

PROGRAMA DOUTORAL EM FILOSOFIA

Da insuportabilidade da escrita

Uma questão filosófico-literária no pensamento
de Maurice Blanchot

Erika Rodrigues Paulino Mendes

D

2020



Erika Rodrigues Paulino Mendes

Da Insuportabilidade da Escrita

Uma questão filosófico-literária no pensamento de Maurice Blanchot

Tese realizada no âmbito do Programa Doutoral em Filosofia
Orientada pela Professora Doutora Maria Eugénia Morais Vilela

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Janeiro 2020

Da insuportabilidade da escrita

Uma questão filosófico-literária no pensamento de Maurice Blanchot

Erika Rodrigues Paulino Mendes

Tese realizada no âmbito do Programa Doutoral em Filosofia
Orientada pela Professora Doutora Maria Eugénia Morais Vilela

MEMBROS DO JÚRI

Presidente

Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos

Vogais

Professor Doutor António Pedro Couto da Rocha Pita

Professor Doutor Eduardo Pellejero

Professor Doutor Alain Milon

Professora Doutora Rosa Maria Martelo

Professora Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira

Professora Doutora Eugénia Vilela

Sumário

Declaração de honra	11
Agradecimentos	13
Resumo	15
Résumé	17
Nota sobre traduções e referências bibliográficas	19
Introdução	23
PARTE I ENTRE O PROBLEMA DA LITERATURA E A QUESTÃO DA ESCRITA	31
Capítulo 1. O problema da literatura (1935-1948)	34
1.1. As primeiras narrações	34
1.2. A obscuridade de Thomas: engendramento e dissolução	47
1.3. Um embate constitutivo, um abismo condicional	56
1.4. A condição insustentável da literatura. <i>La littérature et le droit à la mort</i>	64
1.4.1. Literatura: uma questão sem resposta	65
1.4.2. A potência inesgotável do mundo e o «Livro impossível» de Mallarmé	69
1.4.3. Uma crítica à objetividade assética da palavra	76
1.4.4. Das inexistências irrealizáveis: a distância da herança hegeliana	80
1.4.5. Entre o «direito de escrever» e o «direito à morte»	85
1.4.6. A persistência de forças inconfiguráveis	98

Capítulo 2. A questão da escrita (1948-2003)	102
2.1. O movimento de fragmentação (duas passagens)	106
2.1.1. Uma escrita sem margens. O princípio disruptivo de <i>La folie du jour</i>	112
2.1.2. Uma torção conceptual: traçar uma escrita exterior ao que se escreve	122
2.2. A noção de «escrita do desastre»	128
2.2.1. <i>Une scène primitive</i> . A «anterioridade imemorial» da escrita	133
2.2.2. Extenuação absoluta: <i>des-escrita</i> do desastre	142
PARTE II ENTRE EXPERIÊNCIA, LINGUAGEM E PENSAMENTO	147
Capítulo 1. Dos Modos de Insuportabilidade da Experiência	149
1.1. A conceção de escrita e a noção de «experiência-limite»	150
1.1.2. A ideia de «excentricidade»	156
1.2. A noção de «experiência neutra». Escrita e <i>acentralidade</i>	159
1.3. Escrita e <i>atopia</i> : percorrer uma «distância infinita»	167
1.4. A noção de «experiência <i>sem</i> experiência»	179
Capítulo 2. Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem	184
2.1. A noção de «escrita <i>fora</i> de linguagem»	185
2.2. A conceção blanchotiana de escrita e a questão do «logos»	192
2.3. Entre «palavra oracular» e «forças poéticas de escrita»	198
2.4. Um excuro: a dimensão embrionária da linguagem e noção de «frase»	210
Capítulo 3. Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica	223
3.1. A crítica do «postulado ótico»: pressupostos teóricos	224
3.2. A noção de «noite»	230

3.2.1. <i>Aminadab</i> : dissociação, proliferação e dispersão do conhecimento	237
3.3. <i>Alétheia</i> : a errância do pensamento	250
3.3.1. O modo «sem presente» do conhecimento	257
3.4. Rearticulação fundamental: outros modos do «olhar», da «palavra» e da «escuta»	260
3.4.1. «Ver» não é uma manifestação ótica: um outro modo do «olhar»	260
3.4.2. Falar não é ver: um outro modo da «palavra»	263
3.4.3. Escrever não é falar: um outro modo da «escuta»	265
Conclusão	269
Bibliografia	277
Anexo	285

Declaração de honra

Declaro que a presente tese é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e autoplágio constitui um ilícito académico.

Porto, 16 de Janeiro de 2020

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and appears to be 'E. K. ...'.

Agradecimentos

Os meus emocionados agradecimentos à Professora Doutora Eugénia Vilela pela orientação rigorosa e cuidadosa desta investigação ao longo dos anos. Ao Grupo de Investigação *Aesthetics, Politics and Art Research Group*, do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, coordenado pela Professora Doutora Eugénia Vilela, pela criação de espaços de pensamento e de condições reais para o desenvolvimento deste estudo em diferentes contextos. Ao Professor Doutor Alain Milon pelo incentivo para a divulgação do meu trabalho e o acolhimento em projetos e colaborações que me encorajam a prosseguir com a investigação, agradeço a disponibilidade com que me recebeu nas atividades científicas realizadas na Universidade Paris-Nanterre. A João Apolinário por todo o apoio e pela colaboração no levantamento bibliográfico da presente tese. A todos aqueles que, próximos ou à distância, acompanharam atentamente este percurso.

Resumo

O presente estudo procura apresentar e formular conceptualmente a *questão da insuportabilidade* da escrita como o núcleo investigativo no pensamento blanchotiano. Consideramos, assim, que a *insuportabilidade da escrita* atravessa o pensamento de Maurice Blanchot configurando-se como uma questão filosófico-literária. No decurso da presente tese de doutoramento, será desenvolvida a elaboração conceptual da questão da *insuportabilidade da escrita* através dos romances, das narrações, das críticas literárias, dos ensaios filosóficos e da escrita fragmentária de Maurice Blanchot. A formulação do «problema da literatura» (1932-1948) e a consolidação de uma abordagem filosófica da «questão da escrita» (1949-2003) constituem os movimentos teóricos fundamentais para a conceptualização da ideia de uma insuportabilidade que se institui como um princípio de escrita no pensamento blanchotiano. A progressiva complexificação nocional da «questão da escrita» produz a afirmação de *forças de escrita* cujo engendramento se assume numa dimensão anterior e posterior às formações representacionais dos sentidos. Os movimentos de conceptualização em torno de uma conceção filosófico-literária de «escrita» conduzem a uma abordagem teórica da *disrupção epistemológica* operada por esta questão. Neste contexto, analisaremos a especificidade dos diferentes modos de insuportabilidade que se produzem no pensamento blanchotiano: os «modos de insuportabilidade da experiência», os «modos de insuportabilidade da linguagem» e os «modos de insuportabilidade epistémica». Através desta articulação, explicitaremos as maneiras pelas quais a questão da insuportabilidade da escrita se funda no pensamento blanchotiano como a afirmação de uma dimensão *inexperienciável* da experiência, uma dimensão *alinguística* da linguagem e uma dimensão *infracognoscível* do pensamento. A análise desses desdobramentos conceptuais permitir-nos-á desenvolver a afirmação de uma *condição vibrátil da escrita* enquanto uma conceção singular das dinâmicas de (im)possibilidade de escrita no pensamento de Maurice Blanchot.

Palavras-chave: Escrita; Literatura; Experiência; Força(s); Insuportabilidade.

Résumé

Dans le contexte de cette recherche nous nous proposons de présenter et de formuler conceptuellement la question de *l'insupportabilité de l'écriture* dans la pensée blanchotienne. Ainsi nous considérons qu'une condition insupportable de l'écriture traverse la pensée de Maurice Blanchot en se configurant en tant qu'une question philosophique-littéraire. En développant les articulations de cette recherche doctorale, nous poursuivrons l'élaboration conceptuelle de cette question dans ses romans, ses récits et ses textes de critique littéraire, ainsi que dans ses essais philosophiques et dans l'écriture fragmentaire. La proposition du « problème de la littérature » (1932-1948) et la consolidation d'un abordage conceptuel de la « question de l'écriture » (1949-2003) constituent les mouvements théoriques fondamentaux pour soutenir l'idée d'une condition insupportable que s'institue comme un principe d'écriture dans la conception blanchotienne. La complexification notionnelle progressive de la « question de l'écriture » dans la pensée de Maurice Blanchot produit l'affirmation de « forces d'écriture » dont l'engendrement se reconnaît au-delà des configurations des sens. Les mouvements conceptuels autour d'une conception philosophique-littéraire de l'« écriture » conduisent à l'abordage théorique d'une *disruption épistémologique* œuvré par cette question. Dans ce contexte, nous viendrons à analyser les différents modes de l'insupportabilité qui se produisent dans la pensée blanchotienne : les modes d'une condition insupportable de l'expérience, les modes d'insupportabilité du langage et les modes d'une insupportabilité épistémique. À travers cette articulation, nous considérons les manières par lesquelles la question de l'insupportabilité de l'écriture se fonde dans la pensée blanchotienne en tant que constitution conceptuelle d'une dimension *inéprouvée* de l'expérience, d'une dimension *hors signification* du langage et d'une dimension *infracognoscible* de la pensée. L'analyse de ces déploiements conceptuels nous permettra développer l'affirmation d'une *condition vibratile de l'écriture* comme une conception singulière des dynamiques d'(im)possibilité de l'écriture dans la pensée de Maurice Blanchot.

Mots-clés : Écriture ; Littérature ; Expérience ; Force(s) ; *Insupportabilité*.

Nota sobre traduções e referências bibliográficas

A tradução das citações dos textos em língua francesa que constam na presente tese de doutoramento é da nossa autoria. Os excertos em língua original podem ser consultados no final do presente trabalho, em Anexo. Relativamente às obras mencionadas no corpo do texto, assumimos como opção metodológica a apresentação da referência bibliográfica completa, em nota de rodapé, sempre que são indicadas pela primeira vez no decurso da tese.

INTRODUÇÃO

No pensamento de Maurice Blanchot acompanhamos um movimento conceptual primordial que se elabora desde os seus escritos literários (romances, narrações, crítica) até aos ensaios filosóficos e aos escritos fragmentários: a ideia de uma *insuportabilidade* fundamental que se apresenta através de diferentes perspectivas de análise. Esta insuportabilidade é, antes mais, uma *insuportabilidade da escrita*. A conceção blanchotiana de «escrita» constitui o ponto de gravidade a partir do qual se desdobra o seu pensamento filosófico-literário, afirmando uma condição insustentável de todas as formações (do dizível e do pensável) sobre as matérias potenciais do mundo: «♦[a] escrita é já (ainda) violência: o que existe de rutura, fratura, despedaçamento, a dilaceração do dilacerado em cada fragmento, singularidade aguda, ponta afiada. E, contudo, este combate é debate pela paciência» (Blanchot, 2003a: 78). A conceção blanchotiana de «escrita» afirma-se como uma força insuportável que se subtrai a toda ação, realização ou representação. A partir de diferentes planos de análise, subjaz à questão da insuportabilidade da escrita um movimento fundamentalmente filosófico-literário. Esta constituição filosófico-literária assume-se como um movimento fundamental da presente tese de doutoramento, convocando a elaboração teórica das diferentes modulações que esta questão assume ao longo de distintas articulações conceptuais. No decurso desta investigação desenvolveremos a elaboração teórica da questão da insuportabilidade da escrita através dois desdobramentos essenciais: i) a análise dos fundamentos teóricos implicados na noção de «insuportabilidade» que se desenvolvem entre o «problema da literatura» e a «questão da escrita»; e ii) os modos específicos pelos quais a questão da insuportabilidade da escrita se desenvolve entre a «experiência», a «linguagem» e o «pensamento».

Na primeira parte deste estudo, intitulada «Entre o problema da literatura e a questão da escrita» será desenvolvida uma articulação teórica entre os fundamentos nocionais da análise blanchotiana das condições de (im)possibilidade da literatura e o processo de consolidação da perspectiva filosófico-literária da conceção de «escrita» no pensamento de Maurice Blanchot. No primeiro capítulo, intitulado «O problema da literatura (1935-1948)», realizamos uma abordagem das maneiras pelas quais a questão da insuportabilidade da

escrita se apresenta no pensamento blanchotiano desde as suas primeiras narrações até ao desenvolvimento dos fundamentos conceptuais da sua conceção de «escrita», analisando a compreensão que Blanchot formula de «literatura» a partir da constatação de uma força dispersiva constitutiva da escrita que conduz ao fracasso todas as tentativas de definição dos movimentos de criação literária e todas as formas totalitárias de instituição da palavra. A afirmação de forças disruptivas de escrita encontra-se presente nas diferentes perspetivas do problema da literatura, formulando-se nas suas primeiras narrações através do reconhecimento de uma alteridade irreduzível e como o desencadeamento de forças que produzem a destituição das palavras de ordem. Acompanhamos estes desdobramentos, analisando a dimensão enigmática da literatura através da figura de Thomas, em *Thomas l'Obscure*¹ e os escritos publicados em meados de 1948, assim como, a simultânea consolidação e complexificação da conceptualização blanchotiana em torno das condições de possibilidade da literatura. Nesta trajetória, realizamos uma abordagem de *La littérature et le droit à la mort*,² tendo como objetivo elucidar as articulações teóricas que fundamentam o «problema da literatura» através das dinâmicas da noção de «insuportabilidade».

Seguiremos atentamente o percurso das transformações conceptuais que acompanharam o pensamento blanchotiano do *problema da literatura* até à elaboração conceptual da *questão da escrita*, reconhecendo a radicalização dos movimentos nocionais propostos por Blanchot para pensar uma força absolutamente sem suporte (corrosiva) que impede toda a configuração estável e toda a forma de realização das existências. No segundo capítulo, intitulado «A questão da escrita (1948-2003)», assinalamos duas passagens fulcrais do pensamento (e da escrita de Maurice Blanchot) através de aspetos sintomáticos da constituição da noção de «escrita» enquanto uma noção filosófica: o movimento de fragmentação dos textos, a conseqüente dissolução dos géneros de escrita e a elaboração da noção de «escrita do desastre». Reconhecemos na abordagem da «questão da escrita» a especificidade de uma noção de «escrita» que extravasa a dimensão de uma conceção vinculada ao âmbito literário e que, sendo, contudo, indissociável do problema da literatura, se formula numa dimensão *extraliterária*.

Através da compreensão da conceção blanchotiana de «escrita» num contexto amplo de análise – enquanto forças insuportáveis de escrita do (no) mundo – realizamos uma análise

¹ Maurice Blanchot. *Thomas l'Obscure*. Première version, roman. Paris: Gallimard, 2005a [1941]. Maurice Blanchot. *Thomas l'Obscure*. Nouvelle version, roman. Paris: Gallimard, 2003b [1950].

² Maurice Blanchot. «La littérature et le droit à la mort» in *De Kafka à Kafka*, Paris : Folio essais, 1998 [1948], p.43-61.

conceptual da questão da insuportabilidade através de uma deslocação das margens delimitativas da sua fundação literária. Neste sentido, realizamos o estudo de um princípio disruptivo de *La folie du jour*,³ texto que se configura como um ponto significativo da consolidação da elaboração blanchotiana da concepção de «escrita» enquanto noção filosófica: uma escrita sem margens que transita entre os diferentes géneros, deslocando-se num movimento de disrupção constante. No contexto das formulações teóricas em torno da «questão da escrita», realizamos a abordagem da noção blanchotiana de «escrita do desastre», tendo em consideração a afirmação de uma insuportabilidade absoluta presente no desenvolvimento dos fundamentos conceptuais que atravessam esta noção. Através da ideia de uma extenuação do desastre anuncia-se a concepção de uma «anterioridade imemorial da escrita» que conceptualizamos a partir da abordagem filosófica e da perspectiva psicanalítica implicadas nos fragmentos de *Une scène primitive*⁴. Reconhecemos a questão da insuportabilidade da escrita através da constatação de uma dimensão imemorial das pulsões, forças de escrita que residem no lapso de toda memória.

Da mesma maneira, perspetivamos a noção de «escrita do desastre» diante da afirmação blanchotiana de uma *des-escrita*: a indestrutibilidade das forças de escrita que se escrevem na absoluta extenuação (do possível e do impossível, do acontecimento e do seu avesso, da palavra e do silêncio, do fôlego e da respiração do mundo) – uma supressão extrema na qual o desaparecimento se escreve. Ao desenvolvermos a compreensão da noção de «escrita do desastre» como uma *des-escrita*, acompanhamos a constatação de Blanchot de que esta extenuação absoluta encontra a sua forma máxima no Holocausto (a absoluta insuportabilidade da escrita).

Na segunda parte deste estudo, intitulada «Entre Experiência, Linguagem e Pensamento», perspetivamos os modos de insuportabilidade da escrita que se instituem entre a «experiência», a «linguagem» e o «pensamento». No primeiro capítulo intitulado «Dos modos da Insuportabilidade da Experiência», concebemos os desdobramentos da questão da insuportabilidade da escrita a partir da relação entre a noção blanchotiana de «escrita» e a noção de «experiência-limite». Perspetivamos a maneira como a ideia de «excentricidade» se constitui como uma insuportabilidade em relação a toda tentativa de exercer um movimento totalitário de circunscrição sobre a experiência. Neste encadeamento teórico, a relação entre a «escrita» e o desaparecimento da circularidade referencial (centro) da

³ Blanchot, M. *La folie du jour*. Paris: Gallimard, 2013 [1973].

⁴ Blanchot, M. « Une scène primitive » in *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 2003a [1980].

experiência torna-se crucial, sendo desenvolvida através do estudo da noção blanchotiana de «experiência neutra». Assim, perspectivamos a concepção de escrita formulada por Blanchot diante da noção de «experiência neutra», nas fugas de um vórtice que, na sua extrema impossibilidade de cerceamento, convoca a análise da ideia de *acentralidade*.

A relação entre a concepção blanchotiana de escrita e a condição insustentável que se afigura em toda experiência constitui, do mesmo modo, uma dimensão importante de análise. Desenvolvemos esta articulação conceptual a partir da articulação entre «escrita» e «atopia», tendo como pressuposto a reelaboração blanchotiana da noção de «distância» a partir da compreensão de uma «distância infinita»: um espaçamento sem fim que a «experiência da escrita» percorre fora de toda referencialidade topográfica. Através desta articulação, perspectivamos o modo como a questão da insuportabilidade da escrita produz uma extrema disrupção da experiência que, em última instância, se desdobra na análise blanchotiana de uma rutura com toda possibilidade de experiência, formulada pela noção de «experiência *sem* experiência».

No segundo capítulo «Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem», compreendemos a afirmação de uma «força de escrita» que suspende a premissa funcionalista da linguagem (sem que esta afirmação signifique a sua recusa ou a sua destituição). A partir da concepção blanchotiana de uma escrita que rompe com a linguagem, instaura-se a exigência de conceber uma outra constituição fundamental de escrita que não se sustenta nas formações de uma linguagem expressiva. Elaboramos, portanto, a análise da noção de «escrita *fora* de linguagem», acompanhando a proposta de Blanchot de pensar uma insuportabilidade situada simultaneamente «fora» e no âmago (fraturado) de toda linguagem. Esta elaboração conceptual de um modo de insuportabilidade da linguagem requer, conseqüentemente, a abordagem da maneira pela qual a perspectiva blanchotiana se afirma segundo a ideia de uma escrita *imane*nte, *espectral* e *vibrátil*. Para tal, seguimos as articulações entre o pensamento blanchotiano e os movimentos teóricos herdados da filosofia pré-socrática de Heraclito, numa reorientação da compreensão do «logos» (na distância de um pensamento circunscrito ao *logos* platónico e ao *logos* divino cristão). Esta formulação conceptual conduz-nos à referência que Blanchot nos oferece de uma «palavra vibrátil» como aquele que pode lida pelas reverberações das folhas do Carvalho, no antigo oráculo de Dodona, nesse sentido, permitindo-nos estabelecer uma articulação entre «palavra oracular» e «forças poéticas de escrita».

Ao conceber a ideia de uma *escrita do estremeamento* (a partir da referência blanchotiana ao oráculo de Dodona), distinguimos «palavra profética» e «palavra poética» através da articulação concebida por Blanchot entre a poesia de René Char e a recusa socrática da palavra oracular. Nos desdobramentos convocados por esta leitura, perspetivamos a maneira como a compreensão blanchotiana se distancia de todo pressuposto «essencial» (original, transcendente) da escrita para se assumir como a aurora de uma escrita anunciada como «pressentimento» e «reverberação»: uma *escrita vibrátil* – imanente e insuportável. Neste contexto, realizamos um excuro pela noção de «frase», aproximando a afirmação blanchotiana de uma constituição ressonante de escrita e as formulações de Philippe Lacoue-Labarthe em torno de uma reverberação primordial de frases «a-significantes» que engendram a linguagem, o que nos permite consolidar a afirmação de uma *condição vibrátil* da escrita.

Deste modo, propomos no terceiro capítulo, intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica», o seguimento da análise da *disrupção epistemológica* produzida pela questão da insuportabilidade da escrita ao explicitar as consequências conceptuais da problematização blanchotiana em torno do «postulado ótico do pensamento». Esta problematização configura uma importante articulação no desenvolvimento teórico da presente tese, uma vez que a crítica blanchotiana da associação direta entre «figuras óticas» e «condição de possibilidade do conhecimento» nos permite abordar a disrupção teórica constitutiva da questão da insuportabilidade da escrita. Procuramos compreender a forma pela qual Blanchot rompe com esta vinculação dicotômica primordial, produzindo múltiplas formas de contaminação, reenvios e proliferações entre estas figuras. Numa suspensão das separações e antagonismos entre «luz» e «obscuridade», «verdade» e «desconhecimento», «pensamento» e «incognoscibilidade» que fundam a matriz epistémica do pensamento ocidental.

A abordagem da noção blanchotiana de «noite» tornar-se-á fundamental para a reorientação do pensamento blanchotiano em direção a um outro modo de compreensão das relações entre «figuras óticas» e «(des)conhecimento». Assim, analisamos os desdobramentos da noção de «noite» na distinção entre a «primeira noite» e a «outra noite», tendo como objetivo realizar uma abordagem das consequências teóricas implicadas na afirmação de uma dimensão do desconhecimento que, pela sua insuportabilidade, produz um «ofuscamento» (*aveuglement*) no qual a cegueira se torna visão e engendra outros modos de

conhecimento – o ocaso dobra-se sobre o Oriente, a meia noite sobre o meio dia e os extremos tocam-se numa contaminação delirante.

Consideramos, igualmente, que o romance blanchotiano *Aminadab*⁵ constitui-se como um ponto de convergência das problematizações em torno do «postulado ótico do pensamento». Nesta perspetiva, desenvolvemos uma aproximação teórica da dimensão dissociativa, proliferativa e dispersiva do romance, reconhecendo a maneira pela qual Blanchot estabelece a figura-limite de Aminadab como uma indicação das forças insuportáveis de escrita. Através da compreensão das articulações entre «lucidez» e «desconhecimento» provocadas pelo romance, abordamos a formulação blanchotiana de um outro modo do conhecimento: uma forma de conhecimento que prescinde dos processos elucidativos do pensamento.

Neste contexto, assinalamos a reorientação blanchotiana da compreensão do termo *alétheia* a partir da sua crítica aos estudos etimológicos de Heidegger, assumindo uma outra tradução do termo que reintroduz o seu sentido de «errância». Ao assinalar a tradução assumida por Blanchot do termo *alétheia* como «desamparo» (*désabritement*), reconhecemos que a compreensão blanchotiana do conceito de «pensamento» se formula numa dimensão fundamentalmente *errante* (sem abrigo e sem suporte). Do mesmo modo, a questão da insuportabilidade da escrita se inscreve no âmbito desta reelaboração. Entendemos que a reelaboração blanchotiana do termo *alétheia* subtende um modo «sem presente» do conhecimento no qual se afirma uma dimensão insustentável do pensamento. Numa desarticulação extrema das conjugações internas que legislam sobre a língua, Blanchot desnuda o movimento vertiginoso de um conhecimento sem contemporaneidade que se escreve entre «pressentimento» e «insuportabilidade».

Através de uma reelaboração disruptiva das relações fundamentais entre «figuras óticas» e «(des)conhecimento», o pensamento blanchotiano procura inaugurar um outro modo do «olhar», da «palavra» e da «escuta». Numa dimensão *infrateórica* do pensamento, a escrita afirma-se como engendramento de forças que não se sustentam nem sobre a forma de uma manifestação ótica, nem sobre a forma de uma manifestação sonora. Transbordando as margens entre «ver», «escutar» e «dizer», a escrita desnuda a lucidez advinda do extremo desconhecimento e a reverberação silenciosa de um grito sem palavras.

⁵ Blanchot, M. *Aminadab*, roman. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2012 [1942].

A concepção blanchotiana de «escrita» não encontra suporte nem sobre as palavras, nem sobre o visível, nem sobre o invisível, não reside nem sobre o audível, nem sobre o inaudível, constitui-se como uma força insuportável que destitui os movimentos totalitários de configuração definitiva da palavra, do olhar e da sensibilidade. A questão da insuportabilidade da escrita assume-se como uma afirmação da condição insustentável na qual se vislumbram os hiatos de uma forma de ver, de escutar e de dizer que prescindem das funções dicotômicas atribuídas ao domínio da evidência e da expressão. O pensamento filosófico-literário de Maurice Blanchot conduz-nos à constatação de que a concepção de «escrita» se engendra desde uma insuportabilidade constitutiva: um ritmo sem som nem palavra, uma frase embrionária, uma ínfima pulsação na qual estão em causa as forças anteriores a toda forma que, ainda sem qualquer formulação, constituem a sua *condição vibrátil*.

PARTE I

ENTRE O PROBLEMA DA LITERATURA E A QUESTÃO DA ESCRITA

Dos textos narrativos, romances e narrações, à crítica literária e aos escritos filosóficos, uma questão fundamental atravessa o pensamento de Maurice Blanchot: a questão da *insuportabilidade da escrita*. Da literatura à escrita fragmentária, culminando na «escrita do desastre», reconhecemos uma interrogação fulcral em torno das forças insustentáveis de escrita. Embora a questão da insuportabilidade da escrita esteja presente indiretamente nos fundamentos do pensamento blanchotiano como o horizonte de uma pergunta primordial, a sua abordagem não foi sempre a mesma.

O pensamento de Blanchot indica-nos uma trajetória na qual a questão da insuportabilidade da escrita se coloca, inicialmente, através do *problema da literatura*. Entre 1935 e 1948, as narrações, as críticas literárias e os ensaios filosóficos desenvolvem uma abordagem teórica em torno da pergunta pelas condições de possibilidade da literatura. A análise blanchotiana constata a inexistência de um fundo ontológico que permita a sua definição, afirmando uma *força* insustentável como o único princípio da criação literária. A partir da constatação do fundamento ausente e da condição intersticial da literatura, os movimentos teóricos propostos por Blanchot voltam-se, cada vez mais profundamente, para a noção de «escrita». Ao longo do tempo, a investigação elaborada em torno das potências de transmutação da literatura extravasa o contexto de uma abordagem mais especificamente cingida ao âmbito literário, produzindo uma deslocação na perspectiva de análise.

Acompanhamos uma transição no pensamento de Blanchot: a problematização da literatura transforma-se na elaboração conceptual da *questão da escrita*. No percurso conceptual desenvolvido entre 1948 a 2003 verifica-se um movimento de consolidação, transmutação e intensificação da questão da escrita, no qual se extrapolam os limites de uma teorização realizada nas tramas de um contexto literário. A conceção blanchotiana de escrita torna-se progressivamente mais ampla e complexa, consolidando-se como uma abordagem *extraliterária* da escrita. Os movimentos teóricos fulcrais do pensamento blanchotiano são concebidos através de uma abordagem conceptual da noção de «escrita». Através desta deslocação, a noção de escrita afirma-se enquanto uma *força* – que perspetivamos como uma força insustentável de engendramento. Consideramos, portanto, que a conceção blanchotiana de escrita se constitui como uma noção filosófica que, sem prescindir da sua intrínseca relação com um tecido literário, produz diferentes desdobramentos: a exigência de uma escrita fragmentária, a consolidação de uma escrita da *espectralidade imanente* do mundo e a elaboração da noção de «escrita do desastre».

Capítulo 1 – O problema da literatura (1935-1948)

Desde as primeiras publicações, as elaborações conceptuais propostas por Blanchot para pensar o *problema da literatura* constituem-se através da pergunta por uma disrupção intrínseca à linguagem, à experiência e ao pensamento. Afirma-se uma investigação teórica cujo pressuposto é a questão da *insuportabilidade da escrita*. Num entrelaçamento conceptual capaz de relançar esta questão a cada diferente abordagem, acompanhamos um princípio conceptual que se produz através de distintos desdobramentos, respondendo inicialmente ao problema das condições de possibilidade da literatura. A partir deste problema, proliferam outras perspetivas e planos de análise singulares desenvolvidos por Blanchot nos textos narrativos, romances, críticas literárias e ensaios filosóficos.

Apesar das análises blanchotianas desenvolvidas entre o período de 1935 e 1948 se situarem num plano de análise ainda distinto das elaborações teóricas posteriores ao período de 1948, como veremos no capítulo intitulado «A questão da escrita (1948-2003)», a ideia de uma insuportabilidade condicional da escrita constitui-se, desde já, como o núcleo fundamental do seu pensamento e das sinuosidades teóricas que daí emergem.

1.1. As primeiras narrações

Desde as primeiras narrações «L'idylle»⁶ e «Le dernier mot»,⁷ encontramos o mesmo assombro: através da escrita – entre a escrita e o seu silêncio – Blanchot percorre os desaparecimentos, as interdições, as suspensões das ordenações, dos sentidos, das estruturações semânticas, filosóficas e epistemológicas que se engendram no cerne das palavras. No ténue interstício entre a palavra e a sua potência de dissolução abrem-se abismos inacessíveis. Da criação das personagens e do encadeamento dos acontecimentos aos mais ínfimos pormenores, os romances blanchotianos são minuciosamente construídos sob a constatação de uma força incapturável, inassimilável e violentamente real.

Entre 1935 e 1936, Blanchot escreve duas narrações que serão reunidas, em 1951, sob o título *Le ressassement éternel*. Escritas durante o período em que Blanchot preparava o

⁶ Blanchot, M. «L'idylle» in *Le ressassement éternel*. France: Les Éditions Minuit, 1970 [1947].

⁷ Blanchot, M. «Le dernier mot» in *Le ressassement éternel*. France: Les Éditions Minuit, 1970 [1947].

seu primeiro romance *Thomas l'Obscure* (1932-1940), numa época em que se intensificava a crise económica da década de 30 que antecede a Segunda Guerra Mundial em França e a virulência dos discursos e atos de ódio antecipava a proximidade do que viria a ser a barbárie do Holocausto, as duas narrações foram publicadas, pela primeira vez, somente em 1947. Ainda que consideravelmente diferentes dos escritos posteriores, no que diz respeito aos elementos de composição literária e à forma narrativa, as narrações anunciam como temas fundamentais a condição insustentável do exílio face à normatividade opulenta dos assassínios institucionalizados e a crítica ao totalitarismo exercido pelas palavras de ordem. As narrações inauguram, sobretudo, uma elaboração em torno das maneiras pelas quais uma pulsação à deriva dos sentidos se desloca diante das suas configurações prévias, evocando um movimento disruptivo de perda: dos territórios, do espaço, das orientações, do possível, da respiração, do olhar; uma perda irrecuperável de suportes. Sejam quais forem os suportes aqui considerados – referencialidade, normatividade, cognoscibilidade – todos eles reivindicam a compreensão deste movimento abissal de insuportabilidade.

As forças insustentáveis afirmadas pela elaboração filosófica blanchotiana são concebidas de formas distintas nas duas narrações. Em «L'idylle», Blanchot coloca-nos diante dos processos de condução de toda diferença a um exílio absoluto, ao conceber uma narração na qual o totalitarismo produz um espaço restrito de vida, um espaço destinado a toda diferença para a qual resta apenas a sua institucionalização, a naturalização da perversidade, o trabalho forçado e, por fim, a morte como sentença. O que aqui chamamos «diferença» assume diversas faces na narração: desde a condição de «estrangeiro» (aquele que vem de fora) e de «delirante» (a loucura), até à «insubmissão» (a ausência de reconhecimento e de aceitação da autoridade da estrutura na qual a personagem se encontra). Somos confrontados com a chegada de um estrangeiro, Alexandre Akim, a um hospício; uma instituição situada no extremo lugar de importância de uma cidade árida: «um panegírico de métodos penitenciários em honra no Estado: esta mistura de severidade e de doçura, esta liberdade e este constrangimento era o fruto de longas experiências e era difícil imaginar um regime mais justo e mais razoável» (Blanchot, 1970: 40). Neste espaço de reclusão, a personagem vive a sua estranheza sob a forma do exílio, da violência, do trabalho forçado e da morte. Um exílio sem retorno, uma sentença de morte aplicada e uma inadequação condicional:

– Desculpe-me, disse Akim, queria dizer: quando poderei deixar o hospício?

– Mais tarde, disse o diretor com ar constrangido, mais tarde. E aliás, Alexandre Akim, isso depende de si. Quando não tiver mais o sentimento de ser um estrangeiro, então não haverá mais inconveniente em vê-lo tornar-se novamente um estrangeiro. Ele riu, Akim teria desejado vingar-se deste sarcasmo, mais sentia-se oprimido de tristeza. (Blanchot, 1970: 52)

A instituição psiquiátrica possui como principal objetivo obter a higienização, a limpeza de toda característica estrangeira, o apagamento dos aspetos que se afastam do padrão estabelecido pelas diretrizes do hospício. No entanto, a cura da condição estrangeira realiza-se através da inserção num sistema de homogeneização que confere a cada um a mesma condição: a exclusão e a perpétua condição de estrangeiro.

[A]pós tê-lo encarado, após ter olhado as suas roupas lamacentas, a sua figura suja: Posso perguntar-lhe de onde vem?

O estrangeiro, a garganta comprimida, não consegue responder.

– Mais tarde, diz a jovem mulher, mais tarde dir-nos-á tudo.

Ela tirou-o fora da sala e, alcançando o primeiro andar, onde se abria uma vasta instalação de duches, entrega-lhe um robe, uma escova e sabão.

– Até logo, diz-lhe confidencialmente, empurrando-o: lave-se bem, aqui interessamo-nos pela higiene.

Mas tão pouco fechou a porta, o estrangeiro, sentindo o seu esgotamento, grita: «eu tenho fome». Sentou-se no chão e, enquanto a água caía na fumaça e no ruído por dez bocas penduradas no teto, foi tomado pela náusea e perdeu os sentidos. Acordou numa cama, próximo de um enfermeiro que lhe esfregava o rosto com um pano molhado.

– Fique calmo, diz este tratando-o amigavelmente. Ter fome não é um crime.

Mas o estrangeiro, olhando-o avidamente, perguntou-lhe se seria devolvido em breve à vida comum.

- A vida comum? diz o enfermeiro. Aqui cada um vive confusamente com todos os outros, mas não há existência em comum. (Blanchot, 1970: 11-12)

O que a narração blanchotiana nos apresenta como «estrangeiro» não se refere ao distanciamento dos padrões de referencialidade de nenhum país em específico, mas a uma condição de permanente estranheza. Ao adequar todos ao mesmo desespero de um local que lhes é estranho, a instituição produz uma outra forma de permanecer estrangeiro: o desaparecimento de toda e qualquer familiaridade, inclusive aquela que era vivida como a afirmação das diferenças.

Compreendemos esta condição de permanente estranheza como a problematização de um *exílio sem pátria*, um modo de insuportabilidade no qual ocorre uma perda absoluta da diferença como primeiro traço singular que confere uma singularidade no mundo. Esta relação explicita-se na narração blanchotiana quando a personagem principal responde à interrogação sobre ao seu país de origem: «[i]mporta que eu seja de um país mais que de outro? Eu sou estrangeiro, é tudo» (Blanchot, 1970: 16). O seu exílio converte-se num exílio absoluto. A instituição psiquiátrica pretende curar a estranheza de Akim, tornando-o novamente o estrangeiro: perfeitamente adaptado a uma cidade que é e sempre será desconhecida, conformado a uma interdição infinita.

Do mesmo modo, deparamo-nos com a perversidade deste exílio absoluto quando Akim, passado algum tempo após a sua chegada ao hospício, diz a um deportado que acaba de chegar:

– Aprenderá nesta casa que é difícil ser estrangeiro. Aprenderá também que não é fácil deixar de sê-lo. Caso sinta saudade do seu país, encontrará aqui cada dia mais razão para sentir saudade, mas se chegar a esquecê-lo e a amar a sua nova estadia, nós o enviaremos de volta para casa, onde, novamente desorientado, recomeçará um novo exílio. (Blanchot, 1970: 69)

Os deportados chegam à instituição em condições deploráveis: sujos, cansados, famintos. A culpabilização pela sua condição inóspita, assim como pela condição estrangeira, adquire ora um tom de condescendência, ora de castigo. Durante a permanência no hospício, por vezes, visitam a cidade, uma zona quente e árida. Mas a principal função dos estrangeiros é o trabalho forçado, um trabalho braçal, pelo qual são levados à exaustão. Entre as personagens concebidas por Blanchot, estão as figuras autoritárias do diretor, do vigia (o guardião), o velho Piotl, as figuras femininas da esposa do diretor e da sobrinha de Piotl (com a qual deverá casar-se como única alternativa para sair do hospício), as pessoas da cidade (para quem o hospício representa uma oportunidade de viver ao eximir-se do trabalho quotidiano), os enfermeiros e os outros deportados que habitam o hospício, entre eles, Isaie Sirotk (que surge como uma figura agressiva e paranoica) e Grégoire (numa suposta referência à Kafka).⁸ Cada personagem opera um papel decisivo no aparelho de

⁸ « parmi les déportés de ‘L’idylle’ figure un certain Isaïe Sirotk, qui condense judéité (par le prénom) et trotskisme (par l’anagramme du non) [...] c’est un personnage plus inamical que victimaire, qui par deux fois, impulsivement, violemment, ‘saute à la gorge’ d’un codétenu, jamais le même (Akim d’abord, puis un Grégoire étrangement kafaïen) [...] » (Bident, 1999: 133)

higienização das diferenças configurado pela existência do hospício, um sistema capaz de garantir que Akim e aqueles que vivem sob as mesmas condições continuem a ser «os estrangeiros», arrancando-os à estranheza vivida na própria carne.

A palavra «idílio», como título da narração, poderia remeter-nos à sua origem grega *eidullion*: *pequena poesia, pequeno quadro* com motivo pastoril, ou ainda, aos sentidos consagrados: sonho, fantasia, devaneio, idealização, consagração paradisíaca, ideal, amor simples. Na narração blanchotiana a questão do «idílio» surge especificamente a respeito do matrimónio entre o diretor do hospício e a sua mulher, uma relação ambígua que permeia todo o texto:

– Isto é tudo? perguntou Akim. Mas isto que descreve é a felicidade calma, algo de extraordinário, o sentimento que está no âmago de todo idílio, uma verdadeira felicidade sem palavra.

– Realmente? Disse o supervisor; realmente chama-o assim?

O estrangeiro escutou ainda o ruído das folhas das quais o vento tirava secura e aridez. O odor tornava-se sufocante. Ao redor da casa, escavava-se uma fossa onde estagnavam os odores pantanosos de toda a cidade. (Blanchot, 1970: 62-63)

Esta admiração por uma relação harmoniosa converte-se, contudo, na suspeita reconhecida pela figura do idoso Piotl: a suspeita de que o sentimento que os liga verdadeiramente é o ódio e o desejo profundo da morte do outro. A incongruência entre o amor aparente e a tentativa real de assassinato surge no episódio em que Akim ouve os gritos apavorados da mulher que pede socorro e, ao entrar na casa, encontra o desespero da mulher e o seu aspeto delirante como justificação do direto à irrealidade do acontecimento.

É sintomático que o único modo encontrado pela personagem para sair do hospício seja o matrimónio. A única maneira de exorcizar a sua estranheza é promover a união entre duas diferenças, no entanto, esta união produz uma homogeneidade na qual a sua diferença deixa de existir:

O diretor, chamando Akim de lado, disse-lhe:

– Uma vez casado, não pode retornar para casa. Teria de dizer adeus aos dias de outrora. Estou pronto, responde Akim.

A noiva chegou, cercada das suas irmãs, dos seus irmãos, de toda a família que olhava sem dizer nada deste noivo anunciado há alguns dias. [...] Akim já os amava como as

testemunhas da sua própria metamorfose que eles iriam promover sem saber. (Blanchot, 1970: 81)

Ainda mais significativo é o facto de que a possibilidade de sair do exílio absoluto coincida com o momento da sua morte. A promessa idílica de uma liberdade apaziguante conduz à sua execução: uma morte cruel e violenta. Na iminência desta união, Akim deixa a instituição enquanto todos dormem. Febril e sob o efeito de uma atmosfera corrompida, vagueia pelas ruas da cidade e encontra caminhos antes desconhecidos. Ao caminhar desconhece os lugares antes estudados rigorosamente num mapa com intuito de se familiarizar com o espaço. A geografia da cidade encontra-se alterada. A sua perspectiva transfigura-se ao passar por portais que abrem novas ruas labirínticas. As casas estão construídas umas sobre as outras e desaparecem os limiares entre as casas e as ruas, entre as praças públicas e os espaços privados. Apenas as pontes permitem a passagem entre os edificios onde ocorre uma proliferação dos degraus das escadas que Akim deve subir para se deslocar. Errante, a personagem vaga entre as ruas deste grande labirinto que parece não ter fim até atravessar um portal e retornar à lucidez: encontra o cansaço que o faz adormecer e acordar novamente no hospício. Ao retornar, Akim será julgado pelo abandono do seu casamento e a sua sentença é a morte:

Os outros reclusos, assustados por receber como espetáculo uma execução ao invés de uma festa, estavam mudos e estupefactos. Após o primeiro golpe, Akim perde os sentidos; mas no terceiro ele volta a si e sofre mortalmente. Entre cada golpe era-lhe necessário aguardar que o vigilante tivesse retomado as forças; ele não sabia se viveria o suficiente para receber a morte de uma nova ferida; estava desfeito, humilhado, ameaçado de ser deixado vivo num sofrimento demasiado forte para lhe retirar a vida. No sexto golpe, escutou as fanfarras que precediam o cortejo e anunciavam a festa. (Blanchot, 1970: 90-91)

A coincidência entre o casamento e a morte de Akim indica-nos duas formas de exclusão da diferença: a *homogeneização* (o matrimónio como unificação que nacionaliza o estrangeiro) e a *eliminação* (a sentença de morte como forma de extirpar a diferença irreduzível à união). Se os métodos com vista à normalização dos deportados errantes que são utilizados pela instituição variam – desde o trabalho forçado até à punição por desobediência – a sua verdadeira eficácia verifica-se no modo como, diante da possibilidade

de redenção idílica, a estratégia de colmatação da diferença culmina na substituição da celebração das núpcias pelo assassinato.

Numa crítica ao totalitarismo que se traduz como o processo de homogeneização pelo qual se institucionalizam práticas perversas e ambíguas de ajustamento dos indivíduos, a narração blanchotiana conduz-nos à constatação de que «[o] Estado é uma máquina de fabricar o exílio» (Bident, 1998: 136); um instrumento de exclusão e de produção de morte. Mas, ao mesmo tempo, esta estranheza que um poder totalitário pretende dizimar, atravessa os corpos como *alteridade*. Aqueles que não se conformam ao modo estipulado desta cidadania árida são encarcerados devido a sua diferença insuportável.

Em «Le dernier mot», Blanchot propõe, igualmente, uma análise crítica da ideia de «totalidade» diante da insuportabilidade daquilo que irrompe como forças informes, infinitamente traçadas numa absoluta diferença. Na narração blanchotiana, a insurgência de um momento extraordinário se realiza quando as configurações normativas são suspensas, um acontecimento incontável suspende toda palavra de ordem:⁹ as palavras perdem os sentidos que lhes são previamente atribuídos e determinados por uma função diretiva. Blanchot propõem-nos pensar a suspensão de todas as coordenadas preestabelecidas para a compreensão dos sentidos das palavras, a impossibilidade de decretar um veredicto final, a soberania que dita a «última palavra»: «♦ [q]ue as palavras deixem de ser armas, meios de ação, possibilidades de salvação» (Blanchot, 2003a: 25), uma rutura com a utilização perversa das palavras. A crítica da palavra como orientação normativa dos sentidos mantém-se presente em todo o seu pensamento, a recusa do totalitarismo dos sentidos operado pelas palavras de ordem continua presente cinquenta anos após a escrita da narração.

A narração blanchotiana «Le dernier mot» coloca-nos diante das deambulações de uma personagem que, ao caminhar pelas ruas de uma cidade, escuta os ecos de um altifalante no qual as palavras são incompreensíveis. As palavras deixaram de ter um sentido consensual e já não se pode ter certeza do que querem dizer. A personagem transita entre diferentes locais de uma cidade ocupada por um cortejo de pessoas cuja reivindicação, embora seja

⁹ « Ce qu'il n'y a plus de mot d'ordre, dit-il sans lever la tête ; et me montrant, apparemment taillées dans l'ivoire le plus fin, les plus petites figures que j'eusse jamais vue : Que pensez-vous de ces bibelots ? Il s'agissait de l'image des bêtes qui m'avaient harcelé pendant mon sommeil. / - Vous ne pouvez m'éconduire ainsi, m'écriai-je. Comment vivrais-je désormais ? Avec qui aurais-je des entretiens ? » (Blanchot, 1970: 111)

audível, é, logo que se pode ouvir, apenas a ressonância de gritos e vociferações que retiram toda possibilidade de existência de uma palavra de ordem:

- Qual é, então, a palavra de ordem?
- Eu contar-lhe-ia de bom grado, respondeu-me; mas veja bem, é que justamente, hoje, eu ainda não cheguei a ouvi-la.
- Não se preocupe, disse, vou procurar Sofonias
Ele olhou-me com um ar maldoso.
- A vossa linguagem agrada-me apenas em parte.
- Estais certo das vossas palavras?
- Não, disse, encolhendo os ombros; como poderia eu ter certeza. Este é um risco a correr. (Blanchot, 1970: 101-102)

Na narração blanchotiana, as palavras inscrevem-se num mundo de «slogans», numa ordenação dos comandos, num totalitarismo dos sentidos que faz desaparecer toda linguagem. Um movimento substitui toda a linguagem pela ordem de interdição. Como portais que abrem outras relações, acompanhamos o percurso da personagem ao adentrar a biblioteca que desaparecerá assim que dela sair e na qual escuta a leitura de um «estrato do discurso do terceiro Estado»: «[e]xistiu um tempo em que a linguagem cessou de ligar as palavras entre elas seguindo relações simples e tornou-se um instrumento tão delicado que interditamos o uso à grande maioria» (Blanchot, 1970: 106); uma declaração do estatuto perverso da utilização hegemónica da palavra. Os mecanismos de seleção das palavras disponibilizadas para a descodificação comunicativa de determinados indivíduos passam a funcionar a partir do estabelecimento de interdições-chaves. O acesso à compreensão das palavras torna-se restritivo ao manuseamento de um código prévio de sentidos que as acompanha, num jogo de desconexão que conduz ao silenciamento. Este acontecimento sugere-nos tanto o desaparecimento da referencialidade fornecida pelos cânones da leitura, o código de orientação de certezas, como a instrumentalização da delicadeza de uma palavra retirada de seus sentidos prévios e a segmentação que regula os usos desta forma de linguagem desordenada, servindo a um reduzido número de pessoas.

Se aquilo que Blanchot refere como a «última palavra» pressupõe uma leitura crítica em torno da recusa aos totalitarismos da palavra de ordem, a narração exige-nos, igualmente, a compreensão de uma outra perspetiva na qual a última palavra diz respeito a um *interstício da linguagem*. Com a suspensão da palavra de ordem, o que se impõe como exigência de compreensão é um hiato de linguagem no qual aquilo que se diz pertence a uma dimensão

anterior e posterior à palavra. No extremo de sua dissolução, a palavra – como palavra de ordem e como estrutura organizada que encerra os sentidos – abandona toda a sua esfera ditatorial, ou seja, a conjugação de uma forma de superioridade hierárquica que dita os sentidos, deixando na sua ausência uma linguagem vaga, ainda em formação, em constante dissolução. Produz-se, conseqüentemente, o advento de uma dimensão balbuciante de toda palavra e a impossibilidade de decretar um veredicto final dos sentidos.

Durante toda a narrativa interpenetram-se os ruídos e as ressonâncias de uma linguagem lançada na sua própria insuportabilidade. Balbucios, gemidos, choro, suspiros, soluços, vociferações e gritos são constantemente entoados, numa espécie de frase dilacerada, de modulação do canto que não se sustenta sobre nenhuma palavra. Uma ressonância espasmódica que nos reenvia tanto às vocalizações dos bebês, numa referência direta à gênese da linguagem, como aos estremecimentos singulares que habitam cada corpo e que, emitidos ao mesmo tempo, não podem ser somados, não formam nunca um conjunto, mas a dissonância incompreensível de uma linguagem sem comum, em que falar não será, em hipótese alguma, dizer o mesmo.¹⁰

Esta dupla perspectiva está presente de forma significativa durante o encontro da personagem com um grupo de crianças. A personagem entra num recinto (um pavilhão situado no meio da floresta), encontrando a mãe das crianças que tenta impedi-lo de pôr fim ao «dia de festa». As circunstâncias narradas por Blanchot apresentam-nos a relação entre a afirmação de uma *infância da linguagem*, que desconhece os códigos normativos da palavra comum, e o desejo de estabelecer uma comunicação (ordem) consensual baseada no medo:

Neste pavilhão estavam fechadas as crianças mais jovens da cidade, aqueles que apenas consentem em falar gritando e chorando [...]. Em cima, as crianças jogavam a bola ruidosamente numa sala de aula toda aberta. Com a minha entrada, fez-se silêncio. Cada um tomou o seu lugar com ordem e, enquanto caía o véu que dissimulava a estátua do mestre, as cabeças inclinaram-se hipocritamente sobre as mesas. [...] – Escutem, disse-lhes; neste momento excepcional, nós podemos ajudar-nos mutuamente. Eu sou, eu também, uma criança no berço e preciso falar com gritos e lágrimas. [...] Nós temos

¹⁰ A «última palavra» encontra ressonância com a noção de «há» [*il y a*], pensada por Emmanuel Levinas. Esta relação está indicada, por exemplo, na passagem em que a personagem ouve os uivos dos cães: «uivos trémulos, abafados, que, àquela hora, ressoavam como o eco da palavra *há* [*il y a*]. ‘Eis, sem dúvida a última palavra’» e na afirmação «a palavra *há* seria suficiente ainda para revelar as coisas nesta longínqua quadra» (Blanchot, 1970: 66). Christophe Bident reconhece esta relação: «Blanchot écrit en 1935 ‘Le dernier mot’, un an avant la publication par Levinas de *L’Évasion*. Et ‘le dernier mot’, c’est le mot *il y a*». (Bident, 1999: 137)

interesse em descobrir juntos se falamos a mesma linguagem. Mas, para isto, é necessário aprender o alfabeto. Escrevia no quadro negro algumas frases, por exemplo: *O medo é o vosso único mestre. Se vocês acreditam não temer mais nada, inútil ler. Mas é com a garganta cerrada pelo medo que aprendereis a falar.* Então, fiz alusão aos meus próprios tormentos: – O que acontece quando se viveu demasiado tempo nos livros? Esquecemos a primeira e a última palavra. (Blanchot, 1970: 118-121)

Ao lado da estátua de gesso, a personagem torna-se o «mestre», o professor: «[é] o professor ou, antes, Deus?» (Blanchot, 1970: 120) – perguntam as crianças. A figura autoritária do mestre – estátua – assume o lugar daquele que diz a última palavra, tanto pela sua tentativa de lhes ensinar o alfabeto para que possam, enfim, falar uma linguagem comum, como pela escrita das frases no quadro. A crítica blanchotiana ao totalitarismo da palavra assume a compreensão de uma instância incontrolável dos sentidos. Mas, a personagem ocupa um lugar transitório na narração, afirmando apenas a sua vulnerabilidade. Ao lado da figura autoritária do mestre de gesso e diante da suspensão da palavra de ordem, o professor apenas poder ler as frases livremente:

– Desde que suprimimos a palavra de ordem, disse, a leitura é livre. Se julgam que eu falo sem saber o que digo, permaneceréis no vosso direito. Não sou mais que uma voz entre outras.

Eu não podia impedir-me de tremer, eu lia as frases e quebrava-lhes o sentido, substituindo algumas palavras por soluços e suspiros. Após poucos instantes, as vociferações dos alunos misturaram-se aos meus gemidos. (Blanchot, 1970: 122)

Estes balbucios sem palavras que se confundem com os gemidos das crianças, culminam no exercício de pronunciarem no mesmo instante, professor e alunos, as mesmas palavras para fazer aparecer o desacordo que os separa. O que se apresenta como um desacordo é a distância infinita entre as tentativas de instituição da univocidade das palavras e os movimentos germinais que engendram forças de dispersão dos sentidos. As mesmas palavras ditas ao mesmo tempo a partir de diferentes perspectivas serão sempre outras palavras. Entendemos que não existe uma univocidade que define as palavras em si mesmas e os seus sentidos estão permanentemente em aberto, transfigurando-se de acordo com muitas variáveis, como o lugar daquele que fala. No caso do professor e dos alunos da narração, sabemos que esta separação se joga entre as funções hierárquicas desta relação e a singularidade de cada voz que fala para perder as palavras.

Num episódio de fúria e rebelião, os alunos gritam e atiram-se contra a estátua, numa desordem que apenas termina com o advento de uma figura até então dissimulada: uma «jovem criatura», com uma boca de água, que questiona o mestre, uma figura apavorante que coloca o professor na mesma condição do aluno, inundando todo o espaço num oceano inerte. O autoritarismo da última palavra do mestre confronta-se com os sons fluidos que a criatura emite. Produz-se uma suspensão dos encadeamentos fonéticos através de uma dimensão fetal da linguagem e sem estagnação possível de sentidos:

a jovem criatura apostrofava, em nome de um ideal anterior à linguagem, o mestre que falara demasiado. Mas, eu vi-o, aquela boca de água, ela própria pretendia fazer-se ouvir e, para reduzi-la ao silêncio, teria sido necessário renunciar bruscamente a séculos de orgulho e remetê-la a um estado de inocência que não teria vindo perturbar a procura da primeira palavra, de maneira que, estas expetorações parecendo-me a profecia de uma tragédia universal, eu tive medo [...]. (Blanchot, 1970: 126)

O medo provocado pela tentativa de criar uma forma compreensão fora de linguagem conduz o professor a desenhar no quadro o silenciamento da criatura, transformando-se num juiz. Este gesto produz a indignação e o congelamento da sala de aula inundada pela água e pelos ruídos das crianças. Os movimentos fluidos que antecedem a linguagem imobilizam-se num grande bloco de gelo até a formação de uma imagem paralisada.

Esta sequência de acontecimentos, descrita pela narração blanchotiana, permite-nos pensar as dinâmicas pelas quais ocorre a passagem das dispersões genésicas de linguagem e a apropriação totalitária dos sentidos. A torrente de água que inunda a sala jorra da boca da criatura, estes balbucios líquidos constituem-se a partir de uma potência informe – uma infância da linguagem –, mas sem possuir um denominador comum que os descodifique terminam por produzir o pavor de uma rutura com a universalização dos sentidos. A tentativa de contenção deste fluxo de forças promove a sua paralisia. Ao procurar desenhar, traduzir ou direcionar esta vazão descontrolada ocorre a solidificação das potências que tornam a linguagem uma matéria em constante movimento, formando um único bloco imobilizado: a totalidade que define os sentidos.

Esta alusão a uma força que confronta toda a pretensão totalitária ocorre, também, na referência ao nome de Thomas, escrito entre as vociferações e gemidos misturados do professor e dos alunos, num texto escrito com o intuito de se tornar familiar a todos. Este nome, recorrente nos romances blanchotianos, surge na narração como o único que escapa

ao recenseamento de todos os habitantes, aquele que permanece como um sobrenome e suspeito de ser privado de razão: «Tendo sido feito o recenseamento de todos os habitantes, perceberam que um indivíduo, chamado Thomas, não pode ser incluído na lista geral. Manteve-se, portanto, em excedente e adquirimos o hábito de o tratar como se, em relação a uma humanidade, ela mesma insensível, fosse privado de razão» (Blanchot, 1970: 123). Thomas é aquele que emerge das adjacências da narração como a impossibilidade de encerrar uma totalidade, como o elemento disruptivo que está sempre sobre o nome, para além da circunscrição do nome.

Da mesma maneira, a questão de uma linguagem que antecede, excede e supera a palavra, encontra a sua alegoria nas manchas de fogo abertas sobre o corpo da mulher que acompanha a personagem, desde a sua saída da floresta (sala de aula) até o final do seu percurso. A trajetória da personagem é pontuada por este momento no qual o anoitecer anuncia a chegada das sombras, da obscuridade e das névoas. A passagem do dia para a noite faz emergir o movimento de viragem e de culminância de uma narração delirante. Na escrita blanchotiana a presença da «noite» nunca é uma referência aleatória, mas possui sempre o significado de rutura extrema.¹¹ O momento crepuscular abre um movimento no qual se extrapolam todos os condicionantes da linguagem (do pensamento) e, neste caso, da determinação dos sentidos.

Neste momento crucial a personagem encontra uma mulher bêbada e nua, ambos caminham para o ponto mais alto da cidade: a «torre». A personagem escuta os gritos desta mulher, gritos que se transformam num murmúrio apaixonado. Ambos correm hesitantes em direção à construção que se constitui como a perda dos limiares da última palavra. Na intimidade deste encontro ocorre uma confissão silenciosa: «– ‘O meu corpo queima’, disse esta. Entreabriu o seu casaco e mostrou-me as manchas de fogo que nele desenhavam as primeiras formas de uma vaga linguagem» (Blanchot, 1970: 136), numa afirmação das matérias sem forma (vivas) que antecedem a palavra. Entre o delírio, o cansaço e o sono, a personagem olha as fendas de fogo abertas no corpo da mulher, avançando para uma insuportável claridade que os torna cegos.

Esta vaga linguagem em formação – sem palavras, escrita sobre o corpo nu, em chamas que já não ressoam, já não murmuram, ardem, fulguram e se consomem – anuncia a teorização blanchotiana em torno da dimensão *prélinguística* e *infrateórica* que

¹¹ Em torno da noção blanchotiana de «noite», Cf. capítulo intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica», pp. 230-236.

encontramos, muitas décadas depois, na noção blanchotiana de «escrita *fora* de linguagem». ¹² Esta imagem tácita, coloca, desde já, a questão da insuportabilidade de uma linguagem que não se sustenta senão numa ferida silenciosa.

É também o fogo que, lentamente, atinge toda a cidade em vias de submergir na destruição, até o seu mais inabalável ponto, «a torre»: a morada do «Todo-Poderoso», a soberania da monstrosidade que arbitra o controle verticalizado da vida. Esta torre na qual a personagem principal e a figura feminina têm a ousadia de adentrar remete-nos à torre de Babel, à sua criação antes do surgimento da diversidade de línguas, localizada no oriente, no lado em que nasce o sol, no seu levante (entendido nas diversas aceções desta palavra) e a confusão de línguas que funciona como interdição, como estratégia de impedimento da tentativa dos humanos de alcançarem o lugar da soberania (o Altíssimo):

Prostrei-me, perdi-me diante dele como de um soberano e, tomando-o por mestre, acorrentei-me à sua soberania. E ficámos ligados de tal modo que ele se viu obrigado, para voltar a ser ele próprio, de me dizer: ‘Eu ludibrio-te, ¹³ pois eu sou apenas uma besta’, mas com esta confissão, redobrei a minha adoração e, no fim, não mais houve um ao lado do outro senão um triste animal, guardado por um servo que dele afastava as moscas. (Blanchot, 1970: 144)

A ordem dada pela soberania divina «Vinde, desçamos e confundamos a sua linguagem, para que não entendam a linguagem um do outro» (Gh. 11: 4) e o facto da palavra «Babel» em hebraico não possuir uma unidade consensual de sentido, podendo significar «confusão» e, ao mesmo tempo, «lugar» e «nome», dão-nos indícios da profusão de relações que se estabelecem a partir da narração blanchotiana. Enquanto mito fundador da diversidade das línguas e dos povos, a alusão à torre de Babel permite-nos considerar a maneira como a narrativa blanchotiana se desloca entre a afirmação do *dissenso* como condição fundamental da rutura com uma totalidade soberana, a edificação do reino absoluto do sentido (o consenso como forma de ocupar o lugar unificado de onde provém todo o poder, toda ordem, toda criação) e o modo pelo qual esta totalidade soberana esgota a linguagem, reduzindo a possibilidade de falar a uma asfixia cacofónica.

¹² A noção blanchotiana de «escrita *fora* da linguagem» desenvolve-se no contexto do capítulo intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem», pp. 184-222.

¹³ Nota de tradução: o verbo francês *berner*, traduzido por *ludibriar*, possui um duplo sentido: *enganar* alguém ao contar lengalengas e *atrair* (seduzir) com um isco, uma burla.

A presença do fogo como elemento incontrolável que termina por consumir a torre «inabalável», juntamente com toda a cidade inundada pela tempestade e arruinada pelos tremores de terra, indica-nos o movimento que faz desaparecer (incendeia, consome) todas as palavras de ordem instituídas sobre um determinado território: a certeza ditatorial dos especialistas, a palavra do mestre, a onipotência do tirano. Esta devastação produzida pela suspensão de toda palavra comum tensiona, igualmente, a sua substituição pela violência de uma outra ordem que se instaura como instrumentalização do dissenso. Enquanto elemento heraclítico, o fogo remete igualmente aos estudos posteriores de Blanchot em torno do pensamento de Heraclito e à sua relação com a conceção de uma linguagem insuportável:¹⁴ um movimento de suspensão que se situa nas dinâmicas da própria linguagem, no cerne da instauração e da destituição dos sentidos. Tanto na anterioridade como na posterioridade da instituição das palavras, excede-se os sentidos numa linguagem que está por formar-se e que, a cada vez consolidada, se extrapola infinitamente: «[m]as porque uma palavra seria a última? A última palavra já não é mais uma palavra e, contudo, não é o começo de outra coisa. Eu peço-vos, então, para lembrar isto, para bem conduzir as vossas observações: a última palavra não pode ser uma palavra, nem a ausência de palavra» (Blanchot, 1970: 139); a última palavra desloca-se para além dos seus sentidos através de uma força excessiva que constitui o impossível das palavras.

A «última palavra» evoca, assim, um hiato no qual todos os sentidos estão suspensos, proliferam, desaparecem, mitigam-se, reenviando a um interstício lacunar e insuportável. A pergunta lançada pela personagem feminina quando a torre vem abaixo, «não sente que o chão nos falta?» (Blanchot, 1970: 140), diz-nos, sub-repticiamente, o assombro deste desaparecimento de todos suportes sobre os quais se pretende edificar a linguagem como uma unidade de sentidos; o movimento que faz ruir, que provoca fissuras nos fundamentos da própria linguagem. Não uma fissura que irrompe *nas* palavras, mas a própria palavra como fissura. Na perspectiva blanchotiana, esta fissura é um outro nome para a palavra, para este movimento incapturável que vive na pele das palavras: uma força corrosiva que não será nunca uma palavra, não sendo jamais outra coisa que uma palavra.

1.2. A obscuridade de Thomas: engendramento e dissolução

¹⁴ Cf. capítulo intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem», pp. 184-222.

A questão da insuportabilidade como problema filosófico-literário conjuga-se, igualmente, em *Thomas l'Obscure*, o primeiro romance de Blanchot, publicado em 1941, cerca de oito anos após o início de sua escrita. A questão da insuportabilidade e, mais especificamente, da *insuportabilidade da escrita* torna-se perceptível, entre outras indicações, através da condição espectral de Thomas, personagem que reside no interstício de uma morte ocorrida logo no início do romance e da impossibilidade de morrer que se produz através deste acontecimento absolutamente sem lugar.

Em 1950 o romance foi publicado numa versão significativamente diferente. Na segunda versão, Blanchot suprimiu quase duzentas páginas do livro, algumas personagens femininas desapareceram (Irene), muitas frases foram deslocadas, reenviadas a outras personagens, as funções narrativas foram alteradas. Numa de suas correspondências com Georges Bataille,¹⁵ Blanchot escreve:

Desenvolvi estes dias uma outra versão de *Thomas l'Obscur*. Outra: no sentido que reduz dois terços da primeira edição. É, no entanto, um verdadeiro livro e não pedaços de livro; posso mesmo dizer que este projeto não é um projeto de circunstância ou inspirado pelas complacências de publicação, mas pensei nele frequentemente, tendo sempre tido o desejo de ver através da espessura dos primeiros livros, como vemos num binóculo de teatro a imagem muito pequena e muito distante do exterior, o livro muito pequeno e muito distante que dele me parecia o núcleo. (Blanchot *apud* Bident, 1998: 287)

Longe de ser uma versão resumida ou mutilada do texto, cada publicação constitui-se como um livro singular e autónomo, através do qual existem inúmeras passagens, reenvios e articulações. As duas versões inauguram dois livros que se conjugam sob mesmo título, denotando, desde a sua própria existência literária, uma ambiguidade e uma disrupção intrínseca.¹⁶ Neste sentido, Pierre Madaule constata: «pelo nome de Thomas que, sem haver necessidade do Dídimos grego, significa ‘gémeo’ na língua hebraica, instaura-se no princípio da obra uma duplicidade essencial» (Madaule, 2005a: 12); um princípio de proliferação. Pierre Madaule prossegue: «[e]sta condição gémea [*gémellité*] que dá lugar a uma maneira

¹⁵ Cf. Bident, 1998: 287.

¹⁶ Os romances *Thomas l'Obscure* (1941) e *Aminadab* (1942) e, logo em seguida, os textos de *Faux pas* (1943) são três livros publicados durante a Ocupação; cf. Bident, 1998: 155. Em torno da noção de *noite* e do enigma de *Aminadab*: cf. capítulo desta tese intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica», pp. 237-249.

de duplicação, mas invertida, será confirmada e precisada, na sua dificuldade própria e na sua complexidade, pelos títulos dos dois outros romances de Blanchot, *Aminadab*, publicado em 1942, e *Le Très-Haut*,¹⁷ publicado em 1948. Estes títulos, como não ver? – formam uma série» (Madaule, 2005a: 12), referindo-se especificamente à relação que, tanto o romance *Aminadab* – cujo nome da personagem principal é também Thomas –, como *Thomas l'Obscure*, possuem com a «Noite Obscura» de São João da Cruz, e a sua importância para os desdobramentos do pensamento blanchotiano. Esta duplicação do livro traduz o movimento de retorno da obra, uma repetição, uma espécie de eco sem igualdade de um mesmo, que é, simultaneamente, outro.

A força enigmática e ancestral convocada pelo nome Thomas, é reconhecida, também, por Christophe Bident: «o título inteiro do livro que, por poucas letras, forma um criptograma de Maurice Blanchot. Este Thomas do sanatório é também Thomas Mann, Anne, o *homem*, ‘primeiro Adão’, esta personagem com o nome bíblico, é ainda o apóstolo Thomas [...] o segundo filho de Hegel [...] este herói do Obscuro é, enfim, Heraclito, o obscuro» (1998: 141); uma multiplicação de referências que se vislumbra através do romance. Entre as muitas análises possíveis que esta multiplicação das figuras de Thomas suscita, o que se infere, para além de todas as aberturas e desdobramentos que este nome conjuga, é a convocação desta proliferação como um princípio de dispersão da obra (potência insuportável) que a extrapola.

Bident assinala que a presença do apóstolo Thomas aparece apenas no *Novo Testamento*, como o único apóstolo que reconhece a natureza divina de Cristo. A sua figura remete ao século III, mencionado tanto no *Papiro de Oxirrinco*, como nos originais sírios dos *Atos de Tomás* (transposto para Tomé, em português).¹⁸ O facto de Thomas, na herança que esta figura recebe da Índia, ser aquele que, após assassinado, «mesmo morto, o seu corpo não cessa então de fazer milagres» (Ibidem), e, de ser, no Evangelho de Thomas, «o único a reconhecer as palavras secretas da Revelação» (Ibidem), ao responder a interrogação de Cristo em torno da sua aparência afirmando ser «inapreensível [*insaisissable*]» e «incompreensível», oferece-nos indícios das remissões labirínticas que fundam o romance: «O que estes nomes colocam em questão? [...] [A] capacidade de um corpo assumir todos

¹⁷ Blanchot, M. *Le Très-Haut*. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2012a [1948].

¹⁸ « Dans le *Papyrus d'Oxyrhynque* le Seigneur dit à Thomas : ‘Quiconque écouterá ces paroles ne goûtera pas à la mort’. Dans les *Actes de Thomas*, original syriaque du IIIe siècle également, Thomas qui dans le partage du monde a reçu l'Inde y est tué à coups de lance ; même mort, son corps ne cesse alors de faire des miracles ». (Bident, 1998: 141)

os outros, deles espaçar os movimentos no ar, os gestos no espaço, remetendo-os sempre a si, a capacidade de um nome dar lugar à sua sombra, à sua parte obscura, sacral, de reconhecer e como que balizar o seu abismo» (Bident, 1999: 142) – uma dispersão enigmática que não permite nenhum tipo de apreensão estável de sentidos.

No romance blanchotiano, Thomas não apenas é aquele que sofre as metamorfoses e transmutações de uma existência em pleno desaparecimento, mas também aquele que, violentamente, retorna ao corpo interminável de um abismo. A sua descrição como «Thomas, a personagem principal, alternadamente humano e monstruoso, morto e vivo» (Bident, 1998: 144) é justa e insuficiente. Mas, existirá definição capaz de atravessar a força de dispersão (e de desamparo) que o circunda? O constante naufrágio das formas é a única habitação de Thomas, a impossibilidade de refrear o movimento lacunar das existências é único princípio que se conjuga sob o seu nome. Thomas transita entre a sua condição enquanto *um nome* (nada além de um nome) e a abertura que permite acolher uma infinidade de acontecimentos sob este nome: Thomas é apenas *um nome* sob o qual se agitam *forças de engendramento*, um movimento de criação e de desaparecimento infinito – dos sentidos, de relações e de proliferação – que impede o seu fechamento numa totalidade:

Na medida em que eu compreendo em mim esse tudo ao qual eu ofereço, como a água a Narciso, o reflexo onde ele se deseja, eu sou excluído de tudo, e o próprio tudo dele é excluído e mais encontra o prodigioso ausente, ausente de mim e de tudo, ausente também para mim [...]. Eu progrido para além da totalidade que, no entanto, abraço estreitamente. Eu vou nas margens do universo, caminhando corajosamente além de onde eu possa estar e um pouco exterior aos meus passos. (Blanchot, 2003b: 127-128)

Blanchot indica-nos logo nas primeiras páginas do livro este movimento de dissolução para o qual Thomas avança: ao mergulhar, o mar torna-se o elemento líquido que dispersa e transmuta as suas formas. As metamorfoses de Thomas apresentadas na narração deslocam-se entre um naufrágio constante e o retorno à superfície, entre desaparecimento, ausência, inexistência e retorno, linguagem e equilíbrio provisório. A personagem atravessa a perda de toda a margem, de toda a delimitação possível, transformando-se num habitante de forças anónimas, de um hiato vibrátil, à deriva. A sua existência incontornável assoma-se à impossibilidade e ao silêncio que o aborda, somos confrontados com a dispersão referencial de Thomas através da sua fusão com o mar e com a sua própria transparência.

Na primeira versão do romance, acompanhamos detalhadamente o movimento que anuncia o naufrágio e a dissolução de Thomas. As metamorfoses que a personagem viverá, perdendo as linhas limítrofes do seu corpo, metamorfoseando-se – na monstruosidade poderosa de um rato, num gato cego, numa voz incompreensível – desdobram-se a partir do mergulho da personagem nesta *matéria fluida* (informe) que lhe faz perder os contornos:

ainda que pudesse se manter indefinidamente na água ou neste elemento bizarro que dela tomou o lugar, havia alguma coisa de insuportável em nadar assim à aventura com um corpo que lhe servia unicamente – dava-se conta agora – para pensar que nadava. Isto aliás não era tudo. Decorreu pouco tempo antes que a sua pele lhe parecesse humidificar-se de uma maneira anormal. Grossas placas de humidade cobriram-lhe o braço e o peito. Como não podia examinar seriamente o que estava a acontecer, contentou-se em atribuir esta impressão ao entorpecimento e deixou o seu braço flutuar suavemente na superfície como se tivesse nadado com um corpo fluido, idêntico à água em que penetrava [...]. Tudo aquilo que podia representar-se, é que perseguia, a nadar, uma espécie de devaneio no qual se confundia com o mar; a embriaguez de sair de si, de deslizar no vazio, de se dispersar no pensamento da água [...]. (Blanchot, 2005a: 26-27)

A duplicação das versões do livro e a multiplicação de referências da personagem principal convocam o movimento intrínseco de proliferação e de diferenciação da criação literária, o facto de que, a cada nova reedição, algumas partes dos textos sejam suprimidas, consiste noutra indício da dimensão lacunar e movediça da escrita. Não somente o romance *Thomas l'Obscure*, mas também outros escritos de Blanchot como *L'arrêt de mort*¹⁹ (1948), as críticas literárias e os textos filosóficos, apresentam supressões nas suas reedições. Estima-se, ainda, que existem entre sete e oito versões não publicadas do livro *Thomas l'Obscure*, o que ressalta a sua condição lacunar, mas, sobretudo, um *princípio de disrupção* que se instala no cerne da literatura, um movimento de dissolução da escrita.²⁰

Blanchot responde a este facto numa correspondência com Pierre Madaule, que constata o desaparecimento da última página do romance *L'arrêt de mort*. Blanchot reconhece no «ato imperioso de terminar em branco» (Madaule, 2005a: 16) o desejo irónico de que cada desaparecimento terminasse, em algum momento, por conduzir ao silêncio e à calma, ao encontro daquilo que na própria ausência não pode ser apagado ou excluído, mas

¹⁹ Blanchot, M. *L'arrêt de mort*, roman. Paris: Gallimard, 2003 [1948].

²⁰ Cf. Bident, 1998: 139-147; Cf. Madaule, 2005a: 9-19.

que procura «desaparecer aprofundando-se [*en s'enfonçant*]» (Blanchot *apud* Madaule, 2005a: 16) – o desejo de uma escrita em que o desaparecimento escreve.

Em «Thomas l'Obscure Chapitre Premier»,²¹ Jean Starobinski reconhece esta presença lacunar dos fragmentos suprimidos na segunda versão do romance, ao afirmar que «a passagem da primeira à segunda versão, suprimindo as imagens intercaladas, realiza a própria exigência que se inscreve nestas imagens: [as imagens] não estavam oferecidas senão para desaparecer» (Starobinski, 1966: 502); esta espectralidade das imagens encontra-se igualmente presente nos hiatos entre os acontecimentos e as personagens. Entre as palavras e a sua descontinuidade numa lacuna aberta em todo o corpo do texto:

A distância (filosoficamente: a transcendência) torna-se, assim, uma mediadora do contacto e da intimidade. Thomas, perante o nadador distante, representa aquilo que tinha sido, para ele, «o microscópio gigante», ou, para retomar um termo tão impactante, «a retina do olho absoluto». Thomas participa doravante ao absoluto que é a absoluta separação: tornou-se uma parte desta retina. Mas, observemos bem, este olhar, segundo Blanchot, não transforma aquilo que toca em objeto. A visão nova não é objetivação. A rutura de todas as ligações dá a Thomas o poder de sentir-se no âmago de tudo, porque se sente excluído de tudo. É em direção a esta coincidência de opostos (coincidência e não confusão) que este pensamento se consagra ao imaginário. (Starobinsky, 1966: 512)

A leitura de Starobinski assinala o assombro diante da «estranha fascinação» que a leitura do romance provoca, considerando-o um livro enigmático, hermético, e cuja «compreensão inatingível» (*Idem*: 511) se formula como exigência em toda obra de Blanchot. A dificuldade de leitura do romance foi assinalada por diversos críticos literários, leitores e investigadores,²² diante de toda tentativa de análise, o romance apresenta sempre a sua constituição esquiva, uma disrupção que nunca é meramente formal.

Da mesma maneira, Jean Paulhan afirma, nas considerações realizadas para a publicação do livro (Paulhan era membro do comité de leitura da Gallimard na época), que o romance blanchotiano quase não pode ser analisado e assinala as metamorfoses da personagem principal (Thomas) que, ao tornar-se «um pensamento», conduz o texto ao extremo: «Eu não sei se o seu romance é muito mais do que uma ‘tentativa engenhosa e ousada’. Eu não acredito que encontre muitos leitores. Mas merece certamente ser publicado.

²¹ Starobinski, J. « Thomas l'Obscure Chapitre Premier » in *Critique*, tome XXII, n° 229. Paris: Édition de Minuit, juin, 1966.

²² Cf. Câlin; Milon, 2017.

Lê-se, uma vez aceite, com paixão» (Paulhan *apud* Calin, 2014: 17-92). Tanto pela suspensão de toda estrutura narrativa convencional (baseada no teor sequencial e na circunscrição espaciotemporal dos acontecimentos como chaves de leitura fundamentais), como pela ruptura com a lógica argumentativa clássica (assente numa função não-contraditória dos signos), o romance blanchotiano produz um hiato conceptual.

Das configurações moventes da narrativa até à estruturação enigmática das frases, produz-se uma fissura no tecido literário. A constituição lacunar e dispersiva do romance afirma-se em todas as suas dimensões, desde o título, as transmutações das reedições, as formações sintáticas e os jogos semânticos até às suas modulações e configurações internas: a suspensão do tempo, a perda do espaço, o movimento abissal entre os diferentes acontecimentos, a confusão e os desfazimentos das cenas. Em cada interstício do texto insinua-se a presença de uma inacessibilidade tácita. A constituição disruptiva do romance apresenta-se através de diferentes maneiras: nos indícios enigmáticos a que remete e nas formas caleidoscópicas que se abrem a partir destas insinuações, a sua dimensão espectral adquire densidade em cada frase, no corpo do próprio romance e na sua leitura. A atmosfera lúgubre, onírica e intermitente; as imagens enevoadas e fugidias; os acontecimentos redobrados sobre a suspensão de uma fissura extemporânea do instante.

Encontramos em *Thomas l'Obscure* novamente a presença da «água» como um elemento que nos indica este princípio dispersivo da escrita: a figura do mar é o meio líquido pelo qual desaparecem todas as configurações identitárias, normativas e referenciais, produzindo uma presença (realidade) espectral engendrada pelo seu próprio desaparecimento. Este movimento assinala no pensamento blanchotiano a afirmação de uma força de dissolução como um *princípio de escrita*. A presença dos elementos fluidos que desfazem as fronteiras entre as formas indica-nos, contudo, que estas forças de dispersão constituem uma potência de engendramento fundamental. Através das dinâmicas delirantes do romance, compreendemos que Thomas sustenta a afirmação de uma *matéria genésica insuportável*: um nome que emerge da dissolução das suas linhas de definição (morte), do encontro com o desaparecimento constante e a loucura (a morte de Anne), da impossibilidade de controlar (ou circunscrever) os movimentos insustentáveis da escrita:

Pareceu-me que eu andava comodamente sobre os abismos e que inteiro, não meio-fantasma, nem meio-homem, eu penetrava no meu perfeito nada [...]. A minha palavra, como que feita de vibrações demasiado altas, devorou primeiramente o silêncio, depois a palavra. Eu falava, eu estava no mesmo instante imediatamente situado no cerne da

intriga. Eu lançava-me no puro incêndio que me consumia ao mesmo tempo que me tornava visível. [...] Tive de mim uma parte submersa e, é à esta parte perdida num constante naufrágio, que devi a minha direção, a minha figura e a minha necessidade. Eu encontrei a minha prova neste movimento voltado ao inexistente no qual, ao invés de se degradar, a prova de que eu existia se reforçava até a evidência. (Blanchot, 2003b: 110-112)

Transitando entre diferentes formações, Thomas habita a indissociabilidade de uma passagem que atravessa as fronteiras desfeitas entre «vida» e «morte», «existência» e «desaparecimento». A sua constituição instável não permite a solidificação de coordenadas referenciais capazes de estabelecer uma cisão estável entre unidades de existências definidas. Thomas não possui uma configuração definida da sua silhueta, ao contrário, o seu corpo é pleno de ausências, a sua presença é constantemente afetada pelo mundo que o rodeia, produzindo uma contaminação incessante. Como a maleabilidade da água que assume as formas dos espaços de onde se encontra, Thomas possui uma existência amorfa que o torna um nome (um corpo físico) em infinita gestação e destruição de formas.

Assinalamos no romance blanchotiano este movimento de dissolução e de criação através das alusões a Lazaro (Thomas) e a Eurídice (Anne): dois modos diferentes de atravessar os interstícios de forças insuportáveis que produzem transmutações de estados, recriando uma existência que conjuga a inexistência (ausência e morte) como o seu *princípio* e a sua *condição*. Se o desaparecimento definitivo de Anne se torna impossível através de um movimento infinito de retorno (a morte que ocorre no mesmo dia, na mesma hora, no mesmo jardim), a insuportabilidade da sua morte converte-se numa exigência absoluta no «Capítulo X» através do encontro com a figura da mãe, insinuando a relação entre as forças de engendramento – as matérias genésicas informes: a mãe (*la mère*), o mar (*la mer*) – e o desaparecimento condicional – a morte:

Anne subia o curso das águas onde se debatiam obscuros germes. Onde chegou, infelizmente não estava! Nenhuma maneira de o saber, mas enquanto os ecos prolongados desta enorme noite se confundiam numa morna e vaga inconsciência, a procurar e a gemer por um lamento que se parecia com a trágica destruição de algo não-vivo, entidades vazias despertaram e, como monstros a transformar incessantemente a sua ausência de forma e domando o silêncio com terríveis reminiscências de silêncio, eles saíram numa misteriosa agonia. [...] Dir-se-ia que tudo estava destruído, mas que tudo assim recomeçava. (Blanchot, 2003b: 93-94)

Através da condição amorfa das personagens, o romance indica-nos a espectralidade constitutiva das palavras (Thomas, um nome, uma palavra): um nome equilibra na sua existência a coincidência de uma infinidade *genésica* (o naufrágio, á água) e de uma infinidade *destrutiva* (o desaparecimento, o subterrâneo). A escrita desloca-se entre as relações sempre limítrofes e sem limites das personagens (Anne, a morte e Irene, na primeira versão), entre a exigência soberana e sem resposta de um olhar lançado sobre o apagamento e o retorno, o meio ondulatório do mar e a obscuridade subterrânea da noite. Entre as existências que se vão formulando ao longo do romance, encontramos sempre o mesmo movimento de reenvio à ideia de uma força insustentável.

Nesta perspetiva, a constituição das palavras excede sempre a sua existência porque a sua dimensão embrionária se encontra fora das palavras – no mundo. Contudo, a sua existência está sempre vinculada à sua singularidade enquanto palavra, uma vez que não se confunde com o mundo. Esta relação entre forças de *engendramento* e de *dissolução* da palavra (e do mundo) está presente em todo o romance, transitando entre os acontecimentos que mesclam delírio, sonho, sofrimento, loucura, angústia, leveza e silêncio, entre as mutações e hibridações dos acontecimentos, das personagens e dos espaços.

Resta uma figura fundamental, e como que irreduzível: Thomas rodeado pelo mar; o esforço do nadador num meio perigoso, onde a sobrevivência não é possível senão à custa de uma luta e de uma incessante vigilância. [...] Todo o ensaio de leitura alegórica na segunda versão, e mesmo já na primeira, seria em vão, pois Blanchot não se transporta de um pensamento preexistente para uma série de signos pictóricos deste pensamento: a imagem aparece como o mínimo de «corpo» necessário para que o pensamento se perceba como pensamento. Seria trair a intenção de Blanchot interpretar o mar como um outro metafísico. É essencial que seja um outro material, um fora físico: a matéria cega e hostil do mundo. (Starobinski, 1966: 502-503)

A constituição disruptiva do romance trespassa a sua modulação e a sua formação temática, evocando uma escrita que se realiza diante de uma insuportabilidade constitutiva. Esta insuportabilidade, no entanto, assume a sua realidade nas deslocações insustentáveis entre a *materialidade* do mundo e a *espectralidade* das palavras. O embate da personagem de Thomas diante de uma forma inconcebível (o olhar omnipresente e sem presença que retorna como eco disforme de seu olhar fraturado) assinala esta condição de insuportabilidade – uma luta com a palavra viva na qual a personagem se transforma:

[Thomas] apercebeu-se, então, de toda a estranheza que havia em ser observado por uma palavra como se tratasse de um ser vivo e, não somente por uma palavra, mas por todas as palavras que se encontravam nesta palavra, por todas aquelas que a acompanhavam e que à seu turno continham nelas próprias outras palavras [...]. Entrou com o seu corpo vivo nas formas anónimas das palavras, dando-lhes a sua substância, formando as suas relações, oferecendo à palavra ser o seu ser, possuído após cada palavra pela serpente da frase [...]. Estava em luta, numa solidão assustadora, com qualquer coisa de absolutamente inacessível, absolutamente estranha a todo ser, absolutamente inconcebível, qualquer coisa da qual podia dizer que não existia e que, contudo, o enchia de terror [...]. Era uma modulação naquilo que não existia, uma maneira diferente de estar ausente, era um outro vazio no qual se movia sem nada sentir, com a certeza de sentir um ser perverso e todo-poderoso entre as mãos de quem desaparecia [...]. Sentia que, por um movimento que nada também podia parar e que nada precipitaria, vinha ao seu encontro uma força cujo contacto era inimaginável. (Blanchot, 2005a: 44-46)

A «luta» encarnada pela personagem de Thomas remonta a uma constituição que excede as suas formas, excedendo já a própria possibilidade do romance (no interior do próprio romance), uma luta que se afirma como a matéria insustentável da própria escrita. É esta a suspeita que Pierre Madaule convoca quando pergunta: «*Thomas*, por seu próprio enigma, enigma também da escrita, não é uma prova, a prova nova e sempre inesperada, da própria existência da literatura [...]?» (Madaule 2005a: 14). A escrita blanchotiana torna a literatura um problema: a luta irreconciliável entre Thomas e uma força inconcebível conjuga-se no âmbito tensional de um embate entre a literatura e a sua ténue realização. Este embate indica-nos a constituição dispersiva da escrita blanchotiana e a formulação de uma disrupção fundamental que conduz a escrita sempre em direção àquilo que a destitui de toda possibilidade, constituindo-se, simultaneamente, como a sua condição. Um movimento que convoca a pergunta pelas condições de possibilidade da literatura.

1.3. Um embate constitutivo, um abismo condicional

Blanchot formula explicitamente a pergunta pelas condições de possibilidade da literatura em *Comment la littérature est-elle possible?*²³ Ao analisar a obra de Jean Paulhan,

²³ Blanchot, M. *Comment la littérature est-elle possible ?* France: Chez José Corti, 1942.

Les fleurs des Tarbes ou La Terreur dans les Lettres,²⁴ Blanchot apresenta uma elaboração teórica na qual reconhece que a literatura não possui nenhuma «propriedade essencial», senão uma «luta» com a linguagem que a constitui. A análise blanchotiana pressupõe uma conceção de «escrita» que se insere numa problematização em torno da impossibilidade de controlar as forças que engendram a criação literária. O livro de Paulhan, segundo Blanchot, apresenta uma análise que coloca em causa a literatura, os seus meios e os seus fundamentos e, diante da qual, encontramos a constatação assustadora de um abismo: este abismo é o fundamento insuportável da literatura. Blanchot afirma que, atrás de uma primeira leitura aparentemente estável do livro de Paulhan, existe um outro movimento, subtil e subjacente que abre hiatos na primeira leitura e configura a «verdadeira questão» do livro, reconhecendo que esta «verdadeira leitura» fratura toda definição de «literatura»:

O movimento do pensamento que queremos seguir, permanecendo, no entanto, sempre maravilhosamente ligado e regular, acompanha-se de hiatos, de alusões cujo sentido é ameaçador. Para onde vai este autor que parecia preencher com uma arte requintada uma tranquila labuta de polícia? Não falara de algo mais do que aquilo que era suposto dizer? Haverá escondido nas suas refutações e nos seus argumentos, uma espécie de máquina infernal que, atualmente invisível, irromperá um dia, confundido as Letras e tornando os seus usos impossíveis? Tal é a angústia que o Sr. Jean Paulhan sabe inspirar. Lemos o seu livro sem preocupação, mas quando chegamos ao fim, vemos de repente que colocou em causa não somente uma certa conceção crítica, não somente toda a literatura, mas o espírito, os seus poderes e os seus meios e voltámo-nos com pavor para o abismo sobre o qual acabámos de passar – mas atravessámo-lo verdadeiramente? (Blanchot, 1942: 10)

Neste sentido, Blanchot considera que a obra de Paulhan produz uma revolução na literatura, comparada a uma revolução coperniciana ou kantiana, ao inverter a primazia do pensamento sobre a linguagem – ao constatar que não existe criação literária senão através de uma tensão (luta) condicional que constitui a linguagem e a literatura. Esta conceção fundamenta-se na proposição do fim de uma «ilusão» (através da consciência desta ilusão) sobre a qual repousa toda a literatura até 1942: a ideia de que é possível formular um modo de expressão situado fora da tensão irreconciliável entre a insuportabilidade das inexistências

²⁴ Paulhan, Jean. *Les fleurs des Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris: Folio essais, Gallimard, 1966.

no mundo e o advento da palavra. Blanchot identifica nesta ilusão o pressuposto de que se pode exercer o controlo sobre as forças disruptivas da linguagem e da literatura.

Com o intuito de compreender as consequências desta afirmação, importa-nos acompanhar o movimento de análise que Blanchot realiza a partir da leitura de Paulhan. A compreensão blanchotiana salienta que a análise de Paulhan tem como objetivo refutar os argumentos formulados pelos escritores designados como a «crítica terrorista». Nomeadamente, i) os escritores «clássicos» ou «retóricos» para os quais a literatura deve garantir a expressão correta do pensamento (combater a insuficiência da linguagem, a sua natureza lacunar) através do uso convencional das palavras, e ii) os escritores «modernos» para os quais a literatura deve ser recusada devido ao facto de condicionar os escritores ao uso de normas retóricas que conduzem ao esvaziamento das palavras.

No âmbito da «crítica terrorista», os escritores «retóricos» são aqueles que estipulam um conjunto de vocabulários e os convertem em fórmulas prévias (lugares-comuns, cliché), criando regras rígidas para afastar a «insuficiência expressiva» da linguagem e garantir o seu «uso literário». A principal crítica suscitada pela definição da literatura a partir da sua eficiência retórica funda-se na contestação de um exercício literário destituído da espontaneidade e de movimentos criativos, produzindo um verbalismo arrogante (*clichés*). Blanchot destaca na obra de Paulhan que a crítica direccionada aos escritores chamados «retóricos» (para os quais a literatura se justifica pelas suas normas, artificios e fórmulas) conduziu a «modernidade literária» ao pavor das convenções, à recusa das determinações da literatura pelo sentido «exato» e o uso «correto» – portanto, «literário» – das palavras e, conseqüentemente, à recusa da própria literatura:

À questão: ‘o que é a literatura?’, a crítica que o Sr. Jean Paulhan chama terrorista fornece esta resposta: apenas há literatura onde o poema e o romance não se cercam de convenções, de artificios, de figuras habituais. Este Terror cujos decretos governam as letras há cento e cinquenta anos, exprime uma necessidade de pureza, uma preocupação com a rutura que vai até ao esquecimento das condições comuns da linguagem. (Blanchot, 1942: 10)

Blanchot assinala que o «pavor da literatura» (a rejeição dos lugares-comuns convencionados para a atribuição de um «valor literário» da escrita, o «terror» do uso retórico das palavras) atravessa diferentes perspetivas desde o século XVIII, de Victor Hugo a Verlaine e Rimbaud; de Saint-Beuve aos Surrealistas.

Nesta conceção da crítica terrorista, tal como designada por Jean Paulhan, a escrita terá como objetivo primordial combater a literatura (a sua determinação retórica), romper com as normas e as convenções que definem «o que é literatura». Inaugura-se um movimento de transgressão circunscrita ao «uso formal» das palavras e os escritores recorrem cada vez mais intensamente aos movimentos anárquicos de escrita, às licenças poéticas e ao automatismo da linguagem como uma maneira de anular a normatividade prévia da literatura retórica. Os «escritores terroristas» procuram romper com todos os parâmetros predeterminados para a realização da escrita e propõem uma escrita «imediata»: sem qualquer tipo de mediação possível, uma escrita capaz de realizar a transposição direta dos sentidos do seu nascimento para a sua materialização no corpo do papel, sem qualquer mediação do escritor, das normas e do vocabulário conhecido (considerado desgastado pelos *clichés*). A crítica terrorista almeja uma linguagem «pura» feita de palavras incessantemente inéditas.

Em suma, o Terror, inimigo dos lugares-comuns e das regras, luta contra uma doença da linguagem e com receio de que as palavras, abandonadas a si próprias não exercem sobre o espírito e o coração dos homens, fora dos seus sentidos, um poder considerável, procura devolver à inspiração e à potência criativa um império sem limites. (Blanchot, 1942: 12)

Tal conceção de escrita pretende encontrar o sentido «original» das palavras, a extrema «pureza» de uma palavra ainda sem utilização conhecida, apresentando a fulguração momentânea (descartável) de uma realidade inexprimível. De acordo com Blanchot, a pretensão de realizar um sentido «imediato» através da escrita sustenta-se na «ilusão» de que o escritor expressa a dimensão indomesticável da linguagem ao recusar as convenções e o uso retórico das palavras a que chama literatura. Considera-se que as palavras adquirem o poder de exercer por si próprias os seus usos, sendo o escritor o recetáculo, o lugar privilegiado, de um movimento de passagem que se produz pela dissipação da literatura. Se o uso «retórico» das palavras reside na ilusão de «controlar» os movimentos dispersivos da linguagem, o seu uso «imediato» sustenta-se na ilusão de «comunicar» estes movimentos. As duas compreensões repousam sobre a ilusão de que é possível exercer uma «ação» sobre a insuportabilidade da escrita. Em ambos os casos encontrámos a mesma tentativa de agir sobre a proliferação de sentidos ambíguos e paradoxais que constituem as palavras num manuseamento das forças disruptivas da literatura:

À primeira vista, distinguimos entre os Terroristas, como os chama o Sr. Paulhan, duas categorias de escritores que parecem muito longe de se entenderem à respeito da linguagem. Para uns, a linguagem tem como missão exprimir corretamente o pensamento, de fazer-se o seu intérprete fiel, de lhe ser submissa como a um mestre que reconhece. Mas, para outros, a expressão é apenas o destino prosaico da língua de todos os dias; a verdadeira tarefa da linguagem não é expressar, mas comunicar, não é traduzir, mas ser: e seria absurdo não ver nela mais do que uma intermediária, um miserável agente: ela tem uma virtude própria que o dever do escritor é justamente de descobrir ou de restaurar.

Temos, portanto, assim parece, duas famílias de espírito de todo estranhas uma à outra. Que saberiam ter em comum?

Muito mais do que acreditaríamos antes. (Blanchot, 1942: 18)

Por um lado, a concepção de escrita dos «escritores clássicos» fundamenta-se na ilusão de que o escritor é capaz de transpor para as palavras o «segredo» do pensamento. A exigência de uma transposição exata do caráter enigmático do pensamento faz com que a escrita cumpra uma função meramente formal de «evidenciação» e «classificação» das palavras na produção de sentidos esvaziados (lugares-comuns), convertendo a literatura num «instrumento de expressão reprodutivo». Por outro lado, a exacerbação do «uso retórico» da linguagem remete os «escritores modernos» ao desejo de um pensamento sem expressão, rerepresentando a ideia de que o escritor é capaz de aceder ao «segredo» do pensamento através da escrita imediata (automática). O combate contra a banalidade do sistema retórico da literatura produz a determinação de um sentido com data de prescrição imediata no qual cada palavra expressa torna-se automaticamente contaminada pelo uso. A sua utilização condena as palavras ao estatuto imediato de *cliché*, transformando a escrita num «meio de comunicação metafísico» cuja pureza inconcebível se manifesta nas palavras.

[A exigência de «pureza das palavras»] permitiu a Mallarmé restituir um valor de acontecimento a alguns vocábulos, se lhe deu meios de explorar o espaço interior ao ponto de parecer verdadeiramente inventá-los ou descobri-los, obrigou aqueles que vieram depois a rejeitar estes mesmos vocábulos como já corrompidos pelo uso, a repelir esta descoberta como vulgarizada pela tradição e tornada a impureza comum. (Blanchot, 1942: 19)

Seja pela pretensão de uma linguagem capaz de definir sentidos unívocos para as palavras, seja pela expulsão do vocabulário corrompido da literatura (as palavras impuras e

capturadas numa rede de sentidos banais), as duas categorias de «escritores terroristas» colocam em causa a dimensão insustentável da linguagem e a literatura – em ambos os casos, a literatura encontra-se diante da sua impossível realização. Institui-se uma ambiguidade primordial em todas as tentativas de designar (compreender) as dinâmicas constitutivas dos movimentos da criação literária. Se as duas concepções de «literatura» resultam de uma mesma ilusão (a pretensão de alcançar uma relação possível com os movimentos esquivos do mundo), ambas encontram a mesma extenuação dos seus recursos diante da sua dimensão insustentável de escrita. Como pensar o fundamento da literatura diante do constante colapso das suas intenções e do invariável fracasso das suas diretrizes? Abre-se, deste modo, a questão fundamental que orienta a investigação blanchotiana, a «verdadeira questão» proposta pelo livro de Paulhan. Por um lado, Blanchot afirma que toda a tentativa de se apartar da literatura termina por criar justamente uma obra, ou ainda, um género literário: «como o escritor que se distingue dos outros homens pelo único facto de que contesta a validade da linguagem e cujo trabalho deverá ser o de impedir a formação de uma obra literária [ao desejar uma palavra imediata], termina por produzir uma obra literária? Como a literatura é possível?» (Blanchot, 1942: 21). O objetivo de comunicação dos movimentos incontroláveis do mundo através da recusa da literatura produz um livro (um objeto literário). Num outro sentido, Blanchot reconhece que a crítica aos lugares-comuns desconsidera o facto de que as palavras não permitem a paralisia dos sentidos e, portanto, os *clichés* não produzem obrigatoriamente o verbalismo (cada repetição de uma palavra relança infinitamente os seus sentidos). Do mesmo modo, o desejo de uma palavra imediata que pretenda superar o hiato intransponível entre a «palavra» e o «indizível» encontra apenas a sua impossibilidade:

esta concepção que aprendemos a conhecer sob o nome de Terror não é uma concepção estética e crítica qualquer; ela cobre quase toda a extensão das Letras, é a literatura ou, ao menos, a sua alma. Daí resulta que, assim que colocamos o Terror em causa, refutando-o ou demonstrando as consequências assustadoras da sua lógica, é a própria literatura que questionamos e lançamos para o nada [...] os escritores de uma ou de outra espécie, mesmo os mais severos e os mais ligados à sua ambição, não renunciaram nem à linguagem, nem à forma da sua arte. É um facto, a literatura existe. Continua a ser, a despeito do absurdo interior que a habita, a divide e a torna propriamente inconcebível. Então, chega o momento de colocar a questão fundamental: Como a literatura é possível? (Blanchot, 1942: 20)

As indicações que Blanchot nos oferece para responder a esta questão são fornecidas pela análise do modo como Paulhan refuta os argumentos da chamada «crítica terrorista». Blanchot ressalta a constatação de Paulhan de que tanto os escritores que lutam contra a linguagem por considerá-la um meio de expressão imperfeito, almejando uma perfeita inteligibilidade, como os escritores que lutam contra a linguagem por defini-la como um meio de expressão demasiado completo, desejando uma «pureza» inacessível, ambos, quanto mais recusam a linguagem (e a literatura) mais dela se aproximam, produzindo o mesmo questionamento incessante em torno da literatura:

Por mais estranhas e selvagem que nos sejam, a literatura e a linguagem, todavia, continuam [...]. Por outro lado, não estão tão abandonadas a si próprias como poderíamos acreditar – mas, carregando as suas receitas (cuja menor não é a aparente ausência de receitas). Quem lança a sua investigação neste sentido, e tenta destrinçar – ingenuamente e sem aceitar compreender nada por meias-palavras – as impressões sobre as quais se fundam o nosso sentimento literário, a opinião imediata sobre a qual se apoiam inicialmente tanto o poeta como o crítico, e a resposta, enfim, à que chegamos confusamente para esta questão infantil: ‘O que é a literatura?’ – infantil, mas que toda uma vida passa a esquivar-se –, distingue rapidamente de uma massa de elogios ou de reprovações, de solicitações confusas, de interdições precisas, um intuito mais nítido e como central [...]. (Paulhan, 1966: 19)

É este impasse (a questão em torno da literatura e a literatura como questão) que Blanchot destaca na frase de Paulhan: «Fuja da linguagem, ela vos persegue. Persiga a linguagem, ela vos foge» (Paulhan *apud* Blanchot, 1942: 22), expondo a tensão fundamental que constitui a linguagem, a escrita e a literatura. A partir desta problematização, a compreensão blanchotiana salienta que a análise de Paulhan termina por afirmar uma «tensão fundamental» entre o escritor e a literatura, entre a escrita e a linguagem. Blanchot reconhece nesta tensão a afirmação de um movimento constitutivo de escrita e o fundamento (impossível) da literatura, considerando que, ao propor uma conceção de literatura que se institui a partir do «fim da ilusão» (ou a consciência da ilusão) de que se pode escrever prescindindo deste embate, Paulhan coloca em questão a possibilidade de definição da literatura. Na compreensão blanchotiana, toda criação literária existe numa luta com a linguagem e, igualmente, num embate com o pensamento (para Paulhan, o pensamento é uma primeira linguagem), afirmando uma insustentabilidade condicional de todo movimento de escrita. Daí considerar que a sua análise realiza uma «revolução copernicana», uma vez

que retira a tarefa da linguagem se adequar a um pensamento «puro» (seja como um meio de expressão ou como uma comunicação imediata). É o próprio pensamento – a desordem ainda sem palavras, os fragmentos de frases – que se volta para a linguagem como lugar de uma luta. É a consciência da «ilusão» de suportar o «segredo» do mundo – a consciência do *princípio de insuportabilidade* de toda linguagem – que se afirma como fundamento intempestivo da escrita:

Estamos, portanto, prontos a oferecer uma resposta à questão: como a literatura é possível? Na verdade, pela virtude de uma dupla ilusão [...]. Ora, é desta ilusão e da consciência desta ilusão que o Sr. Jean Paulhan, através de uma revolução que se pode dizer copernicana, tal como a de Kant, se propõe a extrair um reino literário. (Blanchot, 1942: 24)

A partir da compreensão deste percurso teórico, a questão formulada por Blanchot, «Como a literatura é possível?», tem como resposta esta dimensão insustentável que se afirma como a condição de possibilidade da literatura, da linguagem e da escrita. Todavia, esta questão abre um amplo contexto de análise que desarticula toda a tentativa de substancialização da literatura, colocando em causa os pressupostos assumidos na relação entre «literatura» e «possibilidade». A questão blanchotiana não incide sobre a fórmula de Paulhan: «O que?» (O que é a literatura?), mas propõe-nos pensar «Como?» (*Como a literatura é possível?*). Este deslocar (relançar) da questão tem consequências teóricas profundas uma vez que não reenvia para uma tentativa de compreensão ontológica da literatura. A suposição de um fundo essencial da literatura, implícita na pergunta «O que?», não participa do âmbito da análise blanchotiana. Para Blanchot, o único fundamento possível da literatura é uma luta entre as palavras e a dimensão incontrolável (incomunicável) do mundo que destitui toda tentativa de estabelecer a sua definição.

A singularidade da perspectiva blanchotiana reside na afirmação da *dimensão insustentável* da literatura: «Como a literatura é possível? [...] [T]al questão, pelo debate no qual lança a linguagem e o espírito, implica uma hipótese sobre a natureza das nossas trevas extremas» (Blanchot, 1942: 15), o *problema da literatura* assume as intensidades de uma disrupção condicional, transformando a pergunta pela definição da literatura na constatação da literatura como uma questão sem definição possível. Desta maneira, concluímos que a perspectiva de Blanchot reconhece a inexistência de um fundamento ontológico da literatura.

As tentativas de conjugação das forças dispersivas da literatura configuram-se como a ilusão a partir da qual advém uma luta incessante: um embate constitutivo, um abismo condicional.

1.4. A condição insustentável da literatura. *La littérature et le droit à la mort*

Em *La littérature et le droit à la mort*, texto publicado pela primeira vez em 1948, Blanchot desenvolve uma análise em torno da constituição da literatura através de um duplo movimento: entre a dimensão *anamórfica* do mundo (uma «matéria sem contorno», um «conteúdo sem forma») e a materialidade da linguagem. O pensamento blanchotiano desenvolve uma articulação entre as diferentes maneiras pelas quais se pensa a aliança entre *forças insuportáveis* – «tudo aquilo que, no mundo, parece se recusar a vir ao mundo» (Blanchot, 1998: 45) – e a materialidade da linguagem literária: «linguagem à margem dos sentidos» (Blanchot, 1998: 40), através da conceção do problema da literatura.

[A literatura] sabe que é este movimento pelo qual, sem cessar, aquilo que desaparece, aparece. Quando nomeia, o que designa é suprimido; mas aquilo que é suprimido mantém-se, e a coisa encontrou (no ser que é a palavra) antes um refúgio do que uma ameaça. Quando se recusa a nomear, quando faz do nome uma coisa obscura, insignificante, testemunho da obscuridade primordial, aquilo que desapareceu – o sentido do nome – foi verdadeiramente destruído, mas no seu lugar surgiu a significação em geral, o sentido da insignificância incrustado na palavra, como expressão da obscuridade da existência [...]. (Blanchot, 1998: 43)

A especificidade e a constituição fundamental da conceção blanchotiana de «literatura» reside na compreensão de um ponto coincidente e disruptivo entre i) uma anterioridade das inexistências no mundo (uma força inconfigurável que precede e permite toda a existência), ii) um processo de desaparecimento ininterrupto (um movimento de transmutação que desfaz a permanência das existências instituídas) e iii) a persistência deste desaparecimento: a sua *vibração espectral*. O movimento de criação literária dimensionado por Blanchot afirma um hiato da linguagem: «[uma linguagem cujo] esvoaçar de asas que se fecham é a sua palavra, o peso material apresenta-se nelas com a densidade sufocante de um aglomerado silábico que perdeu todo o seu sentido» (Blanchot, 1998: 45), linguagem transparente que reverbera nos silêncios das palavras.

A elaboração conceptual da conceção blanchotiana de literatura realiza-se através de uma complexa problematização que articula diferentes movimentos de pensamento – desde a perspetiva da literatura como um «movimento de negação» e os desdobramentos teóricos que decorrem ou se familiarizam com esta perspetiva: o ideal hegeliano de realização da obra, as passagens entre «literatura das Luzes», os ideais da «Revolução» (numa liberdade abstrata promulgada pelo Terror no seio da Revolução Francesa), até ao pressuposto de um «movimento de criação» da literatura que compreende o desejo de Francis Ponge de alcançar a objetividade científica das palavras, o realismo de Flaubert e o purismo de Mallarmé. Através de um vasto trajeto teórico, Blanchot transita entre distintas perspetivas para redimensionar e desdobrar o mesmo problema: a potência de transmutação e a condição insuportável das forças de escrita que constituem a literatura.

Seguiremos atentamente os passos de Blanchot neste percurso teórico, concentrando-nos na questão do princípio de dispersão da literatura.

1.4.1 Literatura: uma questão sem resposta

Importa-nos, inicialmente, compreender a afirmação blanchotiana: «a literatura começa no momento em que a literatura se torna uma questão. Esta questão não se confunde com as dúvidas e os escrúpulos do escritor» (Blanchot, 1998: 11). O que significa esta transformação da literatura em «questão»? O que se torna a literatura quando ela já não se pode sustentar sobre as suas fundações? Quando se «torna uma questão», a literatura converte-se numa indagação sem fim, num movimento ininterrupto que, a cada resposta, a cada definição, volta a intercalar a sua consolidação. Aquilo que Blanchot entende como uma «questão» não representa uma dúvida intermitente ou uma incerteza cuja finalidade é dissipar-se com a concretização de uma investigação conclusiva. Não reflete tão pouco a hesitação do escritor que se depara com a exigência de escrita. A «questão» a que Blanchot se refere diz respeito à maneira como a escrita literária repousa sobre uma questão endereçada à linguagem, ao modo pelo qual a linguagem se torna literatura. Esta questão provoca uma indecidibilidade que subsiste em cada página e persiste sobre cada palavra. Ao configurar-se como uma questão persistente, o seu constante retorno coloca-a em causa, mantendo-a sempre sem respostas, sem garantias, sem estabilidade capaz de assegurar uma univocidade fundacional, sem suportes seguros para que, uma vez a questão instituída, uma

vez a palavra escrita, se determine, definitivamente, os modos pelos quais este processo ocorre e os efeitos produzidos pela sua instituição.

A literatura não tem, talvez, o direito de se tomar por ilegítima. Mas a questão que encerra não refere, por assim dizer, ao seu valor ou ao seu direito. Se é tão difícil descobrir o sentido desta questão, é porque ela tende a transformar-se num processo da arte, dos seus poderes e dos seus fins. A literatura edifica-se sobre as suas ruínas: este paradoxo é para nós um lugar-comum. Mas seria ainda necessário investigar se este colocar em causa da arte, que representa a parte mais ilustre da arte há trinta anos, não supõe o deslizamento, a deslocação de uma força em exercício no segredo das obras [...]. (Blanchot, 1998: 12)

Numa espécie de impostura impossível de conjurar, a literatura não permite outra certeza senão a exigência de escrita diante de uma força esquiva. Diante dela resta apenas a ilusão (e a consciência desta ilusão) de que se pode exercer algum tipo de controlo. A literatura – e com a literatura a linguagem – passam a pressupor uma *errância fundamental*, uma incerteza constitutiva. A análise blanchotiana reafirma a constatação do fundamento insuportável da literatura, pressupondo a abertura de uma questão infinitamente em deslocação. Ao afirmar a literatura como «questão», Blanchot reconhece a potência movediça que a constitui e que será considerada como um «vazio fundamental» da literatura, um «nada essencial». A ideia de «vazio» não remete aos estados de paralisação das forças, refere-se, antes, ao carácter profundamente transfigurador da literatura e ao movimento de proliferação infinita através dos quais nenhuma forma estável se estabelece como o seu fundamento, deixando sempre uma abertura (um vazio) pela qual as formas transitam: os sentidos transmutam, as construções semânticas desaparecem e permanece apenas a reverberação e as subtis variações de forças insuportáveis de escrita.

Na compreensão de Maurice Blanchot, insinua-se forças sem suporte (uma potência anamórfica e inconfigurável, um movimento irrealizável) subjacentes à literatura. Contudo, a constatação deste vazio fundamental da literatura não se atribui, na perspetiva blanchotiana, a um resultado dos movimentos filosóficos e literários que negam a literatura (e a arte). Diferentemente, tais forças sem suporte habitam a constituição intrínseca da literatura, não produzindo a anunciação do fim da literatura, a sua recusa ou a denúncia da sua fatídica imperfeição, mas a sua condição aporética:

Não se trata de maltratar a literatura, mas de procurar compreendê-la e de verificar porque apenas a compreendemos ao depreciá-la. Constatamos com surpresa que a questão: ‘O que é a literatura?’ apenas recebeu respostas insignificantes. Mas, eis o mais estranho: na forma de uma tal questão, aparece algo que lhe retira toda a seriedade. Perguntar: o que é a poesia? O que é a arte? ou ainda: o que é o romance? Podemos fazer e fazemos. Mas a literatura que é o poema e o romance, parece ser o elemento vazio, presente em todas estas coisas graves, e sobre o qual a reflexão, com a sua gravidade própria, não pode se voltar sem perder a sua seriedade [...]. Equivocar-nos-íamos ao tornar os potentes movimentos contemporâneos de negação responsáveis por esta força volatilizante e volátil na qual a literatura parece ter-se transformado. [...] Esta dificuldade esclarece, desde o começo, a anomalia que é a essência da atividade literária [...]. (Blanchot, 1998: 13-14)

Blanchot demonstra que a constatação do «vazio fundamental da literatura» foi problematizada por diferentes perspectivas filosófico-literárias, mas, ainda que tais perspectivas possam ser aparentemente opostas – situando-se, ora na denúncia do «vazio» como uma incompletude falível, ora na sua exaltação mistificadora, ou ainda, na tentativa de prever o seu funcionamento – possuem em comum a sua formulação a partir do mesmo problema: «[s]e a reflexão imponente aproxima-se da literatura, a literatura torna-se uma força cáustica, capaz de destruir o que nela e dentro da reflexão poderia ser imponente. Se a reflexão se distancia, então a literatura volta a ser, de facto, algo importante, essencial, mais importante que a filosofia, a religião e a vida do mundo que abraça» (Blanchot, 1998: 13); as explicações para o «vazio» diferem na sua compreensão, mas apresentem a mesma suposição. As diferentes perspectivas em torno do fundamento insustentável da literatura encontram-se igualmente diante da disrupção condicional da escrita: da «força passivamente sofrida» no «segredo de toda obra» (Blanchot, 1998: 12); diante do «problema da literatura».

Neste sentido, Blanchot identifica duas vertentes teóricas: a primeira coloca-se diante da «força volátil» e do «nada essencial» da literatura, reconhecendo nesta força i) uma «ambição criadora», salientando o «poder de realização» da literatura; a segunda afirma o «vazio» da literatura como ii) um «movimento de negação». Na primeira vertente teórica, Blanchot identifica o pressuposto de um «potente movimento criador» do vazio da literatura desde os escritores surrealistas até ao desejo de um «estado puro» da linguagem (a evocação de Mallarmé). A literatura torna-se o «nada» a partir do qual «tudo» pode surgir e, assim, o vazio fundamental da literatura converte-se numa força extraordinária, capaz de tudo

realizar: «Hölderlin, Mallarmé e, em geral, todos aqueles cuja poesia teve por tema a essência da poesia, viram uma maravilha inquietante no ato de nomear. A palavra dá-me aquilo que significa, mas antes, suprime» (Blanchot, 1998: 36), a realização da palavra coincide com a realização da sua ausência num mesmo gesto literário.

Fazer de modo que a literatura se torne o movimento de descoberta deste interior vazio, que realize a sua irrealidade própria, esta é uma das tarefas que o surrealismo perseguiu, de tal maneira que é justo reconhecer nele um potente movimento negador, mas não é menos verdadeiro atribuir-lhe a maior ambição criadora, uma vez que na literatura um instante coincide com nada, e imediatamente é tudo, o tudo começa a existir: grande maravilha. (Blanchot, 1998: 13)

A segunda vertente teórica, contudo, compreende a insuportabilidade da literatura como um «movimento de negação», enfatizando a sua negatividade constitutiva: «[a literatura] está voltada em direção ao movimento de negação pelo qual as coisas são separadas delas próprias e destruídas para serem conhecidas, assujeitadas, comunicadas. Ela não se contenta em acolher este movimento de negação nos seus resultados fragmentários, ela quer agarrá-los em si mesmo, e os seus resultados, ela quer alcançá-los na sua totalidade» (Blanchot, 1998: 44); na realização absoluta do mundo através da palavra.²⁵

Embora as duas vertentes teóricas encontrem respostas diferentes, ambas as posturas teóricas partem igualmente da mesma pergunta: «O que é a literatura?». Como analisámos anteriormente, Blanchot considera que diante desta pergunta há, inevitavelmente, uma deslocação e uma profusão de movimentos indecidíveis, o que neste contexto se traduz como um «elemento vazio» da literatura. Consequentemente, a pergunta «o que é literatura?» encontra não uma resposta, mas uma profusão de forças pela qual a literatura se transmuta e transmuta a própria questão. Se Blanchot considera que esta questão «nunca recebeu mais

²⁵ Importa-nos ressaltar que a formulação blanchotiana em torno das duas vertentes teóricas que pensam o «vazio da literatura» possui como premissa a análise crítica do pensamento filosófico de Hegel numa relação complexa que produz uma problematização cada vez mais intensa ao longo dos anos. Blanchot analisa pormenorizadamente o pensamento de Hegel e os diferentes movimentos literários que, de algum modo, se relacionam com esta perspetiva. Importa-nos igualmente salientar que as análises realizadas por Blanchot no período em que escreveu *La littérature et le droit à la mort* se encontram numa paisagem teórica habitada não apenas pela problematização das ideias de Hegel, mas também pelo seu vocabulário. No entanto, este movimento de análise indica-nos uma problematização complexa que culminará numa perspetiva distinta e no conseqüente distanciamento da conceptualização hegeliana. Cf. subcapítulo da presente tese intitulado «Das inexistências irrealizáveis: a distância da herança hegeliana», pp. 80-84.

que respostas insignificantes» (Blanchot, 1998: 13), é porque a pergunta se dissolve diante de todas as tentativas de encontrar uma definição para a literatura. Conforme as tentativas de definição avançam em busca de uma resposta definitiva, os alicerces da própria pergunta desfazem-se numa mutação caleidoscópica de trajetos possíveis, traduzindo a ausência de fundamento ou de substancialidade da literatura.

Ao interrogar-se «o que é literatura?», a primeira perspectiva teórica procura aproximar-se da potência corrosiva da literatura e termina por encontrar uma força que arruína toda tentativa de abordagem. A literatura passa a ser concebida, então, como uma potência criadora que se realiza num «estado puro» (como no caso do surrealismo e da ideia de «pureza» presente na obra de Mallarmé). Mas, ao perguntar «o que é literatura?», a segunda perspectiva teórica procura afastar a reflexão desta força insuportável e excluir a sua volatilidade. A literatura passa a ser exaltada como um império, uma forma superior, acima da filosofia, da vida e do mundo: torna-se religião, numa forma de mistificação. Blanchot oferece-nos ainda um outro desdobramento: se ao deparar-se com as forças inconfiguráveis de escrita, a pergunta em torno do «vazio da literatura» questiona «que força é esta?» - não encontrando uma resposta, mas apenas um elemento corrosivo – a análise passará a incidir sobre esta força corruptível como uma insuficiência imperdoável da literatura. Neste caso, o vazio fundamental da literatura será considerado como uma falha desprezível, uma insuficiência inaceitável, um defeito da linguagem que revela a sua «impureza».

1.4.2. A potência inesgotável do mundo e o «Livro impossível» de Mallarmé

No contexto argumentativo desenvolvido por Blanchot em *La littérature et le droit à la mort*, Mallarmé inaugura de uma forma muito específica a senda teórica dos escritores e filósofos assinalados como aqueles que consideram o vazio fundamental ou o nada essencial da literatura como uma «potência criadora», uma força que se realiza apenas através de um «estado puro», sem intermediários, de uma maneira automática e imediata. O desejo de alcançar a «pureza das palavras» faz com que a literatura se transforme no suporte ambíguo de uma força de destruição que advém às palavras (sob a condição de ser isolada na sua origem essencial). As palavras constituem uma «maravilha inquietante» e tornam presente uma existência literária que suprime a realidade concreta daquilo que se nomeia, permitindo, por este motivo, vislumbrar a sua harmonia suprema e anónima. A esperança de alcançar a existência extraordinária dos segredos que animam a literatura reside no facto de que as

palavras passam a possuir uma natureza concreta, uma materialidade capaz de fazer transitar as existências que as antecedem:

[a] literatura é, então, a preocupação com a realidade das coisas, da sua existência desconhecida, livre e silenciosa: é a sua inocência e a sua presença interdita, o ser que recua diante da revelação, o desafio daquilo que não se quer produzir exteriormente. Nisso simpatiza com a obscuridade, com a paixão sem objetivo, a violência sem direito, com tudo o que no mundo, parece perpetuar a recusa de vir ao mundo. (Blanchot, 1998: 45)

Através da afirmação de uma escrita capaz de assumir a origem imaculada e pulsante da sua realidade concreta, a linguagem adquire uma fisicalidade primeira na qual subsistem os fragmentos das passagens entre a gênese enigmática do mundo e a palavra: «a palavra é um elemento, uma parte que a custo foi separada de seu meio subterrâneo: não mais um nome, mas um movimento do anonimato universal, uma afirmação bruta, o assombro do face a face com o fundo da obscuridade» (Blanchot, 1998: 42), a literatura assume a tarefa de um substituto pleno do universo.

Blanchot reconhece a familiaridade entre os pressupostos da escrita mallarmeana e o Surrealismo em relação à descoberta que considera central nos escritores surrealistas: a «escrita automática». Apesar de assinalar que André Breton a decretou como a história de um infortúnio contínuo, na perspectiva de Blanchot, a escrita automática foi uma invenção fatídica que responde ao desejo de uma realização imediata da «verdadeira» existência que habita as palavras: uma forma de manifestação privilegiada (a apoteose) dos enigmas que animam a literatura. Ao afirmar a extrema possibilidade da escrita automática, o escritor surrealista procura uma palavra sem mediação: «uma relação imediata consigo, ‘a vida imediata’, um estabelecer de relação sem intermediário com a sua verdadeira existência» (Blanchot, 1949: 91), criando a coincidência entre a «essência original» do mundo e a sua «existência». A principal aspiração da literatura converte-se na manifestação da dimensão silenciosa (*secreta*) da linguagem, ainda que, para Blanchot, a realização desta aspiração coincida com o desaparecimento da literatura: «[s]e a linguagem está ligada ao silêncio do meu pensamento imediato e só é autêntica quando o *realiza*, é necessário dizer adeus à literatura» (Blanchot, 1949: 95); a condição da realização plena do silêncio pelas palavras é a supressão das palavras. De acordo com a compreensão blanchotiana, as aproximações entre os surrealistas e Mallarmé existem na medida em que o desejo de uma palavra imediata se

traduz no ideia mallarmeana de «pureza», no desejo de um silêncio absoluto transformado em literatura e na vontade de criação de uma materialidade própria da linguagem (uma materialidade que assume um tipo de existência particular):

[o] que é impressionante em Mallarmé, é o sentimento de que um certo arranjo de palavras poderia não ser em nada distinto do silêncio [...] Assim que começamos a dar lugar ao silêncio, ele exige sempre mais, ao ponto de querer apartar, enfim, mesmo aquilo que o torna possível. Mallarmé sempre pretendeu aproximar a linguagem bruta e a palavra, a linguagem essencial e a escrita. Pretensão aparentemente surpreendente. (Blanchot, 1949: 42)

Ou ainda:

esta ilusão de que a linguagem tem uma realidade essencial, uma missão fundamental: fundar as coisas pela e na linguagem. É isto que supõe toda a leitura de uma poesia como a de Mallarmé. Ela impõe a crença momentânea na virtude sensível das palavras, ao seu valor material e no poder que teriam de alcançar o fundo da realidade. (Blanchot, 2011: 129)

Em *Faux Pas*,²⁶ Blanchot dedica três capítulos a Mallarmé: «O Silêncio de Mallarmé», «A Poesia de Mallarmé é obscura?» e «Mallarmé e a Arte do Romance»,²⁷ nos quais aborda a maneira pela qual a obra mallarmeana cria um arranjo metódico de palavras (através de ritmos e movimentos singulares) para aproximar a criação literária da ambição suprema de submeter o «acaso» à vontade humana. A análise crítica em torno da concepção de literatura na obra de Mallarmé acompanha diversos escritos blanchotianos. As perspectivas abordadas por Blanchot da relação entre «poesia», «vida» e «prosa» mallarmeana são fundamentais para a compreensão dos modos como a questão da *insuportabilidade* – perspectivada como um «vazio fundamental» – assume diferentes conotações no contexto do problema da literatura. Para Blanchot, nenhum outro escritor concebeu tão profundamente a linguagem como uma força de transformação e de criação. Ao distanciar-se da afirmação da linguagem como meio de expressão, Mallarmé passou a conceber a linguagem como o fundamento

²⁶ Blanchot, M. *Faux pas*, Paris: Gallimard, 2011 [1943].

²⁷ Cf. Blanchot, M. «Le silence de Mallarmé», 2011, pp. 117-125; «La poésie de Mallarmé est-elle obscure ?», pp. 126-131; «Mallarmé et l'art du roman», pp. 189-196. Blanchot escreve ainda outros textos em torno da obra de Mallarmé: Cf. Blanchot, «Le mythe de Mallarmé», 1949, pp. 35-47; Blanchot, M., «L'expérience de Mallarmé», pp. 37-52; Blanchot, M. (1956), «Une première version de Mallarmé», 1971, pp. 79-91.

poético da realidade humana e do universo. Através desta transcendência da linguagem pela criação literária, a obra acolhe a obscuridade do mundo e a literatura passa a ser concebida como uma ambição suprema, uma extrema possibilidade de plasmar nas palavras as forças da realidade:

a linguagem não é somente um meio acidental de expressão, uma sombra que deixa ver o corpo invisível, [a linguagem] é também o que existe em si como um conjunto de sons, de cadências, de números e, como tal, pelo encadeamento das forças que figura, revela-se como fundamento das coisas e da realidade humana. [...] [A] significação poética é aquilo que não pode ser separado das palavras, o que torna cada palavra importante e que se denuncia neste facto ou nesta ilusão de que a linguagem tem uma realidade essencial, uma missão fundamental: fundar as coisas pela e na palavra. É isto que supõe toda leitura de uma poesia como a de Mallarmé. (Blanchot, 2011: 129)

Entre as diferentes articulações conceituais concebidas por Blanchot para pensar esta relação, interessa-nos compreender especificamente o modo como se afirma a exigência mallarmeana de uma *Obra Completa*: uma escrita que nasce do pulso original do mundo, superando toda contingência para se tornar uma linguagem plena. Blanchot assinala que Mallarmé procura escrever a «explicação órfica da Terra» e aceder à origem misteriosa do universo através da literatura. A compreensão blanchotiana sublinha a intenção mallarmeana de criar uma obra capaz de atingir a perfeição da linguagem, uma obra que faria a palavra nascer a partir da obscuridade do mundo: «[Mallarmé] sonhou, sabemos, e esboçou um livro que foi tão carregado de realidade e de segredo, tão impetrável e tão claro [...] como o mundo. Ele pensou uma obra capaz de ocupar o lugar do universo e do homem, do qual ele seria oriundo» (Blanchot, 2011: 192), um livro como o resultado da potência de criação absoluta da literatura. Blanchot reconhece que não apenas que este objetivo permaneceu irrealizável até o fim da vida de Mallarmé, mas tais tentativas sistematicamente o levaram a presentificar não a plenitude de uma «Obra Completa», mas a sua ausência e a condição de uma obra infinitamente lacunar e irrealizável. O Livro-Mundo de Mallarmé encontra como destino a sua impossibilidade.

Qual seria, verdadeiramente, a realidade para Mallarmé e como a linguagem poderia ter-lhe aparecido, não somente como o fundo da poesia (o que de uma certa maneira teria tido pouco sentido), mas como a essência do mundo? [...] O erro é acreditar que a linguagem seja um instrumento do qual o homem dispõe para agir ou para se manifestar

no mundo, a linguagem, na realidade, dispõe do homem na medida em que lhe garante a existência do mundo e a sua existência no mundo. (Blanchot, 2011: 191)

O projeto de escrita do *Livro* que Mallarmé ensaiou durante toda a sua vida, a *Grande Obra* ou o *Livro Total*, um livro capaz de substituir o universo e tornar a literatura absoluta, demonstra a inexistência de uma essencialidade da literatura e o colapso de todas as tentativas de absolutização das palavras e dos seus sentidos. O projeto mallarmeano de uma obra literária «Total» está condenado ao fracasso diante da inesgotável potência do mundo e da insuportabilidade fundamental da escrita. A escrita de um *Livro Completo* no qual se apresenta a obra essencial de Mallarmé, funda-se sobre «uma vontade de perfeição formal» (Blanchot, 2011: 122), uma escrita «prodigiosamente impossível» (*Ibidem*) que lança o escritor na ambiguidade de uma dupla condição: por um lado, o escritor ergue-se na obstinação de realizá-la, aprimorando os meios disponíveis num «longo processo de maturação»; por outro lado, afunda na «exigência torturante», numa «investigação vaga e imperiosa que o condena a puros tormentos sem delícias» (*Ibidem*), dois movimentos vividos diante do «vazio da literatura», da sua condição interminável: «[n]ão somente a perfeição sem a qual escrever não lhe é nada, mas uma exigência torturante e ambígua, uma dúvida sobre a sua obra e os meios da sua obra, uma procura vaga e imperiosa o condenam à puros tormentos sem delícias» (Blanchot, 2001: 122); a escrita torna-se insuportável.

Para Blanchot, as declarações públicas de Mallarmé em contraste com as cartas que escreve a amigos próximos demonstram esta dualidade da sua condição, uma condição que se torna intrínseca aos seus poemas: «[é] de crer que a sua obra apenas lhe podia aparecer pura de todo enigma, sem o véu da mais ligeira obscuridade, pois o enigma e a obscuridade ter-lhe-iam feito supor que se entra nos seus poemas sem cessar de permanecer fora» (Blanchot, 2011: 130); o desejo de Mallarmé configura um duplo movimento de afirmação e impossibilidade. Em 1855, Mallarmé anuncia que o seu livro arquitetural possuirá muitos volumes, especificando o número de volumes em 1866, ao afirmar que o livro seria composto por cinco volumes, quatro poemas em prosa e três poemas em verso. O seu livro, capaz de produzir formas autónomas, teria em 1871 um volume de contos, um volume de crítica e um volume de poesia, ou ainda, quatro volumes distintos em vinte tomos. O sofrimento e a impossibilidade inerentes a este projeto de escrita são reconhecidos por Blanchot na carta que Mallarmé escreve à Verlaine:

O que sonha Mallarmé? [...] ‘A explicação órfica da Terra que é o único dever do poeta e o jogo literário por excelência: porque o ritmo do livro, então impessoal e vivo, até a sua paginação, se justapõe às equações deste sonho, ou Ode...’ Esta passagem, sabemos, é acompanhada de uma outra na qual Mallarmé se resigna: ‘não fazer uma obra no seu conjunto (seria necessário ser não sei o que para isto), mas mostrar um fragmento executado, fazê-la cintilar, por um plano, a autenticidade gloriosa, indicando todo o resto, o qual uma vida não é suficiente. Provar pelas porções feitas que este livro existe e que eu conheci o que eu não pude realizar» (Mallarmé *apud* Blanchot, 2011: 189)

O facto de o *Livro* de Mallarmé permanecer incompleto após a sua morte, em 1898, mostra-nos certamente a que ponto a sua obra era de tal modo insuportável que chegou a exceder a sua vida. No entanto, o que emerge desta impossibilidade de conclusão não é uma *falta* – de tempo, de condições, de métodos. Diferentemente, a incompletude do Livro mallarmeano testemunha a condição excessiva, dispersiva e infinita da literatura. Para que o seu Livro fosse definitivamente escrito seria necessário primeiramente existir um mundo completo, como um conjunto de existências reunidas sob a forma de uma totalidade. Não somente este conjunto submerge na proliferação ininterrupta de transmutações que extrapolam e impossibilitam toda a formação de um *Uni-verso* fechado sobre si próprio, mas a complexidade enigmática das géneses incessantes e das forças anamórficas que habitam e fundamentam a realidade faz com que toda obra, ainda que seja considerada finalizada ou completa, permaneça necessariamente lacunar, fragmentária e parcial. Constituindo-se através de movimentos incontroláveis, toda criação literária implica as ausências advindas da potência infinita e inesgotável do mundo.

O obscuro Mallarmé fez brilhar, como qualquer coisa sensível e clara, o que apenas poderia ser expresso numa ausência total de expressão. [...] O carácter perigoso de uma tal tentativa é facilmente discernido. Mas este perigo é a sua principal razão de ser e está na sua destinação fazer aparecer o ‘jogo literário’ (a expressão está na correspondência de Mallarmé), ou seja, uma atividade em certos aspetos ineficaz, assim como o esforço mais perigoso, como uma tragédia no fim da qual o espírito apenas pode sucumbir sob a inutilidade do seu triunfo. (Blanchot, 2011: 192)

O perigo que Blanchot reconhece na tentação de Mallarmé advém do hiato fundamental que constitui a literatura, a impossibilidade mais profunda que atravessa a sua tentativa de realizar uma obra que coincida com o mundo apresenta-se como uma

constituição intrínseca das palavras. A condição lacunar da literatura emerge do esforço de fazer com que, de alguma maneira, as ausências e as forças potenciais que a habitam sejam trazidas ao domínio da atividade do escritor. Na superfície da escrita e na pele do mundo, tais ausências não são ocultas, são enigmáticas porque intransponíveis e simultaneamente indelévels. Do mesmo modo, o que produz verdadeiramente a lacuna de um silêncio sobre a vida e a obra de Mallarmé não é o facto de a sua obra permanecer incompleta, mas a perda dos seus trabalhos e a preparação meticulosa que os acompanharam. No dia que antecede a sua morte Mallarmé escreve à sua esposa e à sua filha recomendando a destruição dos seus escritos e das suas anotações: «Não há herança literária, meus pobres filhos» (Mallarmé, 1998: 821). Blanchot recorda-nos a fragilidade da escrita de Mallarmé: «[s]e presumimos que algo de grande foi perdido, este sentimento vem menos do Livro que não pode ser realizado do que das reflexões pelas quais preparou e que, como todos os trabalhos infinitamente profundos que exigiram cada uma de suas obras e de sua obra em geral, não sobreviveram ao seu desaparecimento» (Blanchot, 2011: 124), uma ausência que revela o nível profundo do carácter fragmentário e da impossibilidade de absolutização da literatura na obra de Mallarmé.

Blanchot reconhece este movimento de fragmentação e de incompletude da literatura a partir da crítica à publicação do livro de Henri Mondor, em 1941, *Vie de Mallarmé*,²⁸ no qual o autor reuniu documentos, testemunhos e cartas raras de Mallarmé, analisando o facto de que, apesar da enorme contribuição destes documentos e dos seus escritos publicados, mantém-se um profundo silêncio e uma lacuna incontornável em torno de sua vida e de sua obra:²⁹ «Há um silêncio, de uma qualidade particular, no qual não há mais nenhuma esperança de se ver dissipar e que é ainda mais notável e misterioso por nenhum segredo deliberado parecer ter estabelecido o reinado» (Blanchot, 2011: 121) – um silêncio que se mantém absoluto. O sentimento de uma falta, de uma ausência inultrapassável, que a análise blanchotiana reconhece na escrita de Mallarmé reside nas distintas dimensões assumidas pelo vazio fundamental da literatura.

²⁸ Mondor, Henri. *Vie de Mallarmé*. Paris: Gallimard, 1941.

²⁹ « Henri Mondor a rassemblé les documents le plus précieux, les témoignages le plus inattendus, les lettres le plus rares. Certains textes, premier état de poèmes ou lettres de Mallarmé, ont une importance inestimable. La biographie elle-même ne cache pas l'œuvre. Elle n'est que le reflet d'une merveilleuse vie intellectuelle. Lorsqu'on l'a lue, on s'aperçoit qu'on savait déjà tout ce qu'elle nous a appris et néanmoins on garde le sentiment heureux de ne rien savoir ». (Blanchot, 2011: 118)

Quando Mallarmé pergunta: «Existe algo como as Letras?», esta questão é a própria literatura, é a literatura quando esta tornou-se a preocupação com a sua essência. [...] Mas, tendo este poder de «erguer» as coisas no cerne da sua ausência, as palavras também tem o poder de aí desaparecer elas próprias, de se tornarem maravilhosamente ausentes no seio de tudo o que realizam, que proclamam anulando, que realizam eternamente aí se destruindo sem fim [...]. (Blanchot, 2014: 44-45)

Tanto pela impossibilidade de concluir uma obra total – «a grande obra secreta na qual [Mallarmé] não mostra senão a sua ausência» (Blanchot, 2011: 125) – quanto pelo desaparecimento dos textos que, apesar de habitarem a intimidade de uma vida de trabalho, apenas se vislumbram como ausências gritantes (presentes), deparamo-nos com as forças insuportáveis que constituem a literatura, os movimentos lacunares e inesgotáveis que lhe conferem a sua *condição espectral*.

1.4.3. Uma crítica à objetividade assética da palavra

A finalidade de exprimir o sentido unívoco das palavras através da literatura configura, na compreensão blanchotiana, uma outra forma de ilusão primordial: a ideia de que se pode combater o seu «vazio fundamental» e a sua dimensão insustentável através da descrição objetiva das coisas no mundo. Para Blanchot, a procura pela objetividade das palavras resulta na tentativa de banir toda a multiplicidade e a proliferação de sentidos (e de vozes) que possam residir numa palavra, em nome de uma exigência de totalidade unívoca e inquestionável das palavras; e com as palavras, de toda a realidade. Na conceção blanchotiana, o dissenso, o engano e a errância das palavras não são apenas inevitáveis, mas constituem a alteridade pela qual se cria toda a possibilidade de diálogo. A crítica que Blanchot desenvolve em torno do desejo de estabelecer um sentido objetivo das palavras parte da referência à célebre frase de Boileu-Despréaux: «Eu chamo um gato um gato e Rolet um patife» (1998: 51), convocando as ressonâncias teóricas e as consequências conceptuais desta afirmação. A procura pela definição objetiva dos sentidos revela-se-nos como um decreto da *assepsia das palavras* que pretende banir toda a forma de proliferação, ambiguidade e contaminação dos sentidos. A ideia de *assepsia* (e a violência resultante da tentativa de obter uma palavra com um sentido definitivo) verifica-se na transformação da condição múltipla e fragmentária dos sentidos numa «doença das palavras»:

Frequentemente, nos dias de hoje, falamos da doença das palavras, chegamos a nos irritar com aqueles que falam, desconfiamos que tornam as palavras doentes para poder falar delas. [...] [O] aborrecido é que esta doença é também a saúde das palavras. O equívoco rasga-as? Feliz equívoco sem o qual não haveria diálogo. O mal-entendido falsifica-as? Mas este mal-entendido é a possibilidade do nosso entendimento. O vazio penetra-os? Este vazio é o seu sentido próprio. Naturalmente, um escritor sempre pode dar-se como ideal chamar um gato, um gato. Mas o que ele não pode obter é a crença de estar em vias da cura e da sinceridade. É, ao contrário, mais mistificador que nunca, pois o gato não é um gato, e aquele que o afirma, não tem nada mais em vista do que esta hipócrita violência [...]. (Blanchot, 1998: 22-23)

Na perspectiva blanchotiana, ainda que o escritor tenha como objetivo nomear objetivamente a existência viva das coisas no mundo, este objetivo é um intento que se funda sobre uma profunda mistificação, uma vez que uma existência singular jamais reside sobre a indiferença matricial que funda a palavra. *Um* gato (artigo indefinido) não será jamais apenas *um* gato (número/unidade). A singularidade das coisas no mundo atravessa a pele das palavras e o que está em questão é o caráter inquieto desta singularidade irreduzível que se traduz numa palavra em aberto, na qual as singularidades não se configuram como um sentido generalizado pela função de homogeneização da palavra.³⁰

Neste contexto, Blanchot reconhece a diferença entre a «linguagem quotidiana» – a linguagem que chama «um gato um gato» como se o animal vivo e o seu nome fossem o

³⁰ Embora não seja diretamente referenciado por Blanchot, esta análise refere-se principalmente ao livro *Qu'est-ce que la littérature?* (1948), de Jean-Paul Sartre. Christophe Bident assinala que *La littérature et le droit à la mort* foi considerado, muitas vezes, como um texto anti-sartriano. A análise de Blanchot coloca em questão, do mesmo modo, as relações entre a literatura e o comprometimento político do escritor, entre literatura e ação; cf. Bident, 1999: 244. Blanchot reconhece na perspectiva de Sartre o desejo de uma objetividade assética da palavra e compreende nesta procura uma tentativa de erradicar da literatura a sua dimensão errante, analisando criticamente as maneiras pelas quais Sartre insere (condena) a literatura ao âmbito do possível, da realização e da ação. Esta perspectiva, para Blanchot, termina por menosprezar a constatação de que toda a realização organizada das palavras se depara com a impossibilidade de nomear uma dimensão desconhecida da realidade que permanece intraduzível. A transposição da procura de uma verdade essencial da literatura (a «pureza» da obra) para a ideia sartriana da «insuficiência das palavras» anuncia uma tentativa de conferir às palavras os sentidos considerados como «objetivos» e, portanto, «verdadeiros». Este desejo de objetividade reflete a ideia de pureza presente na afirmação de Sartre ao reconhecer que a «função de um escritor é chamar um gato um gato» (Sartre, 2004: 208); uma procura pela passagem imediata entre a existência viva das coisas no mundo e a palavra, na qual a produção das palavras e, conseqüentemente, dos sentidos, seja de tal modo inequívoca que possa assegurar uma única compreensão destinada a cada palavra. Esta perspectiva almeja uma forma de univocidade das palavras e dos sentidos, mas, procura, principalmente, consolidar a exatidão da literatura, excluindo as polissemias, as profusões de sentido, os erros e as dissonâncias.

mesmo, separados apenas pela transformação da realidade do animal numa palavra: o «nome-ideia-gato» – e a «linguagem literária», que se formula nas metamorfoses da linguagem, transformando as ausências constitutivas das palavras na especificidade da literatura. Para Blanchot, a linguagem quotidiana apresenta a tranquilidade consensual entre as palavras e as coisas, permitindo o reconhecimento imediato e imutável da coisa através da palavra. De maneira distinta, a linguagem literária indica a ausência viva nas palavras e a singularidade de um desaparecimento das coisas e do mundo e sua transmutação no tecido literário.

A linguagem comum chama um gato um gato, como se o gato vivo e o seu nome fossem idênticos, como se o facto de o nomear consistisse apenas em reter dele a sua ausência, aquilo que ele não é. [...] Nomear o gato, é, se quisermos, fazer um não-gato, um gato que deixou de existir, de ser o gato vivo [...]. [A linguagem comum] admite que a não-existência do gato, uma vez transposta para a palavra, o gato ressuscita plenamente e certamente como a sua ideia (o seu ser) e como o seu sentido [...]. Mas a linguagem literária é feita de inquietude, é feita também de contradições. A sua posição é pouco estável e pouco sólida. Por um lado, não a interessa numa coisa senão o seu sentido, a sua ausência e, esta ausência, deseja alcançar absolutamente em si mesma e por si própria, desejando alcançar, no seu conjunto, o movimento indefinido da compreensão. E mais, observa que a palavra gato não é somente a não-existência do gato, mas a não-existência que se tornou *palavra*. (Blanchot, 1998: 38-39)

De um modo semelhante, Blanchot assinala que a recusa do lirismo e do verbalismo presentes nas convenções retóricas de uma determinada conceção de literatura, conduz Francis Ponge à tentativa de consolidar uma prosa «perfeitamente» significativa. Blanchot considera que Ponge procura descrever os objetos quotidianos numa linguagem que explora a realidade da língua através da criação de neologismos e do estudo da etimologia das palavras, com a finalidade de encontrar a coincidência exata entre as palavras e o mundo. Blanchot reconhece na escrita de Ponge a tentativa de transformar as palavras num substituto perfeito dos objetos, uma literatura que assume a tarefa de descrever objetivamente o mundo para que as palavras materializem, de forma imediata, a sua realidade concreta.

E eis um homem [Ponge] que observa mais do que escreve: passeia por um bosque de pinheiros, olha uma vespa, apanha uma pedra. É uma espécie de sábio, mas o sábio desaparece diante daquilo que sabe, por vezes diante daquilo que quer saber. [...] [À]s

vezes é água, um seixo, uma árvore e, quando observa, é em nome das coisas, quando descreve, é a própria coisa que se descreve. (Blanchot, 1998: 49)

Esta conceção de «literatura» fundamenta-se sobre uma ideia totalitária de mundo. De acordo com a problematização blanchotiana, as descrições de Ponge assumem como pressuposto a existência de um mundo totalmente realizado, um mundo finito. O mundo de Francis Ponge é, para Blanchot, um mundo completo, definitivo – apenas o cerceamento do mundo e a sua imutabilidade o permite ser descrito: «as descrições de Ponge começam no suposto momento em que, estando o mundo completo, a história concluída, a natureza quase tornada humana, a palavra coloca-se diante da coisa e a coisa aprende a falar» (Blanchot, 1998: 50), numa conceção de literatura (e de mundo) que exclui a imprevisibilidade e os movimentos incessantes de mutação a que ambos, mundo e literatura, estão sujeitos. A palavra colocar-se-ia diante de um mundo finito e completo para o transpor (descrever) imediatamente numa significação sem distância entre a realidade e a materialidade da língua, numa tentativa de excluir da literatura a sua dimensão transfiguradora e errante.

Na perspetiva blanchotiana, ainda que se procure erradicar as adjacências e proliferações de sentidos, existirá invariavelmente uma dimensão dispersiva (infinita) do mundo que interrompe as tentativas de circunscrição compreensiva das palavras: «próximo de certas noções objetivas, deslizam reminiscências vindas do fundo da terra, expressões em vias de metamorfose, palavras onde, sob o sentido claro, se insinua a espessa fluidez do crescimento vegetal» (Blanchot, 1998: 49), o mundo continua infinitamente vivo e em constante transmutação. O escritor que persegue o sentido verdadeiro (único) das palavras encontra, afinal, a gestação irrefreável de inúmeros outros sentidos que emergem das palavras como num ecossistema que subsiste ao cimento sólido das paredes através da sua vitalidade ingovernável. As descrições produzidas por uma prosa que se pretende «perfeitamente significativa» pertencem, contudo, ao âmbito da literatura. Porque, mais do que configurar uma forma capaz de assegurar a sua estabilidade, elas são testemunho da impossibilidade desta tarefa:

todas estas metáforas tomadas de empréstimo ao pitoresco do mundo humano, estas imagens que fazem imagens, na realidade representam o ponto de vista das coisas sobre o homem, a singularidade de uma palavra humana animada por uma vida cósmica e a potência dos germes; é por isto que, ao lado destas imagens, de certas noções objetivas – pois a árvore sabe que, entre os dois mundos, a ciência é um terreno de

entendimento – deslizam reminiscências vindas do fundo da terra, expressões em vias de metamorfose, palavras onde, sob o sentido claro, se insinua a espessa fluidez do crescimento vegetal. Estas descrições, obra de uma prosa perfeitamente significativa, quem não acredita compreendê-las? Quem não as coloca no lado claro e humano da literatura? E, no entanto, não pertencem ao mundo, mas por baixo do mundo, não testemunham a forma, mas o informe [...]. (Blanchot, 1998: 49-50)

A dimensão inesgotável do mundo frustra toda tentativa de consolidar um sentido exato e a autoridade da literatura reside no seu poder de superação: «[a literatura] ultrapassa o lugar e o momento atuais para se situar na periferia do mundo e como que no fim do tempo, é a partir daí que fala das coisas» (Blanchot, 1998: 54), a literatura fala a partir deste hiato constitutivo. O que se cria (o que se fala, o que se escreve) a partir desta lacuna não produz nenhuma forma de realização objetiva. Diferentemente, o movimento de criação literária atravessa a materialidade própria da linguagem e mantém-se nesta lacuna fundamental, equilibrando-se entre a existência das palavras e as ausências intrínsecas de um mundo em constante gestação.

1.4.4. Das inexistências irrealizáveis: a distância da herança hegeliana

Em *La littérature et le droit à la mort*, Blanchot problematiza o pensamento hegeliano, ao considerar as perspectivas teóricas que afirmam o «vazio da literatura» como uma «potência negadora». Blanchot cria uma elaboração teórica que pressupõe uma ruptura radical com uma concepção dialética e com uma concepção onto-fenomenológica de «escrita» e de «literatura».³¹ Nos múltiplos desdobramentos que se abrem nesta análise, interessa-nos

³¹ Desenvolvemos a abordagem teórica da ideia de um «vazio fundamental da literatura» e da distância que a análise blanchotiana mantém da perspectiva hegeliana da literatura enquanto uma «potência negadora», presente em *La littérature et le droit à la mort*, no contexto específico do pensamento de Maurice Blanchot, não sendo o objetivo deste estudo apresentar a conceptualização do problema da literatura no âmbito dos planos teóricos formulados por Friedrich Hegel. Se o ponto de partida da análise blanchotiana convoca os planos conceptuais presentes na dialética hegeliana e na onto-fenomenologia heideggeriana, demonstrando inicialmente uma «impregnação [do pensamento de Blanchot] das teses hegelianas e heideggerianas» (Bident, 1998: 247), esta análise consolida-se como uma problematização crescente e como o distanciamento conceptual definitivo de ambas as perspectivas teóricas. Neste sentido, Mathieu Bietlot (2008) afirma: «Blanchot ne reprend le discours hégélien que pour se le réapproprier, c'est-à-dire le radicaliser et le subvertir au point de le retourner contre lui-même. Étant donné que dans la tradition occidentale, Hegel incarne l'empire et l'emprise d'une raison toute puissante, totalisante donc totalitaire, une pensée unifiante donc unique, Blanchot, à l'instar de l'ensemble de ses contemporains, héritiers malgré eux du tyran de l'esprit, du maître absolu du système, semble obsédé par la nécessité d'éjecter l'hégémonie

pensar o modo pelo qual se produz, no âmbito da investigação blanchotiana, uma concepção singular do *problema da literatura* e dos movimentos filosóficos que pensam a relação entre «escrita», «linguagem» e «mundo». A partir do questionamento da fórmula hegeliana de realização da obra literária por uma negação da existência das coisas no mundo, Blanchot desloca a compreensão dos processos de criação literária para um movimento que antecede toda a realização, mantendo-se irrealizável, numa afirmação da inexistência como uma força germinal e sem forma.

A perspectiva hegeliana da criação literária, segundo Blanchot, produz-se, necessariamente, por um movimento dialético no qual a negação da existência viva das coisas no mundo (morte) produz a simultânea realização da obra, mantendo a sua negação como resultado expresso pela transposição da «morte das coisas»:

a palavra oferece-me aquilo que significa, mas primeiro suprime-o. Para que possa dizer: esta mulher, é necessário, de um maneira ou de outra, que eu lhe retire a sua realidade de carne e osso, a torne ausente e a aniquile [*anéantisse*] [...] quando digo «esta mulher», a morte real está anunciada e já presente na minha linguagem, a minha linguagem quer dizer que esta pessoa, que está aqui, agora, pode ser separada de si, subtraída da sua existência e da sua presença, e mergulhada repentinamente num nada de existência e de presença, a minha linguagem significa essencialmente a possibilidade dessa destruição; é, a todo momento, uma alusão resoluta a tal acontecimento. (Blanchot, 1998: 36-37)

A literatura apresenta a condição cadavérica de uma palavra que ordena o retorno daquilo que desaparece, uma realidade na qual aquilo que morre dá vida à palavra: «Lázaro, *veni foras*»³² (Blanchot, 1998: 40); institui-se uma ordem, uma determinação que faz ressuscitar do túmulo uma existência morta-viva. Após a negação da existência viva das coisas no mundo, estas ressurgem na realização da obra, separadas de si próprias, por um movimento que as excede. Esta é a suprema possibilidade da literatura, tudo criar a partir da negação de tudo: «[a]dmirável potência. Mas qualquer coisa estava lá que já não está mais.

hégélienne, de s'exiler hors du système, de l'unité et de la totalité, d'accueillir le tout Autre et d'entrer dans le rapport du troisième genre ».

³² «Lázaro, vem para fora», referência de Blanchot às palavras de ordem de Cristo que fazem ressuscitar Lázaro, morto. «Eu sou a ressurreição e a vida. Aquele que crê em mim, ainda que morra, viverá; e quem vive e crê em mim, não morrerá eternamente [...]. Jesus bradou em alta voz: 'Lázaro, vem para fora!'. O morto saiu, com as mãos e os pés envolvidos em faixas de linho e o rosto envolto num pano». (João 11: 1-45)

Qualquer coisa desapareceu. Como a resgatar, como voltar-me para isto que está antes, se todo o meu poder consiste em fazer o que está depois? A linguagem da literatura é a procura deste momento que a precede» (Blanchot, 1998: 41); a constatação da reminiscência de uma ausência sem retorno. O questionamento blanchotiano remete-nos para uma dimensão espectral da literatura, uma presença que se deixa pressentir pelo seu desaparecimento. Tal espectralidade reside tanto na palavra dita que, ao enunciar, faz surgir a ausência daquilo que nomeia, como na materialidade da escrita, na qual a palavra adquire uma fisicalidade primeira, subsistindo nesta materialidade uma anterioridade irrealizável.³³

Num movimento que atravessa a criação literária, um hiato de (in)existência convoca a impossível realização daquilo que a linguagem procura nomear: «[a] negação só se pode realizar a partir da realidade daquilo que nega; a linguagem retira o seu valor e o seu orgulho de ser a realização dessa negação» (Blanchot, 1998: 41). Mas a afirmação deste movimento de negação depara-se com uma contestação importante – subjacente à ideia de negação está a afirmação de um estado pleno da realidade. Para Blanchot, o movimento dialético de realização da obra através de uma «negação criadora» pressupõe que esta existência possua uma realidade que possa ser negada: só se pode negar aquilo que existe numa realidade configurada, com os seus contornos e formas delineados. Esta conceção de literatura procura nomear uma existência precedente que desaparece para ressurgir como ausência tangível no corpo das palavras. Mas nega uma força anamórfica, sem bordas, um movimento inconfigurável que atravessa sem cessar e sem repouso a realidade das coisas e das palavras no mundo.

A palavra não age como uma força ideal, mas como uma potência obscura, como um encantamento que coage as coisas, torna-as realmente presentes fora delas próprias. [A palavra] é um elemento, uma parte apenas destacada do meio subterrâneo: não mais um nome, mas um momento do anonimato universal, uma afirmação bruta, o estupor do face a face no fundo da obscuridade. (Blanchot, 1998: 42)

A perspetiva que confere à linguagem a extraordinária possibilidade de ser a realização de uma negação (morte) impõe igualmente a ideia de um mundo absolutamente formado, uma totalidade previamente existente (na qual uma não-existência passa a ser uma parte

³³ « la chose écrite [...] un éclate de roche, un fragment d'argile où subsiste la réalité de la terre » (Blanchot, 1981: 42). A referência à argila remonta a um dos primeiros suportes da escrita, conferindo um outro sentido a ideia de anterioridade. Uma anterioridade da matéria antes da forma e, ao mesmo tempo, da forma que antecede e de certo modo permite o suporte atual da escrita.

prevista no movimento de negação que realiza uma totalidade organizada). O mundo conjuga-se no âmbito do possível, na pressuposição de existências razoavelmente estáveis, minimamente mutáveis: «O ‘existente’, pela palavra, foi chamado fora de sua existência e tornou-se ser» (Blanchot, 1998: 40); a dimensão informe e anterior à existência – a inexistência – das coisas no mundo não é pensada como uma força capaz de engendramento das palavras. Tal perspectiva desconsidera que no movimento de realização da obra algo permanecerá infinitamente irrealizável porque a sua *condição embrionária* não lhe confere uma existência prévia que possa ser negada. No sentido da analogia blanchotiana, para que Lázaro morra e ressuscite é necessário que primeiramente seja Lázaro: que possua uma existência para que exista sobre a forma de um nome.

De uma maneira diferente, Blanchot concebe a literatura através da confrontação (recusa) da definição da palavra como uma existência nomeada: «a passagem efêmera da não-existência para se transformar numa bola concreta, um massivo de existência» (Blanchot, 1998: 41), de uma existência negada que realiza um nome através do advento da palavra (da linguagem), deslocando a sua perspectiva para a análise de uma *força inominável*:

[a literatura] não é mais esta inspiração que trabalha, esta negação que se afirma, este ideal que se inscreve no mundo como a perspectiva absoluta da totalidade do mundo. Não está além do mundo, mas não é tampouco o mundo: é a presença das coisas, antes que o mundo não seja, a sua perseverança depois que o mundo desapareceu, a teimosia do que subsiste quando tudo se apaga e o atordoamento [*hébétude*] do que aparece quando não há nada. (Blanchot, 1998: 42)

Esta dimensão insustentável da literatura provoca o fracasso de toda as tentativas de determinar as *forças* que abordam a literatura, conduzindo-nos à afirmação de uma contingência viva inexorável que se mantém inconfigurável em todos os momentos de sua constituição: «a experiência [da literatura, da palavra] não pode separar a operação de seus resultados e os resultados não são jamais estáveis, nem definitivos, mas infinitamente variáveis e envolvidos num porvir esquivo [*insaisissable*]» (Blanchot, 1998: 19) – reconhece-se que as tentativas de determinar os movimentos fundacionais da literatura residem sobre a vontade de determinação dos seus movimentos: «[m]as, então, onde começa, onde termina a obra? A que momento existe?» (Blanchot, 1998:18); numa pergunta em torno dos modos pelos quais ocorre a passagem das existências vivas do mundo para a palavra.

A relação entre o pressuposto de uma existência precedente, o movimento de negação (morte) e a realização da obra (persistência) é analisada por Blanchot, da mesma maneira, através da ideia de «realização plena da obra», centrada na interioridade do indivíduo, na figura do escritor. Blanchot considera ambíguo o movimento pelo qual Hegel determina a existência do escritor a partir de sua obra. O escritor apenas existe *após* a existência da obra, contudo, a obra está, desde *antes*, presente no espírito do escritor e expressa a intimidade do indivíduo:

Desde o seu primeiro passo, Hegel praticamente diz, o indivíduo que quer escrever é interrompido por uma contradição: para escrever é necessário o talento da escrita. Mas, em si, os dons não são nada. Enquanto não se tiver colocado na sua mesa, não tiver escrito uma obra, o escritor não é escritor e não sabe se possui as capacidades para o ser. [...]. O escritor apenas se encontra, realiza-se, pela sua obra. [...] Não existe senão a partir da obra, mas, então, como a obra pode existir? (Blanchot, 1998: 14)

No círculo vicioso produzido por esta ambiguidade realiza-se o «espírito da obra» que não é, senão, a face refletida do escritor: «a obra já está inteiramente presente no seu espírito e esta presença é o essencial da obra» (Blanchot, 1998: 15), um movimento circular institui a coincidência entre «origem» e «finalidade».

A problematização blanchotiana coloca em questão a pressuposição de uma realização plena da obra ao reconhecer que, no momento em que a obra – a intimidade do escritor realizada enquanto presença – for lida, esta leitura transformará, inevitavelmente, toda obra em «qualquer coisa de outro», a leitura dispara diferentes interesses, «e este outro interesse [do leitor] muda a obra, transforma-a em qualquer coisa de outro na qual [o escritor] não reconhece a perfeição primeira» (Blanchot, 1998: 17); alterando-a, dispersando-a em múltiplas leituras. Para além de ser imprevisível, esta transformação destitui toda a pretensão de assegurar a sua realização segundo a expressão da unicidade e a diretividade dos sentidos.³⁴ Enquanto suposta unidade realizada pelo escritor, a obra desaparece. E aquilo que

³⁴ A compreensão blanchotiana distancia-se criticamente do pressuposto de uma «teoria da expressão», considerando que esta compreensão condena o escritor a este círculo vicioso: a obra realiza-se no interior do indivíduo e a sua expressão não encontra mais do que o próprio indivíduo. Desde sempre presente no interior do espírito do escritor, a obra encerra-se num movimento que desvanece a criação literária e recomeça a partir do mesmo princípio: o indivíduo encontra-se na origem e no fim de toda obra. Este jogo de obliteração e revelação da obra termina por circunscrever a criação literária a um «trabalho hercúleo», no qual o escritor se acomoda na consciência da sua glória, do seu poder de tudo realizar e tornar possível através da sua criação. A literatura reside, então, no espaço reduzido do possível, fechada no movimento circular do seu suposto poder de retirar

reside sobre a sua permanência (após o desaparecimento desta univocidade) é a sua «potência de metamorfose». A compreensão blanchotiana pressupõe que a literatura não apenas exige, mas *produz* o desaparecimento do escritor, da primeira pessoa do singular, “Eu” (Lázaro) – toda a teorização blanchotiana de uma escrita sem sujeito, a afirmação de uma voz narrativa neutra (*il*), demonstra o seu distanciamento da perspectiva anterior – e a impossibilidade da ação:

A literatura não age: mas mergulha nesse fundo de existência, que não é nem ser, nem nada, e onde a esperança de nada fazer é radicalmente suprimida. Ela não é explicação, nem pura compreensão. E exprime sem exprimir, oferecendo a sua linguagem ao que sussurra na ausência de palavra. A literatura aparece, então, ligada a toda estranheza da existência que o ser rejeitou e que escapa a toda categoria. (Blanchot, 1998: 55)

Na perspectiva blanchotiana, não existe nem uma plenitude da obra, nem a sua pura realização. A força de transformação presente nas infinitas possibilidades de leitura de uma mesma obra, de um mesmo sentido, de uma mesma palavra, insere o gesto do escritor, de toda a criação literária, num movimento de proliferação que faz com que a obra esteja infinitamente em aberto, constituindo-se como o advento de uma multiplicidade lacunar. A literatura convoca uma força que, diante de toda tentativa de expressão, apenas pode exprimir a sua insuportabilidade, numa inexistência latente que não reenvia à intimidade de um sujeito que escreve, mas ao abismo aberto na forma que antes traçava um nome.

1.4.5. Entre o «direito de escrever» e o «direito à morte»

Diante da ilusão de exercer um poder sobre a literatura através da configuração de leis imutáveis que conferem ao escritor o «direito de escrever», a análise blanchotiana propõe a afirmação de uma outra forma de autoridade e de direito da escrita: «[d]e facto, este problema

a ausência das coisas e transformá-las numa presença expressa pela linguagem. Ao afastar-se de uma concepção de literatura assente sobre os pressupostos de uma teoria da expressão, a perspectiva blanchotiana não se aproxima de uma compreensão diretamente oposta, afirmando a soberania da obra e a sua onipotência de realização. Do mesmo modo, não se trata de deslocar o eixo de realização do escritor para a figura do leitor, afirmando a obra como o resultado das significações obtidas no ato de leitura, como se existisse uma superioridade absoluta do leitor, capaz de, finalmente, apaziguar a força de transformação e a condição disruptiva da literatura. Blanchot considera que tanto a preocupação do escritor de proteger a «perfeição da Coisa escrita» (Blanchot, 1998: 18), encerrando a obra na sua «verdade», tornando-a alheia à sua realidade exterior, como a mudança do ponto de gravidade desta relação para o leitor, numa supressão do escritor, são interpretações que ensaiam a mesma tentativa de superar o problema da literatura e desconsideram a *voz narrativa neutra* que assume na criação literária o seu movimento fundamental.

não poderá nunca ser ultrapassado se o homem que escreve esperar a sua solução do direito de colocar-se a escrever» (Blanchot, 1998: 15); uma autoridade que destitui todo direito de escrever. O direito de escrever – o exercício supremo do escritor que tudo pode realizar através das palavras – é problematizado, inserindo a afirmação do «direito à morte» nos fundamentos do problema da literatura.³⁵ Blanchot utiliza várias vezes a fórmula hegeliana: «a linguagem é esta *vida que sustenta a morte* e nela permanece» (Blanchot, 1998: 51), referindo-se ao movimento de negação da literatura (à sua ação destruidora e transformadora, aquilo que morre na palavra para lhe dar vida). A elaboração da noção de «direito à morte» situa-se num plano conceptual extenso, no qual se reelaboram as relações entre «literatura» e «ação». O que está em questão na proposição blanchotiana de um direito à morte é uma elaboração teórica que compreendemos como a afirmação de um *princípio de insuportabilidade* face ao assombroso poder que se pretende conferir à literatura. A confrontação do estatuto de absoluta possibilidade de realização da palavra, encarnado pela reivindicação do direito de escrever, «este privilégio de ser mestre de tudo» (Blanchot, 1998: 26) e o poder de tudo realizar através da escrita:

[o escritor] não está mais no mundo, pois ele é o mundo, apreendido e realizado no seu conjunto pela negação global de todas as realidades particulares que nele se encontram, por colocar-se de parte [*mise hors de jeu*], a sua ausência, pela realização desta ausência em si mesma, com a qual a criação literária começa, que dá a ilusão, quando retorna sobre cada coisa e sobre cada ser, de os criar, porque agora os vê e os nomeia a partir do «todo», a partir da ausência de tudo, isto é, de nada. (Blanchot, 1998: 29)

Blanchot analisa criticamente o antagonismo estabelecido entre a ideia de «ação» («a intervenção concreta no mundo») e a «palavra escrita» («a manifestação passiva das coisas no mundo»). Esta cisão assume diferentes formas de teorização que se distinguem pela oscilação entre a circunscrição da análise no âmbito da «ação» (considerando que a literatura

³⁵ Esta conceção remete-nos igualmente ao problema em torno da noção de «morte possível» e da «impossibilidade da morte». Este movimento conceptual em torno da questão da «morte» atravessa todo o pensamento blanchotiano: «[on admet] [q]’il y ait comme une double mort, deux rapports avec la mort, l’un qu’on aime dire authentique et l’autre inauthentique [...] le *dédoublement* à l’intérieur duquel un tel événement se retire comme pour préserver le vide de son secret. Inévitable, mais inaccessible ; certaine, mais insaisissable; ce qui donne sens, le néant comme pouvoir de nier, la force du négatif, la fin à partir de laquelle l’homme est la décision d’être sans être, est le risque qui rejette l’être, est histoire, est vérité, la mort comme l’extrême du pouvoir, comme ma possibilité plus propre, – mais aussi la mort qui n’arrive jamais à moi, à laquelle je ne puis jamais dire Oui, avec laquelle il n’y a pas de rapport authentique possible [...]» (Blanchot, 2004: 202-203).

não age, sendo, portanto, uma forma inferior de realidade) e a centralização da análise no âmbito da «passividade», exaltando a literatura como uma forma de *inação*: «[o]pomos, assim, a ação, que é a intervenção concreta no mundo, e a palavra escrita, que seria a manifestação passiva na superfície do mundo, e os que estão do lado da ação, rejeitam a literatura que não age, e os que procuram a paixão, tornam-se escritores para não agir» (Blanchot, 1998: 25) – e, conseqüentemente, como forma de exclusão do mundo.

Neste contexto, Blanchot distingue dois perigos para a análise do *problema da literatura*: o primeiro, considerá-la como uma «literatura de pura imaginação» (Blanchot, 1998: 29) e, o segundo, consolidá-la como uma «literatura de ação» (Ibidem: 28); uma deslocação apenas aparente das dimensões insustentáveis que constituem a linguagem. As oscilações entre estas duas polaridades produzem as principais tentações do escritor: o «estoicismo» (a ideia de que o escritor suporta a sua condição miserável em nome do poder libertador da literatura), o «ceticismo» (o niilismo do escritor que tudo nega, não tendo diante do seu trabalho outra coisa senão este «tudo» que nega) e a «consciência infeliz» (a infelicidade como o maior talento e a inspiração do escritor). A análise blanchotiana assinala, ainda, uma outra tentação do escritor, inserindo o problema da literatura no cerne daquilo que considera como «o direito à morte», esta outra forma de tentação é o apelo ao ato último da liberdade presente na ideia de «Revolução» (especificamente no contexto da Revolução Francesa).

Ainda mais mistificadora é a literatura de ação. Esta convoca os homens para fazer alguma coisa. Mas, se ainda se quer uma literatura autêntica, que representa esta qualquer coisa a ser feita, este objetivo determinado e concreto, a partir de um mundo no qual uma tal ação reenvia à irrealidade de um valor abstrato e absoluto. A «qualquer coisa a ser feita», tal como pode ser expressa numa obra de literatura, não é nunca mais que um «tudo está por fazer», quer se afirme como este tudo, isto é, valor absoluto, quer, para se justificar e se recomendar, ela tenha necessidade deste tudo no qual desaparece. (Blanchot, 1998: 30)

O «direito à morte», a que Blanchot se refere, desenvolve-se através de distintas dimensões. Num sentido, o direito à morte diz respeito ao modo pelo qual a literatura faz a experiência da morte como *condição* da linguagem (a perda e a transmutação que a linguagem deve atravessar). A noção de «morte» surge associada à ideia de «negação» e à perspectiva de Hegel em torno da literatura enquanto uma «potência de negação», à afirmação

de uma realização da palavra que está condicionada pela negação da existência prévia das coisas (morte): «[o] sentido da palavra exige, então, como um prefácio à toda palavra, uma espécie de imensa hecatombe, um dilúvio preliminar, mergulhando toda a criação num mar completo» (Blanchot, 1998: 36) – uma dimensão crítica em torno da compreensão da literatura como uma extrema possibilidade. Esta análise funda-se na leitura da realização plena da obra que, segundo Blanchot, se traduz, em Hegel, como «puro gozo [*bonheur*]» de transformar, através da atividade do escritor, uma ausência ainda não realizada na presença da palavra. Um movimento no qual aquilo que recebe o nome desaparece e, no entanto, através deste desaparecimento, a linguagem existe, subsistindo nela a espectralidade reminiscente da palavra.

Esta análise elabora-se, criticamente, pela confrontação da ideia de uma ação inerente à literatura que «tudo pode» realizar. Através da problematização do caráter totalitário deste movimento de criação literária que realiza «tudo» através das palavras, Blanchot distancia-se de uma concepção de «literatura» que se fundamente no âmbito do possível e do existente. Esta concepção das dinâmicas constitutivas da criação literária encontra ressonâncias na proposição surrealista de «escrita automática», elaborada conjuntamente com a pretensão de uma «pureza imediata» da escrita (herança da busca incessante de Mallarmé) – a afirmação de um movimento de transformação que se produz através da potência criadora da literatura (como desenvolvido anteriormente). Neste sentido, a literatura fundar-se-ia no direito de escrever através da reivindicação da sua capacidade de realização absoluta do mundo pelo exercício da escrita. Tanto na definição da literatura como o exercício da escrita plasmado no escritor enquanto recetáculo (meio) daquilo que anima a obra, como na ideia de uma criação (trabalho) da obra através do seu avesso (o mundo).³⁶ Esta compreensão estabelece-se sobre a «ilusão» de que se pode exercer uma vontade definida sobre a literatura e que a escrita se situa na circunscrição do possível, excluindo, assim, a sua *insuportabilidade*.

Blanchot assinala que, para Hegel (assim como para Hölderlin), a linguagem possui o direito de dar e ao mesmo tempo retirar o «ser» através da ação de nomear a existência singular das coisas no mundo. O ato de nomear organiza a realidade por semelhanças, qualificando as existências singulares por géneros, generalizando-as. A referência ao contexto bíblico em que Adão se torna mestre dos animais ao dar-lhes nome é exemplar

³⁶ A ideia de trabalho como o resultado da transformação de elementos negados e destruídos por este trabalho traduz-se igualmente como a concepção hegeliana e marxista de «história»: « Ainsi, disent Hegel et Marx, se forme l'histoire, par le travail qui réalise l'être en le niant et le révèle au terme de la négation ». (Blanchot, 1998: 26)

desta relação entre o «direito de escrever» (que faz do escritor mestre do possível) e o «direito à morte», reivindicado pela problematização blanchotiana: «Deste ponto de vista, falar é um estranho direito. Hegel é nisto amigo de Hölderlin, num texto anterior à *La Phénoménologie*, escreve:³⁷ ‘O primeiro ato, pelo qual Adão tornou-se mestre dos animais, foi o de lhes impor um nome, quer dizer que ele os esvaziou na sua existência (enquanto existentes)’» (Blanchot, 1998: 36) – a literatura converte-se numa forma suprema de ação.

A ideia de «morte» é igualmente inseparável da referência blanchotiana à ideia de «revolução», especificamente, as relações entre «literatura», «Revolução Francesa» e «morte». O direito à morte apresenta-se como o «Terror» e a «pena de morte», o ato extremo de liberdade que conduz à guilhotina uma figura cuja singularidade desapareceu sob o nome de um líder (mártir). Para Blanchot, esta ideia de revolução coincide com o entendimento do poder de realização da literatura e evoca a pressuposição de uma liberdade que se pretende realizar sobre a forma imediata de uma ação onde «tudo é possível» (o poder de fazer o «nada» tornar-se «tudo»): «[a] ação revolucionária é, em todos os pontos, análoga à ação que a literatura incarna: passagem do nada ao tudo» (Blanchot, 1998: 32); ambos admitem como fundamento uma forma de poder totalitário de realização. Reencontramos a elaboração de uma definição da literatura sob o signo de uma potência de negação e de um movimento criador numa realização que implica um «ato último» de liberdade.

O homem sabe que não saiu da história, mas a história está agora vazia, é o vazio que se realiza, é a liberdade *absoluta* transformada em acontecimento. A estas épocas chamamos Revolução. Neste instante, a liberdade pretende realizar-se sob a forma *imediata* do *tudo* é possível, tudo pode ser feito. [...] A ação revolucionária desencadeia-se com a mesma potência e a mesma facilidade do escritor que para mudar o mundo tem necessidade apenas de algumas palavras. Ela tem também a mesma exigência de pureza e esta certeza de que tudo o que faz vale absolutamente, não uma ação qualquer relacionada com algum fim desejável ou estimável, mas o fim derradeiro, o Último Ato. Este ato último é a liberdade e não há mais nenhuma escolha senão entre a liberdade e nada. É por isto, então, que a única palavra suportável é: a liberdade ou a morte. (Blanchot, 1998: 31-32)

³⁷ Blanchot faz referência aos ensaios *Système de 1803-1804*: « Essais réunis sous le nom de *Système de 1803-1804*. Dans *Introduction à la lecture de Hegel*, A. Kojève, interprétant un passage de *La Phénoménologie*, montre d’une manière remarquable comment pour Hegel la compréhension équivaut à un meurtre. » (Blanchot, 1998: 36).

Nesta compreensão, a linguagem – e, mais especificamente, o advento da palavra – produz-se através de um processo no qual o desaparecimento das coisas no mundo dá lugar a uma transmutação das existências pela palavra, fazendo com que o direito à morte esteja subjacente ao falar e ao escrever. Para Blanchot, esta perspectiva coloca em movimento uma «morte sem morte» num movimento semelhante ao que fundamenta o «Terror» durante a Revolução Francesa. Ambos se sustentam sobre a exigência de uma ação cujo valor é *absoluto*, configurando a supremacia do ato: «[a] afirmação do absoluto como acontecimento e cada acontecimento como absoluto» (Blanchot, 1998: 32); a extrapolação da ideia de uma ação imediata e extraordinária que pretende, num único instante, realizar *todo* o possível. Blanchot afirma que o Terror surge quando cada pessoa deixa de ser um indivíduo para se tornar o estandarte da liberdade universal. Nenhuma pessoa tem o direito a uma vida singular. Entendemos que a perspectiva blanchotiana do «terror» apresenta uma crítica ao pressuposto de um mundo finito (no qual nada está por vir, porque «tudo» se realiza imediatamente na vigência de um poder soberano do possível). O desejo de uma liberdade absoluta coincide com a morte que se realiza como a abstração de um «ideal» genérico e a perpetuação de um pensamento «universal». Ao pensar a Revolução Francesa como uma manifestação deste movimento no qual a liberdade pressupõe, no seu interior, a morte das singularidades, Blanchot oferece-nos como exemplo a condenação à morte pela guilhotina de Saint-Just e de Robespierre. O «direito à morte» diz respeito à negação da realidade de vidas singulares em nome de um ideal válido para todos, indistintamente. Do mesmo modo, a ideia de «morte» que se convoca através da perda da singularidade das «figuras redentoras» não exclui a dimensão da «morte» face a todos aqueles (desconhecidos) que perderam as suas vidas em nome do ideal da liberdade e da Revolução³⁸ – o *apagamento dos corpos no inominável*.

³⁸ Durante a Revolução Francesa, o Terror ou o período a luta pelo poder por parte dos Jacobinos, foi precursor das ideias de terrorismo de Estado, estima-se que, entre 1793 e 1794, tenham sido condenadas à guilhotina entre 17.000 e 40.000 pessoas. Pierre-Victor Haurens analisa a dimensão política da relação pensada por Blanchot entre a literatura e o «direito a morte», afirmando que o sentido da ideia de revolução deriva de um contexto específico: « La doxa semble vouloir qu’il n’y ait de révolution et de résistance que ‘progressiste’. Mais les années 30 (en France en Allemagne notamment) ont montré avec une acuité particulière, qui reste à interroger, que la révolution ou la résistance pouvait très bien être conservatrice’ [...]. Pour Maurice Blanchot, le lien entre l’écriture, la révolution et la mort ne se fait pas l’idée d’impossible. Et cet impossible est pourtant contestation, du possible et de lui-même ». (Haurens, P.H, 2016: 42)

[A]ssim aparece o Terror. Cada homem deixa de ser um indivíduo a trabalhar numa determinada tarefa, agindo aqui e somente agora: ele é a liberdade universal que não conhece nem além, nem amanhã, nem trabalho, nem obra. [...] Cada cidadão tem, por assim dizer, direito à morte: a morte não é a sua condenação, é a essência do seu direito: ele não é suprimido como culpado, mas tem necessidade da morte para se afirmar como cidadão e é neste desaparecimento da morte que a liberdade o faz nascer. Nisto a Revolução Francesa tem uma significação mais manifesta que todas as outras [...] Quando a lâmina cai sobre a cabeça de Saint-Just ou de Robespierre, de algum modo, não atinge ninguém. A virtude de Robespierre, o rigor de Saint-Just não são mais do que a sua existência suprimida, a presença antecipada das suas mortes, a decisão de deixar a liberdade se afirmar completamente nestes e negar, pelo seu caráter universal, a realidade das suas próprias vidas. (Blanchot, 1998: 32-33)

As afirmações em torno da relação entre «literatura» e «revolução», presentes no texto blanchotiano *La littérature et le droit à la mort* (1948) suscitou diferentes leituras. Reconhecemos a importância da análise de Jacques Derrida, em «Maurice Blanchot est mort»,³⁹ ao considerar duas perspectivas do «direito à morte». Inicialmente, o estudo derridiano do texto de Blanchot situa o seu contexto de escrita num momento em que se contesta o apelo abolicionista da pena de morte em França. O abolicionismo da pena de morte foi proclamado por Victor Hugo em 1848, estabelecendo uma relação temporal com o texto blanchotiano, publicado em 1948, um século após o discurso de Victor Hugo na «Assembleia Constituinte Francesa». A suspeita que incide sobre o texto blanchotiano diz respeito ao modo pelo qual se compreende o «direito à morte»: «[e]ste documento não forma como que um contraponto, mas em nome da própria literatura, deste direito inviolável à vida? e como o contrapeso hegeliano-mallarmeano do abolicionismo hugoliano?» (Derrida, 2003: 272); a problematização do texto blanchotiano implicaria, neste caso, um movimento de perspetivação do «direito à morte» com a «pena de morte». Estabelece-se a dúvida em torno do texto de Blanchot configurar um documento no qual, em nome da literatura, se forma um contraponto do abolicionismo penal proposto por Victor Hugo, inscrevendo a literatura «sob o signo do terror revolucionário» (Derrida, 2003: 273) – uma aliança concreta entre a literatura e a guilhotina: «[p]recisamos lembrar interminavelmente das ressonâncias e das conotações aterradoras e sinistras do pensamento terrorista, aterrorizante, da literatura, dessa literatura enquanto Terror» (Derrida, 2003: 179); a coincidência entre «literatura»,

³⁹ Derrida, J. « Maurice Blanchot est mort » in *Parages*. Paris: Galilée, 2003, pp. 267-300.

«totalitarismo» e «morte». A lógica do discurso blanchotiano reside, segundo Derrida, numa inversão do direito à vida reivindicado pela abolição da pena de morte, mas também pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos*,⁴⁰ adotada pela ONU em 1948 (outra convergência com o texto blanchotiano assinalada pela análise derridiana).

Diante da leitura derridiana, recordamos que o modo pelo qual a conceção de literatura elaborada por Maurice Blanchot se produz está amplamente relacionado com a deslocação conceptual dos princípios da «crítica terrorista» ou do «Terror». A partir da análise do pensamento de Paulhan, a perspectiva blanchotiana estabelece um jogo ténue entre um movimento crítico (a recusa das premissas terroristas) e a reelaboração das noções fundamentais da literatura *a partir* desta recusa. Daí concluirmos que a implicação recíproca entre a questão do «direito à morte» e a afirmação da «pena de morte» esteja presente na compreensão assumida por Blanchot como uma determinada conceção de literatura, ligada especificamente ao Terror:

Os Terroristas são aqueles que, ao desejar a liberdade absoluta, sabem que querem, por meio dela, a morte que têm a consciência desta liberdade, que afirmam como da sua morte que realizam [...]. O próprio acontecimento da morte não tem mais importância. No Terror, os indivíduos morrem e isto é insignificante. [...] [A morte é] o ponto vazio dessa liberdade, a manifestação de uma tal liberdade que é ainda abstrata, ideal (literatura), indigência e superficialidade. (Blanchot, 1998: 34)

A análise crítica dos movimentos fundacionais do pensamento terrorista e da sua conceção de literatura conduz ao desenvolvimento de uma compreensão distinta, voltada para o *problema da literatura* e para o seu vazio essencial. Num segundo momento da análise derridiana, encontramos este outro modo de leitura do texto blanchotiano, demonstrando que embora não se possa concluir que a postura de Blanchot em torno da questão da pena de

⁴⁰ Derrida qualifica *La littérature et le droit à la mort* como um texto «típico do Blanchot da época» (2003: 279), numa possível referência ao posicionamento político de Blanchot quando o texto foi escrito. Importa-nos ter em consideração a sua participação na extrema-direita francesa nos anos 30, cuja rutura ocorre a partir dos meados dos anos 30, dando lugar a uma postura de extrema-esquerda que, posteriormente, será problematizada nos seus escritos: « [m]ême s'il est abusif d'en conclure que Maurice Blanchot est pour une littérature solidaire de la peine de mort, le ton et le mouvement de son texte interdisent de conclure le contraire » (Derrida, 2003: 275). Ao mesmo tempo, ele afirma a existência de uma leitura deste texto que possui articulações e desencadeamentos mais consistentes com o pensamento blanchotiano subsequente e com o desenvolvimento das principais relações conceptuais que serão aprofundadas e complexificadas nas décadas seguintes. Interessa-nos a segunda leitura desta análise que permite compreender as trajetórias das noções fundamentais implicadas no *problema da literatura* e na questão da *insuportabilidade da escrita*.

morte fosse desfavorável, o âmbito do problema de um direito à morte desencadeia uma segunda série de relações tecidas num complexo encadeamento conceptual que acompanha o seu pensamento dos primeiros aos últimos escritos.

Eu seria injusto se abandonasse a leitura neste ponto e neste terrível diagnóstico lançado sobre ou contra este texto típico do Blanchot da época. Esta leitura, creio-a certamente credível e necessária (importa lembrar interminavelmente das ressonâncias e das conotações assustadoras e sinistras deste pensamento terrorista, aterrorizante, da literatura, da literatura enquanto Terror). Mas não vamos fazer, por sua vez, deste diagnóstico ou desta interpretação um veredicto sem apelo. [...] Porque há outra coisa que poderia fazer oscilar, até ao seu contrário, a análise desta essência da literatura [...]. (Derrida, 2003: 279)

A afirmação de uma força revolucionária capaz de produzir de forma imediata um outro modo do possível (sob a pena de exigir como condição de sua realização a aniquilação de uma existência) é considerada por Derrida como uma armadilha: «[a] tentação que é constitutiva do projeto de escrever da literatura» (Derrida, 2003: 275); um risco, uma ameaça. Importa-nos sublinhar que o termo «tentação» remete-nos novamente para a análise blanchotiana das relações entre «literatura» e «Terror», na qual o terror se configura como uma das principais «tentações» do escritor (juntamente com o ceticismo/niilismo, o estoicismo e a consciência infeliz). A ideia de «revolução» como uma tentação do escritor, proposta por Blanchot, funda-se no reconhecimento da revolução como essa procura de um momento que suspende todas as configurações prévias do mundo (liberdade absoluta). Se a ação revolucionária assume como tarefa alcançar o ponto decisivo no qual «tudo é possível», este momento supõe a ação de transpor a existência através da violência da morte: a morte torna-se uma exigência sacrificial. Esta tarefa é atribuída à literatura na medida em que se considera a transformação (morte) das existências em palavras (ideal) como a sua atividade fundamental: «[A] literatura vê-se na revolução, ela aí se justifica e, se lhe chamamos Terror, é que tem por ideal este momento histórico no qual ‘a vida suporta a morte e mantém-se na própria morte’ para obter dela a possibilidade e a verdade da palavra» (Blanchot, 1998: 32), a morte converte-se no cerne da literatura de ação.

No entanto, se este movimento se apresenta como uma «tentação», esta é uma tentação essencial, invariável, à qual a literatura está, desde antes, condenada? O que significa uma «tentação» no contexto desta análise? Uma armadilha, uma sedução, um movimento que

instiga, provoca, incita; um risco, um desejo? Na perspectiva blanchotiana trata-se, pelo menos, de uma «ilusão» e da consciência desta ilusão:

o homem que dispõe das palavras e desse lugar onde o indisponível que é a linguagem escapa a toda divisão, é o puro indeterminado, – advém-lhe a ilusão de que pode dispor do indisponível e, nesta palavra original, dizer tudo e dar voz e palavra a tudo. Mas será uma ilusão? Se o é, não se impõe como uma miragem que daria ao artista uma visão fácil, mas enquanto uma tentação que o atrai para fora dos caminhos certos (seguros) e o conduz em direção ao mais difícil e ao mais distante. [...] [A ilusão] é potente, mas sob a condição daquele que a acolhe se torne muito fraco. Ela não tem necessidade dos recursos do mundo [...] é necessário também renunciar a esses recursos, não ter mais apoio no mundo e ser livre de si. [...] Isto quer dizer: é necessário perder o tempo, perder o direito de agir e o poder de fazê-lo. (Blanchot, 2014: 240)

A «tentação» presente na ideia de «revolução» manifesta a ilusão de que é possível controlar a realidade, imediatamente e totalmente, excluindo as contingências que orbitam fora das existências consolidadas no âmbito do possível: uma vontade de controle que se procura exercer absolutamente sobre a dimensão intempestiva e insuportável do mundo, que percorre as palavras. Para Blanchot, essa tentação sustenta-se sobre a ilusão de concluir a tarefa hercúlea de uma ação que permite ao escritor tornar-se «mestre das coisas».

Quando falamos, nós nos tornamos mestres das coisas com uma facilidade que nos satisfaz. Eu digo: esta mulher, e imediatamente disponho dela, eu afasto-a, aproximo-a, ela é tudo aquilo que eu desejo que seja, torna-se o lugar das transformações e das ações mais surpreendentes: a palavra e a segurança da vida. De um objeto sem nome, não sabemos o que fazer. O ser primitivo sabe que a posse das palavras oferece o domínio das coisas, mas as relações entre as palavras e o mundo são tão completas para ele que o manuseamento da linguagem permanece tão difícil e tão perigoso como o contacto com os seres: o nome não saiu da coisa, ele é o dentro trazido perigosamente à luz e, no entanto, conservada a intimidade escondida da coisa, esta que não está ainda nomeada. (Blanchot, 1998: 35)

O que está em questão na ideia de «tentação» é a relação entre a ameaça (pavor) associada ao caráter incontrolável do mundo (do vazio fundamental da literatura) e a ilusão de uma ação soberana capaz de eliminar esta dimensão insuportável; seja pela ação de uma figura que incarna uma suposta vontade universal nos mais distintos universos consolidados

pela circunscrição desta vontade; seja a ação equivalente do escritor que arbitra o direito de reduzir as existências a nada (*anéantissement*) para as ressuscitar e as transfigurar na criação da linguagem e das palavras. Se Blanchot reconhece a facilidade com que a literatura se apropria da existência das coisas, tornando presente, através da nomeação, uma realidade cujo possível é ilimitado, assinala igualmente o modo como esta pretensa manipulação do possível implica relações de tal modo complexas que a ilusão de uma ação total se converte, finalmente, numa ação específica.

[O escritor] não é mestre senão de tudo, possui apenas o infinito, não realizamos nada no ilimitado, de modo que, se o escritor age bem, realmente produzindo esta coisa real que se chama um livro, desmerece também, por essa ação, toda ação, substituindo ao mundo de coisas determinadas e do trabalho definido um mundo onde *tudo* é *imediatamente* dado e não há nada a fazer senão apreciá-lo pela leitura. (Blanchot, 1998: 29)

Entre a realização do possível e os movimentos destrutivos implicados neste processo, existem passagens, deslizamentos, contingências extraordinárias e elementos fora de todo o controle que inviabilizam a pretensão de exercer um ordenamento definitivo do possível, extrapolando as condições de possibilidade de toda ação. Ao situar o problema da literatura no extremo de todo o possível, Blanchot afirma a persistência de uma dimensão latente que se mantém irrealizável, ainda que no cerne de toda realização, numa afirmação do limite infinito das forças que se instituem através dos movimentos esquivos da criação literária.

Esta perspectiva aproxima-se dos desdobramentos implícitos no segundo momento de análise de Derrida ao propor uma compreensão de *La littérature et le droit à mort* como um texto capaz conduzir a leitura a outro eixo de pensamento, a um movimento que contraria a teorização do direito à morte como a afirmação de uma literatura terrorista (tal como instituídas pelo apelo ao estatuto soberano da ação). Existem três motivos que corroboram esta leitura e que são apresentados a partir da constatação da contraditoriedade que move a linguagem, a existência de uma simultaneidade de um «princípio de morte» e de um «princípio de ressurreição», e o facto de Blanchot falar da morte como uma impossibilidade.⁴¹ A contraditoriedade intrínseca da linguagem produz-se numa dimensão

⁴¹ Derrida assinala que o reconhecimento de uma fratura na ideia do «possível» está ligado ao movimento de deslocação que Blanchot realiza da ideia heideggeriana de uma «morte» entendida como a «possibilidade do impossível», convertendo-a na afirmação de uma «impossibilidade absoluta», uma *insuportabilidade* para a qual não existem maneiras de a converte em possibilidade:

não-polarizada entre os movimentos de criação literária e a condição de desaparecimento que lhe é condicional. Devido à tensão fundamental entre forças díspares, instaura-se uma simultaneidade entre um princípio de vida e um princípio de ressurreição, emergindo dessa coincidência uma força aquém e além do limite entre «vida» e «morte». A ideia de uma contradição constitutiva da linguagem literária apresenta-se como uma relação impossível e não-antagónica que resulta num movimento de criação (vida) e de retorno (ressurreição) derivado das transmutações de um estado (morte).

Daí que a aparição, ainda evangélica, de Lázaro que vem de algum modo aureolar as figuras de Robespierre e de Saint-Just. [...] [No] último livro de Blanchot, o narrador é condenado à morte, quase executado, prestes a ser fuzilado, de facto já virtualmente fuzilado e morto, quando um soldado russo miraculoso (da revolução russa, de extrema-esquerda, portanto) a serviço dos nazis (da revolução nazi de extrema-direita, portanto, de um outro totalitarismo), salva-o e de alguma maneira ressuscita-o, uma vez que já está morto. *Venis fora*, diz-lhe, em suma: sai daí e salva-te. (Derrida, 2003: 280)

Aquilo que se antevê nesta simultaneidade entre um princípio de morte e um princípio de ressurreição não se configura como uma espécie de síntese dialética e redentora entre forças antagónicas que encontram finalmente na realização da obra (do possível) a sua

« Selon Heidegger, dont Blanchot fut sans doute l'un des lecteurs plus vigilants au monde, la mort au sens propre reste, pour l'animal, impossible. Impossible en un certain sens, car Heidegger dit aussi (ce sont des textes, notamment dans *Sein und Zeit*, que j'ai questionnés ailleurs) que la mort est, pour le Dasein, la possibilité de l'impossible. [...] Or Blanchot n'aura cessé de séjourner dans ces lieux inhabitables pour la pensée, qu'il s'agisse de l'espace fictionnel, voir littéraire qui accueille le vivre de la mort, le devenir mort-vivant, voir le fantasme de l'enterré vif » (Derrida, 2003 : 288). Derrida reconhece a distância entre a perspectiva heideggeriana e o pensamento blanchotiano no seguinte fragmento de *L'écriture du désastre* sobre a (im)possibilidade da morte: « [I]l y a, à chaque fois qu'on avance à l'aide de la mort possible, la nécessité de ne pas passer outre à la mort sans phrase, la mort sans nom, hors concept, l'impossibilité même. Mais quelle serait la différence entre la mort par suicide et la mort non suicidaire (s'il y en a une) ? C'est que la première, en se confiant à la dialectique (toute fondée sur la possibilité de la mort, sur l'usage de la mort comme pouvoir) est l'oracle obscur que nous ne déchiffrons pas, grâce auquel cependant nous pressentons, l'oubliant sans cesse, que celui qui a été jusqu'au bout du désir de mort, invoquant son droit à la mort et exerçant sur lui-même un pouvoir de mort – ouvrant, ainsi que l'a dit Heidegger, *la possibilité de l'impossibilité* – ou encore, croyant se rendre maître de la non-maîtrise, se laisse prendre à un sorte de piège et s'arrête éternellement – un instant, évidemment – là où, cessant d'être un sujet, perdant la liberté entêtée, il se heurte, autre que lui-même, à la mort comme à ce qui n'arrive pas ou à ce qui se retourne [...] en *l'impossibilité de toute possibilité* » (Blanchot, 2003: 113-114). Derrida afirma: « Là, on peut entendre, mais ce n'est pas sûr, une discrète objection virtuelle contre Heidegger : non pas la possibilité de l'impossible mais l'impossibilité tout court ». (Derrida, 2003: 289)

conciliação instável.⁴² A questão da morte não se estabelece sobre a afirmação de um *fim absoluto*, a morte não é um fim em si mesma. A compreensão blanchotiana de morte reside sobre a ideia de uma existência que atravessa o desaparecimento, preservando a sua ausência: uma morte *sem* morte.

O escritor sente-se a presa de uma potência impessoal que não o deixa viver, nem morrer: a irresponsabilidade que não pode superar torna-se a tradução desta morte sem morte que aguarda à margem do nada; a imortalidade literária é o movimento pelo qual, até ao mundo, um mundo minado pela existência bruta, insinua-se a náusea de uma sobrevivência que não é uma, de uma morte que não põe fim a nada. (Blanchot, 1998: 56)

Este movimento traduz-se numa tensão sem resultado, sempre em instância. Na familiaridade do mundo (e de toda criação literária) com as ausências insuportáveis: «esta falta indefetível, esta falta sem falta, esta falta sem negatividade» (Derrida, 2003: 285); a presença insustentável das inexistências ausentes. A literatura passa, então, a ser concebida no âmbito deste *hiato* que acolhe vida e morte numa mesma realidade – entre existências em gestação e irrealidades latentes (o âmbito ficcional por excelência).

Obscura, clara, poética, prosaica, insignificante, importante, falando do seixo, falando de Deus, qualquer coisa na obra está presente que não depende dos seus caracteres e que no fundo dela está sempre em vias de a modificar de cima a baixo. [...] Como uma tal iminência de transformação, inserida na profundidade da linguagem, fora do sentido que a afeta e da realidade desta linguagem, pode estar, no entanto, presente nesse sentido e nessa realidade? Na palavra, o sentido dessa palavra introduziria consigo qualquer coisa que, garantindo a sua significação precisa e sem lhe prejudicar, seria capaz de a

⁴² « Le livre est donc là, mais l'œuvre est encore cachée, absente peut-être radicalement, dissimulé 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 [...]. Je veux lire ce qui pourtant n'est pas écrit. [...] [C]'est qu'ici la pierre et ce tombeau ne détiennent pas seulement le vide cadavérique qu'il s'agit d'animer, c'est que cette pierre et ce tombeau constituent la présence, pourtant dissimulée, de ce qui doit apparaître. Faire rouler, faire sauter la pierre, c'est 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 [...]. Mais, à l'appel de la lecture littéraire, ce qui répond, ce n'est pas une porte qui tombe ou qui deviendra 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 ». (Blanchot, 2014: 257-258)

modificar completamente e de modificar o valor material da palavra? (Blanchot, 1998: 59)

O direito à morte desdobra-se numa exigência (esta forma de chamamento implacável aberta no silêncio) de reconhecimento de que as forças que legislam no advento da criação literária não se restringem ao espaço circunscrito pela realização intacta e plena de uma vontade exercida no âmbito do possível. A especificidade da concepção blanchotiana do *problema da literatura* reside no facto de não se situar num plano conceptual cujo pressuposto está assente num exercício de realização e de possibilidade. Diferentemente, indica-nos a dimensão lacunar e disruptiva de uma criação que encontra as suas dinâmicas de constituição aquém e além das interpolações dicotómicas «existência» e «inexistência», «vida» e «morte». Nas tentativas de conjugação entre «realidade» e «palavra», apresentar-se-á invariavelmente a ausência ensurdecadora daquilo que habita a dimensão infinita e insustentável do mundo: uma força que excede o possível, uma dimensão irrealizável que se mantém num movimento constantemente em formação.

1.4.6. A persistência de *forças inconfiguráveis*

Ao partirem da mesma pergunta, as diferentes perspetivas teóricas que procuram responder ao *problema da literatura* (resolver o vazio fundamental que a constitui ao exercer uma forma de controle sobre a sua dimensão errante) residem sobre um mesmo pressuposto (sobre o mesmo fracasso): ainda que configurem modos distintos de resposta a este problema, partem da mesma tentativa de compreensão da dimensão insuportável da literatura. Diante das evidências dessa premissa comum, Blanchot desenvolve a formulação de uma outra concepção de literatura através da afirmação da sua condição dispersiva, elaborando-a de forma cada vez mais radical ao longo do tempo. A sua concepção de literatura implica um pensamento em torno de *forças de escrita* que conferem à literatura uma insuportabilidade fundamental e uma potência de engendramento insustentável. Através das diferentes respostas oferecidas ao problema da literatura, Blanchot reconhece que em cada deslocação da perspetiva teórica persiste a impossibilidade de determinar (definir) os movimentos primordiais de criação literária no âmbito das articulações que se constituem como relações entre a possibilidade da literatura e o mundo:

[t]udo se passa como se, no cerne da literatura e da linguagem, para além dos movimentos aparentes que as transformam, estivesse reservado um ponto de

instabilidade, uma potência de metamorfose substancial, capaz de alterar tudo sem nada alterar. Esta instabilidade pode passar pelo efeito de uma força desagregante, pois, por ela, a obra mais forte e mais carregada de forças pode se tornar uma obra de desgraça e de ruína, mas esta desagregação é também uma construção, se por ela, bruscamente a angústia se torna esperança, e a destruição, elemento do indestrutível. (Blanchot, 1998: 59)

Se as posturas teóricas assinaladas por Blanchot se deparam com a mesma força de transfiguração da literatura é porque esta proliferação se deve, antes, a uma condição inconfigurável – à margem de cada palavra – que reside no movimento pelo qual a literatura sustenta o assombro (insustentável) da própria vida. As relações entre a literatura e a linguagem (a literatura como questão endereçada à linguagem) revela uma transposição impossível das forças insuportáveis do mundo para as palavras, entre a existência viva das coisas no mundo na materialidade da linguagem.

Através de todas as tentativas de compreender o processo pelo qual se constitui uma linguagem literária, bem como através da configuração de sentidos num mundo transformado pelo advento das palavras, persiste, sempre, uma *força insuportável*. Os mecanismos empregados para alcançar este objetivo deparam-se com o mesmo fracasso. Não apenas a leitura transforma infinitamente a direção dos sentidos pretendida pelo escritor – uma vez que a cada leitura são convocadas articulações e evocações incontroláveis, tão vastas como é vasto o âmbito de cada vida na sua singularidade – como cada palavra impõe, desde o seu traço mais iminente, uma abertura incontornável que extravasa toda unidade de sentido. No avesso do gesto do escritor, as palavras escrevem a sua própria rasura. Nas transmutações de cada leitura, os sentidos extraviam-se.

Não apenas cada momento da linguagem pode tornar-se ambíguo e dizer outra coisa que não diz, mas o sentido geral da linguagem é incerto, do qual não sabemos se expressa ou se representa, se é uma coisa ou se a significa [...]. [A] literatura dá-se tarefas irreconciliáveis [...] do escritor ao leitor, do trabalho à obra, passa por momentos opostos e não se reconhece senão na afirmação de todos os momentos que se opõem. Mas, todas estas contradições, estas exigências hostis, estas divisões e contraditoriedades, tão diferentes de origem, de espécie e de significação, reenviam todas a uma ambiguidade última, cujo estranho efeito é de atrair a literatura para um ponto instável onde pode mudar indiferentemente de sentido e de signo. (Blanchot, 1998: 58)

A literatura constitui-se no interstício de uma dupla articulação: gravita entre um movimento de negação pelo qual as coisas são separadas da sua existência no mundo para a realização da linguagem, e um movimento que aborda a realidade incógnita das inexistências (uma dimensão genésica sem suporte). Neste sentido, configura-se uma insuportabilidade a dois níveis: a impossibilidade de uma realização plena (total) e a persistência das lacunas que se mantêm irrealizáveis em toda realização. A constituição da literatura traz consigo a persistência de um movimento sem nome e sem existência que subjaz à realidade do mundo e à materialidade da linguagem. Compreendemos que a questão do «vazio essencial», perspectivada por Blanchot em torno do problema da literatura, assume o caráter de um *princípio espectral* no qual a ausência (hiato) advém da realização impossível das palavras diante dos movimentos gestacionais e infinitos do mundo.

Face ao gesto de nomear as coisas no mundo, o que se insinua não é uma existência (realidade do mundo) transformada numa palavra, mas uma *força* que precede e antecede toda realização. Para Blanchot, esta força assume-se como uma «matéria sem contorno» e um «conteúdo sem forma» (Blanchot, 1998: 45), anterior a toda configuração, um movimento alheio às existências que, mesmo após um processo de realização, se mantêm inconfigurável, incapturável e irrealizável: «[a] literatura faz aliança com a realidade da linguagem, faz uma matéria sem contorno, um conteúdo sem forma, uma força caprichosa e impessoal que não diz nada, não revela e se contenta em anunciar, pela sua recusa de dizer, que ela vem da noite e que retorna para a noite» (*Ibidem*). O problema da literatura supõe essa força que atravessa os momentos de formação das realidades moventes do mundo e das palavras, numa presença que subsiste aos modos de existência: «[a] literatura, tornando-se a impotência por revelar, quereria tornar revelação o que a revelação destrói. [...] A literatura aprende que não se pode exceder em direção ao seu próprio fim: esquiva-se, não se trai» (Blanchot, 1998: 43). A literatura e a linguagem voltam-se para esta força incapturável e anamórfica que se traduz como uma potência de transmutação intrínseca. Esta afirmação permite-nos compreender os modos de insuportabilidade que atravessam a literatura e que colocam em questão os movimentos teóricos cuja problematização reside no pressuposto de uma função primordial que a define enquanto transformação de uma existência viva numa palavra. Do mesmo modo, desaloja as premissas conceptuais do advento da palavra como uma «representação» ou a «figuração mimética» de um mundo totalmente realizado:

imediatamente, o signo muda: o sentido não representa mais a maravilha de compreender, mas reenvia-nos ao nada da morte, e o ser inteligível significa apenas a

recusa da existência, e a preocupação absoluta da verdade traduz-se pela impotência de agir verdadeiramente. [...] [O] sentido repousa sobre o nada; nós apenas nos compreendemos privando-nos de existir, tornando a morte *possível*, infetando o que compreendemos do nada da morte, de modo que, se saímos do ser, caímos fora da possibilidade da morte, e o resultado torna-se o desaparecimento de todo resultado. (Blanchot, 1998: 61)

A conceção blanchotiana de literatura aborda a «infinita inquietude» (Blanchot, 1998: 42) e a «vigilância sem forma e sem nome» (*Ibidem*) das coisas na sua inexistência, numa dimensão que excede as tentativas de delineamento de existências plenas no mundo e de circunscrição da palavra. Esta elaboração teórica culmina na afirmação de sentidos estilhaçados, impossíveis, fraturados pelos movimentos instáveis que os atravessam e, inevitavelmente, os destituem de univocidade. Do cerne da literatura emerge um «vazio», um «ponto de instabilidade», «potência de metamorfose» e uma «força desagregante» (Blanchot, 1998: 59) que a constitui: instabilidade, metamorfose e desagregação – traços de uma *insuportabilidade fundamental*. Forças à margem da literatura que constituem uma literatura sem margens. Mais que apenas suspender os seus fundamentos ontológicos, a perspectiva blanchotiana insere, neste mesmo fundamento, uma abertura movente através da qual proliferam transmutações e reverberam potências anamórficas, movimentos de um mundo em constante formação.

A questão retorna: como a literatura é possível? E conduz-nos à constatação de uma *espectralidade imanente* que afirma a condição inesgotável da literatura, a infinidade de forças que se criam na respiração do próprio mundo. Neste sentido, o pensamento blanchotiano alongar-se-á ao longo das décadas seguintes, deslocando-se do *problema da literatura* para a *questão da escrita*.

Capítulo 2 – A questão da escrita (1948-2003)

A elaboração blanchotiana do *problema da literatura* extrapola os limites de uma teoria da literatura no sentido estrito. Ao longo do seu pensamento, manifesta-se uma intensificação dos desdobramentos deste problema, produzindo um deslocamento da abordagem do problema literatura para a *questão da escrita*. Embora a questão da escrita esteja invariavelmente presente em toda a teorização realizada por Blanchot, ao longo do tempo esta questão sofrerá uma radicalização, desenvolvendo-se como uma concepção filosófica de escrita que excede os limites da literatura.

Se, entre 1935-1948, o pensamento blanchotiano abordava o problema da literatura, com a complexificação desta análise (que transita entre a efetivação de um mundo ausente e a realização de um outro mundo pela literatura), a partir de 1949, acompanhamos não apenas uma mudança gradual de vocabulário, como também uma progressiva deslocação do ponto de gravidade da compreensão de Blanchot que transita do problema da literatura para a questão da escrita. Os princípios da análise blanchotiana do problema da literatura configuram-se enquanto o fundamento de uma concepção de escrita mais alargada que não prescinde da literatura, embora a ultrapasse. A *questão da escrita* pressupõe as articulações teóricas implicadas nos movimentos de criação literária, afirmando-se como uma escrita *do mundo*: uma potência inesgotável de criação.

Esta passagem do problema da literatura para a intensificação da questão da escrita e a radicalização das principais noções envolvidas nesta elaboração teórica coincide com o facto da escrita blanchotiana se tornar cada vez mais disruptiva até se afirmar como uma «escrita fragmentária». Ainda que as consequências deste processo comecem a surgir em 1958, com a proposta de publicação de *La Revue Internationale*,⁴³ com Maurice Nadeau, este processo consolidar-se-á com a publicação de *Le pas au-delà*,⁴⁴ em 1973. Ao longo deste período, os escritos de Blanchot apresentam lentas mutações, variações de tons, torções conceptuais, transfigurações das noções, a partir de um movimento que as tensiona até ao extremo: fragmentos de diálogos, recortes de pensamentos e conversas enigmáticas, reconhecidos apenas por uma mudança subtil do tipo de letra que passa para o itálico nos trechos em que advém um outro tom, uma outra gravidade, a ressonância de uma outra

⁴³ Cf. Bident, 1998: 487

⁴⁴ Blanchot, M. *Le pas au-delà*, essai. Paris: Gallimard, 1984 [1973].

presença. Esta transformação não é meramente formal, antes, os traços visíveis desta passagem anunciam uma intensa consolidação e radicalização das questões:

±± Implicado numa palavra que lhe é exterior. «Quando está presente e nós falamos, eu me dou conta de que, quando se ausenta, eu estou implicado numa palavra que poderia ser-me completamente exterior.» «– E que me quereria dizê-la para não estar nela implicado sozinho.» «– Mas não estou sozinho: de uma certa maneira eu não estou nela.» «– O que é que o incomoda?» «– O facto de estar implicado numa palavra que me é exterior». (Blanchot, 2009: XIX)

Se no período anterior a 1949 o pensamento blanchotiano convocava a problematização da literatura através de uma análise voltada para uma interrogação em torno da ambiguidade constitutiva da literatura, Blanchot assumirá posteriormente uma posição ainda mais disruptiva que decorre desta ambiguidade, através da afirmação de uma condição absolutamente insuportável da escrita. Se os textos escritos até meados da década de 50, conjugam momentos distintos de crítica literária e ensaio filosófico, através da procura pela possibilidade da palavra nomear uma ausência irrealizável (fazendo com que esta ausência adquira um corpo ambíguo pela materialidade da literatura), Blanchot passa, com a radicalização do seu pensamento, a romper cada vez mais a linha que separa e distingue o género de suas publicações: não apenas retira a indicação do género a que corresponde cada livro, como num mesmo livro escrita literária e filosófica se interpenetram. A problematização em torno dos processos ambíguos que conduzem à criação literária extrapola a tentativa de compreensão das condições de possibilidade da literatura através das ausências que lhe são constitutivas e passa a conceber a escrita como um modo de criação cuja condição reside na sua insuportabilidade fundamental.

Um puro fantasma, talvez, uma gargalhada que nenhum traço materializaria no presente, ou ainda, uma loucura que perturbaria o ser de cima a baixo, ao mesmo tempo, nos atingiria apenas como uma neurose impercetível, escapando a toda observação, invisível porque demasiado visível. Assim, escrever talvez: uma escrita que não seria uma possibilidade da palavra (não mais que morrer seja uma possibilidade da vida) – um murmúrio, no entanto, uma loucura, contudo, que se tocaria na superfície silenciosa da linguagem. (Blanchot, 1984: 131-132)

A conceção blanchotiana de «escrita» assume-se como engendramento: do *graffiti* nas paredes às ínfimas vibrações intrauterinas de uma respiração – uma escrita silenciosa e

reminiscente constituída por uma insuportabilidade intrínseca. A conceção de escrita supõe a ideia de uma *respiração sem palavras* do mundo: «♦Inspiram-te. – Estranha inspiração que eu só receberia expirando. – A inspiração é mesmo isso: a oportunidade, o tempo de uma expiração onde toda palavra te será soprada antes de te ser dada. Escrevendo sempre mais lentamente, mais rápido do que escreve» (Blanchot, 1984: 183-184); escrita – pulsação, pulso, alento *do e no* mundo. O pensamento blanchotiano volta-se para a elaboração de uma conceção de escrita que não circunscreve a sua constituição na produção literária do mundo, as habita numa suspensão disjuntiva que se estabelece como a sua condição, afirmando uma força que extrapola o traço das letras sobre o papel. Intensifica-se, assim, uma conceção de *escrita* elaborada a partir da afirmação de uma força que a constitui e não a concerne, é-lhe extremamente insuportável (lacunar, irrealizável e em instância): «♦Vindo, vindo, sinais para a cidade deserta, sinais deles próprios: nomes nomeando os seus nomes. Noite após noite. Nós perguntávamo-nos se, em margem do livro, sobre a mesa, nós o teríamos lido» (Blanchot, 1984: 182) – a escrita torna-se uma reverberação daquilo que jamais será escrito, sendo a própria constatação desta impossibilidade.

Os livros parecem estar cá para preservar a escrita e lhe permitir constituir-se num espaço próprio, à parte e como lacuna de toda vida. Escrever, restrito a dar-se para expressão ou afirmação da vida, jamais satisfaz nem a escrita, nem a vida [...] escrever pode bem se propor como o que esgotaria a vida a fim de se inscrever no limite da vida; finalmente a proposição dá lugar a esta outra: completamente outra: escrever apenas se escreve no limite da escrita, onde o livro, no entanto sempre aí, é a pressão do fim (sem fim) dos livros. ♦ Escrever no limite da escrita: mas tudo se joga na diferença destes termos repetidos. Diferença detida pela própria repetição cuja possibilidade escapa, estando entregue à diferença, a qual é sempre já repetida, de mesmo que sempre se repetirá, sem poder ser dita tal como no presente se repete. (Blanchot, 1984: 81)

A conceção blanchotiana de escrita pressupõe a análise de uma constituição que a lança para o exterior da sua realização, a escrita assume-se como um princípio insuportável das *forças anamórficas* do mundo (inconfiguráveis, informes). A conceção de escrita proposta por Blanchot não se formula como uma metafísica da escrita, a sua insuportabilidade imanente transcende a sua realização (porque reenvia a uma força aquém e além do seu espaço constitutivo) mantendo-se sempre enquanto *uma escrita* (porque se institui sempre no espectro de sua própria condição). O seu engendramento não remete à

nenhuma origem essencial, na medida em que a escrita nunca abandona a sua imanência intrínseca.

Mais do que redimensionar um debate em torno das relações entre «linguagem» e «pensamento» (como ocorre na leitura blanchotiana das diferentes perspectivas em torno do «vazio» da literatura a partir da análise de Jean Paulhan). Ao desenvolver a questão da escrita Blanchot opera uma rutura conceptual dos fundamentos epistemológicos pressupostos pelo problema da literatura,⁴⁵ reconhecendo que a questão da escrita exige uma «mudança radical de época», uma reorientação (uma rutura) profunda dos princípios que regem a estruturação matricial do pensamento filosófico ocidental:

Escrever, a exigência de escrever: não mais a escrita que sempre se colocou (por uma necessidade em nada evitável) ao serviço da palavra ou do pensamento dito idealista, ou seja, moralizante, mas a escrita que, por sua força lentamente libertada (força aleatória de ausência), parece não se consagrar senão a ela própria, que permanece sem identidade e, pouco a pouco, liberta possibilidades totalmente outras, uma maneira anónima, distraída, diferida e dispersa de estar em relação pela qual tudo é colocado em causa [...]. Ora, poder-se-ia dizer que escrever exige o abandono de todos estes princípios, seja o fim e também a finalização de tudo o que garante a nossa cultura, não para voltar idilicamente atrás, mas, antes, para ir além. [...] Escrever, neste sentido (nesta direção onde não é possível, sozinho, manter-se, nem mesmo sob o nome de todos, sem tentativas, relaxamentos, voltas e desvios, nos quais os textos mantidos em conjunto carregam marca, e é, eu creio, o seu interesse) supõe uma mudança radical de época [...]. Escrever torna-se, então, uma terrível responsabilidade. Escrever, sob este ponto de vista, é a violência maior, pois transgride a Lei, toda lei e a sua própria lei. (Blanchot, 2009: VII-VIII)

Desta maneira, compreendemos a conceção blanchotiana de «escrita» como um conceito filosófico cuja insuportabilidade constitutiva desarticula a estrutura matricial da sua inteligibilidade. As ferramentas teóricas assentes num modelo conceptual (político, cultural,

⁴⁵ Os labirintos teóricos pressupostos pelo pensamento blanchotiano desencadeiam a proposição de uma escrita que, no limite, rompe com a linguagem, perspetivando um modo de insuportabilidade que se traduz numa *disrupção epistemológica*. Tanto a noção de «linguagem» (nem como meio de expressão, nem como lugar de comunicação), como o conceito de «pensamento» (como forma epistémica de uma linguagem primeira), são problematizados diante de uma conceção de «escrita» cujo suporte não reside numa função representativa ou na tarefa de produção de sentidos, como analisaremos posteriormente no capítulo desta tese intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem», pp- 184-222, e no capítulo intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica», pp. 223-266.

epistemológico) hegemónico são incapazes de responder ao movimento filosófico pressuposto pela incessante rutura e fragmentação da conceção blanchotiana, todas as coordenadas de leitura e as regulamentações prévias são colocadas em causa pela questão da escrita, pressupondo uma abordagem conceptual alargada que procura a compreensão do engendramento de *forças de escrita* enquanto *forças insuportáveis* que se insinuam no mundo a tornar-se mundo através da sua espectralidade.

2.1. O movimento de fragmentação (duas passagens)

A deslocação teórica do *problema da literatura* para a *questão da escrita* indica-se por um «movimento de fragmentação» da escrita blanchotiana. Da mesma maneira, a compreensão de «escrita» enquanto um conceito filosófico ocorre através da coincidência de duas passagens fundamentais no pensamento de Maurice Blanchot: a primeira, em 1949, com a transformação da escrita literária e a segunda, a partir de 1970, com a radicalização das noções e a intensificação da dimensão fragmentária (dispersiva) dos seus escritos. Este movimento de fragmentação verifica-se na escrita blanchotiana através de aspetos formais: a transformação e a interrupção das frases, o texto em itálico (indicando uma mudança de *tom*, um diálogo, uma *outra voz*), a presença de sinais gráficos (o losango no início de cada fragmento, o sinal \pm a cada fragmento que se refere a questão do neutro),⁴⁶ estas indicações não se resumem, todavia, a um artifício tipográfico, mas assinalam uma transformação conceptual. Destas insinuações que pautam uma outra conceção de escrita emerge igualmente um outro modo do pensamento:

- ◆ O fragmentário não sendo experiência, não sendo forma ou sujeito de escrita, não sendo uma outra ordem à luz da ordem do livro, mesmo como passagem a uma desordem: no entanto, obscura exigência sob a atração da qual o espaço de escrever dá lugar às marcas ou pontos de singularidade por onde passam percursos múltiplos (irregulares) [...]. Pelo fragmentário, escrever, ler, mudam de função. (Blanchot, 1984: 73)

⁴⁶ Os sinais tipográficos escolhidos por Blanchot convocam uma leitura específica advinda da linguagem matemática: no caso do losango, atribui-se o significado de possibilidade na linguagem da lógica e no caso do sinal \pm , atribui-se o sentido de *aproximação* na linguagem da álgebra. Cf. Milon, 2004.

Blanchot considera o «fragmento» como uma rutura com a ideia de «totalidade» pressuposta pela instituição de uma sequencialidade normativa da escrita. Em «Parole de Fragment»⁴⁷ – texto dedicado à poesia de René Char – a sua compreensão de «fragmento» distancia-se da ideia de uma parte que remete ao todo. Diferentemente, o movimento de fragmentação da escrita, na perspetiva blanchotiana, produz um estilhaçamento (*l'éclatement*) dos sentidos no qual as ligações são definitivamente perdidas: os sentidos são pulverizados numa proliferação infinita de trajetórias. Numa flutuação das leituras, as frases desprendem-se do encadeamento diretivo de sentidos, produzindo uma suspensão que potencia outros trajetos semânticos e conceptuais, outras relações são disparadas incontrolavelmente.

Palavra de fragmento: dificilmente se aproxima desta palavra. «Fragmento», um nome, mas tendo a força de um verbo, contudo, ausente: quebra, estilhaços sem resíduos, a interrupção enquanto palavra quando a suspensão da intermitência não suspende o devir, mas, ao contrário, o provoca na rutura que lhe pertence. Quem diz fragmento não deve somente dizer fragmentação de uma realidade já existente, nem momento de um conjunto ainda por vir. (Blanchot, 2009: 451)

Através da sua deslocação infinita, o movimento de fragmentação vive num intervalo absoluto, numa desarticulação dos sentidos que produz outro modo de escrita (outro modo de leitura) capaz de uma errância sem fim: «[as frases] ilhas de sentido, são mais do que coordenadas, colocadas umas ao lado das outras: de uma potente estabilidade, como as grandes pedras dos templos egípcios que se mantêm de pé sem ligação, de uma compacidade extrema e todavia capazes de uma deriva infinita» (Blanchot, 2009: 453); a conceção de escrita afirma-se a partir da ideia de uma pulverização dos sentidos. Do movimento de rutura com a totalidade organizada dos sentidos advém a potência inesgotável da escrita.

O movimento de fragmentação na escrita blanchotiana surge como uma importante indicação da radicalização do seu pensamento. Neste contexto, o filósofo Michael Holland, em «Une fiction impossible»,⁴⁸ distingue os aspetos primordiais de duas passagens (*tournant*) sensíveis na escrita e no pensamento de Blanchot. Entre os romances, as narrações e a crítica literária surgem transformações perceptíveis que colocam em movimento a

⁴⁷ Blanchot, M. «Parole de Fragment» in *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, pp. 451-455.

⁴⁸ Holland, M. « Une fiction impossible » in *Cahier Maurice Blanchot*. Paris: Les Presses du réel, vol. 5, 2018, p.43-57.

deslocação da narrativa (concomitante aos romances, aos textos de crítica literária e aos ensaios filosóficos) para a singularidade de uma «escrita fragmentária». De acordo com Holland, a primeira passagem ocorre em 1949 com a publicação de *Un récit?* na revista *Empédocle*.⁴⁹ Ainda que neste período Blanchot seja reconhecido como crítico literário, principalmente a partir da publicação de *La part du feu*, livro que reúne artigos escritos de 1945-1949, os livros de ficção (as narrações e os romances) demonstram uma transformação na sua escrita literária.

A publicação sucessiva de três narrações – *L'Arrêt de mort*,⁵⁰ *Au moment voulu*⁵¹ e *Celui qui ne m'accompagnait pas*⁵² – anuncia uma transfiguração das noções blanchotianas, um aprofundamento das problemáticas que são desenvolvidas de modo cada vez mais extremo. A publicação da segunda versão de *Thomas l'Obscure*, em 1950, e das suas primeiras narrações reunidas em *Le Ressassement éternel*, em 1951, assinalam, igualmente, uma primeira passagem na sua escrita. Após quase quinze anos, em 1973, o texto *Un récit?* voltará a ser publicado com o título *La folie du jour*. A mudança do título e o desaparecimento da indicação do género literário na folha de rosto são indícios de uma segunda passagem: o movimento de fragmentação da escrita, a complexificação das articulações nocionais e o exacerbar da dimensão disruptiva do seu pensamento. A segunda passagem ocorre, portanto, a partir de 1970 e decorre da primeira, desdobrando-se no ano seguinte com o início do livro fragmentário *L'écriture du désastre*⁵³ (publicado em 1980):

Assim, ainda que seja impossível no momento fixar exatamente a data de composição do texto que vai se tornar *La Folie du jour*, uma coisa ao menos é certa: a narração «Un récit?» é contemporânea de uma transformação massiva na relação de Maurice Blanchot com a ficção narrativa, e que se concentra no papel e na identidade da primeira pessoa «Eu». E o facto de que este mesmo texto vai dar palavra a um «Eu» altamente enigmático torna ainda mais visível a ausência de toda ligação aparente entre ele e as outras narrações dessa época, e ainda mais enigmático é o isolamento no qual vai definir durante um quarto de século. Mas se nos debruçarmos sobre a curva que separa esses dois momentos decisivos na escrita de Maurice Blanchot, constatamos que estão

⁴⁹ Blanchot, M. « Un récit ? » in *Empédocle*, n° 2, mai 1949, p. 13-22.

⁵⁰ Blanchot, M. *L'arrêt de mort*, roman. Paris : Gallimard, 2003 [1948].

⁵¹ Blanchot, M. *Au moment voulu*. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2005 [1951].

⁵² Blanchot, M. *Celui qui ne m'accompagnait pas*, roman. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2004 [1953].

⁵³ Blanchot, M. *L'écriture du désastre*, essai. Paris: Gallimard, 2003a [1980].

estritamente ligados: com a emergência da escrita fragmentária nos anos 70, estas são as consequências da reviravolta de 1948 que atingem a sua plena realização. [...] Ao que tudo indica, no início dos anos 1970, toda a sua criação, narrativa, tal como crítica, encontrou o seu ponto final. E esse é efetivamente o caso – exceto que, concluída, esta obra perdura: para além dos limites que Blanchot lhe atribui, a sua escrita vai reencontrar este recurso novo e talvez inesperado que ele nomeia o fragmento. (Holland, 2018: 44)

A partir de 1970, a escrita e o pensamento de Maurice Blanchot traduzem as consequências das suspensões teóricas propostas como resposta ao problema da literatura, assumindo as vertigens nocionais da transfiguração deste problema num outro modo de desenvolvimento filosófico da *questão da escrita*. As diferenças apresentadas por estas passagens residem não apenas numa outra conceção de escrita, mas na passagem para um modo conceptual de compreensão. Verificámos, a partir da publicação de *Le pas au-delà* (1973), a maneira pela qual a escrita blanchotiana se cria sob o signo do movimento fragmentário, extrapola os limites do tecido literário e encontra a dimensão de uma *absoluta insuportabilidade*:

◆ Escrever não se destina a deixar marcas, mas a apagar, pelo traço, todos os traços, a desaparecer no espaço fragmentário da escrita, mais definitivamente do que no túmulo desaparecemos, ou ainda, a destruir, destruir invisivelmente, sem o tumulto da destruição. Escrever segundo o fragmentário destrói invisivelmente a superfície e a profundidade, o real e o possível, o fora e o dentro, o manifesto e o oculto. (Blanchot, 1984: 72)

Ao romper com uma determinada «forma de escrita», considerada por sua vez como literária e crítica, Blanchot desfaz a separação entre dois universos que configuravam o seu pensamento, a rutura com esta divisão fundamental impulsiona as problematizações, conduzindo-as ao extremo, num transbordamento dos limiares instituídos para a sua análise, assim como, das forças implicadas na sua abordagem:

[e]m gestação desde a época do seu retorno à política no início dos anos 1960, este modo encontra duas vezes a sua primeira expressão desde 1970, na preparação da publicação de *Le pas au-delà* em 1973, volume de escrita pertencente a um género completamente novo. Doravante, por uma mutação complexa que, de dois discursos (crítico, narrativo) faz apenas uma escrita dita fragmentária ou «do desastre», escrita, levando com ela os

gêneros na sua diferença e engendrando, segundo um princípio «fragmentário» de uma complexidade temível, um jogo múltiplo de ficção e de pensamento [...]. (Holland, 2018: 44-45)

Os indícios destas passagens, recorda-nos Holland, estão presentes de maneira enigmática ao longo de sua obra. A transformação da primeira frase do livro *Thomas l'Obscure* apresenta-nos, exemplarmente, as subtilezas e a complexidade que estão implicadas nesta passagem: se inicialmente Blanchot escreve «Thomas sentou-se e olhou o mar» (Blanchot, 2005a: 23), com o movimento de fragmentação da escrita, acompanhamos a disrupção da frase. Após mais de trinta anos, a frase converte-se no seguinte fragmento: «*ele – o mar*» [*il – la mer*] (Blanchot, 1984: 8), publicado em *Le pas au-delà*:

♦ De onde vem essa potência de arrancamento, de destruição ou de mudança, nas primeiras palavras escritas face ao céu, pelo único facto de algo como essas palavras «*ele – o mar*»? É seguramente satisfatório (demasiado satisfatório) pensar que, pelo único facto de que qualquer coisa como estas palavras «*ele – o mar*», com a exigência que daí resulta e de onde também elas resultam, escreve, inscreve-se algures a possibilidade de uma transformação radical, quanto não seja para apenas uma, ou seja, a da sua supressão [...]. (Blanchot, 1984: 8)

Na transformação da frase «Thomas sentou-se e olhou o mar» para o fragmento «*ele – o mar*», ocorrem importantes deslocções: acompanhamos o desaparecimento e a perda do nome de Thomas (sujeito da «ação») numa substituição pelo sujeito «indefinido» (*il*) e os verbos (elementos que configuram a ação) são suprimidos. A estrutura da frase «Thomas sentou-se e olhou o mar» pressupõe uma relação causal entre o «sujeito» (Thomas), «verbo» e «objeto». No entanto, a escrita fragmentária suprime toda sequencialidade normativa (do sujeito, das ações e dos objetos), mantendo apenas um *traço* que assinala a supressão, convertendo-se no fragmento «*ele – o mar*». O sinal gráfico que substitui os demais elementos da frase torna-se uma suspensão que admite infinitas possibilidades acontecimentais: «♦ *Já não se limita, fragmenta-se*» (Blanchot, 1984: 92), sinalizando uma *força de dissolução* da escrita. As linhas delimitativas da escrita desfazem a determinação das ações específicas e dos sujeitos definidos. Compreendemos que a passagem para a escrita fragmentária permite o advento de uma relação entre uma força indeterminada (*il*) e os movimentos ondulatórios da escrita (o mar) – um retorno, um meio

líquido, uma força genésica. Escreve-se uma suspensão sem verbo capaz de infinitas proliferações que não desaparecem sem assinalar as suas ausências.

A conceção blanchotiana de «escrita» volta-se para as dispersões provocadas por esta suspensão da linearidade finita dos movimentos de criação, desenvolvendo uma abordagem daquilo que se escreve diante de uma infinidade na qual os fragmentos se equilibram: o que se escreve no avesso de toda a escrita. Encontramos no fragmento «*ele – o mar*» uma escrita traçada nos espaços em branco entre as palavras. Blanchot afirma uma escrita sem traços, nos interstícios das palavras e das frases. Através do movimento de fragmentação, a conceção blanchotiana de escrita aproxima-se ainda mais radicalmente da condição insustentável das palavras.

Na afirmação de uma escrita espectral e simultaneamente traçada no tecido da realidade, acompanhamos um redimensionamento conceptual produzido pela exigência da questão da *insuportabilidade*. Na perspetiva blanchotiana, a ideia de «fragmento» indica-nos a força dessa supressão na qual a escrita se produz: «[as frases] interrompidas por um branco, isoladas e dissociadas ao ponto que não se pode passar de uma a outra, ou somente por um salto e tomando consciência de um difícil intervalo, carregam, no entanto, na sua pluralidade, o sentido de um arrancamento que confiam a um porvir de palavra» (Blanchot, 2009: 453); o movimento de fragmentação traça uma palavra cujos elos se perderam a ponto de não mais garantir a sua continuidade linear, tornando-a, por este motivo, um ponto envolto pela imensidão de uma matéria líquida, ondulatória, sem a densidade dos sentidos sedimentados:

Palavra em arquipélago: cindida na diversidade de suas ilhas e assim fazendo surgir o alto mar principal, esta imensidão muito antiga e desconhecida sempre por vir que apenas nos designa a emergência das terras profundas, infinitamente partilhadas. [...] Assim se anuncia, pela escrita fragmentária, o retorno do entendimento hespérico. Este é o tempo do declínio, mas declínio de ascendência, o puro retorno na sua estranheza [...]. (Blanchot, 2009: 454)

Se a conceção de escrita desencadeia um movimento de fragmentação através de transformações específicas – perceptíveis no modo como tanto a escrita, como o pensamento blanchotiano se alteram formalmente – Blanchot reconhece, contudo, que toda escrita (e toda a literatura) será igualmente fragmentária, ainda que se organize segundo uma estrutura sequencial, descritiva ou totalizante das frases: «[n]esse sentido, toda literatura é o

fragmento, que seja breve ou infinita, sob a condição de que liberte um espaço de linguagem no qual, cada momento, teria por sentido e por função tornar indeterminadas todas as outras ou mesmo (esta é a outra face) no qual está em jogo alguma afirmação irreduzível a todo processo unificador» (Blanchot, 2008: 112); embora o movimento de fragmentação possa ser reconhecido através dos aspetos formais do texto, a sua compreensão excede uma dimensão sintática ou gramatical das frases, ou ainda a inauguração de um género literário, demonstrando-se como uma força condicional presente nas dinâmicas internas dos engendramentos infinitos (escrita) do mundo. A escrita fragmentária coloca-nos diante da constatação de uma dimensão inesgotável da escrita e uma potência infinita de criação no (do) mundo. Se a criação literária se constitui como fragmentária, ainda que não seja esta a sua forma, é porque o movimento que a acompanha e permite o seu advento se funda numa relação visceral entre as palavras e uma *escrita sem traço*. Esta ideia desenvolve-se no pensamento blanchotiano, acompanhando as duas passagens fundamentais que caracterizam o desenvolvimento da *questão da escrita*. Tanto a dimensão inesgotável da escrita, como a ideia de uma profusão de sentidos incontáveis são colocados em questão através das publicações realizadas neste período. Conforme diminui a distância entre a escrita literária e o ensaio filosófico, verifica-se uma crescente dissolução dos géneros a que corresponde cada publicação, até à criação de uma conceção singular de escrita.

2.1.1. Uma *escrita sem margens*. O princípio disruptivo de *La folie du jour*

La folie du jour, texto publicado pela primeira vez com o título *Un récit?* em maio 1949 e, posteriormente, em 1973 com o título que conhecemos até hoje, constitui um ponto decisivo no processo de transmutação da escrita blanchotiana. *La folie du jour* configura uma referência importante para compreendermos a intensificação das relações nocionais em torno da conceção de «escrita» enquanto uma noção filosófica. Considerado um texto enigmático e através do qual a leitura nos conduz aos mais diversos labirintos polissémicos, *La folie du jour* oferece-nos o desenrolar de perspectivas inesgotáveis que se traçam nos interstícios de cada frase.⁵⁴ Entre as variadas possibilidades de compreensão, assinalamos o

⁵⁴ « Comment lire *La folie du jour* ? Vouloir l'expliquer est présomptueux, le paraphraser est un risque constant » (Hunalt, 2018: 31). Entre as diferentes leituras de *La folie du jour*, assinalamos a sua relação com a problematização do «postulado ótico», desenvolvida pela noção blanchotiana de «noite» no capítulo intitulado: «Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica», pp. 223-266. Esta questão desdobra-se na investigação do ocaso da razão e o advento de uma lucidez extrema, através

modo pelo qual o texto de Blanchot consolida i) uma fratura da possibilidade da narração e produz ii) a dissolução das cisões entre os géneros; considerando que este movimento de «transbordamento dos géneros» se afirma como iii) um *princípio de escrita*.

Blanchot escreve em torno de acontecimentos específicos: o episódio fulcral da perda da visão do narrador, motivada possivelmente por uma agressão (um jarro de vidro partido sobre os seus olhos) que resulta na sua internação numa instituição médica – um espaço intersticial de institucionalização do sofrimento. No entanto, tais acontecimentos são contados de forma extremamente disruptiva causando uma rutura no dispositivo narrativo e engendrando um movimento polissémico que se alastra para distintas possibilidades de leituras, sem residir definitivamente sobre nenhuma. Acompanhamos, por exemplo, uma espécie de interrogatório, realizado por um «técnico da visão» e um «especialista das doenças mentais», no qual se verifica a concomitância entre a narração e a impossibilidade de relatar ou de narrar os acontecimentos:

Haviam-me pedido: Conte-nos «exatamente» como as coisas se passaram. – Uma narração? Comecei: Não sou nem sábio, nem ignorante. Conheci alegrias. Isto é dizer demasiado pouco. Contei-lhes a história toda e escutaram-na com interesse, pareceu-me, ao menos no início. Mas, o final, foi-nos uma surpresa comum. «Após este começo, disseram, chegue aos factos». Como! A narração tinha terminado. Tive de reconhecer que não era capaz de formar uma narração com estes acontecimentos. Tinha perdido o sentido da história, o que acontece comumente em muitas enfermidades. Mas esta explicação apenas os tornou mais exigentes. Notei, então, pela primeira vez que eles eram dois e esta distorção do método tradicional, embora se explique pelo facto de que um deles era um técnico da visão [*technicien de la vue*], o outro um especialista nas doenças mentais, conferia constantemente à nossa conversa o carácter de um interrogatório autoritário, supervisionado e controlado por uma regra estrita. (Blanchot, 2013: 29)

A impossibilidade de descrever ou narrar os acontecimentos advém da impossibilidade de escrita diante do «sofrimento», da «dor» e da «loucura». Diante do sofrimento, restam apenas os interstícios silenciosos das palavras, os estilhaços dos acontecimentos e uma

da qual a «figura ótica» da *luz* (a evidência) perde o seu sentido e fatura a linha que cinde «desconhecimento» e «conhecimento».

dimensão irrepetível do instante. Os acontecimentos permanecem intraduzíveis e presentes no corpo da escrita, na realidade concreta do corpo que sofre:

Posso descrever as minhas provações? Eu não podia nem caminhar, nem respirar, nem me alimentar. Meu sopro era pedra, meu corpo água e, no entanto, eu morria de sede. Um dia, cravaram-me ao chão, os médicos cobriram-me de lama. Que trabalho no fundo desta terra. Quem a diz fria? É fogo, é um arbusto de espinhos. Levantei-me totalmente insensível. O meu tato vagueava a dois metros: se entravam no meu quarto, eu gritava, mas a faca retalhava-me tranquilamente. (Blanchot, 2012: 12)

La folie du jour aproxima-nos da respiração íntima e exigente de uma escrita que possui a responsabilidade pelo «inenarrável» como condição de seu gesto. Acompanhamos os movimentos de transmutação de uma escrita que assume a sua condição literária (uma realidade fictícia) e a sua gravidade enquanto testemunho. Como não pensar na passagem pelos espaços de institucionalização do sofrimento que atravessam a vida de Blanchot? Como não sentir as reverberações de um testemunho impossível: «Amei seres, perdi-os. Enlouqueci quando este golpe me atingiu, pois é um inferno. Mas a minha loucura permaneceu sem testemunho, o meu devaneio não era evidente, apenas a minha intimidade estava louca» (Blanchot, 2013: 10); embora a escrita blanchotiana não permita nenhuma atribuição da narração ao género biográfico, não deixa, contudo, de nos colocar diante da força de um corpo real em sofrimento.⁵⁵

Mesmo recuperado, eu duvidava de o estar. Não podia ler nem escrever. Estava rodeado por um Norte brumoso. Mas, eis o estranho: apesar de me recordar do contacto atroz, eu definhava a viver atrás das cortinas e dos vidros esfumados. Queria ver algo em pleno dia; eu estava farto da aprovação e do conforto da penumbra; tinha pelo dia um desejo de água e de ar. E, se ver era o fogo, eu exigia a plenitude do fogo; e, se ver era o contágio da loucura, eu desejava loucamente essa loucura. (Blanchot, 2013: 20)

Nos quase trinta anos que separam as duas passagens do pensamento blanchotiano, *La folie du jour* manteve-se como um ponto de convergência, um nó enigmático na escrita blanchotiana: «*La folie du jour* é sem dúvida o texto mais enigmático do seu autor. Não tanto pelo seu conteúdo que coloca, contudo, problemas de leitura temíveis, mas pela ausência

⁵⁵ « [i]l ne faut plus considérer le texte comme l'autobiographie d'un auteur, mais comme son autobiographie écrite par un autre » (Comte, 2018: 126); talvez não mais a «sua» autobiografia, mas a biografia deste outro que o autor se torna através da escrita.

radical de todo ponto de referência em relação ao qual procurávamos situá-lo» (Holland, 2018: 43); o texto apresenta um ponto de viragem da escrita. A ausência de uma estabilidade capaz de assegurar a leitura do livro blanchotiano, demonstra a sua principal característica: a sua volatilidade e o movimento intrinsecamente corrosivo. Entendemos que a condição «enigmática» do livro advém da sua natureza insuportável – um *princípio disruptivo* que desloca todas as coordenadas preestabelecidas para a compreensão do texto, desfazendo as linhas de cisão que sustentam a possibilidade de definição de um género (literário), de uma estrutura narrativa (narrador, personagem, autor) ou de uma compreensão conceptual estável (testemunho, ficção).

O movimento disruptivo de *La folie du jour* produz uma *dissolução dos géneros*. De acordo com Jacques Derrida, em «La loi du genre»,⁵⁶ *La folie du jour* assume uma força genésica (*genos*) como princípio – *physis* – da escrita.⁵⁷ A deslocação permanente do ponto de vista da análise é uma característica fundamental do livro, Derrida assinala que esta deslocação constitui o movimento intrínseco do texto. A palavra «narração» aparece nas primeiras páginas de algumas edições antigas do livro, o lugar tradicionalmente utilizado para a indicação do género literário. Nas edições posteriores esta referência específica ao género desaparece. Esta supressão da indicação do género (romance, narração) inserida após o título do livro – como ocorre nos livros de Blanchot até 1949 – é sintomática da transformação da escrita blanchotiana na qual ocorre uma dissolução e uma simbiose dos géneros (literários e conceptuais). Este facto sugere a constituição dispersiva do texto blanchotiano.

É uma narração sem tema e sem causa que lhe vem de fora; é, no entanto, sem interioridade. É a narração de uma narração impossível cuja produção faz chegar aquilo que chega, ou antes o que se mantém; mas a narração não relata, não se relaciona como a um referente exterior, mesmo se tudo lhe permanece desconhecido, fora de margem. (Derrida, 2003: 148)

Se o livro de Blanchot se apresenta como a narração de um relato impossível não é porque tenha a impossibilidade da narração e do relato como temática, mas porque dispara

⁵⁶ Derrida, Jacques. « La loi du genre » in *Parages*. Paris: Galilée, 2003, pp. 231-266.

⁵⁷ Esta aceção reenvia-nos igualmente aos sentidos etimológicos do grego, *genos*: tanto na perspectiva crítica de um princípio vertiginoso de classificação (sendo *genos*, a reunião pela semelhança, o pertencimento): «*genos* como nascimento, e nascimento enquanto potência generosa de engendramento ou de geração – *physis* precisamente». (Derrida, 2003: 239)

um movimento metanarrativo que coloca em causa o princípio que rege a lei da escrita. A indecidibilidade em torno das leituras do livro blanchotiano e a sua não inclusão num determinado género literário, ou ainda, a sua definição equívoca que não permite afirmá-lo como um texto literário, advém de sua extrema «disseminação polissémica».

Através deste movimento, as dinâmicas internas dos géneros são colocadas em causa, implicando a deslocação (o desalojar) da escrita de suas margens literária e conceptuais. Apresentado em 1979, no âmbito de uma comunicação no *Colóquio Internacional Le Genre*, em Estrasburgo, o texto de Derrida designa o problema fundamental do livro blanchotiano como um problema de «margens» (*borde*), de «linha de fronteira» (*ligne de bordure*) e de suspensão das margens: «transbordamento» (*débordement*) da escrita. *La folie du jour* engendra um movimento excessivo, um transbordamento das margens que se assume enquanto «escrita». Derrida propõe a análise de duas hipóteses iniciais desenvolvidas a partir de um mesmo enunciado: «Não misturar os géneros. Não misturarei os géneros. Não o farei» (2003: 233) – as relações implícitas nessa formulação desarticulam a leitura unívoca das frases. Através deste enunciado, Derrida reconhece a possibilidade de várias leituras que hesitam numa «série aberta e por essência imprevisível» (Ibidem); as compreensões derivam através de diferentes perspetivas. Dentre estas oscilações de sentido, Derrida assinala dois modos de interpretação: o primeiro reconhece no enunciado um discurso fragmentário, sem julgamento, sem recomendações, sem inscrição num género interpretativo prévio, e o segundo compreende o enunciado como uma interdição, uma prescrição, uma «ordem».

Cada interpretação destacada possui consequências distintas: no caso da interpretação de um discurso fragmentário, assume-se uma espécie de fala enigmática que se desenha a partir de uma voz desconhecida; no caso da compreensão de uma ordem, pressupõe-se a ideia de impureza dos géneros e a necessidade de não os misturar, de garantir a sua pureza essencial e a identidade de cada género, definindo uma linha divisória evidente entre cada um deles para que não exista o risco de contaminação entre as suas diferenças. A partir desta suspeita, estabelece-se uma hipótese alternativa, na qual Derrida considera que uma leitura do texto blanchotiano pressupõe todo o tipo de contaminação entre os géneros:

E se fosse impossível não misturar os géneros? E se existisse alojado no âmago da própria lei, uma lei de impureza ou um princípio de contaminação? E se a condição de possibilidade da lei fosse o *a priori* de uma contra-lei, um axioma de impossibilidade que enlouqueceria os sentidos, a ordem e a razão?» (Derrida, 2003: 235)

Eu não direi este drama, esta epopeia, este romance, esta novela ou esta narração, sobretudo não esta narração. Todos esses nomes de géneros ou de modo seriam tão bem ou tão mal suportados pelo que não é nem mesmo completamente um livro e que foi publicado em 1973 sob a forma editorial de um livrete de 32 páginas sob o título *La Folie du jour*. Nome do autor: Maurice Blanchot. (Ibidem: 246)

Considera-se que o texto de Blanchot é afetado por uma leitura em aberto, conduzindo a uma escrita dispersiva que provoca uma proliferação de possíveis compreensões a ponto de não existir um conjunto de traços codificáveis para a sua identificação num determinado género.⁵⁸ *La folie du jour*, o texto blanchotiano, responde desde a sua hesitação, incerteza e proliferação de leituras como um texto que destitui todos os modos e géneros literários sobre os quais se ensaia fixá-lo. O texto blanchotiano não repousa sobre nenhum género (literário, autobiográfico), mas mistura diferentes géneros (contaminação) e os seus traços podem assumir um número inesgotável de formas (proliferação), não oferecendo códigos que permitam identificá-lo dentre um ou outro género. A análise de Derrida coloca em causa a inscrição da literatura ou do género literário (e das artes) como *tékhné* e passa a abordar a

⁵⁸ Derrida faz referência aos estudos de Gérard Genette, de Jean Luc-Nancy e de Philippe Lacoue-Labarthe em torno da questão de «género», assim como ao modo pelo qual a compreensão platónica e aristotélica de género ao longo do pensamento ocidental produziu uma naturalização das possibilidades oferecidas pela história da teoria de género: « [J]e ne m'engagerai pas dans le passionnant débat de poétique sur la théorie et l'histoire de la théorie des genres, sur l'histoire critique du concept de genre de Platon à nos jours. D'abord parce que nous disposons maintenant de travaux remarquables et récemment fort enrichis, qu'il s'agisse du matériau ou des analyses critiques. Je pense en particulier aux publications de *Poétique*, à son numéro intitulé 'Genres', et à son ouverture par l'essai de Genette, 'Genres, types, modes'. D'un autre point de vue, *L'absolu littéraire* aura fait événement à cet égard et tout ce que je risquerai ici se situera peut-être aussi comme une modeste annotation dans les marges de ce grand livre dont je suppose constamment la lecture » (Derrida, 2002: 138). A afirmação de uma leitura de *La folie du jour* realizada a partir de uma «forma incontornável» e uma impossível determinação de género conduz a análise derridiana à investigação de um «princípio de contaminação», uma lei de impureza que se institui como a lei de toda a lei do género, um princípio inclassificável e uma potência de engendramento que excede as estruturas determinadas pelo processo clássico de naturalização dos géneros. Para Derrida, existe uma certa economia parasitária na origem deste enunciado que não apenas nos impede de delimitar seguramente os seus contornos, como produz todo o tipo de contaminação e impureza. Este transbordamento das margens delimitativas do género não se restringe a este enunciado estritamente, mas coloca em questão a relação entre este princípio de género inclassificável e a literatura. Esta afirmação implica a impossibilidade de determinar a literatura no segmento de um determinado género, anunciando o deslocamento da questão para um movimento no qual esta potência de transbordamento dos géneros reside no cerne da escrita. Não se trata de conceber uma forma de indistinção da literatura, mas de se aproximar da « possibilité de devenir-littérature de tout texte » (Derrida, 2003: 244). Todo texto exposto a um princípio de transmutação e indeterminação, pode transbordar as suas margens delimitativas: « peut-on identifier une œuvre d'art, quelle qu'elle soit et singulièrement une œuvre d'art discursive qui ne porte la marque d'un genre et qui ne la signale, remarque ou donne à remarquer de quelque façon ? » (Derrida, 2003: 244)

ideia de género literário através de uma aceção que reenvia aos sentidos etimológicos de *genos* e *physis* (como um princípio vertiginoso de classificação e como nascimento, engendramento).

Entre a *physis* e os seus outros [modos], o *genos* situa-se certamente num dos lugares privilegiados do processo e concentra sem dúvida a maior obscuridade. Não precisamos recorrer à etimologia e podemos tão bem entender *genos* como nascimento, e nascimento enquanto potência generosa de engendramento ou de geração – *physis* [...]. (Derrida, 2003: 239)

Neste sentido, se o livro de Blanchot insinua um «princípio desagregante» e «uma potência de dissolução» na sua dinâmica fundacional, este princípio e esta potência são sintomáticos da afirmação de uma insuportabilidade que se institui como potência de engendramento. Compreendemos, assim, que as *forças de escrita* se assumem como um princípio disruptivo. A questão da *insuportabilidade* adquire uma dimensão genésica: um começo que advém do desaparecimento e da perda. Esta dimensão está presente exemplarmente no episódio central do livro, no qual acompanhamos a coincidência entre a perda da visão e o advento de uma outra possibilidade do olhar:

Por vezes, criava-se uma vasta solidão na minha cabeça onde o mundo desaparecia por completo, mas saía intacto, sem um arranhão, nada faltava. Quase perdi a visão, tendo alguém esmagado vidro nos meus olhos. Este golpe abalou-me, reconheço-o. Eu tive a impressão de entrar no muro, de deambular num arbusto de espinhos. O pior era a brusca, a horrorosa crueldade do dia; eu não podia nem olhar, nem deixar de olhar; ver era pavor e deixar de ver dilacerava-me de cima a baixo. [...] Com o tempo, convenci-me de que via face a face a loucura do dia; tal era a verdade: a luz tornara-se louca, a claridade tinha perdido toda a razão; assaltava-me irracionalmente, desregrada, sem objetivo. Esta descoberta foi uma dentada através da minha vida. (Blanchot, 2013: 19)

Alguns indícios de um princípio de contaminação e da proliferação dos géneros no texto blanchotiano insinuam-se igualmente pelas diversas mutações sofridas a cada reedição: a existência de dois títulos diferentes na primeira edição (o título no interior da revista «Un récit?») difere do título no sumário, no qual se verifica a ausência do ponto de interrogação), a mudança ainda mais radical de título na versão de 1973 e as diferentes inscrições de género na folha de rosto do livro a cada publicação, até à exclusão definitiva da menção de género. Estas mudanças indicam-nos a condição movente do texto, as suas declinações ao longo do

tempo através de interferências, de incertezas e de transfigurações.⁵⁹ As alterações realizadas a cada reedição do livro são sintomáticas da complexidade intrínseca da dinâmica de escrita blanchotiana que torna incerto e impossível decidir se os acontecimentos tiveram lugar em algum momento ou se existiu uma narração literária.

Não se trata de considerar *La folie du jour* como um texto sem género, mas de reconhecer que o texto não se fixa sobre nenhum género exclusivo, antes, tende a deslizar entre os géneros, a envolver-se infinitamente em si mesmo. Os géneros passam de um ao outro e possuem a capacidade de engendrar-se nos interstícios destes deslizamentos. A análise deste problema, na perspectiva derridiana, inclui a compreensão das «dobras» que se formam na constituição interna do livro: «[c]onsideremos a possibilidade de inclusão de uma estrutura modal [de *La folie du jour*] num corpus mais vasto, mais geral, que seja ou não literário, que tenha ou não um género. Uma tal inclusão coloca problemas de borda, de linha de borda e de transbordamento que não decorrem sem inquietações» (Derrida, 2003: 150); o texto de Blanchot inscreve-se não apenas nos desdobramentos das suas proliferações, mas num modo excessivo de escrita que multiplica as suas dobras.

O texto blanchotiano inicia da seguinte maneira: «Não sou nem sábio, nem ignorante. Eu tive alegrias. Isto é dizer muito pouco: eu vivo e esta vida concede-me o maior prazer. Então, a morte? Quando eu morrer (talvez em breve), eu conhecerei um prazer imenso» (Blanchot, 2013: 9). A primeira frase «Não sou nem sábio, nem ignorante» configura, para Derrida, a «borda superior do livro». Esta margem ou borda dobra-se sobre a sua repetição *idêntica* no final do livro (quando as palavras que iniciam o livro retornam como resposta diante da exigência de relatar os acontecimentos): «– Eu comecei: Não sou nem sábio, nem ignorante» (Blanchot, 2013: 29). A narração conduz-nos ao ponto em que, no final do livro, acompanhamos o início de um relato no interior da narração que reenvia ao começo do próprio livro. Este retorno produz uma «primeira dobra» entre a primeira linha e o fim do livro, formando, no interior desta dobra uma bolsa interior, aquilo que Derrida considera como um «conteúdo sem margem», uma oclusão ou uma «invaginação» da narração. Ao dobrar-se sobre as suas margens, o texto forma uma bolsa (uma invaginação), criando um

⁵⁹ « Ce qu'on appelle légèrement la première version de *La folie du jour* n'était pas un livre. Publiée sans la revue Empédocle (n° 2, mai 1949), elle avait un autre titre et même plusieurs autres titres. Sur la couverture de la revue, la voici, on lit : Maurice Blanchot. Un récit ? Le point d'interrogation disparaît ensuite par deux fois. [...] Pourriez-vous décider si ces titres antérieurs et archivés sont un seul titre, si ce sont les titres du même texte, si sont les titres du récit (comme mode d'ailleurs impraticable dans le livre) ou le titre d'un genre ? ». (Derrida, 2003: 255-256)

conteúdo lacunar que já não pertence a nenhuma margem: interior e exterior, porque fora das margens externas que o constitui e dentro deste espaço formado pelo interior do texto.

[o livro] vem assumir a forma de uma invaginação pela qual o traço da primeira linha, a «borderline» se quiserem, divide-se mantendo-se a mesma e atravessa o corpus que, no entanto, margeia. A «narração», que se diz começar no fim, sobre requisição legal, é a mesma que começou desde o início de *La Folie du jour* e na qual, assim sendo, acaba a dizer que começa, etc. E, é sem começo nem fim, sem conteúdo nem margem. Há apenas conteúdo sem margem e margem sem conteúdo. A inclusão (ou a oclusão, a invaginação inoclusiva) é interminável [...]. (Derrida, 2003: 251)

Produz-se ainda uma «segunda dobra» no livro blanchotiano: a última frase – «Uma narração? Não, nenhuma narração, nunca mais» (Blanchot, 2013: 30) – forma a *borda inferior do livro*. Esta borda inferior dobra-se sobre a sua repetição quando, ao ser inquirido pelos médicos, o narrador, que é simultaneamente personagem e autor, questiona: «– Uma narração? Eu comecei...» (Blanchot, 2013: 29), numa espécie de segundo começo ou recomeço da narração. A segunda dobra, formada pela repetição da questão «Uma narração?», produz um segundo espaçamento no interior do texto, uma segunda invaginação na qual o livro se envolve sobre si mesmo. Este movimento de relançar (ecoar) a questão faz com que desapareçam as fronteiras identificáveis entre as falas que pertencem estritamente à narração (o relato dos acontecimentos realizado pela personagem a pedido dos inquisidores) e as afirmações externas ao modo narrativo (a voz do narrador, do autor e de uma escrita exterior, uma voz indeterminada).

Desta maneira, a escrita de *La folie du jour* forma i) uma borda ou margem *interna* ao texto (as afirmações que pertencem ao âmbito da narração) e ii) uma borda ou margem *externa* ao texto (as afirmações que, embora estejam no interior do livro, já não pertencem à narração e se configuram como uma *fala externa* e sem identificação). Este movimento de deslocação e transbordamento das margens do livro torna impossível definir se o texto constitui ou não uma narração (literária, biográfica) de acontecimentos que tiveram lugar para além da sua existência enquanto narração. Estas duas dobras presentes no livro – a dobra formada pela «borda superior» (início do livro) e a segunda dobra constituída pela «borda inferior» (fim do livro) – criam, segundo Derrida, uma «dupla invaginação quiasmática das margens» (Derrida, 2003: 252), que, dobrando-se sobre as suas margens, cria uma espécie de *membrana* cujos limites são porosos e constituídos por uma adjacência que se abre no

interior do próprio livro: «[estas dobras] poderiam, então, assemelharem-se a compromissos *quasi transcendentais* da narração, de modos diferentes aliás, mas igualmente exteriores ao próprio conteúdo da narração» (Derrida, 2003: 253), sem que este exterior seja delimitado pela sua interioridade ou pela sua exterioridade.⁶⁰

La folie du jour situa-se num interstício entre a indecidibilidade em relação à sua constituição intrínseca e um movimento excessivo que lança as matérias fundacionais da escrita numa constante contaminação das suas formas. No cerne desta concavidade situa-se o *Eu* – narrador-personagem-autor – cujo ponto de vista se posiciona na suspensão delimitativa de dois movimentos que se envolvem mutuamente: a narração literária e a escrita confessional. Este ponto onde se situa a perspetiva da escrita, o ponto de vista ou o olhar caleidoscópico que engendra o texto, é o *princípio* a partir do qual o livro adquire voz: «Eu tinha-me interessado pelas suas investigações. Nós éramos todos como caçadores mascarados. Quem era interrogado? Quem respondia? Um transformava-se noutro. As palavras falavam sozinhas. O silêncio entrava nelas, refúgio excelente, uma vez que ninguém, senão eu, percebia isso» (Blanchot, 2013: 28) – as falas presentes no livro inscrevem-se neste interstício, nesta eclusa, fazendo com que o texto deslize entre diferentes perspetivas. Através das suas dobras, o texto blanchotiano transita entre distintos géneros num processo de transmutação e dissolução das fronteiras que se torna impossível situá-lo num único modo ou género literário.

Entendemos que, mais do que exceder as margens delimitativas dos géneros, *La folie du jour* produz-se a partir de uma *gênese proliferativa e dissociativa*, desdobrando nas suas

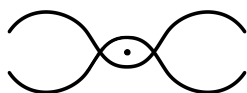
⁶⁰ A representação esquemática do movimento de *dupla invaginação* do texto blanchotiano apresenta-se da seguinte forma: **A.** constitui a borda ou margem superior, a primeira linha do livro; **A'.** refere-se à repetição do início do livro nos parágrafos finais; juntas formam uma primeira invaginação; **B.** configura a borda ou margem inferior, a questão lançada aos inquisidores; **B'.** representa o retorno da questão na última linha do livro; ao dobrarem-se formam uma segunda invaginação; sendo que o livro apresenta ainda uma margem exterior que se forma pelas afirmações que não pertencem ao âmbito da narração e uma margem interior concebida como as afirmações internas da narração, neste esquema o ponto central constitui um olho, o ponto de vista do «Eu», o narrador-personagem-autor do livro, conforme o esquema a seguir:

A. ‘Je ne suis ni savant ni ignorant...’

B. ‘Un récit ? Je commençai’

A'. ‘Je ne suis ni savant ni ignorant...’

B'. ‘Un récit ? Non, pas de récit, plus jamais.’ (Derrida 2003: 252)



dinâmicas internas uma potência criativa sem delimitações possíveis. A afirmação de um *princípio disruptivo* da escrita em *La folie du jour* inaugura um movimento de pensamento singular que extrapola os contornos da crítica literária, transformando-se desde o seu interior numa investigação filosófica igualmente sem margens. Neste percurso, o facto de Blanchot abandonar o romance em 1948, uma decisão sintomática de um outro modo de escrita, anuncia já a consolidação do texto sem margens de *La folie du jour*, no qual a escrita se desprende de sua associação a um género literário específico. O transbordamento dos géneros produzido por *La folie du jour* convida-nos a pensar a emergência de uma conceptualização da *questão da escrita* como uma análise filosófico-literária levada às últimas consequências.

Neste sentido, assinalamos que o princípio disruptivo do texto engendra uma *escrita sem margens* cuja potência de transmutação habita um deslocamento polimórfico, uma suspensão das cisões predeterminadas pela definição dos géneros e da origem narrativa. A partir deste princípio dispersivo, a conceção blanchotiana de escrita afirma um outro modo de compreensão dos movimentos fundacionais que a constituem, deslocando-se da crítica literária para uma conceção filosófica, numa complexificação crescente das relações entre «criação literária», «escrita» e «insuportabilidade».

2.1.2. Uma torção conceptual: traçar uma escrita exterior ao que se escreve

As transmutações do pensamento blanchotiano ocorridas entre estas duas passagens em torno da *questão da escrita* – a fragmentação enquanto um movimento que acompanha a radicalização da teorização das noções blanchotianas e a dissolução (contaminação) dos géneros – são acompanhadas de um redimensionamento fundamental: a escrita passa a ser abordada enquanto um conceito filosófico que excede as tematizações do âmbito literário. Num questionamento cada vez mais radical dos movimentos vertiginosos da *insuportabilidade da escrita*, a perspectiva blanchotiana volta-se, então, para a abordagem de uma exigência radical de pensar a escrita diante daquilo que a excede absolutamente. A investigação da questão da escrita torna-se cada vez mais voltada para a elaboração de uma conceção fundamentada de uma disrupção condicional, a partir da qual a escrita extrapola a sua condição literária e se engendra como um gesto extremo. A radicalização do pensamento blanchotiano em torno da ideia de uma condição absolutamente insustentável das forças que

a constituem a escrita radicaliza-se no final da década de 50 e adquire uma outra consistência através da formulação da questão do «neutro».

◆ Escrever, obra de ausência de obra, produção que não produz nada senão (ou a partir da) ausência de sujeito, marca que desmarca, infinitivo onde o infinito se quereria lançar até ao neutro [...]. [E]screver tem lugar, embora jamais, embora raramente, a todo o instante na ausência de tempo, mas precisamente como lugar que precede todo o «ter lugar», marca da qual nós conhecemos apenas os traços a partir dos quais nós a damos por perdida, apagada ou como apagamento irrepresentável. (Blanchot, 1984: 79)

A primeira narração a confrontar-se diretamente com a afirmação de um «absoluto desconhecimento» foi *Celui qui ne m'accompagnait pas*, escrita em 1953. Ao inaugurar a pergunta pelo inominável, anunciava os declives de uma conceptualização que vai assumir, posteriormente, as derivas aporéticas da questão do «neutro». Através do movimento indissociável de análise teórica e da experiência literária, esta questão passa a reconhecer-se como a afirmação de uma força: nem presente nem ausente, nem imanente nem transcendente, nem possível nem impossível, nem figurável nem infigurável, nem afirmativa nem negativa. A questão do neutro coloca-se a partir de um deslocamento incessante de toda constituição e nos interstícios do pensamento (consequentemente, nos hiatos da linguagem e da escrita). A fórmula utilizada por Blanchot para se aproximar da exigência de pensar a questão do neutro (nem... nem...), afirma uma deslocação conceptual que não se fixa em nenhuma definição e que extrapola as circunscrições sistemáticas das noções, hesitando ininterruptamente, numa recusa de toda configuração teórica:

O neutro deriva, da maneira mais simples, uma negação em dois termos: *neutro*, nem um, nem outro. Nem nem o outro, nada de mais preciso. Resta que já a afirmação tem, como que antecipadamente, e antes de toda negação, a sua parte de neutro: um e outro – *qu/uter*, qual dos dois? – significa também um dos dois, de alguma maneira sempre aquele que não é nunca apenas um. [...] o outro do outro, o não-conhecido do outro, a sua recusa de ser somente o Outro, ou ainda, o «outro que». O neutro pela sua forma nominal, portanto positiva – deixa justapor – faz jogarem-se – uma afirmação e uma série não definida de negações [...] a afirmação segundo a qual o que está em jogo não seria nem um nem outro – afirmação que sem cessar se faz eco em si própria até a sua dispersão, dispersão indo até o silêncio disperso [...]. (Blanchot, 1984: 104-105)

Blanchot refere-se, pela primeira vez, à questão do neutro em «L'étrange et l'étranger», artigo publicado na *La Nouvelle Nouvelle Revue Française*⁶¹ em 1958. Contudo, é através da publicação dos textos reunidos e escritos entre 1960 e 1965 em *L'Entretien Infini*⁶² que se anuncia a consolidação de um movimento de pensamento não apenas fragmentário e excessivo, mas uma exigência de superação das condições de possibilidade do pensamento diante de uma força absolutamente insuportável (não-totalitária). Através da análise das estruturas gramaticais dos poemas de René Char, especificamente das frases que Blanchot considera gramaticalmente neutras – «'O previsível, mas ainda não formulado', 'o absoluto inextinguível', 'o impossível vivo', 'o gemer do prazer', 'Transir', 'Adjacentes', 'o grande longínquo não-formulado (o vivo inesperado)', 'o essencial inteligível', 'o entreaberto'. 'o infinito impessoal', 'o obscuro', 'Abandonar'» (Blanchot, 2009: 439) – assinala-se uma linguagem neutra na qual o caráter intransitivo das frases excede uma questão meramente de vocabulário, convocando uma relação com o desconhecimento.

± O neutro relacionar-se-ia, então, com aquilo que, na linguagem da escrita, coloca em «valor» certas palavras, colocando-as não em valor, mas entre aspas ou entre parênteses, por uma singularidade de apagamento que é tanto mais eficaz quanto ela não se assinala – subtração subtraída, dissimulada, sem que por isso resulte em duplicação. [...]

± Neutro, essa palavra aparentemente fechada, mas fissurada, qualificativo sem qualidade, elevada (segundo um dos usos do tempo) ao posto de substantivo sem subsistência nem substância, termo onde se recolheria sem nele se situar o interminável: o neutro que, estabelecendo um problema sem resposta, tem o encerramento de um *aliquid* ao qual não corresponderiam questões [...]. (Blanchot, 2009: 449)

A publicação do primeiro ensaio filosófico fragmentário *Le Pas au-delà*, em 1973, o mesmo ano da reedição de *La folie du jour*, indica-nos esta indissociabilidade entre as passagens dos gêneros e a complexificação das noções blanchotiana.⁶³ O movimento de

⁶¹ Blanchot, M. «L'étrange et l'étranger» in *La Nouvelle Nouvelle Revue Française*. Paris: Gallimard, coll. «NRF», n° 70, octobre, 1958.

⁶² Blanchot, M. *L'Entretien infini*, essai. Paris: Gallimard, 2009 [1969].

⁶³ «*Le Pas au-delà* est le premier essai de Blanchot constitué, lors de sa parution, en majeure partie d'inédits. Lors de sa publication à l'automne 1973, ne serait-ce que par sa forme, il suscite le plus grand étonnement des lecteurs. Ce pas – marche, négation, trépassement, sans autre transcendence que celle, hors dialectique, du tout autre –, Blanchot ne cesse pourtant d'en répéter l'impression depuis 1969, dans ce temps hors temps qui est chaque fois celui de sa seule 'présence', dérobée au présent, inscrivant le retour de ce qui n'a jamais eu et n'aura jamais lieu que dans un découvrément au-dehors de la vacuité du sujet, dont l'écriture ne recueille que les traces, traces dont la loi de rappel

transbordamento e a contaminação dos géneros alastra-se para todas as dimensões do pensamento de Blanchot a partir deste período, produzindo um ponto de clivagem entre as problemáticas conceptuais, políticas e literárias que se fragmentam numa constituição ao mesmo tempo convergente. Através da abordagem de uma força absolutamente disruptiva, a escrita blanchotiana encontra-se diante do fragmentário e do neutro, encontrando-se exposta a um movimento fundacional erosivo:

◆ O fragmentário: o que é que nos vem daí, questão, exigência, decisão prática? Não mais poder escrever senão em relação ao fragmentário, não é escrever por fragmentos, exceto se o fragmento é ele próprio sinal para o fragmentário. Pensar o fragmentário, pensá-lo em relação ao neutro, um e outro parecendo pronunciarem-se juntos, sem comunidade de presença e como que fora um do outro. O fragmentário: escrever depende do fragmentário quando tudo foi dito. Seria necessário que houvesse esgotamento de palavra [...]. (Blanchot, 1984: 61-62)

A análise das forças insuportáveis (neutras) que constituem os movimentos de criação (literária, conceptual) desencadeia-se a partir de vários fatores que implicam aspetos biográficos e o contexto político deste período, o distanciamento completo dos planos conceptuais hegeliano e a consolidação de uma posição anti-heideggeriana. Entre as diferentes nuances deste processo, a exigência de aproximação deste vórtice conceptual produzido pela ideia de um sofrimento insustentável caracteriza o principal movimento desta passagem teórica.⁶⁴ Esta torção da perspetiva blanchotiana produz um redimensionamento de sua compreensão em torno dos movimentos de criação literária, o que conduz, conseqüentemente, o transbordamento do problema da literatura numa conceção alargada de escrita: «Escrever: traço sem marca, escrita sem transcrição. O traço da escrita não será

est aussitôt d'effacement. [...] Les prises de décision quotidiennes et les hasards du devenir auront aussi leur part dans cette pensée de l'écriture mise en abyme dans le corps de la vie ». (Bident, 1998: 487)

⁶⁴ « [la transformation de la pensée blanchotienne] s'annonce désormais comme l'inéluctabilité d'une pensée de l'épuisement, qui s'offre d'abord comme une pensée épuisée. Celle qui Blanchot nommera plus tard 'l'écriture du désastre' trouve ici dans la fragmentation sa nécessité. Santé en péril, hôpital, disparitions et souffrances des amis les plus proches [...] violence d'un monde semblant toujours plus près de sa fin (la crise de Cuba, puis la guerre du Vietnam traversant ces années : l'accablement pourrait s'imposer comme un destin dramatique extérieur à la pensée. [...] Il n'est pas indifférent que ce soit à l'égard de Paul Celan que Blanchot ait donné, en ces années, son texte le plus silencieux et le plus fou [...] Suivant de près de trente ans la mort de ses parents en déportation, le suicide de Celan bouleversa Blanchot, *Le Pas au-delà* résonne de l'écho de ces jours de mai 1970, qui suivent la longue recherche puis l'identification du corps ». (Bident, 1998 : 435)

nunca a simplicidade de um traço capaz de se traçar confundindo-se com a sua marca, mas a divergência a partir da qual começa sem começo a perseguição-rutura. O mundo? Um texto?» (Blanchot, 2009: 255); a concepção blanchotiana implicará a compreensão de uma *escrita extraliterária* – um movimento de escrita do (no) mundo, escrita tecida na respiração insuportável do (no) mundo.

Através da constatação de que a questão do neutro está implicada no funcionamento de toda linguagem, Blanchot não apenas insere a questão da escrita no cerne de uma insuportabilidade constitutiva, como afirma um movimento de criação no qual escrever já não se refere a uma possibilidade da palavra. A concepção blanchotiana de escrita alonga-se numa conceptualização labiríntica que suspende as suas estruturas compreensivas para realojá-las numa condição espectral cujo princípio não reside mais na linguagem, mas nos intervalos de uma região limítrofe:

admitamos que o neutro não pertence à linguagem e, sem pertencer à linguagem que não falam os mortos, constituiria a única palavra, talvez porque não há outra, que nos chegaria da região limítrofe, infinita, onde os silêncios de uns, o silêncio dos outros se ladeiam, mantendo-se intraduzíveis de um ao outro devido à sua identidade absoluta, não menos que por sua diferença absoluta. (Blanchot, 1984: 119)

Ou ainda:

[neutro] [q]uer dizer precisamente [a escrita] reconstituindo-se sem unidade, pedaço por pedaço, enquanto outra coisa que um conjunto de significação [...] para manter em suspenso, tornando-a inofensiva, a possibilidade para a linguagem de ser diferente de um processo de sentido [...] [para] deixar uma palavra cair fora da linguagem, sem que uma outra aí se anuncie: lapso absoluto. (Ibidem: 85)

A escrita dispõe de marcas de singularidade (fragmentos) que não reenviam a uma produção formal sustentada pela linguagem, mas indicam um interstício larvar entre o mundo e as palavras. Desta maneira, Blanchot reconhece a escrita como uma força que não se produz e não produz nada a não ser a declinação sem fim de todo suporte. A partir deste redimensionamento conceptual, os processos de criação que estavam em causa no problema da literatura se desdobram na compreensão de uma escrita *extraliterária*; que concebemos como a afirmação de uma dimensão *infra* e *supraliterária* da escrita. A concepção blanchotiana de escrita não se restringe ao domínio literário, uma vez que implica as

dinâmicas de engendramento advindas da anterioridade da escrita (presente em toda formação linguístico-literária) e a posterioridade das forças de escrita que excedem o traço e a palavra. A sua conceção de escrita não abandona, contudo, uma dimensão intrinsecamente literária, sendo que o problema da literatura se mantém como um problema fundamental no pensamento de Maurice Blanchot, ainda que reelaborado em relação a uma *conceção filosófica de escrita*.

Não se trata da afirmação da questão da escrita em detrimento do problema da literatura, numa espécie de recusa ou negação da criação literária. Mas, através de uma intensificação das tensões conceptuais envolvidas no desdobramento deste problema, desencadeia-se um movimento complexo de análise que está além e aquém da literatura, sendo-lhe ao mesmo tempo constitutivo: «confiar-se à literatura, entregando-se totalmente e entregando-a pelo meio de intensas jogadas e pontarias (*mise en joue*) do ato literário» (Bident, 1998: 489); a questão da escrita convoca uma dimensão excessiva (infinita) que está subjacente aos processos literários. A conceção de escrita elabora-se como um movimento gestacional do mundo que se vislumbra pela presença de um traço transparente: a reminiscência de um traço ausente. A noção de «escrita» passa a ser concebida a partir de uma *espectralidade* cuja realidade é o desaparecimento, tornando todo gesto uma procura pelas maneiras de fulguração desta afirmação nómada que se faz sentir através das suas propagações. Consolida-se, assim, uma exigência de escrita cuja responsabilidade pode ser compreendida do seguinte modo:

Escrever não está destinado a deixar vestígios, mas a apagar, pelos traços, todas as marcas [...]. Escrever ao nível do murmúrio incessante é expor-se à decisão de uma falta que não se marca senão por um excedente sem lugar, impossível de configurar, de distribuir no espaço dos pensamentos, das palavras e dos livros. Responder à essa exigência de escrita, não é somente opor uma falta a uma falta ou jogar com o vazio para procurar algum efeito privativo, nem tão pouco somente manter ou indicar um vazio entre duas ou mais afirmações-enunciações; então? talvez, inicialmente, conduzir um espaço de linguagem ao limite de onde retorna a irregularidade de um outro espaço falante, não falante, que o apaga ou interrompe e apenas se aproxima pela sua alteridade. (Blanchot, 1984: 72)

Blanchot reenvia constantemente o advento da escrita para uma alteridade radical, consolidando a ideia de uma escrita que rompe com toda a possibilidade de representação, com toda manifestação, expressão ou significação. A afirmação de uma escrita que extrapola

o problema da literatura concretiza-se na abordagem de distintos modos pelos quais se indicam as intermitências e as ressonâncias de uma escrita que rompeu com a linguagem. Não porque determine uma interdição da linguagem, mas porque se constitui a partir daquilo que, no cerne da própria linguagem, reside numa alteridade absoluta, numa absoluta insuportabilidade. A exigência de reconhecer os espasmos no tecido de toda criação literária: as forças que a excedem e simultaneamente a constituem.

Nesse sentido, escrever é também rutura com toda consciência presente, estando sempre já comprometida na experiência do não-manifesto ou do desconhecimento [...] escrevendo em rutura com toda linguagem de palavra e de escrita e, desde logo, renunciando tanto ao ideal da Obra bela como à riqueza da cultura transmitida e à validade do saber certo do verdadeiro. E, assim, escrevendo, mas não escrevendo, pois desta escrita sempre exterior ao que se escreve, nenhum traço, nenhuma prova se inscreve visivelmente nos livros, talvez aqui e ali sobre os muros e sobre a noite. (Blanchot, 2009: 391)

A compreensão conceptual (filosófica) do gesto literário consolida-se, finalmente, na conceção de uma escrita cujo princípio se funda na afirmação de forças insuportáveis que engendram o mundo – *forças de escrita* – e os modos pelos quais estas forças se deslocam de maneira espectral e sem realização no corpo do texto.

2.2. A noção de «escrita do desastre»

A radicalização da perspectiva de «escrita» e dos seus redimensionamentos conceptuais produz desdobramentos teóricos complexos que Blanchot desenvolverá durante as décadas posteriores. O ponto culminante deste movimento conceptual ocorre entre 1974 e 1980, com a publicação daquele que Blanchot pensava ser o seu último livro,⁶⁵ na elaboração da noção de «escrita do desastre». O processo de radicalização e de redimensionamento conceptual do pensamento blanchotiano em torno da conceção de «escrita» adquire cada vez mais profundamente a exigência de compreensão da sua condição insuportável. A teorização em

⁶⁵ « Blanchot aura souvent pensé ne pas terminer le livre qu'il croie être, lorsqu'il publie, le dernier. On peut prétendre qu'il l'a déjà pensé de bien d'autres livres ; il ne l'a jamais autant pensé que de celui-ci. C'est du fond de ce silence, de cette croyance en la disparition, que viennent, éclatent, se resserrent, se dispersent, parfois d'effet testamentaires, parfois sur fond autobiographique, révélations discrètes, paroles ultimes arrachées à la maladie, à la mort, au savoir, au mourir, les fragments du *Désastre* ». (Bident, 1998: 598)

torno das forças insustentáveis de escrita atinge o seu ápice entre 1974 e 1980 quando Blanchot inicia uma abordagem da noção de escrita do desastre enquanto uma absoluta insuportabilidade.

Através da elaboração desta noção, Blanchot consolida os fundamentos da questão da insuportabilidade como uma «força de escrita»: «♦ [o] desastre inexperienciável, o que se subtrai à toda possibilidade de experiência – limite da escrita. É necessário repetir: o desastre des-escreve. O que não significa que o desastre, como força de escrita, dela se exclua, seja um fora-de-escrita, um fora-de-texto» (Blanchot, 2003: 17); a conceção de escrita encontra a sua dimensão extenuante. Com o intuito de analisar a articulação teórica entre a ideia de «desastre» e a conceção de «escrita» na perspetiva blanchotiana, importa-nos redimensionar a conceção blanchotiana de escrita através da questão de uma *insuportabilidade absoluta*: uma rutura impossível de medir que arruína todo o presente, todo o porvir e todo o espaço, sem contemporaneidade, sem experiência e sem acontecimento.

Em *L'écriture du désastre*, Blanchot apresenta-nos o resultado de um processo de escrita que perdura durante quase uma década. Embora outros livros tenham sido publicados posteriormente, contrariando a crença de Blanchot na sua morte, considera-se que este é, de facto, o seu último livro, na medida em que encontramos nele o apogeu das suas elaborações nocionais e das tensões conceptuais desenvolvidas ao longo da sua trajetória de pensamento: «[s]obre esse regime anunciado há mais de vinte anos e sempre mais intimamente concedido à impossibilidade que a interrupção (o absoluto, o absolutamente separado) faz ao pensamento. *L'Écriture du désastre* não poderia surpreender mais: o livro prolonga e intensifica a firmeza» (Bident, 1998: 512). *L'écriture du désastre* configura-se como um livro no qual «cada fragmento *desastra* toda noção» (Ibidem: 509) – conduzindo a questão da escrita aos movimentos de uma «passividade» extrema:

♦ O desastre arruína tudo, deixando tudo no mesmo estado. [...] O desastre é separado, o que há de mais separado. Quando o desastre sobrevém, ele não vem. O desastre é a sua iminência, mas uma vez que o futuro, tal como nós o concebemos na ordem do tempo vivido, pertence ao desastre, o desastre sempre já o retirou ou dissuadiu, dado que não há porvir para o desastre, como não há tempo, nem espaço onde se realize. (Blanchot, 2003a: 7-8)

A partir de um regime fragmentário de escrita, o livro blanchotiano dispõe cada frase numa abertura de múltiplas leituras, nas quais os elos teóricos são compostos e rearticulados

numa constante «reversibilidade nocional» (Bident, 1998: 509) e numa conceptualização labiríntica. Blanchot aproxima-se das filosofias não-sistemáticas (o pensamento pré-socrático, a filosofia nietzschiana), sustentando o modo poético e citacional das narrativas sob a forma de conversações ou escritas indicadas pelos fragmentos em itálico: «♦ *Mas qualquer coisa me impele a esta antiga aventura, infinita e fora de sentido, enquanto que, no âmago do desastre, eu continuo a procurá-lo como o que não vem, a esperá-lo, então ele é a paciência da minha espera*» (Blanchot, 2003a: 74); ao produzir uma mudança de tom, as passagens em itálico aprofundam a dispersão dos fragmentos e afirmam uma voz externa (neutra) que irrompe descontinuamente ao longo do texto. Através do modo fragmentário, pressentimos uma escrita que começou *antes* e que se alonga *após* o fim do texto, dando-nos a conhecer, por uma ínfima fenda (as frases distribuídas nas páginas do livro), uma abertura momentânea pela qual entrevemos o tecido de um texto (um diálogo, uma narração) que continua infinitamente e se mantém interminavelmente em curso apesar da efemeridade de sua dimensão legível e da sua visibilidade espectral.

Entre uma atmosfera testamentária e a dispersão das noções, encontramos-nos diante de uma escrita em permanente erosão. Os fundamentos movediços dos conceitos implodem numa falência sem negação, anunciando aquilo que existe de silêncio e de sofrimento na insuportabilidade da escrita. Assume-se a exigência de pensar a escrita de uma extenuação absoluta, a escrita enquanto uma força que se admite apenas como uma *des-escrita*: a devastação e a corrosão da dor e da fragilidade.

♦ Nós falamos sobre uma perda de palavra – um desastre iminente e imemorial –, assim como, nós não dizemos nada senão na medida em que podemos fazer entender previamente que nós o desdizemos, por uma espécie de prolepse, não para finalmente nada dizer, mas para que o falar não se reduza à palavra, dita ou a dizer ou a desdizer: deixando pressentir que alguma coisa se diz, não se dizendo: a perda da palavra, o choro sem lágrimas, a rendição que anuncia, sem a realizar, a invisível passividade do morrer – a *fraqueza* humana. (Blanchot, 2003a: 39)

A noção blanchotiana de «desastre» não designa nenhum tipo de linguagem metafórica, de figura literária, de forma alusiva ou alegórica da destruição. Diferentemente, a noção de desastre desenvolve uma abordagem conceptual de forças imanentes que são intrínsecas à linguagem (ao mundo, ao pensamento) e que excedem a sua compreensão ou a sua instituição. Na perspetiva de Blanchot, o desastre afirma a rutura de todas as relações

possíveis com uma *força de dissolução*, assumindo-se como o que não se pode medir, nem como lacuna, nem como perda. Num esquecimento sem memória, o desastre assume-se como a potência do que há de mais ancestral e imemorial: uma insuportabilidade que atravessa os séculos sem nunca se realizar: «♦ [o] desastre, preocupação do ínfimo, soberania do accidental. Isso nos faz reconhecer que o esquecimento não é negativo ou que o negativo não vem após a afirmação (afirmação negada), mas está em relação com o que há de mais antigo, aquilo que viria do fundo dos tempos sem jamais ter sido oferecido» (Blanchot, 2003a: 11); a compreensão blanchotiana do desastre elabora-se através da afirmação dessa *força* sem qualquer abordagem. A escrita do desastre implica uma passividade – paixão, paciência e condição patológica (*pathos*) – cujo efeito não se traduz numa realização ou efetuação de forças, mas na *escrita* de um desaparecimento insuportável e irreduzível.

O desastre não nos olha, ele é o ilimitado sem olhar, o que não se pode medir em termos de falha, nem como a perda pura e simples. Nada é suficiente ao desastre; o que quer dizer que, assim como a destruição na sua pureza de ruína não lhe convém, do mesmo modo a ideia de totalidade não saberia marcar os seus limites: todas as coisas atingidas e destruídas, os deuses e os homens reconduzidos à ausência, o nada no lugar do todo, é demasiado e demasiado pouco. O desastre não é maiúsculo [...]. (Blanchot, 2003a: 9)

Para Blanchot, a dissolução absoluta do desastre desorienta o absoluto (totalidade): «♦ Eu não diria que o desastre é absoluto, ao contrário, ele desorienta o absoluto, vai e vem, confusão nómada, no entanto, com a instantaneidade insensível, mas intensa do exterior, como uma resolução irresistível ou imprevista que nos chegaria do para-além da decisão» (Blanchot, 2003a: 12); o desastre afirma-se enquanto um murmúrio silencioso e impercetível que advém da extenuação de todo o presente e de todo o porvir, sendo uma força que impede todo modo de absolutismo ou totalização. Blanchot considera que estamos à beira do desastre, somos destinados ao desastre, mas o desastre em si não nos atinge. Não somos nunca contemporâneos ao desastre, apenas a sua iminência existe, pois, o desastre destitui todo o acontecimento e esgota toda a possibilidade de experiência.

A iminência do desastre coloca em movimento uma *potência infinita presente em tudo o que é finito*, a força espectral latente em todo acontecimento, constituindo-se como a «impossibilidade de toda a possibilidade» (Blanchot, 2003a: 114-115), a parte impossível de

realizar em toda realização. Ao elaborar a noção de desastre, Blanchot inverte a fórmula heideggeriana: «a possibilidade de toda a impossibilidade [a morte]», apresentada em *Sein und Zeit*,⁶⁶ desenvolvendo a ideia de uma força que se mantém ausente em toda a presença, impronunciável em toda palavra, uma dimensão insuportável que impede a consolidação de todo o tipo de movimento totalitário e absolutista, uma vez que toda pretensão de formar um conjunto total ou absolutamente possível (um sentido, uma presença, uma manifestação, um gesto) fratura-se diante da impossibilidade. Exclui-se toda promessa messiânica de realização e de conversão do impossível numa possibilidade extrema, instaurando uma passividade intrínseca que se traduz como uma impossibilidade persistente no cerne de tudo o que se pode conceber, pensar, escrever, dizer, elaborar, realizar, desejar, agir, ser:

A longa, a interminável frase do desastre: eis o que procura, formando enigma, escrever-se, para nos apartar (não de uma vez por todas) da exigência unitária necessariamente sempre em exercício. [...] O desastre, rutura com o astro, rutura com toda forma de totalidade [...] profecia que apenas anuncia a recusa do profético como simples acontecimento por vir, abrindo, contudo, descobrindo a paciência da palavra vigilante, conquista do infinito sem poder [...]. (Blanchot, 2003a: 121)

Esta impossibilidade inconjugável que se aloja no cerne de todo o possível, segundo Blanchot não se institui como um movimento de negação, mas apresenta-se como uma afirmação da incompletude e do inominável, do desconhecido e do intraduzível. Através da ideia de uma supressão condicional do «possível», a noção blanchotiana de desastre reconhece um prolongamento das forças inconfiguráveis do mundo que resistem a sua constituição. A conceção blanchotiana implica, portanto, uma insuportabilidade corrosiva da escrita: um advento sem resultado, uma realização sem acontecimento. A escrita do desastre torna-se uma ressonância silenciosa que se equilibra entre «presença espectral» e «ausência sensível»: «♦ *Quando tudo foi dito, o que falta dizer é o desastre, ruína da palavra, insuficiência pela escrita, rumor que murmura: o que se mantém sem resto (o fragmentário)*» (Blanchot, 2003a: 58). Consideramos que a noção de desastre convoca a

⁶⁶ Heidegger, M. *Être et Temps*. Paris: Gallimard, 1992. Cf. Heidegger, 1985: « Cette possibilité la plus propre, absolue, est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être (*Seinkönnen*), le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la *possibilité la plus propre, absolue, indépassable*. Comme telle, elle est une précédence *insigne* ». (Heidegger, 1985: 185); « la possibilité de l'impossibilité sans mesure de l'existence ». (*Idem*: § 47: 240)

persistência de uma força capaz de resistir à extenuação de todo o possível, à falência de todo o poder, à perda da soberania e do controlo, à queda, ao medo e à agonia.

Neste sentido, a noção de escrita do desastre implica duas perspetivas simultâneas e indissociáveis: i.) a afirmação de uma anterioridade insuportável (imemorial) da escrita, na qual se escreve sem marcas e sem traços a insuportabilidade da escrita (e da literatura) e ii.) uma escrita *do* sofrimento e *das* forças de erosão: o cansaço, a dor, a exaustão, a loucura – a constatação de uma força que se afirma num esgotamento que escreve a sua *des-escrita*, assumindo a sua forma magna no Holocausto.

2.2.1. *Une scène primitive*. A «anterioridade imemorial» da escrita

Numa dimensão específica de análise, a questão da *insuportabilidade da escrita* assume-se como uma anterioridade irrealizável. A esta ideia, Blanchot dedicou uma ampla formulação conceptual que encontra as suas articulações teóricas entre uma perspetiva psicanalítica e um contexto filosófico-literário de compreensão. O texto fragmentário *Une scène primitive* aborda os vetores desta relação. A sua primeira publicação, em 1976, na revista «confessional e artesanal» *Première Livraison*,⁶⁷ foi organizada por Philippe Lacoue-Labarthe e Mathieu Bénézet. O texto de uma página escrito por Blanchot possuía um carácter autobiográfico e alguns traços distintivos, como o uso do itálico, recorrente na sua obra para assinalar uma escrita fragmentária e a sinalização de um título que reenvia ao conceito freudiano de «cena primitiva», elaborado em 1914 em *História de uma Neurose Infantil* («*O Homem dos Lobos*»),⁶⁸ um ensaio em torno do narcisismo.

Em 1980, Blanchot inclui *Une scène primitive* nos fragmentos do livro *L'écriture du désastre*; a partir do meio do livro, encontrámos o mesmo texto autobiográfico, escrito em itálico, mas encadeado com outro ensaio publicado em 1978 com o mesmo título sobre o mito de Narciso e articulado com a recuperação de uma recensão crítica escrita em 1976, em torno da obra *On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire et la pulsion de mort*⁶⁹ de Serge Leclair. Algumas diferenças são encontradas nas versões do texto, existe uma alteração significativa no título que inicialmente não possuía o ponto de interrogação no final e que passa a existir, transformando a afirmação numa questão entre parênteses: (*Une scène*

⁶⁷ Bénézet, M.; Labarthe, L. (1976), *Revue première livraison*, nº 4, Paris, automne.

⁶⁸ Freud, S. *L'homme aux loups. Histoire d'une névrose infantile*. Paris: Petit bibliothèque Payot, 2010 [1914].

⁶⁹ Leclair, S. *On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire et la pulsion de mort*. France: Seuil, 1975.

primitive?).⁷⁰ Blanchot narra a cena de uma criança que vive um momento de êxtase ao olhar o céu pelo vidro da janela. Neste contexto, a ideia de «anterioridade» assume os traços da sua insuportabilidade:

Vós que viveis mais tarde, próximos de um coração que não bate mais, supõe, supõe: a criança – terá sete anos, oito anos, talvez? – De pé, afastando a cortina e, através da vidraça, a olhar. O que vê, o jardim, as árvores de inverno, o muro de uma casa: enquanto vê, sem dúvida à maneira de uma criança, o seu espaço de jogo, cansa-se e lentamente olha para o alto em direção ao céu comum, com as nuvens, a luz cinzenta, o dia terno e sem longínquo. O que se passa a seguir: o céu, o mesmo céu, de repente aberto, escuro, absolutamente vazio, revelando (como pelo vidro partido) uma tal ausência que tudo nele está desde sempre e até nunca perdido, ao ponto de aí se afirmar e nele se dissipar o saber vertiginoso de que nada é aquilo que existe, e antes de mais, nada para além. (Blanchot, 2003a: 117)

Entre as linhas do texto blanchotiano, encontramos sinais que nos remetem a uma complexa formulação teórica. Nos fragmentos de *Une scène primitive*, reconhecemos a afirmação de uma anterioridade imemorial que engendra a narração (no sentido amplo desta noção) e o nascimento da escrita (entendida como um movimento de criação, literária, mas também como escrita da *espectralidade imanente* do mundo):

Retorno: as circunstâncias são do mundo, a árvore, o muro, jardim de inverno, o espaço de jogo com o quê do fastidioso; é então, o tempo e o seu discurso, o narrável sem episódio ou puramente episódico; mesmo o céu, na dimensão cósmica que se supõe desde que o nomeamos – os astros, o universo [...]. Todavia, o mesmo céu... – Precisamente, é necessário que seja o mesmo. – Nada mudou. – Exceto o transtorno do nada. – Que rompe, pela fenda de uma vidraça (atrás da qual nos asseguramos de uma transparência protegida), o espaço finito-infinito do cosmos [...]. Entender o sem-eco da voz: estranho entendimento. – Entendimento do estranho, mas não vamos mais

⁷⁰ « Si l'on excepte la convention typographique (rien ne pouvait en effet imposer l'italique dans cette 'première' version de 1976) et deux modifications bénignes (deux points remplacent un point-virgule dans la 'seconde' version (ligne3/ligne 5), qui est, elle, distribué en deux paragraphes, alors que la 'première' est d'un seul bloc), deux différences majeures apparaissent : Le titre de la 'première' version est, si je puis dire, sans réserve et ne comporte aucune marque de mise en suspens. Le qualificatif 'primitive', dans la phrase : 'L'inattendu de cette scène primitive (son trait interminable), etc.', disparaît dans la 'seconde' version ; et il n'est pas trop difficile d'apercevoir, immédiatement, que cette deuxième différence ne fait qu'accentuer ou même aggraver la première ». (Labarthe, 2011: 137)

longe. Já tendo ido demasiado em frente, voltando atrás – Voltando em direção à interpelação inicial. (Blanchot, 2003a: 178)

A afirmação de uma anterioridade imemorial da escrita implica uma abordagem psicanalítica realizada por Blanchot a partir da análise em torno do conceito de «narcisismo». Recordamos de forma sucinta o contexto das referências presentes no texto blanchotiano: o conceito de «cena primitiva» (originalmente pensado por Freud em 1914), foi retomado pela tese de Winnicott, em 1975, no desenvolvimento da noção de «agonia primitiva»:⁷¹ «assim como o pensa Winnicott, somente pelas vicissitudes próprias da primeira infância, quando a criança, ainda privada de «eu», sofre estados perturbadores (agonias primitivas) que ela não pode conhecer dado ainda não existir» (Blanchot, 2003a: 109). A análise blanchotiana retoma a noção de agonia primitiva perspetivando-a em relação ao modo como afirma uma dimensão anterior e simultaneamente póstuma da «escrita», considerando-a através da ideia de uma *morte pretérita*:

Escrever não é mais colocar no futuro a morte para sempre já passada, mas aceitar sofrê-la sem a tornar presente e sem tornar-se presente, saber que teve lugar, ainda que não tenha sido experimentada, e a reconhecer no esquecimento que deixa e cujas marcas que desaparecem apelam a se excetuar da ordem cósmica, lá onde o desastre torna o real impossível e o desejo indesejável. Esta morte incerta, sempre anterior, comprovação de um passado sem presente, não é nunca individual, ainda que ela transborde o tudo [...]. (Blanchot, 2003a: 108)

Blanchot convoca o pensamento de Winnicott com intuito de contestar a tese de Serge Leclair, desenvolvida em 1976, na qual desenvolve a ideia do *infanticídio* enquanto rutura com o «representante narcísico primário», a necessidade (e a impossibilidade) de uma «primeira morte» capaz de sacrificar as representações solidificadas antes da formação do ego.⁷² A identificação do objeto do desejo da criança «maravilhosa» e «terrível» (a mãe) que

⁷¹«[...] l'agonie primitive dont D. W Winnicott tente de faire entendre la douleur dans un texte auquel Blanchot se réfère sans pour autant en donner le titre : *Fear of Breakdown*. Agonie 'primitive', car agonie d'enfant, et d'un enfant qui, pour n'être pas encore constitué en ego, ne peut connaître l'agonie qu'il subit néanmoins, et qui est d'autant plus intolérable » (Nouvet, 2010: 13); cf. Winnicott, 1989: 81-87.

⁷² Cf. Leclair, 1975: 22 : « Il sera investi comme un représentant qui n'a jamais été et ne sera jamais sien, et qui, pourtant, par son absolue étrangeté, constituera le plus secret, voire le plus sacré (on peut entendre, sans péjoration, abject) de ce qu'il est. C'est ce représentant inconscient privilégié que j'appelle *représentant narcissique primaire*. »

se forma na anterioridade inconsciente da sua existência subjetiva impede o sujeito de começar a viver, sendo, portanto, necessário o desaparecimento da criança anterior (das representações assumidas antes da formação do ego) para que a vida possa começar (após a morte). Neste contexto, Leclaire retoma o conceito lacaniano de «entre (*entre-deux*) mortes», apresentado pela primeira vez no seminário *A Ética da Psicanálise*:⁷³ a vida entre a morte (desaparecimento) que rompe com o representante narcísico primário e a morte biológica (falecimento). Na compreensão blanchotiana, a ideia da «morte da criança» (a superação do representante narcísico primário) assume-se como uma dimensão anterior à formação das existências e das palavras: «[d]e acordo com este [Leclaire], apenas vivemos e falamos matando o *infante*⁷⁴ em si (em outrem também), mas o que é o infante? Evidentemente, aquele que ainda não começou a falar e nunca falará, mas, mais ainda, a criança maravilhosa (assustadora) que nós fomos nos sonhos e nos desejos daqueles que nos fizeram e nos viram nascer (pais, toda a sociedade)» (Blanchot, 2003a: 110) – uma escrita anterior à formação das existências conscientes.

O «sacrifício (morte) da criança» impõe-se-nos como a elaboração de uma dimensão originária – anamórfica e assustadora do inconsciente – do desconhecido e do trauma, considerando a criança como aquela que *não possui palavra*, como a marca do pulsional. Embora Blanchot não questione a tese de Leclaire, pelo menos na perspectiva clínica, contesta-a do ponto de vista conceptual, reconhecendo nela a lógica que a autoriza e sobre a qual subjaz o fundamento das «ficções psicanalíticas»: o pressuposto fundamental de que é possível depurar, elaborar e construir ou trabalhar sobre as pulsões primárias, sobre as forças informes da escrita:

[é] uma criança da qual nós nada sabemos, mesmo se a qualificamos de maravilhosa, de terrível, de tirânica ou de indestrutível: exceto isso, que pela possibilidade da palavra e da vida dependeria, pela morte e o assassinato, da relação de singularidade que se estabeleceria ficticiamente com um passado mudo, aquém da história,

⁷³ Lacan, J. *Le Séminaire*, tome 7, *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960). Paris: Seuil, 1986. « C'est de Lacan (où elle figure cependant dans un contexte théorique plus large) que Leclaire reprend la distinction entre deux morts. Problème terminologique : par le terme de 'deuxième mort', Leclaire entend exactement ce que Lacan, avant lui, avait désigné comme 'première mort' [...] tandis que sa 'première mort' correspond à peu près, mais pas exactement, à ce qui s'appelle chez Lacan 'deuxième mort' (rapport spécifiquement humain à la mort, dû à l'existence du symbolique) » (Turnheim, 2008: 3).

⁷⁴ Nota de tradução: Blanchot recupera o jogo de palavras entre as palavras *enfant* (criança) e *infans* (infante) que significa, simultaneamente, criança e soldado da infantaria, aquele que ainda não fala e aquele que obedece ordens.

consequentemente fora do passado, no qual o eterno infante se torna figura, ao mesmo tempo que dela se esquia. «Matamos uma criança». Não nos enganemos sobre esse presente: significa que a operação não saberia ter lugar de uma vez por todas, que não se realizaria em nenhum momento privilegiado do tempo, que se opera inoperável e que assim tende a ser apenas o próprio tempo que destrói (apaga) o tempo, apagamento ou destruição ou dom que se é sempre já confessado na precedência de um Dizer fora do dito, palavra de escrita por onde este apagamento, longe de se apagar por sua vez, perpetua-se sem fim até na interrupção que constitui a sua marca. (Blanchot, 2003a: 116)

Blanchot reconhece as ficções psicanalíticas como a tentativa de um manejo possível das forças irrepresentáveis do inconsciente, com o intuito de controlar, aceder e explorar esta anterioridade imemorial para recriá-las numa presença reconhecível, conjurando, assim, o trauma, a incerteza, o medo e a violência do absolutamente insuportável. A fim de consolidar a sua análise crítica, o pensamento blanchotiano fundamenta-se nas teses de Winnicott em torno da noção de «agonia primitiva» elaborada num ensaio publicado em 1975 como tentativa de compreender a «dor». O que Winnicott compreende como o «medo do colapso» é o medo produzido por um acontecimento traumático ocorrido num momento da infância em que ainda não existia uma estrutura formada da consciência capaz de elaborar a experiência vivida. O trauma ocorre sem ter lugar na depuração da experiência e passa a situar-se numa dimensão inexperienciável. A noção de «agonia primitiva» diz respeito aos acontecimentos que residem fora da memória e de toda a possibilidade de rememoração. As agonias primitivas são consideradas como os acontecimentos que tiveram existência num passado sem presente, uma instância estranha e estrangeira; uma anterioridade imemorial. Para Winnicott, ao recuperar estes acontecimentos através do trabalho psicanalítico, estes podem ser reintegrados na narração cronológica da existência para a superação do trauma.⁷⁵

⁷⁵« il est possible que cet effondrement ait déjà eu lieu et se soit situé peu après le début de la vie de l'individu. Il faut que le patient 'se le rappelle', mais il n'est pas possible de se rappeler quelque chose qui n'est pas encore arrivée, et cette chose du passé ne s'est pas encore produite parce que le patient n'était pas là pour que cela lui arrive. La seule façon de 'se le rappeler' dans ce cas, c'est que le patient ait pour la première fois l'expérience de cette chose passée dans le présent, c'est-à-dire dans le transfert. Cette chose passée et future devient alors une question d'ici et maintenant', et est ressentie par le patient pour la première fois. C'est l'équivalent de la remémoration et cet aboutissement équivaut à la levée du refoulement qui se produit dans l'analyse du psycho névrosé (dans l'analyse freudienne classique) ». (Winnicott, 2000: 36)

A análise blanchotiana assume a tese de Winnicott, contrariando, por um lado, as teses de Leclaire e, por outro lado, conduzindo-nos à suspeita de que a criança de Winnicott poderá ser a mesma criança maravilhosa (a infância de toda existência): «[a] criança de Serge Leclaire, infante glorioso, terrível, tirânico, que não podemos matar, na medida em que só chegamos a uma vida e a uma palavra enviando-a sem cessar para a morte, não seria precisamente a criança de Winnicott [...] a criança morta que nenhum saber, nenhuma experiência saberiam fixar no passado definitivo da sua história?» (Blanchot, 2003a: 12). Contudo, diferente da tese de Winnicott, para Blanchot, as agonias primitivas constituem uma dimensão de extrema impossibilidade que não permite qualquer tipo de elaboração:

[a agonia primitiva] não é mais do que uma explicação, de resto impressionante, uma aplicação fictícia destinada a individualizar o que não saberia sê-lo, ou ainda, a fornecer uma representação do irrepresentável, para fazer acreditar que poderíamos, com a ajuda da transferência, fixar no presente de uma recordação (ou seja, numa experiência atual) a passividade do desconhecido imemorial. (Blanchot, 2003a: 109)

A compreensão blanchotiana de uma anterioridade imemorial da escrita pressupõe que as ficções psicanalíticas possuem o mesmo fundamento: o mito de Narciso. No mito grego de Narciso, acompanhamos a condenação da criança divinal ao distanciamento eterno da sua própria imagem, sem nunca lhe ser permitido obter uma representação de si mesmo, sob a pena de desaparecer (pela morte ou pelo suicídio, de acordo com as diferentes versões). Narciso converte-se no jovem arrogante que a todos rejeita. Após uma destas rejeições, a divindade de Eco o conduz em direção à miragem obstinada do seu próprio reflexo sobre as águas do rio. Incapaz de a possuir e de se afastar daquela imagem, recebe a sua vingança como uma fascinação mortal. Ao morrer, Narciso transforma-se em flor. Os fragmentos blanchotianos fazem referência a duas versões do mito: a leitura de La Rochefoucauld, considerada como uma compreensão simplista na qual o narcisismo equivale ao orgulho e à vaidade do amor-próprio; e a segunda, a versão de Ovídio, em que o narcisismo revela um movimento *mimético e especular* que Blanchot considera como o fundamento do movimento narrativo da psicanálise:

Os mitólogos demonstram bem que a versão de Ovídio, poeta inteligente, civilizado, cuja concepção do narcisismo segue todos os movimentos narrativos, como se estes detivessem o saber psicanalítico, modifica o mito para o desenvolver tornando-o mais acessível. Mas o momento do mito que Ovídio termina por esquecer, é que Narciso,

inclinado sobre a fonte, não se reconhece na imagem fluida que as águas lhe reenviam. Não é, portanto, o seu «eu», talvez inexistente, que ele ama ou deseja, ainda que no seu desconhecimento. (Blanchot, 2003a: 192)

Ao analisar a leitura de Ovídio, Blanchot reconhece que nenhuma das versões existentes atentou ao facto de que, embora a imagem refletida na superfície da água seja de Narciso, o próprio Narciso não se reconhece nesta imagem. Para Blanchot, o que Narciso vê não é a imagem do seu «eu», mas a imagem refletida da anterioridade da sua consciência que ainda não possui uma existência própria. A imagem que Narciso contempla reenvia a um momento anterior à consolidação da sua figura e, o que vê, portanto, é a sua constituição ainda não formada, bruta, larvar. Narciso vê, naquilo que existe, a sua própria inexistência: uma disrupção fundadora que engendra o seu nascimento através da sua morte como condição para a sua formação enquanto «figura». Narciso converte-se na narração de um *nascimento póstumo*, uma génese que carrega o desaparecimento como condição.

[M]ito da fragilidade onde no intermédio trémulo de uma consciência que não se formou e de uma inconsciência que se deixa ver e assim faz do visível o fascinante [...]. Narciso supõe-se solitário, não porque é demasiado presente em si, mas porque lhe falta, por decreto (tu não te verás), esta presença refletida – o si mesmo – a partir da qual uma relação viva com a outra vida se poderia ensaiar; supõe-se que ele é silencioso, tendo apenas a palavra como concordância repetitiva de uma voz que lhe diz o mesmo sem que se possa atribuí-la e que é precisamente narcísica no sentido em que não a ama, que ela não lhe oferece nada mais para amar. Sono de criança no qual acreditamos que ele repete, então, as últimas palavras, que pertencem ao rumor murmurante que é de encantamento e não de linguagem [...]. (Blanchot, 2003a: 194-195)

Esta ideia afirma-se como uma disrupção genésica fundamental: para nascer enquanto «forma» e «figura», enquanto «consciência» e, no limite, enquanto «existência», carrega-se neste nascimento a transmutação das forças inconfiguráveis e libidinais. Para Blanchot, e este é o ponto que nos interessa, a superação das forças inconfiguráveis (pulsões) numa conversão formal não é somente impossível – porque tais forças se mantêm presentes mesmo após a morte, sobre o signo da transmutação (a morte de Narciso coincide com a sua metamorfose) – como institui a spectralidade de toda forma e de toda existência.

Através da análise blanchotiana do mito de Narciso e das ficções psicanalíticas enquanto aproximações às instâncias anteriores que agem na formação das existências (dos

sentidos e das palavras), compreendemos que toda tentativa de abordagem – representação, elaboração, depuração – das matérias pulsionais, dos acontecimentos imemoriais e das forças insuportáveis da escrita será sempre uma narrativa fundamentada sobre uma criação fictícia, uma vez que é impossível aceder a esta dimensão absolutamente anterior. Neste contexto, sublinhamos a constatação de Philippe Lacoue-Labarthe, em *Agonie terminée, agonie interminable*,⁷⁶ de que, para Blanchot, «a agonia primitiva é uma pura ficção» (Lacoue-Labarthe, 2011: 142),⁷⁷ apresentando os desdobramentos, a especificidade e a consistência singular que essa questão assume no texto blanchotiano. O que caracteriza a singularidade do pensamento blanchotiano, para Lacoue-Labarthe, é a afirmação de que esta impossibilidade não apenas autoriza, como *engendra* a narração:

esta resistência que a morte anterior oferece ao pensamento, no entanto somente ligada a ele de maneira impensável, é o que autoriza «naturalmente» a ficção. Enquanto absolutamente anterior, a morte não é, contudo, menos originária. Seguramente, nada pode a cindir em primeira e segunda morte [...]. O morrer é um, e esta indivisibilidade não autoriza nenhuma unidade estrutural mínima do mito [*mythème*], nenhum conceito, nenhuma transferência. Nenhuma «rememoração». Ou, por dizer diferentemente, somente a temporalização da morte engendra a «literatura» no sentido daquilo que apenas é «todo o resto». Mas, se, indivisível, o morrer não é causa de nada, apenas da «coisa» da sua impossibilidade necessária ou da sua necessidade impossível (a experiência inexperienciável), isso não quer dizer que não autorize nada, não na inflexão na qual esta palavra assinala em direção ao «autor», mas naquela que compromete a sua *autoridade*. (Lacoue-Labarthe, 2011: 145)

Desta relação, Lacoue-Labarthe retira duas conclusões: embora exista «agonia» (o que Blanchot não discorda), este colapso só é «primitivo» no sentido de uma absoluta subtração ao tempo: «♦[n]ão existe origem, se a origem supõe uma presença original. Para sempre passado, desde logo passado, algo que se passou sem estar presente, eis o imemorial que nos oferece o esquecimento dizendo: todo começo é recomeço» (Blanchot, 2003a: 180); e que esta anterioridade imemorial não é originária no sentido de uma temporalização: «[s]e,

⁷⁶ Lacoue-Labarthe, Philippe. *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*. Suivi de *L'émou*. Paris: Galilée, 2011.

⁷⁷ «Cet effondrement inéprové, mais qui a bien eu lieu, Winnicott l'appelle – je transcris littéralement, comme le fait Blanchot – ‘agonie primitive’. Mesurée à l’aune de la mort ‘toujours antérieure’ [...] mesurée, donc, à cette aune, l’agonie primitive est une pure *fiction*». (Labarthe, 2011: 142)

em consequência, eu o digo ‘originário’, é no sentido mais rigoroso do *transcendental*, seja no sentido de uma *condição*, na verdade – de uma negatividade, portanto –, mas que não o é de nenhuma possibilidade. O morrer transcendental, a própria condição de existência [...] é pura e simplesmente uma *condição de impossibilidade*» (Lacoue-Labarthe, 2011: 146) – compreende-se o motivo pelo qual, para Blanchot, as existências carregam no cerne de sua realização uma insuportabilidade que se institui como a sua condição fundamental.

A formulação blanchotiana da «cena primitiva» subtende a ideia de uma «cena» e a ideia de «primitivo» como aquilo que advém de uma anterioridade sem origem, fora de toda possibilidade referencial:

Indiscrição, indizível, infinito, mudança radical, não haverá entre o que nomeamos por essas palavras senão uma relação, ao menos uma exigência de estranheza que as tornariam, vez a vez – ou juntas – aplicáveis ao que foi chamado de uma cena? [...] escapando ao figurável, assim como à ficção [...] uma cena: uma sombra, um brilho escasso, um «quase» com os traços do «demasiado», do excessivo em tudo. – O segredo ao qual é feita alusão, é que não há, exceto para aqueles que se recusam à confissão. – Indizível, contudo, enquanto narrado, proferido. (Blanchot, 2003a: 176-177)

A afirmação de uma insuportabilidade que engendra os movimentos filosóficos-literários da escrita nos remete à hipótese desta problemática no pensamento blanchotiano na dupla perspectiva estabelecida no início neste trabalho: i) na abordagem do *problema da literatura*: a criação de existências espectrais sobre o corpo reminescente das palavras e ii) elaboração da *questão escrita*: um princípio de engendramento no qual as inexistências habitam a espectralidade imanente do mundo. A relação entre a concepção blanchotiana do problema da literatura e a formulação aqui desenvolvida, reside nesta afirmação do gesto do poeta como uma escrita que reenvia a uma *inexistência condicional* (a sua própria e a do mundo). Neste sentido, podemos evocar a afirmação de Blanchot como uma resposta:

Se Lacoue-Labarthe, em reflexões muito preciosas, nos recorda o que Schlegel teria dito: «Todos os poetas são Narcisos», não devemos contentar-nos em aí reencontrar superficialmente a marca do romantismo para o qual a criação – a poesia – seria a subjetividade absoluta, o poeta tornando-se sujeito vivo no poema que o reflete, assim como ele é poeta ao transformar a sua vida de tal maneira que a poetisa, nela incarnando a sua pura subjetividade; é necessário, sem dúvida, entendê-la de outro modo: é que no poema onde se escreve, [o poeta] não se reconhece [...]. O poeta é Narciso na medida

em que Narciso é anti Narciso: aquele que, desviado de si próprio, carregando e suportando o desvio, morrendo por não se reconhecer, deixa a marca daquilo que não teve lugar. (Blanchot, 2003a: 205)

Anterior à forma e à figura, as matérias pulsionais e as forças anamórficas da escrita (e da vida) constituem o seu princípio absolutamente insustentável e disruptivo, implicando a compreensão da radicalização da questão da escrita. Cabe-nos a exigência de reconhecer em tudo o que *existe*, as forças de sua *inexistência*: «[o] que [Narciso] vê [sobre a água] é no visível o invisível, na figura o infigurável, o desconhecido instável de uma representação sem presença, a representação que não reenvia a um modelo: o anónimo que somente o nome que não tem poderia manter à distância» (Blanchot, 2003a: 204); uma anterioridade ou uma infância das existências que excede toda a possibilidade de formulação representacional totalitária. Ora, se esta inexistência é uma condição para que se possa escrever, então, [retomamos a pergunta de Lacoue-Labarthe]: «[s]e o nome deve apagar-se, qual é ainda a potência, ou a *energia* da palavra? Deteria ainda algum poder criador [*œuvrant*]?» (2011: 151) – e a resposta, encontramos no retorno do êxtase infantil de Blanchot: daquilo que se escreve, daquilo que se vive «*nada é aquilo que existe, e antes de mais, nada para além*» (Blanchot, 2003a: 117) – a força das palavras reside na insuportabilidade condicional da escrita.

2.2.2. Extenuação absoluta: a *des-escrita* do desastre

A noção de «escrita do desastre» perspectivada enquanto uma extenuação absoluta (sem presente e sem presença) remete a Auschwitz e ao insuportável acontecimento do Holocausto.⁷⁸ Embora o Holocausto seja um acontecimento datado, Blanchot considera-o como um «acontecimento absoluto», no qual a falência humana e o horror produzem uma forma de passividade que impede todo o presente e toda a presença. A noção de «desastre» adquire a complexidade de um acontecimento que, quando se pretende realizar (num corte

⁷⁸ Neste contexto, assinalamos a leitura de Éric Hoppenot da noção de «escrita do desastre» através de uma articulação com a questão adormiana em torno da literatura após Auschwitz. Cf. France Culture, Silence ! (4/), «Blanchot, l'impossible silence», transmissão radiofónica realizada em 2 de Março de 2017, disponível em <<https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/silence-44-blanchot-limpossible-silence>>.

abrupto com absolutamente toda a forma de nomeação), impossibilita toda a realização, mantendo apenas o próprio desastre em instância.

◆ O nome desconhecido, fora de nomeação:

O Holocausto, acontecimento absoluto da história, historicamente datado, esta total-queimadura na qual a história se incendiou, na qual o movimento do Sentido se abismou, onde o dom, sem perdão, sem consentimento, arruinou-se sem dar lugar a nada que se pudesse afirmar, negar-se, dom da própria passividade, dom do que não se pode dar. Como o guardar, ainda que no pensamento, como fazer do pensamento aquilo que guardaria o holocausto onde tudo está perdido, inclusive o pensamento guardião.

Na intensidade mortal, o silêncio furtivo do grito inumerável. (Blanchot, 2003a: 80)

O desastre torna-se o horror sem tradução diante da extenuação absoluta do presente – «lemos livros sobre Auschwitz [...] sabemos o que aconteceu. Não esquecemos, e ao mesmo tempo, jamais saberemos» (Blanchot, 2003a: 131) – Blanchot reconhece no ponto máximo do sofrimento e da destruição, a afirmação de *forças indestrutíveis*. A noção de escrita do desastre refere-se, assim, ao extremo gesto, a indestrutibilidade das forças de escrita diante da extenuação. Neste movimento que produz a suspensão completa do poder, a noção de escrita do desastre emerge como a afirmação de uma indestrutibilidade (escrita) como um «efeito de não-efeito»⁷⁹ ou um «efeito de desastre»: «[o] desastre, o que se descontraí, a descontração sem o constrangimento de uma destruição, o desastre retorna, será sempre o desastre após o desastre, retorno silencioso, não devastador, por onde ele se dissimula. A dissimulação, efeito de desastre» (Blanchot, 2003a: 16). Em «Sur *L'Écriture du désastre* de Maurice Blanchot»,⁸⁰ Robert Antelme afirma:

Para além das razões, no desespero, à flor do desastre, a ausência de profecia, a amizade... o mais frágil reconhecido [...]. A escrita de Maurice Blanchot transporta, é transportada pelo silêncio da humanidade muda, é dela o «coração que bate», nós estamos lá, todos, na narração, revelados-secretos, furtivos, imóveis, vertiginosos [...].

⁷⁹ Em torno da noção blanchotiana de «efeito de não-efeito» e das relações conceptuais entre a «questão do neutro» e a noção de «desastre»: «l'interrogation n'entame pas le neutre, le laissant, ne le laissant pas intact, le traversant de part en part ou plus probablement se laissant neutraliser, pacifier ou pacifier par lui (la passivité du neutre : le passif au-delà et toujours au-delà de tout passif, sa passion propre enveloppant une action propre, action d'inaction, effet de non effet)». (Blanchot, 2009: 449)

⁸⁰ Antelme, R. «Sur *L'Écriture du désastre* de Maurice Blanchot» in *Lignes*. Paris: Éditions Hazan, n° 21, 1994, pp. 121-122.

Imensidade desta palavra desarmada. Aurora da «fraqueza humana», soberana.
(Antelme, 1994: 121-122)

A concepção de escrita assume-se como uma «des-escrita», a escrita de uma extenuação, aquilo que se escreve pela sua dissolução. Na brutalidade de uma violência que torna todo o presente insustentável, o desastre escreve a sua des-escrita, implicando uma realização que não se concebe sobre nenhuma circunstância: «♦ [o] esquecimento imóvel (memória do imemorable): nisso se des-escreve o desastre sem desolação, na passividade de um deixar-ir que não renuncia, não anuncia, senão o impróprio retorno» (Blanchot, 2003a: 15); a escrita do desastre é o palimpsesto de uma absoluta consumação.

♦ Escrever é, talvez, não-escrever reescrevendo – apagar (escrevendo por cima) o que não está ainda escrito e o que a reescrita não somente recobre, mas restaura obliquamente recobrando, obrigando a pensar que havia alguma coisa de anterior, uma primeira versão (desvio) ou, antes, um texto de origem e comprometendo-nos no processo da ilusão do deciframento infinito. (Blanchot, 1984: 67)

No esvaziamento de todo o poder (da palavra, da existência, da experiência) na aniquilação [*anéantissement*] do possível e do impossível, afirma-se, através da passividade de uma força que se escreve, escrevendo o seu esgotamento e a sua indestrutibilidade. A noção blanchotiana de escrita do desastre pressupõe a afirmação de uma *des-escrita* – «o desastre des-escreve» (Blanchot, 2003a: 17) – enquanto o advento de uma escrita sem acontecimento, que se retira de toda a realização acontecimental; subtração absoluta da palavra face ao sofrimento humano: «♦ [a] fraqueza é o choro sem lágrimas, o murmúrio da voz lastimosa ou o sussurro do que fala sem palavras, o esgotamento, a drenagem da aparência. A fragilidade furta-se à toda violência que nada pode (estaria a soberania a ser opressiva) sobre a passividade do morrer» (Blanchot, 2003a: 38); uma escrita póstuma, que excede a morte.

Não se trata de uma concepção de escrita *sobre* a fragilidade e o sofrimento vivido, mas do indestrutível que se escreve na consumação inexperienciável das forças e que se mantém indestrutível apesar dessa extenuação: «♦[a]s palavras mais simples veiculam o impermutável, transferindo-se em torno dele que não aparece. A vida tão precária: nunca presença de vida, mas a nossa eterna prece a outrem para que ele viva enquanto nós morremos» (Blanchot, 2003a: 136); uma afirmação de uma escrita que habita o silêncio das

palavras, aquilo que, na palavra, reenvia ao não-dito, à perda da palavra, à asfixia sem palavras nas inflexões de uma respiração suspensa. A des-escrita do desastre escreve uma afirmação que excede todo fim do «silêncio da humanidade muda» (Antelme, 1944: 122), uma escrita que não possui nenhum traço, nenhuma palavra: «♦ Escrevia, fosse ou não possível, mas não falava. Tal é o silêncio da escrita» (Blanchot, 2003a: 156), um silêncio que reverbera a intensidade presente de batimentos cardíacos ausentes.

Através da compreensão das articulações implicadas no movimento fundacional do pensamento de Maurice Blanchot em torno da «literatura» e da «escrita», concluímos que a questão da *insuportabilidade da escrita* atravessa a conceptualização blanchotiana como uma questão filosófico-literária, desde a sua abordagem do *problema da literatura* até ao desenvolvimento das diferentes perspetivas de análise da *questão da escrita*. A afirmação de uma *força* insustentável mantém-se presente entre as diferentes abordagens de Blanchot ao longo do tempo através de uma elaboração conceptual iminentemente literária (as narrações e os romances), de uma compreensão situada no plano da crítica literária ou do ensaio filosófico, e através do movimento de fragmentação da escrita (a intensificação disruptiva do seu pensamento). A partir das formulações teóricas realizadas, verificámos que Blanchot elabora uma formulação teórica voltada para as diferentes maneiras pelas quais uma força insuportável de escrita se desdobra em dimensões singulares. Neste sentido, entendemos que a questão da *insuportabilidade da escrita* no pensamento de Maurice Blanchot pressupõe a especificidade de diferentes *modos de insuportabilidade* que se assumem entre «experiência», «linguagem» e «pensamento».

PARTE II

ENTRE EXPERIÊNCIA, LINGUAGEM E PENSAMENTO

A segunda parte deste estudo investiga os *modos de insuportabilidade* que se elaboram entre «experiência», «linguagem» e «pensamento». Ao analisar a compreensão da concepção blanchotiana de «escrita» que atravessa estes modos de insuportabilidade, procuramos abordar três principais disjunções pressupostas por esta questão no pensamento filosófico-literário de Maurice Blanchot: os «modos de insuportabilidade da experiência», os «modos de insuportabilidade da linguagem» e os «modos de insuportabilidade epistémica». No que diz respeito aos modos de insuportabilidade da experiência, desenvolveremos as articulações entre as noções blanchotianas de «experiência-limite» e de «experiência neutra», acompanhando os movimentos teóricos produzidos por estas noções e a maneira como se fundam sobre a ideia de uma *excentricidade* e de uma *acentralidade* fundamental da «experiência da escrita».

A afirmação de uma impossibilidade de circunscrição que se impõe à noção de «experiência», conduz-nos à exigência de pensar a sua constituição a partir de uma *atopia* sem transposição possível e, conseqüentemente, à maneira pela qual Blanchot concebe a noção de «distância infinita», perspetivando-a através da distinção das «formas de interrupção da palavra». No extremo destas articulações, desenvolve-se a ideia de uma absoluta disjunção da experiência da escrita através da noção blanchotiana de «experiência *fora* experiência» (ou «*sem* experiência»): a afirmação das potências infinitas que impedem a absolutização da experiência da escrita, lançando-a numa suspensão sem fim.

No seguimento desta análise, passamos a compreender a *disrupção epistemológica* produzida pela questão da insuportabilidade da escrita na teorização blanchotiana. Analisamos os modos de insuportabilidade presentes na problematização e na reelaboração que Blanchot realiza da abordagem de *logos* e de *episteme* no pensamento filosófico ocidental. Desta maneira, perspetivamos os modos de insuportabilidade da linguagem através da contestação da compreensão funcionalista da linguagem: a recusa da definição da linguagem como expressão e representação lógica dos sentidos, conduzindo-nos à reelaboração blanchotiana das relações entre «escrita» e «linguagem», entre «escrita» e «logos». Os fundamentos desta reelaboração são perspetivados a partir daquilo que entendemos como a instituição de uma condição ressonante da escrita (uma escrita *sem* palavras e *fora* de linguagem). Esta elaboração teórica surge no pensamento blanchotiano

enquanto análise de uma compreensão do «logos» anterior ao *logos divino cristão*, a partir da qual Blanchot propõe pensar a relação entre a «palavra oracular» e a especificidade das *forças poéticas de escrita*. Esta aproximação conceptual desdobra-se num excuro pela noção de «frase» e a sua afirmação como uma «dimensão sem linguagem» da escrita.

Em relação aos modos de insuportabilidade epistémica, partimos da problematização blanchotiana em torno do «postulado ótico», situando-a numa rutura com a *episteme* ocidental fundada sobre a associação direta entre «pensamento», «figuras da luz» e «verdade». Neste contexto, abordaremos a noção de «noite», reconhecendo a sua articulação com a figura enigmática de Aminadab (nome que dá origem ao romance de Blanchot e que nos reenvia às leituras blanchotianas da «noite obscura» de São João da Cruz), indicando-nos, principalmente, os modos como se elabora a afirmação de ponto de convergência entre a potência de «proliferação», «disseminação» e «dissolução» das forças de escrita. Essa problematização permite-nos compreender as maneiras pelas quais a perspectiva crítica blanchotiana do postulado ótico desencadeia outras formas de relação com o «desconhecimento». Desta maneira, assinalamos as consequências teóricas da rutura epistemológica produzida pela questão da insuportabilidade da escrita, analisando a reorientação blanchotiana de sentido da palavra grega *alétheia* e a restauração da sua tradução como «errância do pensamento». As reelaborações conceptuais desencadeadas a partir desta proposição convocam um «modo sem presente do conhecimento», desdobrando uma abordagem dinâmicas internas das frases que Blanchot elabora para pensar este modo sem presente do conhecimento e as suas relações conceptuais: uma disrupção do pensamento que se realiza no interior da língua e da linguagem. Este percurso teórico permite-nos, no fim, compreender a formulação teórica blanchotiana em torno de outros modos do «olhar», da «palavra» e da «escuta».

Capítulo 1 – Dos Modos de Insuportabilidade da Experiência

No pensamento blanchotiano as *forças de escrita* suspendem toda a possibilidade de circunscrição da «experiência», esse transbordamento convulsiona as formas que procuram ensaiar uma depuração da sua violência fundamental. Com o intuito de nos aproximarmos dos movimentos conceptuais implicados nesta afirmação, analisaremos os distintos modos de insuportabilidade da «experiência da escrita», perspetivando-os no pensamento de Maurice Blanchot através da abordagem i) da ideia de *excentricidade* pressuposta pela noção de «experiência-limite»; ii) da ideia de *acentralidade* presente na noção de «experiência neutra» e iii) da ideia de uma rutura absoluta presente na noção de «experiência *fora* experiência». Esta elaboração conceptual conduz-nos à afirmação de uma *condição atópica* da noção blanchotiana de experiência da escrita. As articulações entre estes movimentos configuram três diferentes maneiras de perspetivar a conceção blanchotiana da experiência da escrita através da questão da *insuportabilidade*.

As dinâmicas pelas quais se apresenta a implicação recíproca entre uma insuportabilidade absoluta da escrita (jamais suficientemente absoluta) e a especificidade de uma insuportabilidade relacional (jamais um modo exclusivo desta especificidade) convocam um movimento de perspetivação dos diferentes suportes colocados em causa pela teorização blanchotiana da experiência da escrita. A questão da insuportabilidade da escrita desdobra-se, no pensamento blanchotiano, através de uma disjunção intrínseca à noção de «experiência». Blanchot elabora uma conceção de «escrita» que não se fundamenta na realização da experiência como suporte, mas na afirmação de uma experiência insustentável que, sendo ainda uma experiência, é sempre *sem* experiência, sempre *fora* de experiência: tanto no sentido de uma escrita que é ela própria uma experiência insuportável, como no sentido de uma escrita que está diante daquilo que a experiência não é capaz de suportar. Analisamos criticamente a associação direta entre a noção de experiência e a ideia de «suporte», considerando a distância teórica que Blanchot guarda da pressuposição de que a experiência é o suporte, por excelência, da escrita.

Este movimento teórico produz a afirmação de uma *dimensão inexperienciável* da experiência que se indica na conceção blanchotiana da noção de escrita. Esta rearticulação permite-nos abordar um aspeto fundamental do modo de constituição singular da noção de

escrita que Blanchot formula ao colocar em causa a experiência como o seu suporte privilegiado, todavia sem reivindicar para a escrita um estatuto de transcendência.

1.1. A conceção de escrita e a noção de «experiência-limite»

A noção blanchotiana de «experiência-limite» elabora-se a partir da afirmação de uma experiência que se situa sempre mais além do seu próprio limite. Blanchot pensa a noção de «experiência» a partir de uma impossibilidade irreduzível de circunscrição. Numa experiência cujo limite é infinito, a sua delimitação torna-se impossível. Nesta perspetiva, a noção de experiência-limite elabora-se a partir da ideia de um fim que não se institui como uma limitação, ou ainda, como uma interdição, mas como um «limite» (que não é uma linha divisória): a ilimitação de um movimento cuja deslocação é infinita.

Em *L'Entretien Infini*, Blanchot desenvolve a noção de experiência-limite como a experiência que sustenta uma relação onde a relação é impossível, uma experiência que excede o possível numa relação com o desconhecido. A noção de experiência-limite assume-se como uma relação aterrorizante, uma relação que se funda sobre uma dimensão incógnita. A relação com o desconhecimento não produz uma interdição, mas uma *abertura* que, na sua infinidade, suspende os limiares da experiência e a possibilidade de fixar um limite.

O problema que a experiência-limite dispara é, então, esse: como o absoluto (sob a forma da totalidade) pode ainda ser ultrapassado? Como o homem, tendo atingido pela sua ação o ápice, poderia, ele, o universal, o eterno, sempre se realizando e sempre realizado, e repetindo-se num Discurso que apenas o faz falar sem fim, não se manter nesta suficiência e, como tal, colocar-se em questão? A dizer estritamente, não pode. E, no entanto, a experiência interior⁸¹ exige este acontecimento que não pertence à

⁸¹A noção blanchotiana de «experiência-limite» formula-se numa íntima relação com a noção de «experiência interior», pensada por George Bataille: « J'entends par expérience intérieure ce que d'habitude on nomme expérience mystique : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience confessionnelle, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, livré d'attaches, même d'origine, à quelque confession que se soit » (Bataille, 2012: 15). A noção blanchotiana de experiência-limite distingue-se da noção de Bataille uma vez que a noção de experiência interior convoca (para recusá-la) uma dimensão mística que Blanchot não elabora conceptualmente ao desenvolver a noção de experiência-limite. Existe ainda outra especificidade importante a considerar na relação entre as duas noções: a pressuposição de uma «soberania da morte» e de um «êxtase possível», presente na noção de experiência interior e a radicalização da perspetiva blanchotiana de experiência-limite na qual se institui uma insuportabilidade ainda mais extrema do que o êxtase ou o arrebatamento, realizando-se num *interstício* fora de todo o possível, sendo este «fora» a intimidade imanente e espectral da realidade.

possibilidade, [a experiência] abre no ser completo um ínfimo interstício pelo qual tudo o que é se deixa repentinamente transbordar e depositar por um acréscimo que escapa e excede. (Blanchot, 2009: 307)

A noção blanchotiana de «experiência-limite» não se estabelece como uma recusa ao pensamento e à experiência, mas suspende os limites sobre os quais estão instituídos. Blanchot desenvolve a ideia de uma experiência que se realiza ao exceder a instauração de um fim decisivo, de uma delimitação ou de um contorno. O reconhecimento da sua dimensão infinita institui-se como uma relação entre «experiência» e a «insuportabilidade»:

A experiência-limite é a experiência do que há fora de tudo, quando o tudo exclui todo exterior, do que resta a atingir quando tudo foi atingido, e a conhecer quando tudo é conhecido: o próprio inacessível, o próprio desconhecido. [...] O que está implicado na nossa proposição é outra coisa, exatamente isto: que ao homem, tal como é, tal como será, pertence uma falta essencial de onde lhe vem este direito de se colocar a si próprio e sempre em questão. (Blanchot, 2009: 305)

Ao pensar a noção de experiência-limite através de uma «potência de infinito» que a ilimita, Blanchot afirma que esta experiência nunca se configura como uma totalidade organizada. É neste sentido que a noção de experiência-limite se traduz como uma experiência que excede o absoluto (totalidade). A análise blanchotiana desencadeia uma crítica das tentativas de circunscrição das fronteiras do possível através da delimitação de uma experiência que assume uma função totalitária. A ideia de «totalidade» afigura-se como o desejo obsessivo de cerceamento capaz de compreender «tudo», sendo que este fechamento coincide com a própria determinação do possível:

Dizemos: é possível, quando um acontecimento suposto não colide, no horizonte que é aberto, com nenhum impedimento categórico. [...] Mas despertamos há muito tempo para um outro sentido. A possibilidade não é somente o que é possível e deveria ser visto como menos que real. A possibilidade, nesse novo sentido, é mais que a realidade: é o ser, o poder do ser. A possibilidade estabelece a realidade e funda-a: nós somos o que somos somente se temos o poder de o ser. (Blanchot, 2009: 59)

A questão da *insuportabilidade* emerge no âmago da compreensão da noção blanchotiana de experiência-limite enquanto uma experiência do impossível – uma experiência que se constitui a partir de uma impossibilidade primordial: «nós percebemos

que o que está em jogo na impossibilidade não se subtrai à experiência, mas é a experiência do que não mais se deixa subtrair e não concede nem retração nem recuo, sem deixar de ser radicalmente diferente» (Blanchot, 2009: 65); a experiência-limite rompe com a justaposição entre «possível» e «experiência». A perspectiva blanchotiana contesta a ideia de que o possível define de forma absoluta a totalidade das experiências através da afirmação de uma «experiência da impossibilidade»: «na experiência da impossibilidade o que rege não é o recolhimento imóvel do único, mas a reversão infinita da dispersão» (Blanchot, 2009: 65) – compreendemos, portanto, a noção blanchotiana de experiência-limite como a experiência do movimento de fragmentação produzido pelas forças de escrita inesgotáveis (insuportáveis) do mundo.

Da mesma maneira, a noção de experiência-limite, ao romper com o primado da ideia de «totalidade» ao colocar em questão o «postulado da continuidade absoluta». Blanchot reconhece o postulado da continuidade absoluta como pressuposto matricial do pensamento ocidental, desde a formulação de Parmênides de uma linguagem esférica, a coerência lógica aristotélica (baseada nos princípios de identidade, de não contradição e do terceiro excluído), o quinto postulado euclidiano, o modelo de universo proposto por Einstein, até às estruturas do pensamento moderno. Uma vez conservadas as distinções que as separam, encontram em comum a mesma pressuposição primordial: a ideia de uma configuração essencial absolutamente contínua da realidade.

Discernimos, também, qual é o postulado de uma tal aspiração à continuidade absoluta parece ter como resposta. É o de que a própria realidade – o fundo das coisas, o «o que é» na sua profundidade essencial – seria absolutamente contínua, postulado tão antigo quanto o pensamento. É a grande esfera parmenidiana, o modelo de universo de Einstein. De onde resultariam as únicas modalidades do nosso conhecimento, as estruturas dos nossos sentidos e dos nossos aparelhos, as formas das nossas linguagens, matemáticas e não matemáticas, obrigando-nos a desfazer [*déchirer*] ou a desmontar [*découper*] esta bela túnica sem costura. (Blanchot, 2009: 10)

Através da afirmação de uma experiência que não se configura como uma «absoluta continuidade», tão pouco como uma «descontinuidade plena», a perspectiva blanchotiana inaugura a problematização de uma experiência que se sustenta apenas numa relação *impossível e insuportável*. A recusa do postulado da continuidade absoluta desencadeia um movimento conceptual de deslocação e rearticulação dos modos de pensar a noção de

experiência (assim como, a ideia de «existência» e de «universo» nas matemáticas, na linguagem e na escrita). Ao considerar que a continuidade é somente uma instância do real e não a totalidade de uma experiência pura, Blanchot assinala que a descontinuidade não significa um defeito estrutural, mas, sendo própria do humano e da realidade, é uma exigência que se coloca ao pensamento.

Quando supomos (com mais frequência, implicitamente) que o «real» é contínuo, e que somente o conhecimento ou a expressão introduziria a descontinuidade, esquecemos primeiramente que o «contínuo» é apenas um modelo, uma forma teórica que, por esse esquecimento, passa por pura experiência, pura afirmação empírica. Ora, o contínuo não é mais que uma ideologia com vergonha de si própria [...]. Recordo o que a teoria dos conjuntos permitiu colocar: contrariamente a uma longa afirmação, há uma *potência* de infinito que eleva a infinidade acima do contínuo, ou ainda, que o contínuo é apenas um caso eminente da infinidade. (Blanchot, 2009: 11)

A afirmação de uma infinidade fundamental que subjaz à realidade rompe com a compreensão filosófica, epistemológica e cosmológica proposta pelo postulado da continuidade absoluta. A análise blanchotiana convoca o problema da descontinuidade para pensar a fratura provocada pela «relação de infinidade» que se impõe a toda experiência. Não se trata de propor a substituição do modelo teórico da continuidade absoluta por um plano de pensamento baseado no privilégio da descontinuidade, numa oposição direta ou na manutenção dos antagonismos fundacionais do pensamento ocidental. O problema da «descontinuidade» define-se, diferentemente, como a exigência de considerar as formas de «interrupção», «ruptura» e «suspensão» que são próprias da realidade. No contexto desta problematização, Blanchot afirma que a exigência inaugurada pelo problema da descontinuidade é exemplarmente considerada pelo surrealismo, pela filosofia nietzschiana⁸² e pelo pensamento de Heraclito. Mas, a procura pela radicalidade de uma

⁸² A conceção blanchotiana de «experiência» (assim como a noção de «experiência interior», pensada por George Bataille) deriva da sua comunidade de pensamento com a filosofia de Nietzsche, como assinala Michael Holland (2015): «demeurent entre Bataille et Blanchot: leur rapport l'un à l'autre est médiatisé par le rapport que chacun entretient avec cet autre qu'est Friedrich Nietzsche [...] le sens de leurs relations de penseur est entièrement dérivé des possibilités de lecture contenues dans la pensée d'un autre » (Holland, 2015: 320-323). No que diz respeito à questão da «experiência-limite», um elo fundamental institui-se como cerne desta relação: sob a figura do Homem Universal (autoprodutor e produtor dos limites do universo conhecido), na efigie do Deus Incriado (o princípio e o fim de tudo o que existe), o pressuposto destas figuras totalitárias e maiores do pensamento fratura-se diante da afirmação de uma abertura infinita e de uma experiência inesgotável. A noção de experiência-limite encontra-se, portanto, implicada num movimento de superação do absoluto e

forma de descontinuidade absoluta (uma relação imediata) arrisca a perder a sua dimensão de infinidade na simples justaposição de termos, ou em última análise, numa continuidade de outro tipo, na qual o imediato se torna uma não-interrupção.

A relação de palavra onde se articula o desconhecido é uma relação de infinidade [...]. Essa relação é tal que inclui a ausência de medida comum, a ausência de denominador comum e, portanto, de alguma maneira, a ausência de relação entre os termos: relação exorbitante. Daí a preocupação de marcar, quer seja a interrupção e a rutura, quer seja a densidade e a plenitude do campo resultante da diferença e da tensão. [...] A continuidade nunca é contínua o suficiente, sendo apenas de superfície, não de volume, e a descontinuidade nunca é descontínua o suficiente, alcançando apenas uma discordância momentânea e não uma divergência ou diferença essenciais. (Blanchot, 2009: 7)

Por esta razão, o pensamento blanchotiano insere a noção de experiência-limite no contexto de uma relação que excede tanto a ideia de uma «continuidade absoluta», como uma «absoluta descontinuidade»: «[h]averá uma exigência de descontinuidade que não fica a dever ao contínuo, ainda que como rutura? Porque este tormento monótono que se entoa na escrita fragmentária e que reclama paciência [...]?» (Blanchot, 2003a: 124). Blanchot institui uma suspensão da experiência que desarticula as dinâmicas hegemônicas estabelecidas entre «possibilidade» e «(des)continuidade. A noção de experiência-limite impõe ao pensamento um desdobramento no qual ocorre uma «interrupção ininterrupta» das relações travadas entre a experiência e a potência de infinito que a torna ilimitada. Nem absolutamente contínua, nem plenamente descontínua, a experiência-limite afirma-se como uma suspensão absolutamente separada, uma relação fraturante entre todas as coisas, uma

de suspensão do possível. A noção de experiência-limite surge, para Blanchot, em resposta ao último homem na descendência de Deus, porque na morte de Deus (o Criador), a criação está eternamente em aberto. Podemos ainda compreendê-la no âmbito de uma rutura com a mensuração antropocêntrica da realidade, porque a figura do Homem (o Criador), desde um Universo totalmente realizado à sua imagem e semelhança, apenas encontra a infinidade do desconhecido no horizonte do seu desaparecimento: «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 » (Blanchot, 2009: 304) – a figura do círculo assume a compreensão de uma Unidade absoluta e omnipresente. Recordamos igualmente as articulações dessa questão com as elaborações propostas por Blanchot no romance *Le dernier homme*: « J'étais un peu plus, un peu moins que moi: plus, en tout cas, que tous les hommes. Dans ce « nous », il y a la terre, la puissance des éléments, un ciel qui n'est pas ce ciel il y a un sentiment d'hauteur et de calme, il y a aussi l'amertume d'une obscure contrainte ». (Blanchot, 2013b: 9)

experiência cujo fim nunca é a totalidade, uma vez que o «finito» é considerado apenas como uma dimensão da existência entre outras, sem que seja, por este motivo, a única dimensão da experiência. Desta maneira, Blanchot considera a experiência-limite como uma experiência do impossível. Mais do que uma possibilidade além do possível, a experiência-limite é uma experiência na qual o impossível é uma dimensão inalienável e que mantém a sua infinita potência como uma dimensão fundamental:

Importa entender que a possibilidade não é a única dimensão da nossa existência e que, talvez, cada acontecimento de nós próprios nos seja dado a «viver» numa dupla relação, uma vez como o que compreendemos, agarramos, suportamos e controlamos (ainda que dificilmente e dolorosamente) relacionando-o a algum bem, algum valor, em último termo, à Unidade, uma outra vez como o que se furta a todo emprego e a todo fim, mais ainda, como o que escapa ao nosso poder de experimentação [*faire l'épreuve*], mas à prova do qual não saberíamos escapar: sim, como se a impossibilidade, aquilo no qual nós não podemos mais poder, nos esperasse atrás de tudo o que vivemos, pensamos e dizemos [...]. (Blanchot, 2009: 308)

O problema inaugurado pela noção de experiência-limite produz as suas ressonâncias na formulação da conceção blanchotiana de «escrita» através da afirmação de que a experiência de uma relação insuportável com o desconhecido desloca-se através da silhueta estilizada das palavras. A experiência de uma relação insustentável encontra a sua abordagem através da «experiência da palavra»:

o que nenhum existente pode atingir no primado do seu nome, o que a própria existência na sedução da sua particularidade fortuita, no jogo da sua universalidade deslizante, não saberia conter, o que escapa portanto decididamente, a palavra acolhe, e não somente o retém, mas é a partir dessa afirmação sempre estranha e sempre furtiva, o impossível e o incomunicável, que fala, aí adquirindo origem, do mesmo modo que é nessa palavra que o pensamento pensa mais do que pode pensar. (Blanchot, 2009: 312)

A experiência-limite (experiência do impossível) encontra o seu modo de engendramento ao desencadear um princípio de escrita que, através da sua insuportabilidade, aborda os interstícios das palavras: uma dimensão que não se diz, mas que se escreve numa dimensão lacunar e insustentável. Da «experiência da escrita» emerge este hiato sem limites advindo de uma relação com a potência infinita que engendra o mundo.

1.1.1. A ideia de «excentricidade»

No pensamento ocidental, a figura do «círculo» é uma representação recorrente da ideia de «totalidade» associada à circunscrição do «possível». A compreensão do privilégio assumido pela figura do círculo (desde o inventário das derivações linguísticas até aos reportórios do imaginário e do pensamento) pressupõe a sua assunção como a proposição de uma linha (um *traço*) que recobre o espaço de forma a delimitar o seu contorno (uma fronteira). Um movimento delimitativo que tem como centro um ponto no qual todas as extremidades se relacionam igualmente: um fechamento, uma inscrição. A análise da figura do círculo está presente no pensamento blanchotiano como uma problematização do desejo totalitário da experiência. A noção blanchotiana de experiência-limite baseia-se na rutura com a instituição da *circularidade referencial da experiência*, implicando a recusa da primazia da figura do círculo como forma de conceber a experiência como uma totalidade organizada. Blanchot concebe o fundamento da experiência como um movimento que excede toda a possibilidade de circunscrição, elaborando a afirmação de uma relação entre «experiência» e «excentricidade» através da compreensão de uma dimensão infinita do mundo – e portanto, impossível de ser cerceada e cuja realização nunca é total:

± *Ele lembra-se em quais circunstâncias o círculo foi traçado como que ao redor dele – um círculo: antes, uma ausência de círculo, a rutura desta vasta circunferência de onde vêm os dias e as noites. Deste outro círculo, apenas sabe que não está aí confinado e, em todo o caso, que não está confinado consigo mesmo. Ao contrário, o círculo que se traça – ele esquece de dizer: o traço somente começa – não permite incluir-se nele. É uma linha ininterrupta e que se inscreve interrompendo-se.* (Blanchot, 2009: XVII)

A problematização da circularidade referencial da experiência formulada por Blanchot inaugura uma abordagem teórica da noção de experiência que se concebe a partir de uma «excentricidade» fundamental: o movimento de deslocação infinita do centro da experiência para fora do círculo (totalidade, conjunto)⁸³ criado pela delimitação das margens do possível.

⁸³ A ideia de *excentricidade* apresenta-se na teorização blanchotiana de «experiência-limite» através de uma análise da «teoria dos conjuntos»: a teoria dos conjuntos pressupõe a possibilidade de agrupamento e de reunião de elementos (in)determinados até a conjunção de entidades abstratas. Admite-se que a dimensão infinita da realidade seja passível de um processo de decomposição e de ordenação de seus elementos. Exclui-se a dimensão fragmentária, descontínua e insuportável proposta pela noção blanchotiana. A compreensão da experiência-limite não supõe igualmente a ideia de um conjunto infinito, uma vez que, nesse caso, se mantém ainda a pretensão de realizar um movimento de reunião e delimitação, ainda que estes elementos sejam infinitos. A afirmação de uma

A deslocação do ponto central da experiência para o exterior do fechamento produzido pela linha que delimitaria os limiares entre «possível» e «impossível» como a interdição de ir mais além do fim:

como se o círculo tivesse o seu centro fora do círculo, para trás e infinitamente para trás, como se o *fora* fosse precisamente esse centro que apenas pode ser a ausência de todo centro. Ora, de fora, este «para trás» que não é de forma alguma um espaço de dominação e de altitude de onde poderíamos tudo retomar de uma só vez e comandar os acontecimentos (do círculo) [...] [mas] a distância infinita que faz com que se manter na linguagem seja sempre estar já fora e, tal que, se fosse possível de a acolher, de a «relatar» no sentido que lhe é próprio, poderíamos então falar de limite, ou seja, conduzir até à palavra uma experiência dos limites e a experiência-limite? (Blanchot, 2009: 36)

A partir desta proposição, compreendemos o modo pelo qual que a noção de experiência-limite se articula à ideia de excentricidade: «[s]e o meio é o extremo, o centro nunca está no meio» (Blanchot, 1984: 58) – o ponto central da experiência desloca-se interminavelmente para fora da experiência. Num movimento de traçar uma linha que nunca se chega a fechar, a experiência suscita uma relação insuportável com as potências inesgotáveis do mundo, uma relação cujo limite permanece infinitamente em aberto, exigindo um *movimento excêntrico de escrita*: «[para] ir além, ou seja, até ao limite, a fim de tentar romper o círculo, o círculo de todos os círculos: a totalidade dos conceitos que funda a história, se desenvolve nela e dela é o desenvolvimento» (Blanchot, 2009: VII) – uma dissolução dos suportes que engendram a compreensão da experiência. A noção blanchotiana de experiência-limite afirma-se como a escrita de uma linha ininterrupta que se escreve sem nunca produzir um encerramento.

De onde vem esta excentricidade, aquela que, marcando o sonho o mais simples, faz dele um presente, uma presença única da qual nós quereríamos testemunhar outro que nós? A resposta talvez seja dada, primeiramente, por essa mesma palavra. Privada de centro, ou melhor, exterior ao centro no qual se organiza (ou nós o reorganizamos) e, assim, à uma distância inapreciável – insensível – de nós, é o sonho profundo de onde,

potência de infinito no pensamento de Maurice Blanchot distancia-se radicalmente desta perspetiva, na medida em que não existem termos possíveis ou passíveis de reunião. Não é possível reunir ou circunscrever a constante deslocação do ponto central da experiência que se mantém insuportável, sem termo, sem unidade e sem referencialidade.

contudo, nós não podemos dizer que estamos ausentes, pois traz, ao contrário, uma certeza invencível de presença. (Blanchot, 2010a: 166)

Blanchot assinala que o «ponto central da experiência», um *ponto excêntrico*, é aquele para o qual somos conduzidos pela «experiência literária». Daí decorre que, tanto o *problema da literatura*,⁸⁴ como a *questão da escrita* estejam intimamente ligadas à afirmação de uma excentricidade fundamental da experiência-limite. Reconhecendo este ponto excêntrico nos movimentos de criação (literária, artística, conceptual) – exemplarmente nas esculturas de Giacometti – Blanchot relaciona-o com as forças insuportáveis do mundo e com a exigência de uma dispersão que se constitui como um princípio de engendramento da escrita (e da experiência da escrita).

Quando olhamos as esculturas de Giacometti, há um ponto a partir do qual elas não estão mais submetidas às flutuações da aparência, nem ao movimento da perspectiva. Vemo-las absolutamente: não mais reduzidas, mas subtraídas à redução, irredutíveis e, no espaço, mestres do espaço pelo poder que têm de substituir a profundidade não manejável, não viva, a do imaginário. Esse ponto, de onde nós as vemos irredutíveis, coloca-nos a nós próprios no infinito, é o ponto onde aqui coincide com lugar nenhum. Escrever é encontrar esse ponto. Ninguém escreve sem ter tornado a linguagem própria para manter ou suscitar um contacto com esse ponto. (Blanchot, 2014: 52)

Desta maneira, a questão da *insuportabilidade da escrita* apresenta-se como a impossibilidade de delimitação (espacial, temporal, acontecimental) da experiência da escrita que possui como ponto central a sua infinidade e, conseqüentemente, a sua excentricidade. As dinâmicas implícitas à noção blanchotiana de experiência-limite fundam-se na afirmação da impossível circunscrição das potências inesgotáveis da escrita numa totalidade (num círculo), conduzindo a experiência sempre mais além dos seus contornos, num limite em constante deslocação.

⁸⁴ Em relação ao *problema da literatura*: « 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, que 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 ignorance de ce centre » (Blanchot, 1955: 4). À respeito da rutura da escrita com a linguagem, cf. igualmente o capítulo da presente tese intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem», pp. 184-222.

1.2. A noção de «experiência neutra». Escrita e *acentralidade*.

A análise dos desdobramentos da noção blanchotiana de experiência-limite, conduz-nos à constatação de que a experiência-limite não é um fim em si mesma, mas um *meio* que orienta a escrita para a radicalidade de uma experiência ainda mais extrema: «[a] experiência não é o fim. Não se satisfaz, é sem valor, sem suficiência e é apenas tal que liberta dos seus sentidos o conjunto das possibilidades humanas e todo saber, toda palavra, todo silêncio e todo fim» (Blanchot, 2009: 308); a perspectiva blanchotiana inaugura um movimento teórico que coloca em causa a experiência como lugar privilegiado de engendramento de *forças de escrita*, deslocando o modo de análise para os movimentos que atravessam e, simultaneamente, suspendem a experiência da escrita. A exacerbação do movimento de excentricidade proposto pela noção de experiência-limite provoca uma suspensão absoluta de todos os suportes da experiência, implicando a análise de um outro movimento no qual Blanchot reconhece uma supressão absoluta em que já não existe nem centro, nem círculo, nem mesmo a possibilidade de traçar a linha: um movimento de escrita que compreendemos através da ideia de *acentralidade*.

[I]mensidade privada de centro, desorientada, esta dispersão imóvel do movimento [...] é a própria dispersão – a desorganização (*désarrangement*) – que, ao voltar-se, afirma-se então como o essencial, reduzindo à insignificância todo poder já organizado, suspendendo toda possibilidade de reorganização e, contudo, dando-se a si própria fora de todo órgão organizador, como o entre-dois: porvir do conjunto onde o todo se suspende. (Blanchot, 2009: 30)

A ideia de *acentralidade* surge no pensamento blanchotiano no âmbito da elaboração da «experiência neutra». A conceção de uma experiência absolutamente disruptiva produz a afirmação de um círculo impossível, sem centro e sem margens: «♦[o] círculo, desenrolado sobre uma reta rigorosamente prolongada, refaz um círculo eternamente privado de centro» (Blanchot, 2003a: 8), uma supressão da circularidade referencial da experiência na qual não resta senão o próprio desaparecimento de todo círculo, de todo centro e de toda a possibilidade de traçar a linha (uma silhueta, um traço ou um contorno). O movimento de *acentralidade* da noção de «experiência neutra» opera por uma suspensão absoluta da ideia de circularidade como núcleo fundamental da «experiência da escrita». A ideia de excentricidade anteriormente analisada, na qual ainda se reserva a possibilidade de uma circularidade em aberto, converte-se numa elaboração conceptual em torno de uma força

sem centro: «[p]arece, então, que o ponto para onde a obra nos conduz não é apenas aquele onde se realiza na apoteose do seu desaparecimento, onde diz o começo [...] mas é também o ponto para onde nunca nos pode conduzir, porque é sempre já aquele a partir do qual nunca há obra» (Blanchot, 2014: 49) – escrita de um desaparecimento, do apagamento e da dissolução da experiência totalitária da palavra.

Esta forma de supressão absoluta da circularidade referencial da experiência elaborase no pensamento blanchotiano através da radicalização de um princípio insustentável da experiência que, presente na noção de experiência-limite, desdobra-se na formulação da noção de experiência neutra. Os movimentos aporéticos de uma experiência na qual o seu ponto central não se encontra apenas em deslocação infinita, como se torna ausente: «[o neutro] reenvia-nos não para o que assemelha, mas para o que dispersa, não para o que reúne, mas desune, não para a obra, mas para o desfazimento da obra (*désœuvrement*), nos voltando para aquilo que sempre desvia e se desvia, de maneira que o ponto central onde parece que somos atraídos ao escrever é apenas a ausência de centro, a falta de origem» (Blanchot, 2010: 312), remetendo-nos para a abordagem de um movimento distinto de suspensão da totalidade, no qual o centro de gravidade da experiência desaparece.

Poderemos, pelo menos, delimitar a experiência desse reenvio (*tour*) neutro que está em execução no desvio (*détournement*)? Um dos traços característicos dessa experiência é o de só poder ser assumida, como sujeito na primeira pessoa, por aquele para quem ela apenas se realiza ao introduzir a sua impossibilidade de realização no campo da sua realização. Experiência que, escapando totalmente à possibilidade dialética, não se recusa menos a cair sob qualquer evidência, sob qualquer apreensão imediata, como ignora toda participação mística. Experiência, portanto, na qual as desavenças do mediato e do imediato, do sujeito e do objeto, do conhecimento intuitivo e do conhecimento discursivo, da relação cognitiva e da relação amorosa são não ultrapassadas, mas deixadas de lado. (Blanchot, 2009: 32)

Encontramo-nos, assim, no segundo movimento de análise dos desdobramentos da questão da *insuportabilidade da escrita* através da noção blanchotiana de «experiência»: «[a]qui estamos novamente diante da questão de saber o que se propõe a nós quando o desconhecido assume este caráter neutro, ou seja, quando pressentimos que a experiência do neutro está implicada em toda relação com o desconhecido» (Blanchot, 2009: 440); a perspectiva blanchotiana elabora uma conceção singular da experiência a partir da insustentabilidade de uma relação que extrapola o «conhecido» e o «possível». Com o intuito

de compreendermos a relação entre a «questão da insuportabilidade da escrita», a ideia de «acentralidade» e a noção de «experiência neutra», importa-nos analisar as especificidades do que, no pensamento blanchotiano, se afirma como a «questão do neutro»:

± «*O neutro: o que entender por essa palavra?*» – «*Não há, talvez, nada a entender.*»
– «*Portanto, primeiro excluir as formas sob as quais, pela tradição, estamos mais tentados a nos aproximar: objetividade de um conhecimento, homogeneidade de um meio, permutabilidade de elementos, ou ainda, indiferença fundamental, onde a ausência de fundo e a ausência de diferença estão lado a lado.*» – «*Neste caso, onde estaria o ponto de aplicação de uma tal palavra?*» (Blanchot, 2009: 447)

O neutro é o que não se distribui em nenhum género: o não-geral, o não-genérico, assim como o não-particular. Recusa tanto o pertencimento à categoria de objeto, como à do sujeito. E isso não quer dizer apenas que está ainda indeterminado e como que hesitante entre os dois, isso quer dizer que supõe uma relação outra, não revelando nem condições objetivas, nem disposições subjetivas. (Blanchot, 2009: 440)

A questão blanchotiana do «neutro» produz uma elaboração conceptual que não reside sobre os pressupostos da interrogação «o que é?», formulando-se através de uma indecidibilidade inultrapassável que remete o pensamento aos movimentos de uma problemática fora de toda formulação teórica. Blanchot concebe a questão do neutro como uma *força* enigmática que não permite conceptualização, estando, ao mesmo tempo, no seu cerne. Aquilo a que chamamos neutro refere-se a uma força limítrofe que, através da sua insuportabilidade provoca uma suspensão absoluta da possibilidade de estabelecer uma unidade (seja a unidade entre dois termos opostos, seja a relação entre múltiplas unidades, seja a ideia de um conjunto organizado das diferenças ou de uma disposição entre elementos definidos): «[a]lteridade que se tinge sob a nominação do neutro. [...] pela presença do outro entendido no neutro, há no campo de relações uma distorção que impede toda comunicação direta e toda relação de unidade, ou ainda, uma anomalia fundamental que pertence à palavra, não para a reduzir, mas para a sustentar, embora sem a dizer ou significar» (Blanchot, 2009: 109); a partir da questão do neutro, Blanchot reconhece a exigência de uma «força de escrita» que reside numa extrema alteridade da presença e da experiência da palavra.

Embora a questão do neutro de algum modo atravessasse todo o pensamento de Blanchot, é a partir de 1959, principalmente com a consolidação da escrita fragmentária, que esta questão se formula explicitamente. Segundo o ensaio biográfico *Maurice Blanchot. Le*

partenaire invisible,⁸⁵ de Christophe Bident, entre o período de 1959 e 1963, existe uma radicalização da posição anti-heideggeriana de Blanchot,⁸⁶ conjuntamente com uma posição filosófica que procura «manter-se fiel ao pensamento do Neutro, impossível objeto do saber, que não está jamais presente senão sobre o retraimento da sua afirmação [...] A descoberta (ou a escuta) do Neutro obriga Blanchot a situar o seu discurso, se não em relação à história da filosofia, pelo menos nem relação à própria *possibilidade filosófica*» (Bident, 1998: 441) – implicando uma reelaboração conceptual das relações entre a noção de «experiência», a «questão do neutro» e a «conceção de escrita».

A impossibilidade de determinar uma filiação conceptual da questão blanchotiana do neutro deve-se ao facto de a sua constituição fundamental se assumir como *força insuportável*. A aceção do neutro no pensamento blanchotiano é a de uma palavra sem função sintática de substantivo que, não sendo um adjetivo, tão pouco habita a configuração ativa de um verbo e não se refere jamais a um sujeito. Blanchot formula a questão do neutro enquanto uma abordagem de forças absolutamente sem adjetivação e sem substancialização que se engendram numa relação aporética, na qual a única relação possível é a ausência de relação (relação *sem* relação).

[T]oda a história da filosofia poderia ser considerada como um esforço para domesticar o neutro ou para o recusar – assim, ele é constantemente reprimido das nossas linguagens e

⁸⁵ Bident, C. *Maurice Blanchot. Le partenaire invisible*. Essai biographique, France: Éditions Champ Vallon, 1998.

⁸⁶ Cf. o capítulo desta tese intitulado «A questão da escrita (1948-2003)», pp. 102-146 e a análise desenvolvida em torno do movimento de fragmentação da escrita blanchotiana e a complexificação das articulações nocionais a partir da elaboração da questão do «neutro»: «Ce nouvel impératif imposé à la pensée date, dans la réflexion de Blanchot, des années 1959 a 1963. C'est sur la fin de cette période que se radicalise sa position anti-heideggerienne. Exclamations ironiques contre l'accréditation d'une vérité sédentaire, dénonciation du postulat ontologique de la luminosité de l'être, destruction par le recommencement éternel du mythe de l'initial ou de l'originel [...] reconsidération de la parole inauthentique, du bruissement anonyme » (Bident, 1998: 441). É interessante notar, ainda, que o estudo de Christophe Bident aponta não apenas para a passagem para a escrita fragmentária a partir do período em que Blanchot passa a formular teoricamente a questão do neutro, mas também para o surgimento do uso da repetição do sinal ± ± (que substitui a utilização do losango) no início dos fragmentos como uma indicação neutra, embora a utilização deste sinal não ocorra na teorização do neutro realizada por Blanchot em *Le Pas au-delà*, mas apenas nas passagens relativas a questão do neutro em *L'Entretien infini*: « Aux quatre losanges espacés dans le cadre absent d'un losange interrompu, succède en ouverture de fragment le binôme ±±, comme si chaque signe algébrique indiquait la suspension et la neutralité de ce qui s'avance, séparé, dans la juxtaposition des deux voix anonymes. Suspension (plus, ou moins) et neutralité (ni plus, ni moins) que se décline avec l'espacement de la ponctuation qui, à être ignoré, échouerait la parole dans l'indécision de la relativité (plus ou moins) ou l'usurpation de l'évidence (ni plus ni moins) ». (Bident, 1998: 447)

das nossas verdades. Como pensar o neutro? Há um tempo, tempo histórico, tempo sem história, em que falar é a exigência de falar ao neutro? O que aconteceria ao supor que o neutro fosse essencialmente aquilo que fala quando nós falamos? Estas são questões! Eis aqui outras: o neutro, sendo o que não se distribui em nenhum gênero, escapando à disposição, como também à negociação, não pertence tão pouco a nenhuma interrogação que poderia preceder à questão do ser, tal como nos conduz tantas reflexões contemporâneas. (Blanchot, 2010: 311)

Numa relação impossível entre dois termos, a questão do neutro situa-se entre ambos, não como uma linha divisória, mas como um hiato sem limitação. Este hiato não configura, no entanto, nem o entre-dois que separa pontos heterogêneos, nem a permutabilidade de elementos, nem o intercâmbio de um trânsito de fluxos que se alteram, mas aquilo que, não sendo nem um, nem outro, produz uma hesitação constante e a dispersão de ambos. A partir da insuportabilidade de toda fundação primordial e substantiva, a questão do neutro contesta o plano conceptual onto-fenomenológico do pensamento, não pressupondo um fundo ontológico (um atributo, uma substancialização ou uma fonte essencial da qual deriva).⁸⁷

⁸⁷ A questão blanchotiana do neutro não se situa numa compreensão fenomenológica. A origem terminológica grega do termo *phainomenon*, «fenómeno», oferece-nos alguns indícios das diferenças conceptuais entre o pensamento blanchotiano e a perspectiva da fenomenologia (desde a abordagem husserliana da primazia de um sujeito, passando pela conceção ontológica de Merleau-Ponty, até as tentativas contemporâneas de reelaboração de uma fenomenologia e de uma ontologia por Jean Luc-Nancy): « Question du tout, question de l'être : elles ne s'opposent pas, mais se reprennent l'une à l'autre. Pour la dialectique, la question de l'être n'est qu'un moment – le plus abstrait et le plus vide – de la manière dont le tout se réalise en faisant question. Pour l'ontologie, la dialectique ne peut se prononcer sur l'être même de la dialectique, pas plus que sur le *cela est* antérieur au travail de la négation : la dialectique ne peut commencer qu'à partir d'un donné dénué de sens, quitte ensuite à en faire sens ; le sens du non-sens, c'est que sans lui il n'y aurait pas de sens. On ne peut *nier* que ce qui d'abord a été *posé*, mais ce 'positif' et ce 'd'abord' restent hors de la question. L'ontologie plus fondamentale prétend reprendre cette question hors question : la transformant en question sur la différence de l'être et de l'étant (le 'tout' qu'élabore le travail dialectique concerne l'étant, mais non l'être). Cependant, plusieurs difficultés ont immobilisé l'ontologie, la mettant à son tour en question : 1) elle n'a pas trouvé de langage pour se dire ; le langage dans lequel elle parle reste un langage qui lui-même appartient au domaine de l'étant. En lui, la prétendue ontologie se formule dans le langage de la métaphysique. [...] 2) La pensée qui s'interroge sur l'être, c'est-à-dire sur la différence de l'être et de l'étant, celle donc qui porte la toute première question, renonce à questionner. [...] l'interrogation n'est pas ce qui porte authentiquement la pensée ; seule est authentique l'entente, le fait d'entendre le dire où s'annonce cela qui doit venir en question. Remarque décisive. Elle signifie : a) la question de l'être n'est pas authentique, du moins n'est pas la plus authentique pour autant qu'elle est encore question ; b) de quelque manière que nous questionnons l'être, il faut que cette question se soit annoncée à nous comme parole et que la parole se soit annoncée, mandée elle-même à nous-mêmes dans la voix ; c) seule l'entente est authentique et non pas l'interrogation. [...] entendre, c'est saisir par la vue, entrer dans le voir. [...] D'où le privilège démesuré attribué à la vue : privilège qui est originalement et implicitement supposé non seulement par toute métaphysique, mais par toute ontologie (et, inutile de l'ajouter, toute phénoménologie). [...] 3) Cette entente qui regarde,

Diferentemente, a impossibilidade de encontrar uma fundação primordial e substantiva a constitui a sua especificidade:

quando falamos do homem como de uma possibilidade não unitária, isso não quer dizer que permaneceria nele qualquer existência bruta, qualquer obscura natureza, irredutível à unidade e ao trabalho dialético: isso está fora de problema. O que quer dizer é que, pelo homem, ou seja, não por ele, mas pelo saber que carrega e, antes, pela exigência da palavra sempre já previamente escrita, poder-se-ia anunciar uma relação totalmente outra que coloca em causa o ser como continuidade, unidade ou reunião do ser, uma relação que se excluiria da problemática do ser e colocaria uma questão que não a questão do ser. (Blanchot, 2009: 11).

A questão blanchotiana do neutro possui, contudo, uma herança sensível do pensamento de Heraclito. Para Blanchot, foi o pensamento de Heraclito que introduziu, pela primeira vez, a potência do «enigma» na escrita, inaugurando a ideia do «divino neutro»:

a linguagem de Heraclito vai desdobrar o poder do enigma que lhe é próprio, a fim de agarrar, na rede de suas duplicidades, a simplicidade disjunta à qual responde o enigma da variedade das coisas [...]. Quase cada uma das fórmulas [de Heraclito] é assim escrita na proximidade das coisas ao redor, explicando-se com estas num movimento que vai delas às palavras, depois das palavras a estas, segundo uma nova relação de contraditoriedade que não está absolutamente em nosso poder de controlar de uma vez por todas [...] fórmula em que o hiato se inscreve no próprio logos como aquilo que está sempre antecipadamente destinado à disjunção da escrita. (Blanchot, 2009: 125)

Através da afirmação blanchotiana da questão do neutro como uma «força de dispersão» que rompe com o alicerce conceptual sob o qual se institui o pensamento filosófico ocidental, compreendemos que a questão do neutro instaura uma *absoluta insuportabilidade*: «[o] neutro está sempre além de onde o situamos, não somente para além e sempre abaixo do neutro, não somente desprovido de sentido próprio e mesmo de nenhuma

ce jeu de l'entente et du voir est le jeu où se joue 'ce qu'il y a de plus haut et de plus profonde : l'Un. [...] Pourquoi cette référence à l'Un comme référence ultime et unique ? En ce sens, la dialectique, l'ontologie et la critique de l'ontologie ont le même postulat : toutes trois s'en remettent à l'Un [...] Au regard de telles affirmations, ne faudrait-il pas dire : 'la question la plus profonde' [la question du neutre] est la question qui échappe à référence de l'Un ? C'est l'autre question, question de l'Autre, mais aussi question toujours autre ». (Blanchot, 2009: 31)

forma de positividade e de negatividade, mas não deixando nem a presença, nem a ausência o propor com certeza à qualquer experiência, ainda que seja aquela do pensamento» (Blanchot, 2009: 450), o neutro blanchotiano assume diferentes modos de disrupção sem se formular sobre nenhuma definição teórica. Blanchot reconhece, no entanto, uma força neutra através da «experiência da escrita» e através da «experiência da linguagem»: «[n]eutro vem à linguagem pela linguagem» (Blanchot, 2009: 447) – a problematização blanchotiana assume uma experiência de escrita que se institui *a partir* da insuportabilidade do neutro (ainda que a sua realização nunca se concretize). Se a ideia de uma impossibilidade absoluta de efetivação está no princípio da formulação teórica a respeito da questão do neutro, esta impossibilidade situa-se no domínio de uma relação que atravessa a linguagem:

Essa interrupção que se torna relação infinita na palavra, como fingir acolher a força enigmática que vem dela e que nos trai pelos nossos meios insuficientes? Repitamos ainda: É a linguagem, a experiência da linguagem – a escrita – que nos conduz a pressentir uma relação totalmente outra, uma relação do terceiro gênero. Nós teremos a nos questionar de que maneira entramos nessa experiência, a supor que ela não nos vai repelir, e a perguntar-nos se ela nos fala como o enigma de toda palavra. [...] Essa relação, nós a chamamos neutra, indicando assim que não pode ser retomada nem quando afirmamos, nem quando negamos, exigindo da linguagem, não uma indecisão entre esses dois modos, mas uma possibilidade de dizer que diria sem dizer o ser e sem, no entanto, o negar. E, assim, caracterizamos talvez um dos traços essenciais do ato «literário»: o próprio facto de escrever. (Blanchot, 2009: 103-104)

Não se trata de pensar a palavra como uma «forma de expressão» do neutro, mas de conceber a linguagem numa relação com a insuportabilidade do neutro da qual emerge a palavra: «♦ Enxertado sobre toda palavra: o neutro» (Blanchot, 1984: 117); toda palavra admite em si o neutro como um corpo estranho e, simultaneamente, como princípio a partir do qual se institui enquanto uma palavra fragmentária, excessiva e fraturada. Não porque a palavra possa dizer o neutro, mas porque em tudo o que é dito se produz a reverberação de uma dimensão neutra que propaga uma força de escrita insuportável.

Escrever sem «escrita», conduzir a literatura para esse ponto de ausência no qual ela desaparece, no qual já não temos mais que temer os seus segredos que são mentiras, é este o «grau zero da escrita», a neutralidade que todo escritor procura deliberadamente ou ao seu termo, e que conduz alguns ao silêncio [...] nesse ponto, [a escrita] não seria

somente uma escrita branca, ausente e neutra, seria a própria experiência da «neutralidade» que jamais entendemos, porque quando a neutralidade fala, somente aquele que lhe impõe silêncio prepara as condições de entendimento e, no entanto, o que há a entender é a palavra neutra, o que foi sempre dito, que não pode deixar de se dizer e não pode ser entendido [...]. (Blanchot, 1971: 303-307)

Nesta perspectiva, afirma-se uma relação entre «neutro» e «palavra» (assim como uma relação com a «linguagem») na qual o desconhecimento estremece todo o dizer, destituindo o possível da palavra e colocando em movimento a presença espectral das forças que a dilaceram. O pensamento blanchotiano insere a questão do neutro no vórtice fundamental da concepção de escrita: «escrever não é, sempre, desde antes e previamente, se manter, por essa interrupção, numa relação com o Neutro (ou numa relação neutra), sem referência ao Mesmo, sem referência ao Uno, fora de todo visível e de todo invisível [?].» (Blanchot, 2009: 384); a experiência da palavra encontra-se articulada à exigência de uma escrita que habita as interrupções dos sentidos e o interstício (inabitável) do neutro:

Escrever sob a pressão do neutro: escrever como que em direção ao desconhecido. Não significa dizer o indizível, contar o inenarrável, formar memória do imemorable, mas preparar a linguagem para uma radical e discreta mutação, assim podemos pressentir ao recordarmos dessa proposição que eu me contentarei em repetir: o desconhecido como neutro, que seja ou que não seja, não saberia encontrar nisso a sua determinação, mas somente nisto que o relacionando com o desconhecido é uma relação que não se abre sobre a luz, não se fecha sobre a ausência de luz – relação neutra. (Blanchot, 2010a: 251)

Mas, como pensar a experiência da palavra que advém da interrupção de toda possibilidade de compreensão? De que experiência se trata esta relação sem comunidade, sem linearidade, sem diretividade, sem reciprocidade com uma força esquiva que suspende todas as coordenadas referenciais da linguagem? Como pensar esta experiência que pressupõe uma tal rutura produzida pela questão do neutro? No pensamento blanchotiano, a experiência que decorre de uma relação insuportável com o neutro é uma «experiência neutra da escrita»: a experiência de uma relação (*sem* relação) com um intervalo sem circunscrição produzido pela infinidade de *forças de escrita* que abordam as palavras: experiência de uma força insuportável que se volta invariavelmente para fora da sua possibilidade de realização, sem experiência porque sem contemporaneidade com o próprio acontecimento.

A noção blanchotiana de «experiência neutra» implica a complexificação da ideia de uma força que não encontra suporte na experiência, mantendo-se sempre fora de toda possibilidade de circunscrição. Mais do que excêntrica, a experiência neutra supõe a ideia de uma acentralidade fundamental da escrita, uma ruptura com a circularidade referencial da experiência da palavra: «[e]screver: traçar um círculo no interior do qual viria a inscrever-se o fora de todo círculo...» (Blanchot, 2009: 112); uma experiência implicada na relação insustentável com as forças que excedem todas as tentativas de aglutinação ou reunião numa unidade estável.

Mudança tal que falar (escrever) é *deixar de pensar somente em função da unidade e fazer das relações das palavras um campo essencialmente dissimétrico que rege a descontinuidade: como se se tratasse, tendo renunciado à força ininterrupta do discurso coerente, de libertar um nível de linguagem no qual pudéssemos adquirir o poder não somente de se expressar de uma maneira intermitente, mas de dar a palavra à intermitência, palavra não unificadora, aceitando não ser mais uma passagem ou uma ponte, palavra não pontificante, capaz de cruzar as duas margens que separa o abismo, sem o preencher e sem as re-unir (sem referência à unidade).* (Blanchot, 2009: 110)

A «experiência neutra da escrita» afirma um hiato absoluto no qual o centro da experiência, mais do que em permanente deslocação, se torna inexistente, numa supressão de todas as coordenadas referencias do seu espaço de circunscrição ou de realização que se converte num espaçamento sem delimitação: um abismo sem começo nem fim.

1.3. Escrita e *atopia*: percorrer uma «distância infinita»

Compreendemos que a afirmação de uma acentralidade constitutiva da noção blanchotiana de experiência neutra nos coloca diante de um modo inconjugável da questão da insuportabilidade da escrita, inserindo-a numa exigência de compreensão da sua constituição fundamentalmente *atópica*. No âmbito da tradição ocidental, a recorrência da noção de «atopia» é consagrada pela filosofia socrático-platônica. O termo *topos* é frequentemente traduzido como «espaço», «lugar», «território», «região». A noção de *topos* insinua também a aceção de «fundamento», «matéria», «sustentação», «suporte». A palavra *atopia* adquire frequentemente uma conotação negativa, presente nas diferentes instâncias gramaticais, semânticas e ortográficas do termo *atopos*- desde o substantivo feminino *atopia*, até aos adjetivos, masculino e feminino, *átopos*, e o neutro *átopon*. Entre as diferentes

traduções que lhe são atribuídas, a palavra *atopia* é, em geral, traduzida como «sem-lugar», ou ainda, «não-lugar». Para além da ideia de «privação do espaço», «restrição» ou «inacessibilidade absoluta», a palavra convoca outros sentidos, como «incompreensibilidade», «estranhamento», «deslocação», atributo do que é «inclassificável» e «insituável» (e também, como «parte doente de um corpo»). A palavra *atopótatos* é designada para se referir àquele que é estrangeiro na própria cidade, evoca a simultaneidade do «próximo» e do «distante», do «espaço» e de sua «suspensão», demonstrando uma não-diretividade e uma perspectiva não-dicotômica da tensão intrínseca à noção. A elaboração da questão da *insuportabilidade* no pensamento blanchotiano supõe a compreensão de uma constituição atópica da «experiência da escrita»:

percebemos que, na impossibilidade, não é somente o caráter negativo da experiência que a tornaria perigosa, é o «excesso da sua afirmação» (o que há nesse excesso de irredutível ao poder de afirmar), e percebemos que o que emerge da impossibilidade não se subtrai à experiência, mas é a experiência do que não se deixa mais subtrair e não concede nem retirada, nem recuo, sem deixar de ser radicalmente diferente [...]. Presente no qual todas as coisas presentes e o eu que nelas está subtraído são suspensos, todavia exterior a si próprio e exterioridade da própria presença; percebemos, enfim, aí, o ponto onde o tempo e o espaço se encontrariam na disjunção original: a «presença» tanto é a intimidade da instância como a dispersão do *Fora (Dehors)*, mais estritamente é a intimidade como *Fora*, o exterior tornado a intrusão que sufoca e a inversão de um e de outro, aquilo a que chamámos «a vertigem do espaçamento»⁸⁸ (Blanchot, 2009: 65)

Reconhecemos a noção de «atopia» no pensamento blanchotiano através da análise das ruturas que a «experiência da escrita» produz nas coordenadas do espaço e na supressão dos territórios. A suspensão da referencialidade topográfica presente na compreensão elaborada por Blanchot para pensar experiência da escrita implica uma redefinição da noção de «distância» e a contestação dos planos conceptuais que concebem a distância como o

⁸⁸ Blanchot refere-se à afirmação da ideia de uma «vertigem do espaçamento» desenvolvida anteriormente no capítulo «La solitude essentielle», de *L'espace littéraire*, no qual relaciona a noção de «experiência» e a noção de «fora» [*dehors*], indicando-nos a questão da *atopia*: «Là où je suis, le jour n'est plus que la perte du séjour, l'intimité avec le dehors sans lieu et sans repos. La venue ici fait que celui qui vient appartient à la dispersion, à la fissure où l'extérieur est l'intrusion qui étouffe, est la nudité, est le froid de ce en quoi l'on demeure à découvert, où l'espace est le vertige de l'espacement». (Blanchot, 2014: 28)

espaço que separa o território circunscrito por um perímetro. A condição atópica da experiência – da escrita, da palavra e da distância subjacente ao diálogo entre duas diferenças – é exemplarmente pensada por Blanchot através da relação entre «mestre» e «aluno»:

A existência do mestre revela uma estrutura singular do espaço inter-relacional, no qual resulta que a distância do aluno ao mestre não é a mesma que a distância do mestre ao aluno – e mais ainda: que há entre o ponto ocupado pelo mestre, o ponto A, e o ponto ocupado pelo discípulo, o ponto B, uma separação e como que um abismo, separação que vai doravante ser a medida de todas as outras distâncias e de todos os outros tempos. Digamos mais precisamente que a presença de A introduz para B, mas em consequência também para A, uma *relação de infinidade* entre todas as coisas e, antes de tudo, na palavra que assume essa relação. [...] O mestre não oferece nada a conhecer que não se mantenha determinado pelo «desconhecido» indeterminável que ele representa, desconhecido que não se afirma pelo mistério, pelo prestígio, a erudição daquele que ensina, mas pela *distância infinita* entre A e B. (Blanchot, 2009: 5)

A compreensão blanchotiana da noção de «distância infinita» formula-se a partir de uma análise crítica que rompe com o quinto postulando euclidiano.⁸⁹ Deste modo, a afirmação de uma experiência que se funda sobre uma condição atópica da escrita convoca outros planos de compreensão da noção de «distância» que se aproximam das geometrias não-euclidianas ou que se fundam sobre a sua recusa. Blanchot desenvolve a ideia de distância infinita ao recusar o quinto postulando de Euclides, realizando uma abordagem conceptual que faz referência a três outras geometrias durante o século XIX: a geometria de Riemann, a geometria de Lobatchevksi-Bolyai ou «hiperbólica» e a geometria «projetiva». No primeiro caso, suspende-se o postulando euclidiano pela ideia de «ausência» de um plano unitário no qual as distâncias se produzem por um movimento elíptico; na compreensão hiperbólica rejeita-se a afirmação de uma relação de unidade entre dois termos a partir de uma «multiplicidade infinita» que a distância percorre e, em relação à geometria projetiva, reconhece-se uma grandeza abstrata e absoluta através da qual se determinam as distâncias:

⁸⁹ « le cinquième postulat, appelé encore ‘le’ postulat d’Euclide, est le plus souvent énoncé sous la forme : ‘par un point extérieur à une droite, on peut mener une parallèle et une seule à cette droite’. Pendant des siècles, à l’initiative d’Euclide lui-même, il fut l’objet de considérations particulières qui conduisirent, au XIXe, à l’élaboration des géométries non-euclidiennes ». (Bouvier; George; Lionnais, 1974: 276)

como novo postulado, se [numa reta] não podemos conduzir nenhuma paralela a essa reta, obtemos a geometria não-euclidiana de Riemann, chamada, ainda, elíptica. Se, ao contrário, exigimos que, por um ponto exterior a uma reta possamos conduzir duas paralelas distintas, demonstramos então que, por esse ponto, podemos conduzir uma infinidade de paralelas e obtemos a geometria de Lobatchevski-Bolyai, chamada também de hiperbólica. A geometria projetiva rejeita o quinto postulado de Euclides, mas não o substitui por nenhum outro. Deste modo, não é, em geral, qualificada como não-euclidiana, ainda que seja distinta da geometria euclidiana. (Bouvier; George; Lionnais, 1974: 509-510)

A partir dessa compreensão, a afirmação blanchotiana de uma «relação de infinidade» entre todas as coisas pressupõe uma transfiguração da noção de «distância» na qual a separação entre duas ou mais diferenças não se constitui através de uma linearidade diretiva (uma linha reta). O «espaçamento» entre duas ou mais diferenças não se assume como uma relação simétrica e equidistante entre dois pontos (A e B), Blanchot elabora uma compreensão da noção de distância que não pode ser medida através da determinação de pontos localizáveis numa reta ao considerar uma «potência de infinito» a partir da qual as relações são estabelecidas numa distância incomensurável. A distância entre dois ou mais pontos estará sempre implicada numa relação de infinidade (uma «relação exorbitante») que ultrapassa a possibilidade de situá-la numa extensão topográfica. O pensamento blanchotiano abandona o princípio da referencialidade simétrica e imediata subtendido pela definição da distância como uma linha reta entre dois pontos. Na perspectiva blanchotiana, a noção de distância supõe um espaçamento impossível de ser calculado ou situado num plano:

A relação da palavra na qual se articula o desconhecido é uma relação de infinidade; daí se segue que a forma pela qual essa relação se realizará deve, de uma maneira ou de outra, ter um índice de «curvatura» tal que as relações de A à B nunca serão diretas, nem simétricas, nem reversíveis, nem formarão um conjunto e não terão lugar num mesmo tempo, não serão, portanto, nem contemporâneas, nem comensuráveis. (Blanchot, 2009: 6)

As distâncias, tal como pensadas por Blanchot, são impossíveis de percorrer numa linha reta, uma vez que, para além de infinitas, são insuportáveis, estabelecendo uma relação entre as diferenças que ocorre através da própria ausência (impossibilidade) de relação. A distância entre duas ou mais diferenças será sempre infinita porque não admite nenhuma

forma de contacto, de passagem ou de troca entre as singularidades. Na análise blanchotiana, a distância não se define através da possibilidade de percorrer o espaço (uma extensão topográfica), mas como um espaçamento (uma suspensão do espaço, dos territórios e das suas coordenadas). As forças implicadas numa relação de infinidade entre as diferenças não são consideradas como termos ou como pontos referenciais, mas constituem-se como *singularidades abertas*: «[c]omo se, no espaço-tempo inter-relacional, precisássemos pensar sob uma dupla contradição, pensar o Outro – uma vez como a distorção de um campo todavia contínuo e como a deslocação, a rutura, da descontinuidade – a seguir como o infinito de uma relação sem termos e a infinita terminação de um termo sem relação» (Blanchot, 2009: 105) – uma insuportabilidade que ilimita as relações entre as diferenças sem, contudo, dissipá-las.

A análise da condição atópica da experiência da escrita evoca a sensibilidade de outros modos de deslocação (daquilo que não se desloca por transposição de pontos numa extensão dada). Percorrer uma distância infinita não será traçar uma linha entre dois pontos, mas habitar uma região sem pontos de referência, um espaço suspenso que se abre infinitamente (uma travessia sem passo). Neste espaçamento sem lugar (infinito, ilimitado) e sem linha divisória, orientar-se é expor-se ao risco da perda de sentido e à ameaça de um vasto abismo na tentativa de distinguir ínfimas nuances e intensidades da imensidão, como num vasto deserto branco:

[o] deserto não é ainda nem o tempo, nem o espaço, mas um espaço sem lugar e um tempo sem engendramento. Lá podemos somente errar e o tempo que passa não deixa nada atrás de si, é um tempo sem passado, sem presente, tempo de uma promessa que apenas é real no vazio do céu e na esterilidade de uma terra nua onde o homem nunca está lá, mas sempre fora. O deserto é esse fora onde não podemos permanecer, porque estar aí é estar sempre já fora. (Blanchot, 1971: 119)

Blanchot recorre frequentemente às imagens da vastidão branca e do deserto, ou ainda, da imensidão ondulatória de um meio oceânico, para pensar esta possibilidade de deslocação que se afirma como uma experiência das subtilezas insuportáveis, dos silêncios sufocantes e das existências quase impercetíveis. Neste contexto, os romances blanchotianos apresentam uma articulação entre lugar (*topos*) e a sua coincidência com um espaçamento vazio: o

espaço circunscrito e conhecido (o «quarto»⁹⁰ – de hotel, de uma instituição, de uma casa) é, simultaneamente, um espaçamento infinito (uma imensidão desértica e labiríntica):

Para o homem mensurado e de medida, o quarto, o deserto e o mundo são lugares estritamente determinados. Para o homem desértico e labiríntico, destinado ao erro de um caminhar necessariamente um pouco mais longo do que a sua vida, o mesmo espaço será verdadeiramente infinito, mesmo se sabe que não o é e ainda mais porque saberá. [...] Ao que se juntam esses traços singulares: do finito que é, no entanto, fechado, podemos sempre esperar sair, enquanto que a infinita vastidão é a prisão, sendo sem saída; da mesma maneira que todo lugar absolutamente sem saída se torna infinito. O lugar de deambulação ignora a linha reta; aí não vamos nunca de um ponto ao outro, não partimos daqui para ir além, nenhum ponto de partida e nenhum começo para o caminho. Antes de ter começado, recomeçamos; antes de ter realizado, repetimos. (Blanchot, 1971: 139-140)

⁹⁰ A imagem do «quarto» como ponto de coincidência entre uma *abertura infinita* e um *espaço de confinamento*, de loucura e de morte está intensamente presente nas obras blanchotianas; as narrações, romances e textos literários fragmentários escritos por Blanchot apresentam frequentemente o espaço lacunar de uma «casa» ou de um «quarto» como um espaço de exílio, ou ainda, de institucionalização (asilos, reformatórios, hospitais, prisões, manicómios): um espaçamento sem referencialidade e absolutamente atópico: « ❖ Il n'est pas vrai que tu sois enfermé avec moi et que tout ce que tu ne m'as pas encore dit te sépare du dehors. Ni l'un ni l'autre, nous ne sommes ici. Seules quelques-uns de tes mots y ont pénétré, et de loin nous écoutons » (Blanchot, 2013a [L'attente, L'oubli]: 24); « ❖ La caractéristique de la chambre est son vide. Quand il entre, il ne le remarque pas : c'est une chambre d'hôtel, comme il en a toujours habité, comme il les aime, un hôtel de moyenne catégorie. Mais, dès qu'il veut la décrire, elle est vide, et les mots dont il se sert ne recouvrent que le vide » (Blanchot, 2013: 15); « ❖ 'Somme-nous ensemble ? Pas tout à fait, n'est-ce pas ? Seulement, si nous pouvions être séparés.' – 'Nous sommes séparés, j'en ai peur, par tout ce que vous ne voulez pas dire de vous.' – 'Mais aussi réunis à cause de cela.' – 'Réunis : séparés' » (Blanchot, 2013: 33); «❖ Ils allaient, laissant venir, immobiles, la présence. – Qui pourtant ne vient pas. – Qui pourtant n'est jamais déjà venue. – D'où pourtant vient tout avenir. – Où pourtant s'efface tout présent. / 'Par où passe le chemin ?' – 'Par votre corps confié, parcouru en ce dernier parcours.' » (Blanchot, 2013: 119); « Je me suis enfermé, seul, dans une chambre, et personne dans la maison, au-dehors presque personne, mais cette solitude elle-même s'est mise à parler, et à mon tour, de cette solitude qui parle, il faut que je parle, non par dérision, mais parce qu'au-dessus d'elle veille une plus grande qu'elle et au-dessus de celle-ci une plus grande encore, et chacune, recevant la parole afin de l'étouffer et de la tarer, au lieu de cela la répercute à l'infini, et l'infini devient son écho» (Blanchot, 2003 [L'arrêt de mort]: 57); « Il continua avec ce nouvel outil à creuser les lignes ; leur enchevêtrement lui apparaissait toujours plus grand, il s'éloignait de plus en plus du point de départ, et les cercles qu'il traçait étaient comme les différents chemins d'un labyrinthe qui n'avait pas d'issue» (Blanchot, 2012 [Aminadab]: 234); «Vous en savez assez pour pressentir que les conditions matérielles y sont défectueuses et que pour cette maison on ne peut y rencontrer que le vide et le déserte» (Idem : 217); « Il voyait la salle telle qu'elle était, mais, au lieu d'y jouir tranquillement de son repos, il découvrait que le plancher était en pente et faisait glisser les objets vers les marches et la deuxième partie de la pièce. Il lui semblait – curieux vertige ! – qu'il était entraîné dans un lent mouvement qui l'obligeait à se tourner vers d'immenses espaces vides ». (Idem: 239)

Blanchot afirma a realidade de uma experiência atópica da escrita através da presença de hiatos entre o sono e o sonho, o cansaço e a força, numa dimensão sem dentro, nem fora, simultaneamente dentro e fora, no interstício.⁹¹ Os escritos blanchotianos traduzem esta relação através das perambulações labirínticas das personagens, das transmutações dos lugares e dos caminhos à deriva. Numa deslocação sem sequencialidade, o caminhar prescinde da continuidade e da mobilidade, os percursos são descontínuos e as passagens são fendas, lapsos, que reenviam para fora da possibilidade de se situar no espaço. As trajetórias rompem-se em pontos aleatórios, lançando-nos num retorno aos mesmos lugares que, contudo, nunca são os mesmos, em transfigurações estáticas e vertiginosas. Desta maneira, entendemos que percorrer uma distância infinita implica a insuportabilidade de uma experiência que suspende as palavras através de uma dissolução das coordenadas de sentidos. Percorrer uma distância infinita pressupõe, mais do que uma deslocação, um deslizamento, um desmoronamento, uma deriva na qual cada instante se desdobra e se declina em infinitas trajetórias, afastando-se dos pontos referenciais e produzindo séries múltiplas de fragmentos (superfícies sem suporte) da experiência da escrita. Blanchot assinala a presença destes deslizamentos atópicos que fraturam o espaço (e o tempo), por exemplo, na literatura de Borges (*Aleph*) e nos escritos de Michaux (sobre a mescalina):

[p]or um lado, pela fragmentação ao infinito, como se o tempo, segundo a exigência espacial, se dividisse em ínfimas unidades de tempo, sempre mais divisíveis; por outro lado, pela passagem ao limite, cada vez a continuidade é oferecida (e recusada) pela pura e excessiva sequência da descontinuidade; a intermitência, prodigiosamente

⁹¹ A condição atópica da experiência da escrita desenvolve-se no pensamento blanchotiano através da noção de «fora» [*dehors*], a exigência de pensar as forças que atraem a escrita para fora do conhecido e fora da possibilidade; «l'impossibilité n'est rien de plus que le trait de ce que nous nommons facilement l'expérience, car il n'y a expérience au sens strict que là où quelque chose de radicalement autre est en jeu. Et voici la réponse inattendue : l'expérience radicale non empirique n'est nullement celle d'un Être transcendant, c'est la présence 'immédiate' ou la présence comme Dehors. [...] De sorte que nous serons tenté de dire provisoirement : l'impossibilité est le rapport avec le Dehors et, puisque ce rapport sans rapport est la passion qui ne se laisse pas maîtriser en patience, l'impossibilité est la passion du Dehors même » (Blanchot, 2009: 66); « L'œuvre apprivoise momentanément ce 'dehors' en lui restituant une intimité [...]. Mais ce qu'elle enferme est aussi ce qui l'ouvre sans cesse » (Blanchot, 1959: 58). « L'extériorité qui exclut tout extérieur et tout intérieur, comme elle précède leur succédant et les ruinant tout commencement et toute fin, et telle qu'elle se dérobe sous la révélation qui la représente à la fois comme loi là où toute loi est défaillante, comme retour là où manque toute venue, comme Même éternel quand la non-identité s'y démarque sans continuité sans interruption, comme répétition là où rien ne se compte : voilà le 'concept' (non conceptualisable) qui devrait nous aider à nous maintenir, nous les nommés, auprès de l'hôte inhospitalier qui nous a toujours précédés dans notre maison ou dans notre moi [...] » (Blanchot, 1984: 54)

sucessiva, é o ininterrupto que sempre já arruinou e pulverizou de antemão o todo em mais que tudo, em menos que nada. (Blanchot, 2010: 266)

Blanchot reconhece, neste contexto, duas direções opostas que se impõem e se revezam na tradição filosófica ocidental face à exigência de pensar uma potência de infinito como propriedade da realidade: a procura por uma i) «linguagem esférica» que termina por reduzir a descontinuidade fundamental das distâncias infinitas à ideia de um desenvolvimento simples; e tentativa de instituição da ii) «palavra imediata» que arrisca se tornar uma justaposição de termos indiferentes ou produzir uma continuidade de outro tipo, na qual o imediato significa a ausência de interrupção. Ambas ignoram que a relação de infinidade que se instaura entre «experiência» e «escrita» não é nem absolutamente contínua, nem absolutamente descontínua, mas uma implicação dissimétrica e sem reciprocidade.

[O] que é impressionante, e também compreensível, é que as soluções [para a questão de uma relação de infinidade] são procuradas em duas direções opostas. Uma comporta a exigência de continuidade absoluta de uma linguagem que poderíamos chamar esférica (como Parménides, o primeiro a propor a fórmula). A outra comporta a exigência de uma descontinuidade mais ou menos radical, aquela de uma literatura de fragmento (predomina tanto nos pensadores chineses como em Heraclito, e os diálogos de Platão também a refere: Pascal, Nietzsche, George Bataille, René Char mostram a sua persistência essencial. (Blanchot, 2009: 6)

A conceção blanchotiana de escrita pressupõe os desdobramentos de uma «experiência da palavra» que se assume como uma relação dissimétrica e que se estabelece através de uma distância infinita, afirmando uma distância incomensurável que palavra percorre. A experiência da palavra suscita uma relação com a insuportabilidade de um abismo cujos limites são infinitos: «♦ [h]averia uma discrepância do tempo, como uma discrepância de lugar, sem pertencer nem ao tempo nem ao lugar. Nessa discrepância, nós chegaremos a escrever» (Blanchot, 1984: 100); uma erosão espaciotemporal condicional das relações entre «palavra» e «escrita». A «experiência da palavra» e a «experiência da literatura» estão implicadas numa relação insustentável com a proliferação infinita de forças escritas (do mundo), demonstrando a impossibilidade de reunião (de circunscrição) dessas forças num resultado da linguagem e da criação literária: «[a]ssim, o mundo, se pudesse ser exatamente traduzido e repetido num livro, perderia todo o começo e todo o fim, e tornar-se-ia esse volume esférico, finito e sem limite, que todos os homens escrevem e onde são escritos; não

seria mais o mundo, seria, será o mundo pervertido na soma infinita dos seus possíveis» (Blanchot, 2010: 260) – a potência de infinito que atravessa a escrita torna impossível a circunscrição total de um mundo realizado no qual se possa estabelecer uma relação entre as existências (e as inexistências) possíveis (e impossíveis) através de uma distância comensurável.

Neste sentido, Blanchot distingue dois tipos de experiência da palavra que correspondem a duas «formas de interrupção»: «dois tipos de experiência da palavra, uma que é dialética, outra que não é: uma, palavra de universo, tendendo à unidade e ajudando a realizar o todo; a outra, palavra de escrita, carregando uma relação de infinidade e de estranheza» (Blanchot, 2009: 110) – diferentes maneiras de conceber o hiato fundamental que se institui na experiência da palavra – a «forma dialética do intervalo» e a «forma não-dialética da espera». A segunda perspectiva, a «forma não-dialética da espera» no entanto se desdobra em três outras formas de interrupção: i) a «experiência neutra da alteridade», ii) a «experiência neutra do cansaço, da dor e da aflição» e iii) a «experiência neutra da suspensão hiperbólica».

Na «forma dialética do intervalo» (o primeiro tipo de experiência da palavra), propõe-se pensar uma forma de interrupção determinada por uma «pausa sequencial» entre os diferentes momentos do diálogo. A forma dialética do intervalo compreende que a pausa permite o diálogo através de um discurso coerente e que a interrupção da palavra assegura a continuidade da relação entre duas pessoas que falam – uma experiência da palavra que se interrompe para formar um conjunto de pausas intercaladas que possibilitam o diálogo entre os interlocutores. Blanchot considera que esta compreensão se formula a partir do ponto de vista da «unidade subjetiva». O diálogo converte-se na possibilidade objetiva do mundo, configurando-se como a identidade comum entre «eu» e «outro», um outro que se reconhece pela sua semelhança, pela comunidade da língua e pela identificação dos pontos de coincidência para manter a possibilidade conjunta do diálogo: «[n]esta perspectiva, a rutura, mesmo se a fragmenta [a palavra], a contraria ou a perturba, faz ainda o jogo da palavra comum; não somente dá sentido, mas dispara o sentido comum como horizonte. É a respiração do discurso» (Blanchot, 2009: 108); a experiência da palavra contempla uma interrupção que possui como objetivo a sua continuidade compreensiva. Neste caso, a interrupção torna-se apenas um momento de recuo (uma pausa) num movimento que tem como finalidade a homogeneidade das relações entre duas diferenças.

Blanchot reconhece na forma dialética do intervalo uma compreensão insuficiente das relações que estão em causa na experiência da palavra. A perspectiva blanchotiana distancia-se da compreensão da experiência da palavra através da contestação do movimento de reconciliação sintética entre duas diferenças através de um desenvolvimento a três tempos. Para Blanchot, a forma de rutura pressuposta pela distância infinita da relação entre duas singularidades, entre a «experiência da palavra» e as «potências infinitas da escrita» não é forma do intervalo, mas uma suspensão absoluta: «[m]as há um outro tipo de interrupção, mais enigmática e mais grave. Ela introduz a espera que mede a distância entre dois interlocutores, não mais a distância redutível, mas a irreduzível» (Blanchot, 2009: 108); um hiato produzido pela distância infinita que separa duas palavras (a alteridade absoluta entre duas diferenças).

Desta maneira, Blanchot reconhece na «forma não-dialética da espera» (o segundo tipo de experiência da palavra) um outro tipo de interrupção que suspende a associação entre «pausa» e «palavra» como uma condição para a continuidade do diálogo, tal como proposto pela forma dialética do intervalo. Numa compreensão não-dialética da experiência da palavra, o diálogo não implica uma relação de reciprocidade, tão pouco uma reversibilidade simétrica entre duas diferenças. De um modo diferente, a interrupção da continuidade da palavra introduz uma «espera»: um momento em instância no qual o diálogo submerge, criando um hiato intransponível (uma distância infinita) que a palavra percorre. Nesta compreensão não existe um denominador comum da experiência da palavra, implicando uma relação impossível (relação *sem* relação) entre «palavra», «alteridade» e «dissemelhança»:

a própria relação de um a outro, nesse sentido: infinita e descontínua, nesse sentido: relação sempre em deslocação, e em deslocação face a si própria, sem nada que tenha de se deslocar, deslocação também daquilo que estaria sem lugar. Uma palavra, talvez, nada mais que uma palavra em excesso, uma palavra a mais que para tanto sempre falta. Nada mais que uma palavra. (Blanchot, 1984: 12)

A partir desta abordagem, Blanchot considera três outras formas de interrupção (formas perversas de cessação da palavra): a forma de interrupção advinda da *alteridade* (a impossível relação entre as diferenças); a forma *neutra* da interrupção da palavra (a dor, o cansaço e a aflição); e a «interrupção hiperbólica da palavra» (na qual a suspensão da continuidade produz uma transformação da linguagem no engendramento da escrita).

compreendemos bem que a suspensão (*arrêt*) não é necessariamente nem simplesmente marcada por um silêncio, um espaço em branco ou um vazio (como isso seria grosseiro), mas por uma transformação na forma ou na estrutura da linguagem (quando falar é, primeiramente, escrever) – transformação comparável metaforicamente aquela que fez da geometria de Euclides a de Riemann [...]. (Blanchot, 2009: 109)

Na forma de interrupção não-dialética produzida pela «experiência neutra da alteridade», Blanchot associa a experiência da palavra a uma superfície de Riemann: diferentes planos que se mantêm distantes e sobrepostos, formando uma superfície que permite o deslizamento entre eles sem que exista uma continuidade de contacto: «[u]ma folha de papel (amassada ou não), as fronteiras de diversos sólidos, podem dar uma ideia intuitiva da noção de superfície» (Bouvier; George; Lionnais, 1974: 714); na tentativa de oferecer uma resposta aos axiomas do postulado euclidiano e aos movimentos dialéticos da interrupção partir da ideia de «proliferação das multiplicidades». A experiência da palavra constitui-se através de uma relação na qual a distância não se estabelece como uma diferença simétrica entre duas palavras (dois interlocutores), mas como uma infinidade de pontos que proliferam numa multiplicação heterogênea através de diferentes superfícies.

Sabemos – pressentimos ao menos – que a ausência entre um e outro é tal que as relações, se pudessem aí se desdobrar, seriam as de um campo não isomórfico onde o ponto A estaria distante do ponto B numa distância outra que o ponto B não está de A, distância excluindo a reciprocidade e apresentando uma curvatura cuja irregularidade vai até à descontinuidade. (Blanchot, 2009: 104)

Na forma de interrupção não-dialética da palavra produzida pela «experiência neutra do cansaço, da dor e da aflição», Blanchot considera uma interrupção advinda da extenuação e da ausência. Neste caso, a superação da perspectiva dialética (e euclidiana) realiza-se através da afirmação de uma relação que se estabelece pela ausência de termos. Uma supressão absoluta produzida pelas experiências de uma asfixia que propaga a palavra.

quando a interrupção é aquela da fadiga, da dor ou da aflição (essas formas de neutro), saberemos de que experiência se trata? Poderemos estar certos de que, mesmo esterilizante, seja apenas estéril? Não, não temos certeza [...]. Pressentimos do mesmo modo que, se a dor (ou o cansaço e a aflição) cava entre os seres um vazio infinito, esse vazio é, talvez, o que mais importa, deixando-o vazio, conduzir até à expressão, a tal

ponto que falar por cansaço, dor ou aflição, poderia ser falar segundo a dimensão da linguagem na sua infinidade. (Blanchot, 2009: 111)

Em ambas as formas de interrupção a fala é ainda o horizonte da experiência, produzindo um outro modo de relação na qual, apesar da sua interrupção, a palavra mantém a possibilidade da palavra no limite das formas de cessação. Estas formas de interrupção conduzem, no entanto, a uma outra forma de interrupção: uma interrupção absoluta que não pertence ao âmbito da linguagem e na qual todas as palavras estão para sempre perdidas. A terceira forma de interrupção não-dialética da palavra pressupõe uma «experiência neutra de uma suspensão hiperbólica». A radicalidade desta forma de cessação da palavra implica a abordagem de uma insuportabilidade da escrita na qual a própria interrupção se torna impossível. A experiência da palavra realiza-se, assim, a partir da perda das palavras e da possibilidade de distinguir pontos de cisão num espaçamento sem margens, inexistindo, portanto, toda a forma de limiar que pudesse ser interrompido.

Suponhamos uma interrupção de qualquer modo absoluta e absolutamente neutra, supomo-la não mais interior à esfera da linguagem, mas exterior e anterior a toda palavra e a todo silêncio, chamemo-la a última, a hiperbólica. Teríamos atingido com ela a rutura que nos libertaria, embora hiperbolicamente, não somente de toda a razão (isso seria pouco), mas toda a desrazão. Ou seja, dessa razão que é ainda a loucura? (Blanchot, 2009: 111)

A conceção blanchotiana de «escrita» supõe a insuportabilidade desta experiência que habita a suspensão absoluta da palavra. A experiência da escrita realiza-se a partir de uma formas de cessação da palavra, cada vez mais perversa, até ao extremo de uma relação na qual a palavra é impossível (asfixia). Nesta perspectiva, a conceção de escrita provoca a redefinição da noção de «distância» através da afirmação de uma condição absolutamente atópica (insuportável) sobre a qual a experiência da escrita se institui e na qual não apenas todos limiares da experiência são suprimidos, como emerge dessa dissolução a força de uma linguagem desorientada e errante.

A linguagem louca seria, em toda palavra, não somente a possibilidade que a faria falar sob o risco de a tornar não-falante (risco sem o qual ela não falaria), mas o limite que detém toda língua e que, jamais fixado previamente, nem teoricamente determinável, ainda menos tal que pudéssemos escrever: «há um limite», portanto fora de todo «há»,

apenas saberia inscrever-se a partir da sua transposição – transposição do intransponível – e, a partir daí, interdita. (Blanchot, 1984: 66)

Concebemos a questão da *insuportabilidade da escrita* a partir dessa suspensão absoluta, na qual a experiência da palavra será, simultaneamente, a perda da palavra e a perda da experiência, um deslizamento infinito sobre a erosão de todas as coordenadas de sentidos: experiência de uma escrita na qual as palavras, desaparecidas e sem alento, afundam na spectralidade da sua ausência imanente e infinitamente distante.

1.4. A noção de «experiência *sem* experiência»

Através do encadeamento teórico entre a ideia de *excentricidade* da noção de «experiência-limite», a ideia de *acentralidade* presente na noção de «experiência neutra» e a *condição atópica* da «experiência da palavra e da escrita», verificamos um terceiro desdobramento: a proposição blanchotiana de uma «experiência *fora* de experiência», ou uma «experiência *sem* experiência». A afirmação do colapso da própria fundação teórica sob a qual está assente a noção de «experiência» - o colapso da fundação conceptual sobre a qual está assente a noção de experiência. A concepção blanchotiana implica uma suspensão última na qual a experiência desaparece numa dimensão absolutamente sem suporte.

◆ O desastre, a experiência inexperienciável, desfaz, mantendo-a intacta, a aproximação ao mundo como presença ou ausência, sem, no entanto, nos libertar da obsessão que ele nos encarrega: é que a irreciprocidade com o Outro (outrem), para a qual ele [o desastre] nos orienta – questão imediata e infinita – não ocorre no espaço sideral ao qual estaria subordinado, substituindo-o uma heterogeneidade radical. (Blanchot, 2003a: 184)

Blanchot concebe a noção de «experiência *sem* experiência» através da afirmação de uma experiência que está sempre em desacordo com o seu próprio acontecimento. A incomensurabilidade violenta de uma experiência que, sendo insuportável, nunca será uma experiência vivida, uma vez que o momento cuja realização da experiência coincide com a impossibilidade da experiência. A noção blanchotiana de «experiência *sem* de experiência» pressupõe a afirmação de uma *experiência do inexperienciável* que excede as suas condições de possibilidade.

♦ A experiência, na medida em que não é um acontecimento vivido e não coloca em jogo o presente da presença, é já não-experiência (sem que a negação a prive do perigo do que se passa, sempre desfasado), excesso de si própria, na qual, por mais afirmativa que seja, não tem lugar, incapaz de se colocar e de se recolocar no instante (embora imóvel) ou de se dar num ponto qualquer de incandescência que apenas marca a sua exclusão. Nós sentimos que não poderá haver experiência do desastre, a entenderíamos como experiência-limite. Este é um dos seus traços: ela destitui toda experiência, retira-lhe a autoridade, vela quando a noite vigília e não vigia. (Blanchot, 2003a: 85)

A articulação concebida por Philippe Lacoue-Labarthe em *La poésie comme expérience*⁹² ao analisar o romance blanchotiano *Le dernier à parler*⁹³ apresenta-nos subrepticamente a problematização (e a singularidade) inaugurada pela noção blanchotiana de «experiência *sem* experiência». Lacoue-Labarthe assinala a definição de «experiência» assumida por Heidegger em duas passagens que contribuíram para a compreensão hegemónica da noção de «experiência». Entre estas passagens, afiguram-se os seguintes excertos:

Fazer uma experiência, *erfahren*, significa no sentido exato da palavra: *eundo assequi*: ir, alcançar qualquer coisa no caminho, aí chegar, graças a um percurso sobre um caminho. / Fazer uma experiência com o que quer que seja, uma coisa, um ser humano, um deus, quer dizer: deixar vir sobre nós, que isto nos atinja, caia sobre nós, derrube-nos e nos torne outro. Nesta expressão, ‘fazer’ não significa exatamente que nós somos operadores da experiência, *fazer* quer dizer aqui [...] passar através, sofrer (*erleiden*), acolher isto que nos atinge, submetendo-nos [...]. (Heidegger *apud* Lacoue-Labarthe, 2015: 137)

A constatação de sentidos distintos da palavra «experiência» – enquanto aquilo que se pode «atingir» e, diferentemente, como «deixar vir» e «sofrer» – permite-nos uma aproximação aos modos como a elaboração teórica de Blanchot em torno da noção de experiência *sem* experiência produz uma rutura com a inserção da experiência numa dimensão de *ação* ou de *realização*, reenviando-a para uma outra maneira de compreensão. Para Blanchot, a experiência sem experiência insinua-se fora da possibilidade de realização, fora da unidade experienciável de um mundo consolidado (completo, total, absoluto). No pensamento

⁹² Lacoue-Labarthe, P. *La poésie comme expérience*. France: Christian Bourgois éditeur, 2015.

⁹³ Blanchot, M. *Le dernier à parler*. France: Fata Morgana, 1984 [1971].

blanchotiano, a noção de experiência formula-se através da afirmação de uma insuportabilidade que suspende todo o acontecimento vivido, constituindo-se como uma experiência (impossível), numa dimensão insustentável e *fora* de experiência.

♦ *Se a rutura com o astro pudesse se realizar à maneira de um acontecimento, se pudéssemos, ainda que pela violência do nosso espaço mortificado, sair da ordem cósmica (o mundo) onde, qualquer que seja a desordem visível, o arranjo sempre o transporta, o pensamento do desastre, na sua iminência adiada, se ofereceria ainda à descoberta de uma experiência pela qual nos restaria apenas recuperar, ao invés de ser expostos ao que se esquivava numa fuga imóvel, à margem do vivo e do morto, fora de experiência, fora de fenómeno.* (Blanchot, 2003a: 92)

Diferentemente da definição de experiência como o ato de «alcançar» ou «atingir», a noção blanchotiana de experiência – que atravessa a «experiência-limite» e a «experiência neutra» – não será pensada como uma «ação», tão pouco como o que nos «atinge» (*atteindre*), mas, como uma «espera» (*attente*): «a exigência de uma espera que não tem nada a esperar» (Blanchot, 2003a: 51); uma experiência que só podemos esperar sem nunca atingir, permanecendo sempre uma espera incerta, um hiato daquilo que virá infinitamente no porvir: «♦[o] que chega pela escrita não é da ordem do que chega. Mas, então, quem te permite pretender que aconteceria um dia algo como a escrita? Ou ainda, a escrita não seria tal que nunca viria a ter necessidade de porvir?» (Blanchot, 2009: 102) – uma espera sem fim. A noção blanchotiana de experiência não se institui sobre nenhum tipo de verticalidade descendente do acontecimento (uma ação que nos atinge, estando invariavelmente «em cima»). A compreensão da experiência proposta por Blanchot não corresponde à definição de um movimento daquilo que «cai sobre nós». Ainda que a ideia de «queda» (imóvel e sem fim) esteja diretamente ligada à noção blanchotiana de experiência (uma queda inerte cujo ápice subterrâneo advém de um movimento ao mesmo tempo ascendente e descendente), este movimento não configura uma verticalidade linear, mas uma imobilidade vertiginosa. Se a perspectiva blanchotiana da insuportabilidade da experiência da escrita evoca uma dimensão de sofrimento, este sofrimento não será entendido como um verbo (a incidência de uma ação, «sofrer»). A noção de «experiência *sem* experiência» coloca em causa o advento impossível da experiência, a insustentabilidade do seu acontecimento e da sua realização, de tal maneira que se subtrai à toda ação, restando apenas a afirmação da sua insuportabilidade e da sua passividade:

Nós falamos como que de uma experiência e, no entanto, nunca poderemos dizer que a experimentamos. Experiência que não é um acontecimento vivido, ainda menos um estado de nós próprios: no máximo a *experiência-limite* na qual talvez os limites caiam e que nos atinja apenas no limite, quando, todo o a-vir tornado presente, pela resolução do Sim decisivo, se afirma a influência (*emprise*) sobre a qual não existe mais controlo (*prise*). Experiência da não-experiência. (Blanchot, 2009: 311)

Esta articulação entre a noção de «insuportabilidade» e a noção de «experiência *sem* experiência» (experiência da não-experiência) provoca uma desarticulação conceptual da conceção de «escrita», indicando-nos a existência de uma força que nenhuma experiência da palavra é capaz de enunciar e que corrói toda a tentativa de totalização (absolutização), dissipando o possível da palavra enunciada, da experiência vivida e de todas as existências engendradas no mundo. Do mesmo modo, a questão da *insuportabilidade da escrita* e a noção de experiência *sem* experiência articulam-se na assunção da extenuação do desastre (a extenuação da experiência): «♦[o] desastre inexperienciável, o que se subtrai a toda possibilidade de experiência – limite de escrita» (Blanchot, 2003a: 17), reenviando a noção de experiência para a conceção de *forças de escrita* que extrapolam os limiares circunscritos do mundo e se constituem enquanto inexistências lacunares, a-vir, uma experiência das presenças espectrais e das ausências insuportáveis:

Mas nada impede de excluir a hipótese de um Universo (termo desde logo enganador) infigurável, escapando a toda exigência ótica, escapando também a consideração do todo, essencialmente não finito, desunido, descontínuo. O que seria do Universo? Deixemos de lado essa questão. E coloquemos essa outra: o que seria do homem no dia em que aceitasse fazer face à ideia de que a curvatura do mundo e mesmo do seu mundo deve ser afetada por um signo negativo? Mas estará alguma vez pronto para acolher um tal pensamento que, o libertando da fascinação da unidade, arrisca de o chamar, pela primeira vez, a assumir a medida de uma exterioridade não divina, de um espaço inteiro de questão, excluindo mesmo a possibilidade de uma resposta, dado que toda resposta cairia novamente sob a jurisdição da figura das figuras? Isso remete-nos, talvez, a questionar: o homem será capaz de uma interrogação radical, ou seja, no final das contas, o homem é capaz de literatura, quando essa volta-se para a ausência de livro? (Blanchot, 2009: 514)

A conceção blanchotiana de escrita pressupõe um movimento corrosivo e violento, no qual as intensidades não residem sobre a regulação de uma experiência: «♦ [a]legria, dor,

ensaiar guardar delas apenas a intensidade, a muito fraca ou a muito intensa – não importa – , sem intenção: então tu não vives em ti nem fora de ti, nem perto das coisas, mas o cerne da vida passa e te faz passar *fora do espaço sideral*, no tempo sem presença onde é em vão que te procurarias» (Blanchot, 2003a: 84) – nenhuma experiência do possível, apenas uma um hiato insustentável (da alteridade, das dores e das alegrias fora de um espaço cosmológico maciço e totalitário). Com a suspensão da circularidade terrestre, o mundo abre-se para fora da sua circunscrição, lançando o centro da escrita numa órbita em infinita deslocação até à superação de todo o espaço que reside sobre o universo, sem que seja por este motivo uma força metafísica. A experiência da escrita reside no avesso sem reverso do mundo situado na espectralidade imanente das palavras.

Capítulo 2 - Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem

A questão da «insuportabilidade» que se formula no pensamento blanchotiano em torno da concepção de «escrita» desenvolve-se através da compreensão dos «modos de insuportabilidade da linguagem» numa trajetória teórica que se realiza a partir da análise i) da noção de «escrita *fora* de linguagem» até à reelaboração ii) das relações entre «palavra» e «logos» (a maneira como a perspectiva blanchotiana recupera as formulações heraclíticas para pensar uma dimensão concreta e insustentável do *logos*), rompendo com as heranças matriciais da definição funcionalista da linguagem. Neste contexto, aproximamo-nos da análise dos movimentos conceptuais da questão da insuportabilidade da escrita através iii) da compreensão de uma «escrita vibrátil» que Blanchot remonta ao antigo culto grego em torno do carvalho sagrado de Dodona, perspetivando a concepção blanchotiana de escrita e a ideia de uma reverberação sem palavras. Seguimos atentamente os desdobramentos produzidos por esta trajetória, assinalando a desvinculação do pensamento blanchotiano da função expressiva da noção de «linguagem».

Neste desencadeamento conceptual, abordamos as relações entre uma *escrita do estremecimento* produzida pela «palavra oracular» e pelas *forças poéticas de escrita*, tendo como fundamento a crítica blanchotiana da rejeição de Sócrates da palavra profética e da escrita. Encontramos, assim, a problematização em torno da determinação da «palavra» como «unidade semântica» fundamental da linguagem, desenvolvendo um excuro pelas consequências teóricas de uma reelaboração dos princípios da linguagem através iv) da noção de «frase». Ao colocar em movimento as suspeitas que Blanchot lança sobre a deslocação dos princípios da linguagem para as frases, apresentamos a noção de «frase» (numa articulação com a perspectiva de Philippe Lacoue-Labarthe) como uma alternativa ao modelo epistemológico hegemónico de definição da linguagem. Deste modo, concebemos a noção blanchotiana de escrita através de um outro modo de relação com a linguagem no qual se institui uma dimensão fundamentalmente vibrátil advinda de uma anterioridade *sem* palavras e *fora* de linguagem.

2.1. A noção de «escrita *fora* de linguagem»

A noção blanchotiana de «escrita *fora* de linguagem» formula-se no contexto de uma *disrupção epistemológica* fundamental. A sua constituição conceptual supõe um movimento teórico que colapsa as estruturas que sustentam a linguagem, distanciando-se da sua definição como um sistema complexo de comunicação (codificação e descodificação) e representação da realidade (e da sua veracidade): «[e]scrita fora de linguagem, nada de diferente, talvez, do que o fim (sem fim) do saber, fim dos mitos, erosão da utopia, rigor da estreita paciência» (Blanchot, 2003a: 80), uma erosão da linguagem, uma suspensão da dimensão funcionalista e compreensiva da linguagem.

A noção blanchotiana de escrita fora de linguagem convoca a ideia de uma «escrita hiperbólica»: escrita de uma suspensão última, de uma interrupção extrema que retira a possibilidade da palavra, dos sentidos e da representação. Esta suspensão da linguagem produz uma rutura com o discurso, seja falado ou escrito. Através da noção de escrita fora de linguagem, Blanchot elabora a ideia de uma supressão do poder expressivo da linguagem, compreendendo que a escrita opera um corte decisivo com a sua representação mimética.

Admitamos, ao contrário – pelo menos a título de postulado e como uma exigência difícil de acolher, mas tão premente que vai sempre mais longe do que a sua própria postulação – que a escrita, desde sempre e, no entanto, jamais agora, rompeu com a linguagem, seja o discurso falado, seja o discurso escrito. Admitamos o que carrega essa rutura: rutura com a linguagem entendida como o que *representa*, e com a linguagem entendida como o que recebe e oferece o *sentido*, e logo, também com que misto significante-significado que substitui atualmente, nas distinções (de facto já ultrapassadas) da linguística, a antiga divisão da forma e do formulado [...]. (Blanchot, 2009: 390)

Ao conceber a noção de escrita fora de linguagem, Blanchot não identifica a conceção de escrita a uma supressão ou aniquilação da linguagem (no sentido restritivo de um mutismo ou de uma paralisação negadora) como poderia supor uma leitura simplista desta noção. Diferentemente, a elaboração blanchotiana inaugura a compreensão de uma dimensão afirmativa da suspensão da linguagem num conseqüente extravasamento da escrita, reconhecendo que a linguagem não se restringe ao domínio (aos limiares) da representação ou da expressão dos sentidos. A noção de escrita *fora* de linguagem coloca em movimento uma exigência de escrita que não se suporta numa definição da linguagem enquanto um

«meio de expressão», produzindo uma disrupção que engendra as forças de escrita para além (e aquém) dos «sentidos» e das «representações». A partir da afirmação de uma escrita que não se sustenta sobre a linguagem, Blanchot compreende igualmente uma escrita «fora da teologia [*hors théologie*]» (Blanchot, 2009: 392), contestando herança teológica (ideológica) do pensamento ocidental que associa «logos» e «verdade» num movimento fundador das relações entre «forças de escrita» e «linguagem». A noção de escrita fora de linguagem pressupõe uma força que se escreve sem palavras:

o que se afastará ao máximo de uma linguagem: o grito (isto é, o murmúrio), grito da necessidade ou do protesto, grito sem palavra sem silêncio, grito ignóbil ou, em rigor, o grito escrito, os grafites das paredes. Pode ser, como gostamos de o declarar, que «o homem passa». Ele passa. Ele realmente até já passou, na medida em que foi sempre adequado ao seu próprio desaparecimento. Mas, passando, ele grita; grita na rua, no deserto; grita a morrer, não grita, é o murmúrio do grito [...] nunca nas zonas de autoridade, do poder e da lei, da ordem, da cultura e da magnificência heroica e menos ainda no lirismo de boa companhia, mas tal que seja conduzido até ao espasmo do grito. (Blanchot, 2009: 393)

No contexto desta aproximação, entendemos que os movimento advindos da rutura com a linguagem colocam em causa a possibilidade da escrita se fundar sobre uma estrutura funcionalista (totalitária, normativa, autoritária, expressiva) que define a linguagem como um «meio de expressão». Na afirmação de uma escrita fora de linguagem, importa-nos inicialmente distinguir o que Blanchot compreende como «fora»: nem uma interdição, nem uma rejeição da linguagem, a análise blanchotiana pressupõe uma formulação em torno das forças que excedem o «domínio» totalitário da linguagem no interior das suas dinâmicas constitutivas (uma linguagem fora de linguagem é ainda uma linguagem). O que Blanchot designa como «fora» refere-se i) ao movimento excessivo que impede a circunscrição das forças de escrita nos moldes de um funcionamento da linguagem determinado pela pretensão de uma função expressiva (fora da linguagem entendida como a expressão dos sentidos e a representação lógica da realidade); e ii) a uma dimensão absoluta e infinitamente fora de linguagem, considerando que a linguagem jamais poderá cercear todas as forças que a antecedem e a precedem, (as forças *sem expressão* que a habitam e extrapolam a sua instituição).

◆ Confiança na linguagem: situa-se na linguagem – desconfiança da linguagem: é ainda a linguagem que se desconfiaria de si própria, encontrando no seu espaço os princípios inabaláveis de uma crítica. Daí o recurso à etimologia (ou a sua recusa); daí o apelo aos divertimentos anagramáticos, às inversões acrobáticas destinadas a multiplicar as palavras ao infinito sob o pretexto de as corromper, mas em vão [...]. O desconhecido da linguagem permanece desconhecido. [...] Escrever, desvio que afastaria o direito a uma linguagem, ainda que fosse pervertido, anagramado – desvio de escrita, que sempre des-escreve, amizade pelo desconhecido indesejado, «real» escapando a toda demonstração, a toda palavra possível. (Blanchot, 2003a: 66)

Num primeiro desdobramento, compreendemos que a noção blanchotiana de escrita fora de linguagem se configura como uma crítica ao «funcionalismo da linguagem», apresentando perspectiva «não-totalitária» da linguagem. A partir da constatação da potência infinita que constitui as forças de escrita, Blanchot elabora a ideia de uma dimensão que excede a possibilidade da linguagem. Todos os subterfúgios utilizados para estabelecer uma formação expressiva da linguagem (e especificamente pela palavra), coincide com a realidade insuportável de uma força *sem expressão*. Os recursos etimológicos e anagramáticos, as cartografias das derivações semânticas, as conexões e hibridações de sentidos, as contrações, reinvenções e saltos da língua são sempre insuficientes para suportar a escrita de um sussurro, um espasmo, um murmúrio. As forças insuportáveis de escrita não se sustentam sobre nenhuma representação, nenhuma demonstração e nenhum modo de expressão das palavras.

[A]penas falamos pela diferença que nos mantém à distância da palavra, falando somente porque falamos e, todavia, ainda não: este «ainda não» não reenvia a uma palavra ideal, ao Verbo superior do qual as nossas palavras humanas seriam a imitação imperfeita, mas constitui a própria decisão da palavra, na sua não-presença, este a-vir que é de toda a palavra aceite como presente, tanto mais insistente do que designa e compromete o futuro, essa não-palavra que pertence à linguagem e que, contudo, cada vez que falamos, nos coloca essencialmente fora de linguagem, da mesma maneira que nunca estamos mais próximos de falar do que da palavra que nos desvia. (Blanchot, 2009: 45)

Em «Recherches sur le langage»,⁹⁴ Blanchot analisa três concepções de linguagem que diferem historicamente: i) as teorias anteriores a Platão que consideram que a linguagem é a «expressão das coisas» e que as palavras respondem aos objetos do mundo sensível; ii) as teorias de Platão e Descartes que possuem em comum a compreensão da linguagem como «expressão das ideias» (embora na concepção platônica existe a «questão da origem» que insere a linguagem num sistema cosmológico, enquanto a perspectiva de Descartes repousa sobre o postulado da linguagem que tem como finalidade conter os princípios do conhecimento); e iii) a concepção expressionista, elaborada por Leibniz e Hegel, em que a linguagem é o «instrumento do possível», exprimindo o homem na mesma medida em que o homem exprime o universo.

Entre estas diferenciações, Blanchot dimensiona ainda as investigações de Brice Parain, cuja concepção não participa das três perspectivas anteriores, mas procura conferir à linguagem uma realidade própria, na qual se exprime uma «lei universal», uma regra cujo funcionamento assenta sob um fundamento lógico. Para Blanchot, os estudos de Brice Parain consideram a linguagem como um meio de comunicação e um meio de conhecimento cujo princípio repousa numa ordem que lhe confere a verdade. A perspectiva blanchotiana da linguagem afasta-se das concepções mencionadas, especificamente no que diz respeito à procura pelo «funcionamento lógico» e pela «função expressiva» da linguagem:

[a] linguagem seria o princípio por excelência da comunicação se estivesse certo de que não fossemos mais do que seres lógicos. Mas o próprio Descartes não chegou a afirmar que tudo é pensamento e contentou-se em deixar entender que todo pensamento é linguagem. Em verdade, o silêncio existe: «não é a morte e não é a palavra»; há, portanto, algo que não é nem a indiferença, nem o discurso, e esse algo que não é transmitido pela linguagem é suficiente para lançar uma dúvida sobre a capacidade de desempenhar o seu papel. (Blanchot, 2011: 107)

Neste contexto, Blanchot considera que, embora uma procura pela uma lei (uma lógica, uma função) universal da linguagem admitisse o erro e o desconhecimento (uma errância dos sentidos), esta definição ainda estaria restrita ao âmbito de um «funcionamento possível» da linguagem segundo normas determinadas. Mas a noção blanchotiana de «linguagem» coloca em causa o seu funcionamento e as suas condições de possibilidade, a linguagem volta-se para a suspensão dos seus princípios fundamentais, engendrando-se

⁹⁴ Blanchot, M. «Recherches sur le langage» in *Faux Pas*, essai. Paris: Gallimard, 2011 [1943].

numa dimensão insuportável. Ao problematizar a conceção totalitária da linguagem, Blanchot elabora uma compreensão na qual a linguagem se realiza inevitavelmente a partir da sua insuportabilidade. A condição insustentável da linguagem afirma-se pela impossibilidade de consolidar um funcionamento que desempenhe a função reguladora dos componentes da linguagem, comunicando um conjunto organizado e estável de sentidos como resultado. Da relação com a linguagem emerge a sua dimensão «inconsciente», «marginal», «inapreensível» e «desconhecida».

A escrita está a caminho de uma palavra que nunca é já oferecida: falando, a espera de falar. Esse caminhar realiza-se ao se aproximar sempre mais da língua que lhe está historicamente destinada, proximidade que, no entanto, coloca em causa e, por vezes seriamente, o seu pertencimento a toda língua natal. Nós pensamos em muitas línguas? Quereríamos pensar, cada vez, numa língua única que seria a linguagem do pensamento. Mas finalmente, pensamos como sonhamos e é frequente sonhar numa língua estranha: é o próprio sonho essa astúcia que nos faz falar por uma palavra desconhecida, diversa, múltipla, obscura na sua transparência [...]. (Blanchot, 2010a: 171)

As dinâmicas entre a linguagem e a sua dimensão irrealizável (*sem* linguagem) são aporéticas e insustentáveis. A relação com uma linguagem não tem como horizonte a superação da sua impossibilidade intrínseca (a sua ferida fundamental), por outro lado, é através da sua instituição que a escrita torna presente as forças espectrais que se configuram a partir dessa impossibilidade. A afirmação blanchotiana de uma escrita fora de linguagem remete para um êxtase dos sentidos que tem lugar no cerne da linguagem (fora que é fora da cisão entre dentro e fora da linguagem).

◆ As palavras não se comunicavam, não se conheciam, brincando entre elas segundo os limites do próximo e do longínquo e as decisões desconhecidas da diferença. (Blanchot, 1984: 130)

[a linguagem] está ligada ao saber, na medida em que pretende se ligar ao não-saber, se enveredar através de reversões, ruturas, mal-entendidos, por uma eterna confrontação e uma eterna inversão do pró e do contra, em direção a uma negação de todo princípio estável que é também uma negação de si própria. (Blanchot, 2011: 108)

Para Blanchot, cada vez que a linguagem se institui, institui-se nela, a partir e através dela, uma força insuportável que, para além e aquém de todo o possível, remete a um

movimento disruptivo que já não habita a linguagem. Esta insuportabilidade conduz a linguagem ao limite infinito das forças que abordam o mundo, um limite jamais fixado ou determinável previamente e sempre fora de linguagem. Diante da impossibilidade de sustentar um desconhecimento ilimitado, a linguagem relança aquilo que seria a sua expressão num movimento espectral, num advento que não assume expressão, num desvio que desloca infinitamente.

Neste sentido, a análise blanchotiana considera que a especificidade da literatura se encontra na sua capacidade de retirar a linguagem da sua condição funcionalista: «[u]ma das pretensões da literatura é suspender as propriedades lógicas da linguagem ou, pelo menos, inserir nela propriedades alógicas. [...] [A] literatura procura retirar da linguagem as propriedades que lhe concedem uma significação linguística, que a faz parecer linguagem pela sua afirmação de universalidade e de inteligibilidade» (Blanchot, 2011: 108) – a consolidação da literatura ocorre *a partir* da suspensão do funcionamento interno da linguagem na qual as palavras se implicam numa escrita fora de linguagem. A literatura caracteriza-se pela simultaneidade das «formas de expressão» e de «forças de dissolução» (Blanchot, 2009: 520), numa disrupção fundamental entre «palavra» e «forças *sem*-palavra (*hors-parole*)». Blanchot reconhece que a literatura opera uma tentativa de dar corpo ao que fratura o funcionamento da linguagem. A abordagem dos estremecimentos insustentáveis da escrita na literatura avizinha-se da sua insuportabilidade sem nunca se realizar, uma vez que as palavras não anulam a distância entre a linguagem e as forças esquivas da escrita.

Escrever começa somente quando escrever é a aproximação desse ponto onde nada se revela, no qual, no seio da dissimulação, falar é ainda apenas a sombra da palavra, linguagem que é ainda apenas a sua imagem, linguagem imaginária e linguagem do imaginário, aquela que ninguém fala, murmúrio do incessante e do interminável ao qual é necessário impor silêncio se queremos, enfim, nos fazer entender. (Blanchot, 2014: 51-52)

A noção blanchotiana de escrita fora de linguagem apresenta uma conceção de linguagem que não se define como um sistema de agenciamento formal das expressões. A noção blanchotiana de escrita fora de linguagem introduz uma interrogação na fundação da linguagem, fazendo com que exista uma impossibilidade de exprimir a realidade daquilo que convoca. A impossibilidade de sustentar as forças de escrita faz a linguagem desaparecer como uma instituição totalitária: «[a escrita fora de linguagem] está ligada ao facto de que

[a literatura] é esta incapacidade, não de dizer as coisas, mas de aceitar que elas podem existir diferentemente do que da maneira como são nomeadas» (Calin; Milon, 2013: 35) – a diferença entre a configuração da linguagem e o que na linguagem não pode ser suportado concretizaria, segundo Milon e Calin (2013), uma escrita que se torna «pura linguagem». No desencadeamento da análise da noção de escrita fora de linguagem, a poesia de Francis Ponge surge, para esses autores, como uma maneira exemplar de pensar uma escrita que aborda a insuportabilidade da linguagem: «[a] matéria viva que é a língua quando se faz fazendo-se ou desfazendo-se» (Calin; Milon, 2013: 39); na poesia de Ponge, a linguagem coincidiria exatamente com a existência concreta das coisas no mundo. Embora Blanchot reconheça na poesia de Ponge a pressuposição de um mundo totalmente realizado que pode ser descrito objetivamente (excluindo, portanto, a sua dimensão infinita), por outro lado, a crítica blanchotiana não deixa de reconhecer na sua escrita uma poesia em germe que vive fora da linguagem (e que Ponge deseja obsessivamente transpor para as palavras).

[a escrita de Ponge] constrói-se em torno da definição das palavras, tanto em torno das suas etimologias, suas consonâncias, como em torno das suas grafias, suas posições na frase, tudo o que constitui a sua materialidade [...]. É por este motivo que a escrita deve ser fora de linguagem para tocar as coisas na sua realidade, senão ela contenta-se em fazer desaparecer os objetos [...] escrever não permite evocar uma coisa, mas antes, uma ausência de coisa [...]. A escrita fora de linguagem confirma a negação de tudo o que procuramos ao escrever, mais confirma também o facto de que palavra e coisa mantêm uma relação de reciprocidade. (Calin; Milon, 2013: 41)

Considerando que a *porosidade das palavras* (as suas ausências constitutivas) assinala a anterioridade das coisas no mundo (uma anterioridade a partir da qual a escrita se engendra como diferença), a linguagem passa a habitar um movimento aquém da sua formação, onde as palavras não são ainda palavras, onde a linguagem é ainda uma linguagem em nascimento: essa relação (de reciprocidade da própria dissemelhança) surge como o fundamento suspenso da linguagem. Da mesma maneira, a noção blanchotiana de escrita fora de linguagem afirma uma reminiscência (uma ausência) que se anuncia na linguagem. Esta articulação permite-nos compreender que a designação blanchotiana «fora de linguagem» não diz respeito à falta de sentidos, mas à proliferação infinita dos sentidos através dos movimentos excessivos da escrita. A dispersão corrosiva dos sentidos não se sustenta sobre a consolidação de unidades semânticas estáveis. A conceção blanchotiana de escrita supõe

simultaneamente: i) os movimentos em formação que antecedem a linguagem e o mundo (as forças de escrita que engendram *formas em formação*), ii) as formações que precedem a linguagem e se encontram no mundo como existências insustentáveis (as *formas infinitas* de realidade que extravasam os sentidos), iii) as formações póstumas (o *desaparecimento das formas*) e iv) as forças que excedem todas as formações (uma *potência anamórfica*).

A noção blanchotiana de escrita fora de linguagem atravessa a simultaneidade de três dimensões fundamentais: a dimensão fetal das forças de escrita, a materialidade do mundo e a persistência de forças no mundo após o seu desaparecimento. A realização da linguagem atravessa o impossível numa tentativa de transfiguração das forças insustentáveis da escrita, no entanto, o que encontra é a sua insuportabilidade como constituição intrínseca. A linguagem apenas pode representar a ausência daquilo pretende representar ou expressar. Deste modo, concluímos que a conceção blanchotiana de escrita institui um modo de insuportabilidade fundamental da linguagem. Desta insuportabilidade advém a sua potência inesgotável e a sua fragilidade inóspita.

2.2. A conceção blanchotiana de escrita e a questão do «logos»

Numa primeira aproximação aos modos de insuportabilidade da linguagem presentes na conceção blanchotiana de escrita, compreendemos que a condição intraduzível de «logos» apenas parece sugerir uma dificuldade de tradução provocada pelo desaparecimento das condições de inteligibilidade que sustentavam os sentidos originários desta palavra.⁹⁵ No

⁹⁵ A questão do «logos» é fulcral na constituição do pensamento ocidental, o termo *logos* adquiriu diferentes sentidos de Homero a Heraclito, transmutando-se a partir das filosofias de Platão, Plotino e Aristóteles (sobretudo, na *Ética* e na *Metafísica*), durante o estoicismo antigo, médio e alto, bem como na teologia cristã (a partir do encontro com a antiga formação grega), na filosofia Medieval, até ao projeto epistemológico da modernidade (a Razão científica) e, ainda, em Nietzsche e Heidegger. Desde a sua elaboração grega clássica, assumiram-se diferentes perspetivas no seu estudo (cosmológico, gnosiológico e lógico-linguístico, assim como, numa relação ontológica ou dialética), desenvolvendo-se distintas compreensões e traduções da noção de «logos»: « Les traductions varient d'un auteur à l'autre, voire selon les fragments chez un même auteur. Ce grand éparpillement de traductions et d'interprétations manifeste à l'évidence que l'ingéniosité et les goûtes des exégètes n'ont cessé de constituer l'horizon de leurs savantes enquêtes. Serait-il néanmoins concevable, au lieu de faire dire aux fragments de ce que l'on souhaite leur faire dire, de rester humblement plus précis, plus patient, plus proche, face à ce qu'expriment les fragments et face au contexte des citateurs ? » (Frère, 2003: 13). Nos escritos de Homero, apesar de existirem apenas duas referências ao *logos*, estas referências indicam uma utilização indistinta, não-antagónica entre *logos* e *mythos*, designando uma palavra sedutora (poética) e distanciando-se do sentido «discurso» a que posteriormente foi vinculado. Em Homero, a palavra *logos* está associada ao *deleite*: «Quanto a Pátroclo, enquanto Aqueus e Troianos combatiam / de roda da muralha, afastados das naus velozes, / ficou sentado na tenda do amavioso Eurípilo, / deleitando-o com palavra [sublinho], enquanto sobre

contexto de uma análise filosófica desencadeada pela questão da insuportabilidade da escrita, a condição intraduzível (e as transmutações decorrentes da impossibilidade de traduzir a palavra *logos* de uma forma consensual) indicam-nos o movimento de suspensão dos sentidos produzido pelas forças insustentáveis que fissuram a linguagem – e, com a linguagem, todas as palavras. As derivas dissonantes dos sentidos constituem a condição fundamental de toda palavra, ainda que encontre uma tradução consensual ou que nos ofereça uma aparente homogeneidade em torno do seu sentido.⁹⁶

a ferida dolorosa / aplicava fármacos que apaziguassem as negras dores» (Homero, 2019 [*Iliada*, canto 15, 390-394]: 345-346); os sentidos de «deleitar» ou «seduzir» através das palavras também são encontrados na *Odisseia* (cf. Homero, 2019a [*Odisseia*, 1.56): 31); «Ora, tratando-se da função ‘poética’ de ‘deleitar/distrair’ ou de ‘seduzir com palavras belas’, a palavra expectável seria *mythos*. Todavia em Homero, o caso é justamente o inverso: não só as únicas ocorrências do substantivo *logos* têm esta particularidade contextual, como também nenhuma das ocorrências do verbo *legein* implica o sentido de ‘dizer’. Pelo contrário, esse campo semântico pertence à palavra *mythos*». (Lopes, 2015: 64). O mesmo ocorre em Hesíodo, sendo que neste caso se insinua uma maior aproximação entre *logos* e *legein* (dizer), sendo atribuído ao *logos* o sentido de «palavra». No entanto, em nenhuma das duas referências o *logos* possuía uma identificação direta ou indireta com um discurso «verdadeiro» ou «lógico». As obras de Píndaro, do mesmo modo, não associavam o *logos* ao «discurso verdadeiro», tão pouco a um tipo de «explicação racional» (ainda que aí se encontre presente a primeira crítica ao *logos* e o prenúncio de uma oposição entre *logos* e *mito*). Tanto nos escritos de Homero, como nas obras de Hesíodo e Píndaro, o *logos* nunca esteve associado a uma exigência matricial de estruturação formal, lógica ou essencial da realidade. Após as diferentes transmutações dos sentidos, a noção de *logos* passa, a partir de Platão, a ser determinada por uma *exigência formal*, recebendo os sentidos de uma «ordem definida», um «encadeamento de regras» e as dinâmicas de um «funcionamento». A partir de Platão, o *logos* assume as conotações de «objetivo», «resultado» ou «conclusão» adequada a uma veracidade e expressa por uma estrutura discursiva; cf. Brisson, 1982: 138.

⁹⁶ O fracasso das tentativas de unificar todas traduções de *logos* numa única palavra que levasse em consideração a multiplicação dos sentidos propostos é analisado em *Le logos selon Héraclite* (2003), um estudo no qual Jean Frère identifica os seguintes sentidos para a «logos»: na primeira metade do século V, *logos* adquire os sentidos de «palavra», «relação», «discurso», «reputação» e, após a segunda metade deste mesmo século, o *logos* passa a significar «medida», «proporção», «cálculo», «estrutura determinada», «fórmula», «estrutura comum», «legenda»: « Les significations possibles dans la première moitié du V siècle avant J.-C. peuvent se diviser en deux groupes. Le première groupe comporte ‘mot’, ‘relation’, ‘discours’, ‘réputation’ [...]. Le deuxième groupe de sens de *logos*, c’est ‘mesure’, ‘proportion’, ‘calcul’ [...]. Néanmoins l’idée de ‘mesure’ indiquant ‘une structure arrêtée et déterminée’ est présentée dans ‘plan structural’ ou ‘formule’. Il y a une ‘structure commune’ à toutes choses. La physis, c’est-à-dire la constitution véritable des choses qui d’habitude se cache est liée à l’idée de ‘mesure’ » (Frère, 2003: 14-15). Ao analisar especificamente as traduções propostas no século XX, Frère assinala os sentidos de «lição», a lição do mestre (Clémence Ramnoux), ou ainda, a «recolção que recolhe»; indicando-nos, igualmente, os sentidos de «encontro originário» [*rassemblement*] e «Ser» (Heidegger). Ainda outros sentidos de *logos* são mencionados, como «Razão», «discurso», «Razão universal» (Jean Bollack), mas também, «inteligência», «lei», «inteligência-que-fala» (Michel Fattal), Frère assinala o sentido proposto pelos dicionários franceses: «palavra», «razão», «exercício da razão» e «relação» e, por fim, uma derradeira tentativa de unificação de todos os sentidos numa única palavra: «discurso» (Marcel Conche). A conclusão de Frère – em consonância com os estudos de G. S. Kirk (1983) – é a constatação de que a dispersão dos sentidos evocados pelo termo «logos» se assume com particular intensidade no pensamento de

No pensamento blanchotiano, acompanhamos uma problematização em torno dos sentidos atribuídos ao *logos* a partir das compreensões nas quais se funda tradicionalmente a sua tradução. Ao pensar a relação entre «logos», «linguagem» e «palavra», Blanchot restitui ao *logos* os elementos de uma compreensão clássica (pré-socrática), reelaborando-os a partir de uma condição intraduzível do termo. Para Blanchot, nenhuma tradução pode excluir a proliferação de compreensões multiplicadas ou cindidas das palavras: as palavras não apenas adquirem tonalidades diferentes em cada contexto no qual são relançadas, como pressupõem a ausência de um sentido original (verdadeiro) capaz de cristalizar a sua definição. Esta profusão de sentidos sob uma mesma palavra não é somente a condição de toda palavra, mas também o fundamento da linguagem. A impossibilidade de sustentar, concentrar ou unificar a proliferação de sentidos das palavras advém da potência inesgotável que atravessa a linguagem, suspendendo-a como suporte.

Linguagem que fala em virtude do enigma, a enigmática Diferença, mas sem aí se regozijar e sem a acalmar, pelo contrário, fazendo-a falar e, mesmo antes que seja palavra, denunciando-a já como *logos*, esse nome altamente singular no qual se retém a origem não falante daquilo que chama pela palavra e que, no seu mais alto nível, lá onde tudo é silêncio, «não fala, não esconde, mas assinala».⁹⁷ (Blanchot, 2009: 131)

Em *L'Entretien infini*, Blanchot propõe uma análise da transmutação da linguagem que ocorre como consequência do pensamento de Heraclito. A partir da leitura de Clémence Ramnoux, Blanchot distingue dois tipos de discursos existentes na Grécia antiga antes de Heraclito: i) o vocabulário dos nomes divinos, no qual se situam as narrativas mitológicas e as lendas fascinantes, e ii) o «vocabulário de nomes da Potência», que introduzem as primeiras questões de origem: o «Caos» (o vazio primordial), a «Terra» (a circunscrição primeira), as «Crianças da Noite», a «Morte» e o «Sono» (os nomes sagrados e signos das experiências extremas). Nesta perspectiva, a compreensão blanchotiana assinala ainda um

Heraclito: «[...] não sabemos o que logos quer dizer. Trata-se de alguma coisa que podemos entender e da qual podemos falar (fr.1), ou de alguma coisa que podemos escutar (fr.50), ou seguir, e a qual devemos obedecer (fr.2); todas as coisas far-se-ão segundo [o logos] (fr.1), ele é comum (ou seja, presente em todas as coisas, portanto apreensível por todos os homens); esta coisa existe fora de Heraclito ou de suas palavras [*mots*] enquanto palavras (fr.50) [...]. Logos parece ser então qualquer coisa como ‘a verdade sobre as coisas’, ou ainda, ‘o plano estrutural (ou a fórmula) comum a toda coisa’» (Frère, 2003:14).

⁹⁷ Blanchot faz referência ao Fragmento 93 de Heraclito : « Le Maître à qui appartient l’oracle, celui de Delphes, il ne parle pas, il ne cache pas, il produit des signes ». (Heraclito *apud* Blanchot, 2009: 131)

outro tipo de discurso que se desenvolve a partir do século VI e substitui o discurso do sagrado pelo discurso da *physis*: «[I]á nasce um homem. E esse nascimento se faz com pouca despesa. Nós podemos tecnicamente ler os seus índices em alguns traços. O discurso sagrado torna-se discurso da *physis*: pela economia dos nomes divinos manuseados sempre mais sobriamente e tomados por sinais de qualquer outra Coisa mais secreta e mais difícil de nomear» (Blanchot, 2009: 121) – o discurso sagrado em torno do *logos* mantém a sua dimensão insuportável mesmo após a sua conversão num discurso não mais sagrado cujo vocabulário se transforma para designar a nova significação de uma mesma força que altera o seu sentido para se adequar a uma outra ordem de coisas.

No contexto desta distinção, Blanchot reconhece que o pensamento de Heraclito não corresponde estritamente a nenhum destes discursos, apenas os avizinha, modificando interiormente a linguagem da sua época. O facto de Heraclito ser chamado de «O Obscuro» durante toda a tradição filosófica ocidental sugere, para Blanchot a dimensão dispersiva da linguagem que se apresenta através do seu pensamento, assinalando que Heraclito não era obscuro porque pretendia estar mais profundamente enraizado no enigma das coisas, mas porque procurava sustentar na sua escrita a obscuridade da linguagem diante da transparência das coisas no mundo. Esta intenção de Heraclito traduz-se nas formações singulares que inventa nos arranjos de palavras e nos modos como conjuga os seus diferentes sentidos, afirmando um princípio dispersivo da escrita desde o interior da própria linguagem. As frases assumem um jogo de «contraditoriedades recíprocas» ao dissolver algumas palavras e enfatizar outras, ou ainda, submetendo as palavras a composições diferentes.

Vida-Morte, Vigília-Sono, Presença-Ausência, homens-deuses: essas palavras múltiplas, mantidas juntas pela sua contraditoriedade recíproca, constituem os signos permutáveis com os quais o jogo escriturário mais subtil se ensaia em múltiplas combinações misteriosas, enquanto – e nisso está também o essencial - se coloca à prova a estrutura de alternância, a relação de disjunção que, de par a par, se mantém a mesma e, no entanto, diferente, porque «Todo-Um» não está, será escusado dizer, numa mesma relação de estrutura que «Dia-Noite» ou «homens-deuses». (Blanchot, 2009: 123)

Se Blanchot admite que a presença deste movimento esquivo das palavras pertence ao contexto jónico, no qual a forma pela qual o divino fala é o enigma, num outro sentido, compreende que a especificidade do pensamento de Heraclito está no facto desta dimensão

enigmática pertencer ao corpo material (imane) da escrita. As relações intrínsecas entre «palavra» e «mundo» configuram a singularidade do pensamento heraclítico: «de uma maneira estranhamente combinada, com um conhecimento claro dos seus recursos, a linguagem de Heraclito vai desdobrar o poder de enigma que lhe é próprio, a fim de assumir, na rede das suas duplicidades, a simplicidade disjunta à qual responde o enigma da variedade das coisas» (Blanchot, 2009: 122) – para Blanchot, cada frase de Heraclito formula-se como um cosmos minuciosamente articulado. As dinâmicas internas dos fragmentos de Heraclito apresentam-nos a tentativa de sustentar na escrita a diferença entre «palavra» e «logos».⁹⁸ Através das transmutações das palavras, vislumbra-se o movimento enigmático que aborda (e interrompe) a linguagem. Na perspetiva blanchotiana, a escrita de Heraclito engendra-se partir da relação insustentável entre as palavras e as coisas, a partir de uma relação *imane* e *insuportável*:

[q]uase cada uma das suas fórmulas [de Heraclito] está assim escrita na proximidade das coisas circundantes, explicando-se com estas num movimento que vai destas às palavras e, em seguida, das palavras a estas, de acordo com esta nova relação de contraditoriedade que não está absolutamente em nosso poder controlar de uma vez por todas, mas que nos faz ouvir – concretamente – essa relação misteriosa existente entre a escrita e o logos. (Blanchot, 2009: 123)

Esta relação não define nem a superioridade das palavras, nem a superioridade das coisas, mas preserva a *alteridade* (diferença) irreconciliável entre ambas, mantendo a tensão de uma palavra que diz a sua unidade lacerada e sustenta um movimento dispersivo. Do mesmo modo, esta relação não se concebe a partir da afirmação de uma exterioridade metafísica do *logos* divino ou de uma teologia apofática.⁹⁹ Não se trata de considerar o *logos*

⁹⁸ Para Blanchot, a relação insustentável entre «palavra» e «logos», entre as palavras e uma «força de escrita», apresenta-se igualmente no fragmento 72, no qual Heraclito escreve: «Do logos com que constantemente lidam, divergem, e as coisas que a cada dia encontram revelam-se-lhes estranhas» (Heraclito, 2005: 143). Mantemos a tradução para o português realizada por Alexandre Costa (cf. Costa, 2005: 143), embora seja ligeiramente diferente da proposta por Blanchot: « Le logos avec lequel ils vivent dans le commerce le plus constant, ils s'en écartent ; et les choses qu'ils rencontrent tous les jours, elles leur semblent étrangères ». (Blanchot, 2009: 125)

⁹⁹ A apropriação do *logos* pelo cristianismo ocorre segundo Jaeger (1961), na Idade Patrística e no encontro entre a teologia cristã e a filosofia medieval (principalmente a partir da influência de Platão, Aristóteles e Plotino e da cultura grega na teologia medieval). Do mesmo modo, a transformação da temática do *logos* na promulgação da Razão Científica no pensamento instaurado pela Modernidade recria as estruturas originárias do *logos*, alterando os seus sentidos. A questão do *logos* coloca-se, primeiramente, enquanto exigência de compreender as diferenças entre cada um destes registos de sentido que são deslocados em contextos distintos. Blanchot considera a continuidade do projeto

como uma essência inefável da escrita, a concepção blanchotiana de escrita (e de linguagem) não pressupõe nenhuma desvinculação da sua dimensão imanente. Diferentemente, a concepção que Blanchot elabora de «escrita» e da sua relação com a linguagem (tanto a partir da leitura de Heraclito, como através da conceptualização da noção de «escrita fora de linguagem») supõe que as dinâmicas entre as *forças de escrita*, as formas em formação do (no) mundo e o desaparecimento das formas instituídas se apresentam na espectralidade imanente da linguagem. No pensamento de Blanchot, essas dinâmicas traduzem-se numa relação insustentável entre «palavra» e «logos»: «[f]órmula na qual o hiato se inscreve no próprio *logos* como o que sempre esteve previamente destinado à disjunção da escrita» (Blanchot, 2009: 125). A leitura blanchotiana dos fragmentos de Heraclito torna-se fundamental para a conceptualização da questão da *insuportabilidade da escrita* no âmbito da análise da noção de «escrita fora de linguagem» e da insustentabilidade da linguagem. Através da compreensão que Blanchot propõe da relação entre «logos» e «palavra», entrevemos as múltiplas passagens e as insinuações de uma força insuportável de escrita.

No fundo, isto que é a linguagem, isto que fala essencialmente, para Heraclito, nas coisas e nas palavras [*mots*] e na passagem, contrariada ou harmoniosa, de uma às outras, enfim, em tudo o que se mostra e em tudo o que se esconde, é a própria Diferença, ela própria misteriosa porque sempre diferente daquilo que exprime, e tal que não há nada que não a diga e não se relacione a ela, ao dizer, mas tal que, tudo fala porque se mantém indizível. (Blanchot, 2009: 129)

A Diferença a que Blanchot remete a sua análise, todavia, não subjaz apenas numa diferença entre as palavras e as coisas, mas numa Diferença que é, antes de mais, «força de escrita»: as forças percorrem o avesso das palavras, o movimento violento que atravessa as

teológico na constituição do projeto humanista e antropocêntrico (e, no limite, de todas as ciências humanas), através da reelaboração do *logos* divino. Tanto na forma soberana da verdade e da Unidade de Deus, presente na exegese cristã ocidental, como na formação antropocêntrica da Modernidade (a invenção soberana do “Homem”), no projeto do humanismo e na deslocação fenomenológica para o primado de um sujeito, configura-se uma mesma estrutura pautada pela ideia da Verdade, sob a forma da Luz (da revelação e da Escuta) e do Absoluto (sob a forma privilegiada da esfera), em que se alteram apenas o ponto de gravidade da soberania. Neste sentido, podemos afirmar que a crítica blanchotiana a respeito do *logos* divino não se transfere para a compreensão do *logos* cristão, ao contrário, ao afastar-se do *logos* divino, Blanchot procura restabelecer o seu sentido grego pré-socrático, sobretudo, a partir dos sentidos que Heraclito confere ao *logos*: « Qu’il soit son rival, son remplaçant, son héritier, l’homme, créateur de soi ou en devenir vers oméga, n’est que le prête-nom d’un Dieu qui meurt pour renaître en sa créature. L’humanisme est un mythe théologique ». (Blanchot, 2009 [« L’athéisme et l’écriture. L’humanisme et le cri »]: 369)

palavras e as coisas como insuportabilidade. A concepção blanchotiana de escrita desenvolve-se através de uma compreensão singular do *logos* e dos movimentos em formação (anteriores à forma) e os desaparecimentos latentes (posteriores à forma) do (no) mundo como instâncias fora de linguagem e sem linguagem:

nós percebemos que a palavra não está confinada na linguagem, mas que o nome e a obra pertencem ambos ao *logos* como lugar da diferença, tanto pelo seu desacordo como pela sua concordância, ou seja, pela tensão do seu pertencimento sempre reversível (há como que um sentido para além do sentido). Nós percebemos também que, quando se afirma a separação irreduzível da palavra e da coisa, essa separação não cessa e não separa, mas, ao contrário, reúne, porque faz sentido, significando-se por si mesma e assinalando o que de outro modo não apareceria [...]. (Blanchot, 2009: 129)

No pensamento de Blanchot, «logos» não se define pela exigência de uma necessidade formal, coerente ou lógica (tal como numa identificação do *logos* com a *ratio* latina), ou uma origem verdadeira (como no sentido do *logos* platónico). A compreensão blanchotiana não remete o *logos* para um modelo de explicação racional, nem o designa como um princípio racional ou uma inteligência latente aos processos naturais. Blanchot afirma-o, antes, como uma anterioridade – sem linguagem e que se indica pela linguagem – das forças de escrita que fissuram os axiomas da realidade como estruturação formal.

Nesta perspetiva, a compreensão do *logos* proposta por Blanchot elabora-se como uma análise que problematiza os sentidos atribuídos ao *logos* no contexto do pensamento filosófico ocidental, convocando uma crítica ao «logocentrismo» e à definição da linguagem circunscrita a um princípio discursivo-expressivo (organizado numa totalidade coerente: a identificação entre *logos* e *cogito*). Através da concepção blanchotiana de escrita, elabora-se a contestação dos postulados que determinam a linguagem como meio de expressão de uma estruturação discursiva da realidade.

2.3. Entre «palavra oracular» e «forças poéticas de escrita»

A partir da reelaboração das relações entre «palavra» e «logos», a concepção blanchotiana de escrita volta-se para a afirmação da sua *condição vibrátil*. O movimento de dilaceramento da linguagem presente na concepção de escrita exige-nos um outro modo de compreensão do *logos*. Consideramos os fundamentos da concepção blanchotiana de escrita num outro plano de elaboração teórica no qual a escrita recusa a ordem postulada pelas

fundações hegemónicas da linguagem ao romper com a sua determinação originária e com a sua função expressiva e figurativa, conduzindo-nos à afirmação de uma palavra cuja autoridade não reside em nenhuma origem exterior, desvinculando-se da exigência de autenticidade e de origem. As forças de escrita supõem uma dimensão ressonante. Através dessa compreensão de uma «palavra *fora* de palavra», desenvolvemos uma abordagem da dimensão vibrátil da escrita que se repercute nos fundamentos da literatura (e da linguagem).

Podemos dizer que a literatura, pelo horror à ordem que serviu, rompe consigo própria e o que se escreve faz apelo ao que nunca se escreverá, porque estranho a toda possibilidade de ser representado: a palavra fora de palavra, eólica, aquela que em Dodona já se entendia, não a pronunciada obscuramente pela Sibila, mas sempre anunciada no murmúrio ramificado da árvore que Sócrates não rejeitava menos do que a escrita. (Blanchot, 2009: 385-386)

A relação entre a dimensão ressonante do *logos* indicada por Blanchot através da referência à palavra oracular de Dodona¹⁰⁰ demonstra a maneira pela qual podemos compreender a

¹⁰⁰ O antigo santuário de Dodona, mencionado por Blanchot, é considerado o mais antigo santuário oracular da Grécia e está localizado atualmente em Epiro. Através da relação sagrada com o carvalho, o culto de Dodona manteve-se durante séculos como o mais importante da Grécia Antiga. Os estudos arqueológicos existentes não permitem determinar com precisão a sua data de criação, contudo, pelos traços arqueológicos mais antigos encontrados em cerâmicas e artefactos de bronze, estima-se que não é anterior ao século XV a.C. (Cf. Christidis; Dakaris; Vokotopoulou, 1997: 6-9). No intervalo entre os trinta e seis séculos que nos separam da civilização Micénica e das transformações do culto em torno do carvalho sagrado, os fragmentos permitiram conhecer alguns momentos da sua história. A existência de um culto ctónico pré-helénico a Diana (divindade da abundância e da fertilidade) existiu em Dodona e estava ligado às raízes do carvalho. Por volta de 1.200 a.C. o carvalho sagrado passa a estar relacionado ao culto de Zeus, ainda que a natureza celeste de Zeus esteja em contradição com a dimensão subterrânea dos deuses ctónicos. Esta passagem ocorre no século XII a.C. aproximadamente e oferece-nos alguns vestígios das transformações que o culto e a cosmovisão que lhe é subjacente sofreram com as invasões dóricas; (Cf. Lhôte, 2006: XI-XII). O culto passa a ter uma natureza dupla, advinda da relação entre as duas divindades e as respectivas compreensões que lhe são associadas, embora as mudanças que ocorreram ao longo dos séculos tiveram sempre em comum a presença do carvalho como a força oracular primordial e a sua dimensão «eólica». No século VIII, no âmbito do culto a Zeus e da cultura helénica, encontramos na *Ilíada* de Homero a referência literária mais antiga à Dodona. O oráculo foi também estudado por Heródoto, em *Histórias*, e está presente em outras referências, como na *Odisseia*, de Homero, em *As traquínias*, de Sófocles e em *Prometeu Aguilhoado*, de Ésquilo, nas *Histórias*, de Políbio e na *Efésios* bíblica. Na *Ilíada* encontram-se as seguintes passagens: no contexto do catálogo dos navios «Com eles seguiam escuras naus em número de quarenta. Guneu comandou de Cifo vinte e duas naus; com ele vinham os Enienes e os Perebos, pacientes na guerra, que estabeleceram as suas casas na invernosidade Dodona, e habitavam a terra arável junto do desejável Titaresso» (Homero, 2019: II, 75); e na prece de Aquiles: «Zeus soberano, que habitas Dodona! Ó Pelasgo, que longe habitas, regente de Dodona invernosidade. São os Selos que habitam à tua volta, intérpretes da tua palavra; eles que sem banhar os pés dormem no chão» (Homero, 2019: XVI, 366). A prece faz referência ao facto de ser interdito a uma papisa do culto de Dodona lavar os pés ou afastá-los do contacto com a terra. Em torno das

linguagem a partir de um outro plano conceptual: a partir da afirmação de uma escrita *vibrátil* que Blanchot nos propõe pensar como o engendramento de forças sem palavras; uma escrita que suspende o possível da linguagem e da representação:

é a essa eterna gênese que assistimos de momento a momento, a esse duro combate junto ao anterior, lá onde a transparência do pensamento se mostra pela imagem obscura que a detém, onde a mesma palavra, sofrendo uma dupla violência parece esclarecer-se pelo silêncio nu do pensamento, parece espessar-se, encher-se da profundidade falante, incessante, murmúrio onde nada se deixa entender. Voz do carvalho, linguagem rigorosa e fechada do aforismo, é assim que nos fala, na indistinção de uma palavra primeira [...]. (Blanchot, 2005b: 67)

A referência blanchotiana à palavra oracular advinda do carvalho de Dodona oferece-nos elementos para a elaboração conceptual de uma *condição vibrátil da escrita*. Através da análise de uma concepção de escrita que se engendra como um estremecimento sem palavras, Blanchot conduz-nos ao âmbito da compreensão de forças insuportáveis cujos movimentos residem na anterioridade em formação do mundo e se propagam (pelas folhas da árvore, pelos artefactos de bronze que ressoam a passagem do vento, na figura do esvoaçar das asas das pombas como traços transparentes e espectrais). Estes meios «eólicos» e «ctónicos» surgem como tentativas de encontrar suportes para as gêneses advindas do estremecimento mais íntimo das forças de escrita. A concepção blanchotiana de escrita funda-se sobre esta procura por modos de amplificação e de ressonância de forças insuportáveis. A ideia de uma escrita advinda do ruído das folhas da árvore agitadas pelo vento e do som produzido pelos objetos traduz uma forma singular de escrita que tenta propagar o seu estremecimento. Da mesma maneira, ao associar uma escrita sem palavras e fora de linguagem aos movimentos da palavra oracular de Dodona, Blanchot conduz-nos ao âmbito de uma escrita que se realiza através das placas de bronze onde as mensagens divinas são traduzidas em palavras, constituindo um modo de inscrição das palavras no qual as vibrações das forças divinas e os sons produzidos pelas suas propagações apenas estão presentes sob a forma de uma ausência constitutiva.¹⁰¹ Reconhecemos na aproximação que Blanchot realiza entre «escrita» e

referências apresentadas: Cf. Homero, 2019: XIV, 327; XIX, 296-298; Heródoto, 1920: II 55; Sófocles, 1996: IV, 67; Ésquilo, 1880 (verso 829 e os seguintes); Cf. Políbio *apud* Christidis; Dakaris; Vokotopoulou, 1997: IV, 67, 3.

¹⁰¹ O estudo de Éric Lhôte (2006), *Les lameles oraculaires de Dodone*, representa um importante trabalho e um esforço significativo de datação, tradução e compreensão dos contextos a que reenviam o corpus de 167 placas de bronze com mensagens oraculares. Entre as centenas de placas que estão

«palavra oracular» (Dodona) a afirmação de que a escrita propriamente dita não reenvia aos seus suportes (a amplificação dos sons pelos objetos), nem às marcas inscritas sobre as palavras (as placas de bronze), mas ao estremecer, sem som e sem palavra: às forças de escrita na fragilidade do instante. A conceção blanchotiana de escrita remete-nos a este

arquivadas no Museu de Joanina, algumas ainda sem condições de leitura devido à necessidade de restauro, Lhôte analisou as mensagens oraculares que abrangem um período que vai do século VI a.C. até o ano 167: « Le sanctuaire de Zeus à Dodone (Épire) est, après Delphes, l'un des plus fameux sanctuaires oraculaires du monde grec. Son originalité, et, pour nous, son intérêt particulier tient à ce que les questions posées par les consultants à l'oracle étaient gravées sur des lamelles de plomb, que l'on a retrouvées en grand nombre lors des fouilles successives du sanctuaire. La grande majorité de ces documents (environ 1300, paraît-il) reste inaccessible dans les réserves du musée de Jannina, mais certains ont été publiés sommairement dans divers rapports de fouilles. On a regroupé en un corpus systématique de 167 numéros toutes les lamelles oraculaires de Dodone connues à ce jour, puis on a étudié ce corpus des points de vue historique, paléographique, philologique, linguistique, dialectologique. L'histoire des lamelles commence vers 550, et prend fin brusquement en 167 av. J.-C., quand les Romains de Paul-Émile incendient le sanctuaire. Dodone était par excellence le sanctuaire des Épirotes, mais aussi un sanctuaire officiel de Corcyre. La zone de rayonnement de l'oracle englobait l'Épire, les colonies corinthiennes, la Thessalie, la Béotie, l'Attique, la Grande-Grèce et la Sicile. Les lamelles en alphabet corinthien sont assignables à des consultants des colonies corinthiennes » (Lhôte, 2006: XI). A maior parte das placas oraculares apresentam um conteúdo da esfera privada, questões sobre a vida quotidiana e a fertilidade, apenas dezassete contêm perguntas que envolvem a esfera pública. Não existe um consenso sobre os procedimentos de interrogação do oráculo, no corpus teórico disponível encontram-se três maneiras pelas quais as divindades falavam: através dos ruídos das folhas do carvalho produzidos pela passagem do vento, pelo som (o chibatar) dos caldeirões e artefactos de bronze pendurados a árvore que batiam uns contra os outros com o movimento dos galhos através do voo das pombas que remetem às plêiades, as mulheres sagradas da deusa Diana reconhecidas sobre a figura mítica de duas pombas negras. Embora não exista uma maior elucidação quanto aos momentos exatos em que estes procedimentos foram utilizados, o que reúne todas estas modalidades de transmissão das respostas divinas é a sua dimensão eólica, a passagem do vento, o deslocamento do ar no voo das pombas, assim como a sua dimensão terrena e mesmo subterrânea. O facto de as placas de bronze serem enterradas ao redor da árvore demonstra como o culto está voltado para estes dois elementos fundamentais. O apogeu do santuário corresponde ao reinado de Pirro, entre 297 e 272, período em que todos os edifícios de Dodona foram reconstruídos, ao longo do tempo existiram diferentes disposições das estruturas físicas e variações quanto aos materiais, técnicas e organizações das práticas de culto. Durante as transformações ocorridas, e mesmo os ataques ao santuário, pilhagens e incêndios ocorridos durante os períodos de declínio, o carvalho manteve-se invariavelmente como o elemento sagrado a partir do qual emanavam os sons; (Cf. Dakari, 1996). Blanchot refere-se ainda ao santuário de Dodona no âmbito da passagem, durante o Romantismo do século XVIII, na qual a escrita rompe com a construção figurativa das letras e se volta as sonoridades. Para Blanchot, a experiência romântica da vocalidade modifica a literatura, pois, por um lado, impõe a ideia de uma ausência de origem da palavra, por outro lado, confere à literatura « un pouvoir d'insubordination qui s'exerce d'abord à l'égard de tout ordre comme à l'égard de l'ordonnance du visible par laquelle elle se manifeste. L'écriture cesse d'être un miroir » (Blanchot, 2009: 387). Esta passagem é assumida na perspectiva blanchotiana como o privilégio que a voz adquire na literatura romântica, mas a ideia de voz que se impõe ao ideal romântico não é uma voz subjetiva que se assume, antes, como uma reverberação: « le retentissement d'un *espace* ouvert sur le *dehors* » (Blanchot, 2009: 386). Blanchot afirma na voz a sua constituição vibrátil: « qu'est-ce qui parle quand parle la voix ? Cela ne se situe nulle part [...] mais se manifeste dans un espace de redoublement, d'écho et de résonance, où ce n'est pas quelqu'un, mais cet espace inconnu – son accord désaccordé, sa vibration, qui parle sans parole ». (Blanchot, 2009: 386)

estremecimento sem palavras. Não uma origem que será mimetizada e posteriormente cristalizada num suporte adequado, mas a realidade imanente de um movimento vibrátil que atravessa as coisas e as palavras numa condição viva e insuportável.

Palavra de movimento, poderosa e sem poder, ativa e separada da ação, na qual, como no sonho de Jeremias, não desenha nenhum porvir, a não ser o ritmo da caminhada, os homens a caminho, a imensa marcha de um retorno impossível. Língua de transporte e de impetuosidade (*emporment*). Qualquer coisa aí se desdobra na violência abrupta, dilacerante, exaltante e monótona de um perpétuo confronto do homem nos confins do seu poder. Em que medida podemos acolher essa linguagem? A dificuldade não é apenas de tradução. (Blanchot, 1971: 124)

Em «La bête de Lascaux»,¹⁰² Blanchot desenvolve uma articulação teórica entre a poesia de René Char e a compreensão da palavra (falada e escrita) no diálogo de Sócrates presente em *Fedro*,¹⁰³ tendo como objetivo compreender as relações entre «palavra escrita» e «palavra oracular». Blanchot relaciona a palavra oracular de Dodona à palavra que Sócrates rejeitava, assinalando que esta palavra foi menosprezada da mesma forma que a escrita, porque ambas tinham em comum o facto de não possuírem uma origem identificável: «[m]as Sócrates que rejeita o saber impessoal do livro, não rejeita menos – ainda que com mais reverência – uma outra linguagem impessoal, a palavra pura que confere entendimento ao sagrado. Nós não somos mais, diz ele, aqueles que se contentavam em escutar a voz do carvalho ou de uma pedra» (Blanchot, 2005b: 52) – nos dois casos Blanchot compreende que a recusa socrática ocorre devido à ausência de origem que as determina, recusa de toda palavra que não carrega consigo a sua origem, a sua garantia de verdade, uma palavra incapaz de responder às perguntas que lhe são feitas. A palavra sem origem que Sócrates reconhece como perigosa associa-se à escrita na medida em que reenvia a um mesmo movimento sem filiação – às deslocações de forças que se engendram no fundo da terra, numa dimensão subterrânea onde ainda não *há* mundo e a partir da qual todos os suportes disponíveis não fazem mais do que procurar uma forma de «ressonância», de «propagação» e de «reverberação» (uma duração para esta reminiscência fugaz que se produz pela sua dissolução). Neste sentido, Blanchot faz referência às palavras que Sócrates dirige a Fedro,

¹⁰² Blanchot, M. « *La bête de Lascaux* » in *Une voix venue d'ailleurs*. Sur les poèmes de Louis-René Des Forêts suivi de *La bête de Lascaux* suivi de *Le dernier à parler* suivi de *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris: Gallimard/ Folio essais, 2005b [2002].

¹⁰³ Platão. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

assinalando os mecanismos perversos de produção de uma linguagem considerada «verdadeira» porque a sua origem pode ser controlada, verificada, assegurada.

Em *Fedro*, Platão evoca, para a condenar, uma estranha linguagem [a palavra escrita] eis que alguém fala e, no entanto, ninguém fala; é mesmo uma palavra, mas não pensa o que diz e diz sempre a mesma coisa, incapaz de escolher os seus interlocutores, incapaz de responder se a atacam [...]. Sócrates propõe, portanto que desta palavra nos afastemos o máximo possível, como de uma perigosa doença e que nos atenhamos à verdadeira linguagem que é a linguagem falada, na qual a palavra está certa de encontrar, na presença daquele que a exprime, uma garantia viva. (Blanchot, 2005b: 51)

Blanchot associa diretamente a crítica de Sócrates da palavra escrita a uma recusa da palavra oracular (e da palavra dos hinos, as palavras cantadas nas celebrações sagradas, nas declamações dos poetas). Ambas possuem o mesmo princípio lacunar que desencadeia a sua condição dispersiva. A ausência de origem, decretada como perigosa por Sócrates, revela a impossibilidade de impedir que as transmutações, as contaminações e as derivações dos sentidos se produzam. Cada vez que a palavra escrita diz o «mesmo» produz uma «diferença» pela distância que possui de toda origem cristalizada e de toda paralisia das certezas. A palavra «verdadeira» (acompanhada de uma origem e um destino unívocos) apenas existe na medida em que a sua verificação se produz como o movimento totalitário da tentativa de controlo das forças de escrita. De um modo diferente, a escrita e a palavra advinda das folhas do carvalho possuem no seu advento apenas o desvanecimento das possibilidades de encerrar as forças que as constituem. No lugar destinado para a sua origem, encontramos apenas o estremecimento das suas vibrações constitutivas.

O movimento de forças que atravessam as palavras insinuam-se sem residir sobre as suas silhuetas (sobre os suportes de uma representação), um movimento vibrátil que percorre estes dois tipos de palavras: a «palavra sagrada» e a «palavra poética». A elaboração blanchotiana reconhece na escrita (e, especificamente, na palavra poética) a mesma ausência de origem da voz que anima a palavra sagrada, ressaltando as diferenças, as aproximações e as passagens entre estes dois tipos da palavra:

a coisa escrita aparece essencialmente próxima da palavra sagrada, da qual parece carregar na obra a estranheza, da qual herda a desmedida, o risco, a força que escapa a todo cálculo e que recusa toda garantia. Como a palavra sagrada, o que está escrito vem não sabemos de onde, é sem autor, sem origem e, através dela, reenvia a algo de mais

original. Atrás da palavra da escrita, ninguém está presente, mas ela dá voz à ausência, como no oráculo onde fala o divino. (Blanchot, 2005b: 53)

Neste contexto, Blanchot sublinha a familiaridade que existe na maneira como René Char e Heraclito respondem a Sócrates: ambos reconhecem a autoridade da linguagem na palavra impessoal do oráculo, na sua ausência original e na sua condição espectral. A afirmação de Heraclito, no Fragmento 93: «[o] senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz nem oculta, porém assinala» (Heraclito, 2005: 154) – apresenta-nos a autoridade da palavra do oráculo de Delfos (que indica sem jamais exprimir ou esconder), mencionada por Blanchot diversas vezes em suas análises.

Heraclito responde de alguma maneira a Sócrates reconhecendo, naquilo que faz da palavra impessoal do oráculo um perigo e um escândalo, a verdadeira autoridade da linguagem: «O Senhor cujo oráculo está em Delfos, não exprime nem dissimula, mas indica». O termo «indica» retorna aqui a sua força de imagem e faz da palavra o dedo silenciosamente orientado, o «*indicador cuja unha está arrancada*» e que sem dizer nada, nada escondendo, abre o espaço, abre-o ao que se abre nesta vinda. (Blanchot, 2005b: 56)

A instituição da linguagem torna-se independente ao recusar o enraizamento da palavra numa origem identificável, desenvolvendo-se a partir de uma impossível derivação formal que se traduz numa condição dispersiva das palavras. A autoridade de uma palavra que não reenvia a nenhuma origem anterior (a sua garantia e a sua verdade) reside sobre a efemeridade das suas deslocações e sobre a perseverança das ausências que a constitui. A origem da palavra torna-se sempre a própria palavra e o seu infinito começo, não se admitindo, portanto, como um «meio» de expressão de uma suposta matriz ideal ou verdadeira que a antecederia. Diante da condição vibrátil da escrita, as palavras nunca se assumem como suportes ou formas de representação. Por um lado, a escrita não reenvia a nada além da própria escrita, sendo insustentável pelas palavras, pelos sons, pelos artefactos que a pretendem clarificar e repercutir a sua vibração. Ao mesmo tempo, as palavras, os sons e os artefactos (que ensinam a criação de uma duração, uma propulsão das intensidades vivas que lhes ultrapassam), consolidam-se como uma realidade própria, uma maneira específica e singular que não reenvia igualmente a nenhuma origem prévia, pois constitui-se, desde antes, por uma relação enigmática e insuportável com as forças de escrita.

A linguagem na qual fala a origem é essencialmente profética. Isso não significa que dita os acontecimentos futuros, isso quer dizer que não encontra apoio sobre qualquer coisa que já seja, nem sobre uma verdade em curso, nem sobre a única linguagem já dita ou verificada. Ela anuncia porque começa. *Indica* o a-vir porque ainda não fala [...]. O porvir é raro e cada dia que vem não é um dia que começa. Mais rara ainda é a palavra que, no seu silêncio, é a reserva de uma palavra a-vir que nos volta, ainda que no mais próximo do nosso fim, em direção à força do começo. (Blanchot, 2005b: 57-58)

Para Blanchot, a obra de René Char funda-se sobre a condição vibrátil de uma palavra profética, cuja origem anuncia um modo de começo que está sempre a recomençar, no qual cada palavra passa a possuir uma existência singular e independente, não reenviando a nada além da sua própria realidade: «podemos dizer que toda obra poética, no curso da sua gênese, é retorno a essa constatação inicial e que mesmo, enquanto permanece obra, não cessa de ser a intimidade do seu eterno nascimento» (Blanchot, 2005b: 65-66). A ausência de origem da palavra oracular possui a mesma sacralidade da escrita atribuída à poesia de René Char, porém não lhe é exclusiva, pois Blanchot reconhece-a em toda a linguagem poética: a palavra poética familiariza-se com a palavra sagrada, pois ambas supõe a injunção da exigência de começo.

Em *Le livre à venir*,¹⁰⁴ Blanchot recorda-nos que, na profecia grega, aquele que atinge o transe, sendo inspirado pela loucura e pela adivinhação, produz um balbucio que não é uma linguagem: um murmúrio que será considerado como um segredo a ser interpretado, trazido à linguagem, ao qual se deve atribuir um ritmo e uma palavra. Nesta perspectiva, a palavra profética dos oráculos não anuncia um futuro, mas um presente que lhe retira toda a possibilidade de presença. A ideia de «profecia», tal como habitualmente está associada à revelação de acontecimentos futuros, anuncia, segundo para Blanchot, apenas a sua ausência de origem e a sua espectralidade, na qual a palavra está infinitamente em iminência, num porvir que nunca se chega a realizar:

a palavra profética anuncia um impossível porvir, ou faz do porvir que anuncia, e porque anuncia, algo impossível, que não saberíamos viver e que deve confundir todos os dados seguros da existência. Quando a palavra se torna poética, não é o porvir que é oferecido, é o presente que é retirado e toda possibilidade de uma presença firme, estável e duradoura. [...] É novamente como o deserto, e a palavra é também desértica, essa voz

¹⁰⁴ Blanchot, M. *Le livre à venir*, essai. Paris: Gallimard, 1971 [1959].

que tem necessidade do deserto para gritar e a recordação do deserto. A palavra profética é uma palavra errante que retorna à exigência original de um movimento, opondo-se a toda estadia, toda fixação, a um enraizamento que seria repouso. (Blanchot, 1971: 117-118)

A palavra oracular torna-se profética na medida em que não possui estabilidade e garantia de univocidade; mas, de um modo distinto, ela está implicada num movimento de deslocação incessante (sem origem e sem fim), num movimento de *errância*. Este movimento disruptivo está associado, na perspectiva de Blanchot, aos grandes êxodos pelo deserto (no contexto da historiografia judaica) e às aspirações nômadas que são recorrentes nos movimentos proféticos. A deslocação não ocorre porque existe um futuro previamente consolidado pela profecia, mas pela constatação de que todo o presente foi arruinado num tempo subtraído que impele os corpos para a insuportabilidade do deserto. A permanente deslocação por um lugar onde apenas se pode errar (uma passagem que remonta aos hebreus que transitam pelo Egito, recusando o estatuto de escravos, às seitas nômadas do século VIII e IX, até às travessias contemporâneas dos grandes desertos oceânicos da Europa), não é uma metáfora: o que a palavra oracular possui de profética é a sua nudez e o seu *desamparo*, a suspensão de toda a origem – uma palavra que nos envia a um tempo de interrupção e de recomeço ininterrupto.

Nada de simbólico, nem de figurado no que [os profetas] dizem, nem o deserto é uma imagem, mas o deserto da Arábia, lugar geograficamente situável, sendo também a saída sem saída onde sempre desemboca o êxodo [...]. [A] palavra profetiza quando reenvia a um tempo de interrupção, este *outro* tempo que está sempre presente em todo tempo e onde todos os homens, despojados do seu poder e separados do possível (a viúva e o órfão), estão uns com os outros na relação nua, na qual estão no deserto [...] relação nua, mas não imediata, porque é sempre dada sem uma palavra prévia. (Blanchot, 1971: 120-121)

A «palavra oracular» e a «palavra poética» encontram-se na afirmação desta potência que habita os interstícios e que, sem fixação, reside sobre a sua *errância fundamental*. A constituição da palavra oracular possui, no entanto, uma especificidade em relação à palavra poética. Blanchot assume-a como uma palavra que designa uma sentença indiscutível, a determinação que termina por produzir uma soberania abrupta.

quando a palavra solicita ao oráculo a sua voz que não fala nada atual, mas que força aquele que a escuta a se arrancar do seu presente para vir a si como ao que ainda não é, esta palavra é frequentemente intolerante, de uma violência ativa que, no seu rigor e pela sua sentença indiscutível, nos retira de nós próprios, ignorando-nos. [...] A oportunidade do poema é a de poder escapar da intolerância profética. [...] [É] para a fidelidade de um destino próprio que nos chama, obra tensa, mas paciente, tempestuosa e plana, enérgica, concentrando nela, na brevidade explosiva do instante, uma potência de imagem e de afirmação que «pulveriza» o poema e, contudo, mantém a lentidão, a continuidade e o entendimento do interrompido. (Blanchot, 2005b: 62-63)

Se Blanchot reconhece na poesia de René Char¹⁰⁵ a mesma ausência de origem presente na palavra oracular, reconhece também, neste ponto específico, a possibilidade que apenas a poesia possui de se afastar da violência da palavra profética. Se a palavra poética se associa à palavra oracular devido à sua ausência de origem, simultaneamente se distancia, pela possibilidade de se afastar da sua intolerância. Blanchot conclui, então, que podemos afirmar que a palavra poética não é profética, mas uma palavra que implica uma realidade sempre a-vir. A palavra poética produz uma forma de recomeço (cada vez que se pronuncia), inaugurando existências singulares através da sua dimensão embrionária (porque carrega infinitas possibilidades de engendramentos):

[o] jorro de uma liberdade sem medida e a profundidade da ausência de tempo que a poesia conhece o despertar e, diante da palavra a começar, torna-se a palavra do começo, aquela que é o juramento do por vir. É por isso que ela não é a antecipação e que, de uma maneira provocante, se lançaria profeticamente no tempo e fixaria, ligaria o futuro; não é tão pouco palavra de vidente, à maneira «desregrada» de Rimbaud, mas é «previdente» [*prevoyante*], como o que reserva e salvaguarda, o que se assegura e aclimata a vida profunda e a livre comunicação de tudo, palavra na qual a origem se torna começo. (Blanchot, 2005b: 63-64)

¹⁰⁵ O título *La bête de Lascaux* é uma referência ao poema de René Char *La Bête innommable*, presente na epígrafe do texto blanchotiano: « La bête innommable ferme la marche du gracieux/ troupeau, comme un cyclope bouffe./ Huit quolibets font sa parure, divisent sa folie./ La Bête rote dévotement dans l'air rustique./ Ses flancs bourrés et tombants sont douloureux,/ vont se vider de leur grosseur./ De son sabot à ses vaines défenses, elle est enveloppée de fétidité./ Ainsi m'apparaît dans la frise de Lascaux, mère/ fantastiquement déguisée,/ La Sagesse aux yeux pleins de larmes ». (Char *apud* Blanchot, 2005b: 49)

A palavra poética emerge da impossibilidade de cristalizar a sua origem através de um começo que não pode ser determinado por uma origem unívoca e verdadeira (o «Verbo»). A palavra poética recomeça a cada momento, sendo sempre este recomeço a sua própria origem, mas recomeça afastando-se de toda violência do mandamento, da ordem do *dic-tare* e da Soberania de um Verbo original.¹⁰⁶ A afirmação da palavra poética realiza-se no âmbito de uma afirmação das *forças vibráteis de escrita*, Blanchot considera que esta relação está igualmente presente na palavra dos aforismos e em toda palavra que se encontra diante do «desconhecimento».

[P]artamos desta ideia de que ao Soberano (celeste e terrestre) pertence o direito à linguagem, o poder de falar em primeiro: o Verbo vem sempre do alto e é por isso que a palavra apenas é primeira e na primeira pessoa a partir das alturas, dito de outro modo, porque toda palavra comum guarda nela a recordação de uma anterioridade mais original, na qual eu posso, nessa anterioridade, falar antes de toda palavra, ou seja, pensar. [...] Mas o que é o pensamento anterior à linguagem? Ou ainda, a evidência luminosa antes da formação que a obscurece, ou então a profundidade ainda não ordenada, a obscuridade ainda privada de ordem que, sozinha, a determinará e a informará tornando-a possível [...]? (Blanchot, 2009: 382)

Por um lado, compreendemos os suportes a que a palavra recorre para propagar as forças de escrita se produzem numa dimensão autónoma, tendo como propriedade a sua instituição enquanto recomeço sem origem (cuja origem não pode ser encontrada). Mas, a palavra implica, por outro lado, um movimento que a ultrapassa e com o qual estabelece uma relação insuportável: os movimentos vibráteis que engendram forças de escrita. A conceção

¹⁰⁶ A interdição (e conseqüente dissipação) do culto de Dodona através do corte da árvore e a construção de uma basílica cristã sobre as suas ruínas é sintomática de uma passagem entre duas formas distintas de compreender a relação entre «palavra» e «logos»: a relação «oracular» e vibrátil de Dodona, e a relação advinda do *logos divino cristão*, cuja herança reside na instituição do pensamento ocidental. A ruína definitiva do santuário de Dodona ocorreu em 391, devido a ascendência do cristianismo e com o advento do império de Teodósio I, que proibiu os cultos pagãos na Grécia, momento em que o carvalho sagrado foi cortado e, no século V, o local passou a ser ocupado pela construção de uma basílica cristã. A suplantação dos cultos pagãos e o corte do carvalho sagrado configuram o momento de cisão com a palavra vibrátil e eólica que retira a sua verdade das profundezas da terra para a edificação da palavra cristã, entendida como a Verdade e o Bem original, cuja luz se situa no Altíssimo: a palavra torna-se o Verbo divino. Na anterioridade fundadora do *logos* divino, o direito à linguagem pertence à soberania do Verbo, o princípio a partir da qual se emite uma pura incandescência que fala sempre em primeiro (e a partir da sua superioridade, da verticalidade cuja origem que está no Altíssimo). A palavra está em relação com o *logos* soberano – a palavra e o que nela há de vocal, a emanação de uma voz primordial, a voz advinda de uma origem luminosa.

blanchotiana de escrita supõe esta articulação entre uma escrita sem palavras e uma palavra que não admite nenhuma origem definida. A relação entre «palavra» e «logos» constitui-se por este movimento que apenas encontra fundamento na própria escrita, indicando (à maneira que nos propõe Heraclito) as suas reminiscências e os seus estremecimentos (como nas folhas do carvalho sagrado de Dodona).

Ao reenviar a conceção de escrita aos pressupostos da escrita vibrátil e oracular de Dodona, associando-a à linguagem poética e enfatizando a poesia de René Char, a perspectiva blanchotiana contesta a definição da linguagem como uma representação figurativa, uma relação simbólica ou um processo mimético. Embora seja possível encontrarmos maneiras de clarificar (propagar) os estremecimentos da escrita (através do tilintar do bronze e das folhas do carvalho, através das palavras), estas formas de reverberação não são consideradas como simulacros esvaziados que possuem realidade na origem que lhes confere a verdade, mas adquirem uma realidade própria, errante e lacunar.

Palavra que ocupa todo o espaço e que, contudo, é essencialmente não fixa (daí a necessidade de aliança, sempre rompida, jamais interrompida). Esse assédio, esse assalto pelo movimento, essa rapidez de ataque esse sobressalto incansável, é o que as traduções, mesmo fiéis, emaranhadas na sua fidelidade, tem tanta dificuldade em nos fazer intuir. [...] Dom raro e quase ameaçador, pois é-lhe necessário antes de tudo o tornar sensível, em toda palavra *verdadeira*, pela devoração do ritmo e pela pronúncia selvagem, essa palavra sempre dita e nunca entendida que a duplica num eco prévio, rumor do vento e impaciência murmurada, destinados a repeti-la de antemão, sob o risco de lhe destruir precedendo-a. (Blanchot, 1971: 127-128)

A palavra oracular, interessa-nos pela sua dimensão ressonante; aquilo que é *oscilação*. Ao propor uma conceção de escrita que se funda numa rutura com a linguagem, Blanchot afirma uma insuportabilidade primordial da escrita na qual todas as palavras que emergem desta escrita serão sempre sem palavra, serão impreterivelmente feitas das movimentos que transitam entre as deslocações da atmosfera e as suas energias subterrâneas, entre as camadas de crosta terrestre e o crescimento lateral das raízes que se alimentam dos fluxos vitais e das decomposições das matérias.

2.4. Um excursão: a constituição embrionária da linguagem e noção de «frase»

A análise da relação entre o engendramento de forças de escrita e a sua repercussão espectral pressupõe uma deslocação da primazia dada às palavras como célula seminal da linguagem. O pensamento blanchotiano desconstrói o condicionamento produzido pela ideia de que a linguagem seria uma soma de unidades semânticas (palavras), recusando a definição de linguagem como um conjunto sequencial de sentidos encerrados numa disposição organizada da palavra. No pensamento de Blanchot, as dinâmicas fundamentais que constituem a escrita não se instituem a partir de uma compreensão das palavras como unidade primordial da língua. De uma maneira diferente, o princípio da linguagem se encontra, como suspeita Blanchot, no domínio das frases: «Valéry já dizia que um dos erros da filosofia é de se manter nas palavras, negligenciando as frases» (Blanchot, 2003a: 150); analisamos as consequências de uma compreensão da linguagem que se desloca do primado das palavras para os movimentos complexos que se instituem através das frases. A escrita institui-se por redes de composições complexas. Para Blanchot, uma simples transposição será ainda insuficiente caso a linguagem seja pensada no âmbito da etimologia e da sua função científica de conferir precisão às palavras. A inversão simplista da primazia das palavras para um privilégio das frases mantém, ainda, os mesmos problemas, numa mera substituição dos mecanismos totalitários, se o objetivo continua a ser a definição exata dos sentidos – reduzindo (ou pretendendo reduzir) as forças de escrita a uma ação organizada que determinaria uma compreensão «correta».

[A] etimologia, saber certo ou incerto, fixa a atenção sobre a *palavra* como célula seminal da linguagem, reenviando-nos ao antigo prejulgamento de que a linguagem seria essencialmente feita de nomes [...]. Mas, nada está tão pouco decidido. O privilégio concedido ao verbo que reduz o nome a uma ação somente estática, fixada, mesmo se incomoda a opção cratiana, mesmo se torna mais difícil a criação etimológica, nos faz encontrar os mesmos problemas: frases, sequências de frases, nascimento das frases, frases desaparecendo numa linguagem ou numa pluralidade de linguagens; desde que começamos a escrever arrastamos conosco esses problemas [...]. (Blanchot, 2003a: 150)

Esta deslocação corre ainda o risco de reproduzir os dois grandes perigos que a análise etimológica apresenta: i) compreender a linguagem a partir da «unidade da palavra» (e,

consequentemente, dos recursos da etimologia) como morada habitável para a emergência de toda a vertigem histórica e dos dispositivos gramaticais de uma língua; e ii) ceder à tentação de encontrar a origem das palavras fora delas. Blanchot analisa criticamente a necessidade de encontrar uma proveniência definitiva das palavras. A conceção blanchotiana de escrita contesta a redução da linguagem a uma unidade mínima de sentido a partir da qual se origina toda a possibilidade da língua. A lógica sucessiva e homogénea da conjugação de palavras que autorizaria a formação dos sentidos reside sobre uma perspectiva totalitária que Blanchot recusa através da compreensão de uma linguagem fora de linguagem. O pressuposto de uma continuidade sequencial como modo privilegiado de compreensão da organização semântica da linguagem é, do mesmo modo, incompatível teoricamente com a questão da insuportabilidade da escrita no pensamento blanchotiano.

Resta, enfim, que o delírio sábio da etimologia está em relação com a vertigem histórica. Toda a história de uma língua, sob a pressão de certas palavras, abre-se e, por esta genealogia, ou mistifica-se, ou desmistifica-se – nós pensamos e falamos na dependência de um passado ao qual pedimos contas [...]. O outro perigo da etimologia não é somente a sua relação implícita com uma origem, o maravilhamento dos recursos improváveis que nos descobre de uma maneira sucessiva, que nos impõe sem poder justificar, nem mesmo dar de si uma explicação [...] [mas também] a necessidade de proveniência, a continuidade sucessiva, a lógica de homogeneidade, o acaso que se torna destino, as palavras transformadas no depósito sagrado de todos os sentidos [...]. (Blanchot, 2003a: 150-151)

Compreendemos que a crítica realizada por Blanchot nos permite abordar a possibilidade de uma mudança no ponto de gravidade da análise dos movimentos embrionários da linguagem que se desloca da «primazia dos sentidos» – plasmados como unidades semânticas das palavras – para uma constituição ressonante das «frases». Embora esta perspectiva se indique de maneira indireta no pensamento blanchotiano, a sua compreensão oferece-nos um outro ponto de partida teórico para as considerações em torno de uma ruptura fundamental da linguagem. Neste sentido, articulamos a suspeita de Blanchot em torno das consequências de uma linguagem que não se realiza através das palavras com as formulações teóricas propostas por Philippe Lacoue-Labarthe na elaboração da noção de «frase», convocando outros modos de pensar os movimentos embrionários da linguagem. Esta articulação desenvolve-se através da familiaridade da noção de frase com a conceção blanchotiana de escrita (sem palavras e fora de linguagem). Através desta relação,

aproximamo-nos da afirmação de forças de engendramento da escrita que não se situam sobre a lógica hegemónica da atribuição dos movimentos fundacionais da linguagem à unidade das palavras ou vinculada a uma preocupação etimológica ou meramente formal.

A noção de frase a que nos referimos não remete a nenhuma leitura etimológica ou as leis gramaticais (semânticas e sintáticas) da língua, mas, num desdobramento do pensamento blanchotiano, a noção de «frase» articula-se à compreensão de uma dimensão insuportável da linguagem: «♦[é] a linguagem que seria críptica não somente na sua totalidade excedida e não teorizável, mas como que contendo bolsos, lugares cavernosos onde as palavras se fazem coisas, o dentro fora, nesse sentido, indecifrável [...] [na qual] a tradução é infinita» (Blanchot, 2003a: 206) – uma elaboração filosófica que parte da sua dimensão de prosódia e de ressonância. As frases elaboram-se como os *movimentos fetais* (seminais) da linguagem, residindo numa instância anterior à linguagem (numa dimensão sem linguagem). A afirmação de uma anterioridade ressonante da linguagem atravessa igualmente o pensamento de Philippe Lacoue-Labarthe, sendo que esta anterioridade se assume como um movimento «infrateórico» (Lacoue-Labarthe, 2015: 143) e numa dimensão «pré-linguística»; a linguagem constitui-se por uma musicalidade genésica das frases.

a frase – a *literatura* – é oral./ É necessário a voz./ É necessário a voz/ porque a voz, todas as vozes/ que nos atravessam, e nos tecem, nos subjagam e distendem/ nossa voz, aí desfalecem./ Aí se reservam, não passam./ Frase seria essa espécie de oratória sobre um texto antigo,/ conhecido, repetido, mas imemorial/ e no qual nós nunca poderíamos, em consequência/ apreender plenamente as palavras./ Eu penso no nascimento sempre inato (degenerado)/ da *literatura*: a dicção das crianças,/ a prosódia mais antiga que a nossa memória/ das lendas [...]. (Lacoue-Labarthe, 2000: 17)

Consideramos que a conceção blanchotiana de escrita e a sua compreensão da linguagem articula-se com o pensamento de Lacoue-Labarthe na medida em que a afirmação de uma dimensão ressonante se institui na anterioridade imemorial da linguagem. A afirmação da noção de frase (ainda que uma *frase* nunca chegue a se configurar enquanto uma «noção», destituindo toda noção e formulando-se na escrita de Lacoue-Labarthe, durante vinte e cinco anos), pressupõe a exigência de um movimento de escrita fora de todos os géneros delimitativos e de toda a compreensão conceptual da linguagem instituída de forma hegemónica. Embora a condensação conceptual da conceção de frase seja impossível,

podemos reconhecer os traços da sua especificidade exemplarmente na referência apresentada por Jean Christophe Bailly:

o que se diz no livro intitulado *Fraser* é que tudo o que se escreve, tudo o que desejou produzir um sentido, frasar, é apenas a paráfrase de uma outra frase que é, a vez, imediata e imemorável, intocável e intuída, insistente e esquiva [...] uma exigência interna da palavra, da qual toda palavra procura, no entanto, se desfazer [...] nem um canto, nem uma enunciação verbal, nem uma articulação de uma melodia, mas uma espécie de rumor ou de ruído de fundo. (Bailly, 2011: 17-20)

O ensaio literário-filosófico *Phrase*,¹⁰⁷ de Philippe Lacoue-Labarthe aproxima-se das forças de escrita que emergem através de fragmentos. Desde o início do livro acompanhamos a conceção de frase proposta por Lacoue-Labarthe a partir da relação entre o verbo «frasear» (*phraser*) e o seu sentido na língua grega antiga – «anunciar», «renunciar», «deixar-vir»: «‘Renunciar’ queria dizer: anunciar, enunciar. ‘Frasear’, em grego, diz aproximadamente a mesma coisa. Todavia, atualmente ‘renunciar’ significa: não mais querer, aceitar. Por exemplo, um destino ou uma fatalidade: o que está dito» (Lacoue-Labarthe, 2002: 13); uma frase supõe uma dimensão germinal e sem realização. Ao aproximar a frase do seu sentido grego clássico, de «renunciar», «anunciar» e «enunciar», o seu gesto lança-se num movimento de escrita no qual as frases o assombram sem jamais serem pronunciadas. Lacoue-Labarthe designa como «literatura» esta frase cujas modulações atravessam a linguagem sem nunca serem produzidas.

O começo sempre demora. No entanto, foi suficiente uma mão pousada sobre a nuca (sem a menor autoridade, sem a menor submissão), de um lacónico «eu explicar-te-ei», de uma noite inteira (até ao seu clarear) passado na aproximação, o ruído e o silêncio das vozes, a narração límpida do que ignorávamos de nós e que persiste na ignorância./ Pode ser suficiente cada vez menos; muito menos. A aproximação é sem término, mas por mais desprovidos que estejamos, nós somos forçados a declarar. / Eu também chamo *litteratura*¹⁰⁸ essa paráfrase infinita. (Lacoue-Labarthe, 2000: 14)

¹⁰⁷ Lacoue-Labarthe, P. *Phrase*. France: Christian Bourgois éditeur, 2000.

¹⁰⁸ « La *littérature*, n’est évidemment pas sa propre fin. Ce dont elle parle, d’où elle arrive, *n’est pas*. Elle ne peut donc jamais parler de ce dont elle parle. Elle dit toujours autre chose, que nous entendons plus ou moins. En aucune façon ce dont elle parle ne constitue une fin, ou une origine. Rien ne permet par conséquent le définir. Mais ce n’est pas non plus une ‘parole vaine’, non : il n’y a pas de parole vaine ». (Lacoue-Labarthe, 2000: 23)

A noção de frase remete-nos à origem mais elementar da linguagem, aos movimentos anteriores à significação que, antes mesmo de possuir uma divisão ordenada, advém como um *murmúrio*, através de um encadeamento rítmico, formando uma musicalidade: uma «música da linguagem». A origem poética da linguagem advém da relação que a linguagem possui com uma musicalidade anterior aos sentidos, ao pensamento e à linguagem – as alternâncias, as intensidades, os encadeamentos rítmicos e as modulações dos sons ainda sem significação, sem a divisão e a sua ordenação em palavras: «[t]udo isso não se pode dizer – apenas, apenas se escreve. (E se isso se pode escrever, é necessário uma decisão que vem de longe, é necessário esperar, experimentar essa prova que é a espera: talvez, apenas o ritmo de uma frase seja capaz de fazer sentir um pouco, de retomar, um tal sofrimento (Lacoue-Labarthe, 2000: 73); escrita que se engendra num ritmo anterior à linguagem.

Esta abordagem reenvia-nos a uma compreensão da literatura através da «infância da linguagem», associando a noção de frase às prosódias mais antigas da memória, aos rumores intrauterinos e aos balbucios sem palavras das crianças: a musicalidade anterior aos processos de formação da linguagem (e do pensamento) emerge da noção de frase. A linguagem (e, através dela, a literatura e a escrita) institui-se a partir de um princípio ressonante (sonoridades sem palavras, ruídos, murmúrios, entonações do mundo, batimentos cardíacos) –, deslocando-se entre uma «prece sem palavras» e a exigência de uma «tradução impossível» e que se mantém inenarrável.

Na verdade, jamais ressoa em nós senão aquilo que/ não nos é dado a entender, e não o pode ser. Certamente não/ Eu não sei qual voz de fino silêncio, nem qual rumor afônico do nada./ Mas, o inédito, simplesmente, antes de nos terem precipitado/ Antes mesmo do nosso imortal desaparecimento e do qual, nenhuma memória/ está à altura. Contudo nós o reconhecemos:/ Alegria, aflição, quietude assustadoramente anterior. (Lacoue-Labarthe, 2000: 98)

Nesta perspetiva, as palavras não são consideradas como os primeiros elementos da linguagem, o princípio da linguagem anuncia-se num balbuciar murmurado e sem significado, numa *frase*. As modulações e encadeamentos das frases ainda sem compreensão (música da linguagem) antecede o nascimento das palavras. Lacoue-Labarthe pensa a audição como a única perceção que o feto tem no interior do útero, no qual as palavras perdem os seus sentidos para nascerem como uma linguagem que, nesse momento, é uma

linguagem embrionária. Numa gestação da linguagem que é anterior ao próprio mundo, as frases são concebidas a partir das palavras da mãe que ressoam no líquido amniótico:

praticamente a única percepção ou a única sensação que a criança tem no ventre da sua mãe antes do nascimento é a audição. Ela não ouve bem os ruídos exteriores: são demasiado abafados; mas percebe, quase diretamente, a voz da sua mãe: ouve a sua mãe falar. E nós constatamos que é sensível às alternâncias (ruído/silêncio) e à intensidade dos sons (grave/aguda). Ou seja, ao que há já de musical na linguagem. E que, evidentemente, não tem o recorte da divisão em palavras, ainda menos da significação. Chamamos a isso, essa sorte de música da língua, na ciência da linguagem, de prosódia. [...]. (Lacoue-Labarthe, 2015: 35)

A música paleolítica (mais especificamente dos homens Cro-Magnon) é um outro exemplo desta compreensão da «ressonância das frases». Lacoue-Labarthe afirma que as cavernas eram escolhidas como lugares privilegiados para a realização dos ritos devido às suas características acústicas: os corredores, cavidades e espaços subterrâneos modulavam as sonoridades através da amplificação, propiciando uma maior ressonância dos sons; as sonoridades se alastravam e percorriam um espaço de forma singular. A musicalidade da linguagem está associada à sua possibilidade de amplificação: «[p]orque é necessário um volume de ressonância ou uma ‘caixa de ressonância’ (que é sempre um vazio) para que a música se faça entender: tórax, garganta e boca; ‘ventre’ de uma lira; cavidade de um tubo por onde passa o sopro» (Lacoue-Labarthe, 2015: 42) – não há música sem propagação, sem que uma vibração que percorra as distâncias entre as forças de escrita e a linguagem. Para fazer ressoar a musicalidade das frases sem linguagem – de uma linguagem que simultaneamente se perdeu para engendrar o seu nascimento como recomeço – há que se transpor a distância entre o mundo e o ventre para nascer uma primeira vibração indistinta.

A distância entre antes e depois do nascimento que a frase percorre neste meio aquoso do seu engendramento é uma distância infinita. Recordamos que a recorrência da «figura» (infigurável) da «água» no pensamento blanchotiano evoca igualmente a compreensão dos movimentos ondulatórios e seminais da escrita: a presença do «vidro» (em permanente estado líquido) na narrações, a familiaridade entre o «mar» (*la mer*) e a «mãe» (*la mère*), o «meio líquido» onde Thomas, em *Thomas l'Obscure*, se dispersa e desaparece num

«pensamento da água»,¹⁰⁹ ou onde Ulisses encontra o canto das Sereias: «[q]ue lugar era este? Aquele onde não havia mais do que desaparecer, porque a música, nesta região de fonte e de origem, tinha desaparecido mais completamente do que em todas as outras partes do mundo: mar onde, as orelhas fechadas, os vivos afundam e onde as Sereias, prova da sua boa vontade, tiveram, elas também, que um dia desaparecer» (Blanchot, 1971: 9) – errância e naufrágio, nascimento e morte habitam um movimento vibrátil e violento de escrita.

O relato mitológico de Homero do encontro heroico e pretensioso de Ulisses com as Sereias não é, para Blanchot, uma alegoria. Diferentemente, indica-nos a lei secreta de toda a narrativa: movimento simultâneo de realização e desaparecimento. O canto das Sereias, destinado ao imaginário dos navegadores, aos que correm o risco das tormentas do mar, aos que vagueiam, aos que erram, à deriva, é um canto real e perpetuamente *a-vir*, no qual a origem da música coincide com a ausência de toda música. Ouvir este canto é percorrer, na voracidade de um apelo silencioso, um convite ao desaparecimento. Perseguir este canto conduz ao naufrágio, ao abismo, à destruição, à perda da soberania, ao retorno – um voltar-se violentamente sobre a perda –, à experiência do cansaço e do sofrimento. Através da ondulação deste canto enigmático, os que navegam sem mapas são lançados na suspensão da referencialidade dos territórios.

Havia algo de maravilhoso nesse canto real, canto comum, secreto, canto simples e cotidiano, que de repente lhes foi necessário reconhecer, cantado irrealmente por potências estranhas e, por assim dizer, imaginárias, canto do abismo que, uma vez entendido, abria em cada palavra um abismo e convidava fortemente a nele desaparecer. [...] [C]omo se a região mãe da música tivesse sido o único lugar totalmente privado de música, um lugar de aridez e de seca onde o silêncio, como o ruído, queimava, naquele que havia tido a disposição, toda via de acesso ao canto. (Blanchot, 1971: 12)

A presença da «figura infigurável» da água e dos movimentos ressonantes (da linguagem e do mundo) no pensamento blanchotiano não remete a nenhuma dimensão

¹⁰⁹ « Il [Thomas] pût se maintenir indéfiniment dans l'eau ou dans cet élément bizarre qui en avait pris la place, il y avait quelque chose d'insupportable à nager ainsi à l'aventure [...] comme s'il avait nagé avec un corps fluide, identique à l'eau où il pénétrait [...] 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, de se disperser dans la pensée de l'eau [...] se rapprochant d'une existence de plus en plus élémentaire [...] où il se serait trouvé dans la matière même au-delà de la matière [...] » (Blanchot, 2003a: 26-28)

transcendente da linguagem, tão pouco a um sentido metafórico ou a um plano de pensamento metafísico (ou a uma metafísica da escrita). De uma maneira diferente, estas «figuras» indicam uma *força genésica* cuja propriedade constitutiva é a materialidade espectral do próprio mundo, forças imanentes (e infinitamente em iminência) que se engendram através de uma espectralidade primordial:

[a voz na linguagem] é sempre diferente do que a profere, é a diferença-indiferente que altera a voz pessoal. Chamemo-la (por fantasia) espectral, fantasmática. Não porque venha do além-túmulo, nem mesmo porque representaria, de uma vez por todas, alguma ausência essencial, mas porque tende sempre a se ausentar naquele que a carrega e também a apagar-se a si próprio como centro. [...] [N]ão fala a partir de um centro, mas, ao contrário, em última instância, impediria a obra de ter um centro, retirando-lhe todo foco privilegiado de interesse, ainda que fosse o da afocalidade, e também não lhe permitindo existir como um todo acabado, de uma vez por todas realizado. (Blanchot, 2009: 566)

No contexto da concepção blanchotiana de «escrita» e de «linguagem» (assim como no âmbito da noção de «frase» proposta por Lacoue-Labarthe), as alusões aos movimentos vibráteis e aos processos de reverberação de uma música anterior à linguagem constituem um modo de compreensão das membranas permeáveis entre as *matérias germinais* e os *nascimentos ininterruptos* que a todo o momento abordam na superfície do mundo e da linguagem. A condição intempestiva de um «advento sem realização» (e cuja realização é infinita) surge no pensamento de ambos os autores como uma transferência (porosidade) entre as forças de escrita e a ameaça de asfixia. O movimento de engendramento da escrita consolida-se através da afirmação de uma condição vibrátil – os murmúrios, os arrepios, as cintilações, as subtilezas intraduzíveis que constituem a sua dimensão rítmica numa reverberação (propagação) das vibrações ínfimas e insuportáveis do mundo.

Na realidade, não há mais do que duas vidas, sem que jamais eu tenha/ sabido qual delas prolonga a outra: aquela/ que dizíamos nova (eu temo-a, memória sem menção); e a profunda, de onde nós provimos, como uma caça que rastreamos. A água inesgotável as atravessa/ e o sopro do desastre que levanta no bosque/ não apazigua em vão a nossa cólera, é mesmo o que/ cada vez nos separa e nos liga, nos deixando quites/ da travessia azul, do olhar extraviado, dos choros./ Qualquer coisa nela está partida; é tudo o que podemos dizer. (Lacoue-Labarthe, 2000: 77-78)

O que mobiliza a análise de Philippe Lacoue-Labarthe não é a questão musical compreendida no regime das sonoridades organizadas, pautadas por uma definição sonora da sua essencialidade, diferentemente para este autor, aquilo que é advindo dos sons torna-se uma ressonância, a frase é sem conteúdo e o seu advento pressupõe a mesma dificuldade do nascimento daquilo que é ainda, e permanece, sem nome. Não se pode produzir uma frase a partir de uma origem identificável, apenas se pode aceitá-la, renunciar a atingi-la, sofrê-la como um destino, tateá-la como um cego:

[a] questão é na verdade estritamente informulável – e por uma razão, é realmente simples: é que nada nem ninguém (nem uma «coisa», nem «alguém») pode estar na origem da frase. [...] [A frase] permanece inacessível. Simplesmente não é. E o que chamo frase é, em suma, o que me confronta, o que sempre me confrontou ao que não é e não pode ser, e face ao qual eu estou para sempre sem relação. (Lacoue-Labarthe, 2000: 20)

Aquilo que é mais elementar na linguagem, o que a constitui desde a sua não-existência, não é um «sentido» ou «palavra» (como um núcleo cindido de representação ou da figuração do mundo), mas as modulações e as entonações insuportáveis de uma «frase»: este movimento de percorrer as lacunas num ecoar que destitui toda a forma prévia e final do sentido, para reavivar um murmúrio (um frémito advindo de um corpo), no corpo, a partir do corpo, através do corpo, propagando-se além, aquém, fora do corpo, na escrita, porque, sem corpo, no mundo, percorre os interstícios entre os corpos e o mundo.¹¹⁰

Do mesmo modo, a ideia de «sopro» e de «respiração» que repercute as forças de escrita através de uma «cavidade» (um vazio) não assume nenhum traço ou conotação do sentido judaico-cristão associado à Génesis bíblica. Ambas as análises, de Blanchot e de Lacoue-Labarthe, remetem-nos para a ideia de uma «anterioridade» da linguagem na qual os movimentos genésicos tardam, retornam sempre ao começo e não encontram

¹¹⁰ De acordo com Lacoue-Labarthe, a voz (o corpo) é o instrumento primordial. Através da voz a língua faz algo que não é espontâneo, a língua canta. O canto é aquilo que se cria através da voz, encontrando uma melodia a voz encontra também a sua dimensão artística: « Le premier instruments, c'est le corps: les mains pour battre le rythme, par exemple, mais surtout la voix – donc tout ce qui dans le corps (l'appareil respiratoire : poumons, gorge, bouche) permet d'émettre de sons et de les moduler, permet de chanter » (Lacoue-Labarthe, 2015a: 38). « [...] l'essentiel en art n'est pas de signifier (d'exprimer ou de présenter) mais de phraser, c'est-à-dire de saisir - en tous sens - un rythme de l'existence » (*Idem* : 68). Notamos igualmente que as orações cristãs, assim como os salmos, eram, sobretudo na tradição litúrgica grega, cantados. Esta relação entre a prece e a música atravessa também os hinos islâmicos.

consumação. Porque, se a linguagem nasce a partir das frases, estas não se encerram na linguagem. As frases continuam a ressoar, a vibrar infinitamente em toda a linguagem, sem que, por isso, se extenuem: atravessam a linguagem, mas não residem sobre a sua definição. Movimento embrionário da linguagem que jamais será um movimento linear, mas infinito e com diferentes tonalidades, em frases que se repetem, infinita e ancestralmente, moduladas de diferentes maneiras, conforme diferentes energias, forças, emoções, dicções (e conforme o cansaço), num pronunciar interrompido, suspenso. Esta dimensão musical da linguagem apresenta-se como um movimento subtil, no qual as ondulações das frases se anunciam sempre antes e além das palavras. Numa espécie de êxtase da palavra, as forças embrionárias que gravitam anteriores ao sentido advém da perda da articulação e do sentido, vislumbrando-se como uma vibração, mas também como um pressentimento.¹¹¹

[E]u escuto e eu entendo-a, dificilmente audível,/vinda não sei de onde, de nenhuma voz distintamente/ pronunciada, a língua desconhecida na qual nenhuma palavra, nenhuma forma, nenhum som é identificável, mas/ que tem todo o aspeto de uma língua possível:/ vazão, métrica, alturas variáveis, prosódia,/ cortes e espasmos, entonações diversas (exclamações,/ interrogações, monotonia), algo de melódico/ também, mas que não constitui nem mesmo um canto/ e, por falta de pronúncias suficientemente claras, não se prestaria a isso. (Lacoue-Labarthe, 2000: 129)

A repercussão de forças insustentáveis que percorrem as palavras, propagando-se numa reverberação oracular é, para Lacoue-Labarthe, um movimento de «clarificação»:¹¹²

¹¹¹Na perspetiva de Lacoue-Labarthe, a noção de frase torna-se uma *ekphrasis*: uma passagem, um elo sem linha, uma reverberação, das sonoridades embrionárias da linguagem, da escrita, nas tonalidades de um vislumbre cego e vidente, ao mesmo tempo profético e sem profecia, uma oração que é um oráculo, uma frase é sem efígie e nunca é uma imagem. Através de uma ondulação fluida, as palavras, perdidas, e as imagens, impossíveis, sofrem os abalos e os tremores de uma aproximação oblíqua; cf. Lacoue-Labarthe, 2000: 79.

¹¹² Em *Pour n'en pas finir* (2015a), Lacoue-Labarthe associa o processo de clarificação aos movimentos de uma anterioridade que, em Nietzsche, se apresenta como a precedência do dionisíaco sobre o apolíneo, afirmando que esta passagem equivale igualmente à formação (ficcional) do sujeito na sua aceção moderna: « On se souvient de la manière dont Nietzsche, au chapitre 5 de *La Naissance de la tragédie*, prend appui sur cette remarque où Schiller ‘ne confesse que l’état préliminaire à l’acte poétique n’a jamais consister pour lui en une série d’images ordonnées selon l’enchaînement causal des idées, mais bien plutôt en une disposition [*Stimmung*] musicale’. Si Nietzsche se réfère à cette déclaration, ce n’est pas seulement pour prouver l’antériorité du dionysiaque (mettons, pour simplifier, du musical) sur l’apollinien – concept, image, figure, etc. Mais c’est encore, comme le prouve la page qui suit immédiatement, pour d’une part tenter de penser l’impensable passage du chaos à la figure [...] et en même temps, montrer à partir de quel abîme du sujet, de quelle impossible identification originare à la souffrance originare, se forme [...] le ‘sujet’ dans son acception moderne » (Lacoue-Labarthe, 2015a: 209-210). Em *Phrase* (2000) o movimento de «clarificação»

propagar, repercutir uma frase numa língua estrangeira, perdida, que, infinitamente a traduzir, se pronuncia num idioma impossível e feito de espasmos. Numa língua desconhecida e possível, sem forma, sem palavras, feita de escansões, cisões, dinâmicas, entonações, imersa numa acentuação líquida, herdada das oscilações das marés e do líquido amniótico, sem gramática, sem correspondências semânticas, numa língua impossível de se transpor e, que, contudo, exige tradução.

[É] necessário dar ao som a possibilidade de transpor uma distância que transpõe dificilmente, sobretudo se é a distância entre antes e depois do nascimento! Ou mesmo, simplesmente, aquela que faz o espaço. (Utilizo a palavra ‘clarificação’, pois claro – *clarus* em latim – é um adjetivo que se utiliza originalmente para a voz, não para as cores ou a luz. [...] [A] música possui como tarefa clarificar o sufocamento (maternal) do som. (Lacoue-Labarthe, 2015: 43)

A dimensão vibrátil das frases produz o movimento de clarificação do caos *na* figura, do sem forma *na* forma, sem que esta propagação seja entendida como uma apropriação mimética, ou ainda, como, a produção de um resultado estabilizado (encarcerado) sobre a forma. De um modo diferente, este movimento afirma uma condução das anterioridades ressonantes das frases, a reverberação de energias que engendram e extravasam a formação dos sentidos, do conceito, da imagem e dos processos de representação, significação e figuração. A abordagem da dimensão embrionária (ressonante) da linguagem consolida a afirmação de uma condição insustentável que se alonga nos seus interstícios como uma

surge na «Phrase XXI»: « Le difficile est qu’une fois, non pas saisie mais devinée, / à ce bord fuyant de marée basse, ni eau, ni sable, / dans ce faible ressac imperceptible, / il faut impérieusement la traduire » (Lacoue-Labarthe, 2000 : 130). Neste contexto, Lacoue-Labarthe escreve: « Je chanterai *Quidquid latet apparebit* comme personne ne l’a chanté, en vain. Et personne, crois-moi, personne n’aura la droiture qu’il faut pour l’entendre, jamais » (Lacoue-Labarthe, 2000: 80). A frase *Quidquid latet apparebit* pode ser traduzida como «*O que quer que seja oculto revelar-se-á*» e remete a um fragmento do hino *Dies Irae*, na liturgia cristã, um réquiem para os mortos, tendo sido amplamente citado na música clássica. Blanchot faz igualmente referência a esta frase: « Le secret doit être brisé. L’obscur doit entrer dans le jour et se faire jour. Ce qui ne peut se dire doit pourtant s’entendre : *Quid-quid latet apparebit*, tout ce qui est caché, c’est cela qui doit apparaître, et non pas dans l’anxiété d’une conscience coupable, mais dans l’insouciance d’une bouche heureuse ». (Blanchot, 2014: 247). Esta afirmação indica-nos um jogo semântico presente na palavra *clarus* que pressupõe a dimensão de uma problematização do «postulado ótico do pensamento», através da questão do *aveuglement*: um movimento que se tornando cego (fora de uma possível compreensão através da representação, pensada como imagem e como expressão da linguagem), encontra nesta perda um outro modo de olhar; a evocação de uma vidência para além da possibilidade do olhar, de um movimento aquém e além da representações e da função expressiva da linguagem. Cf. capítulo intitulado «Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica», pp. 223-266.

respiração (num movimento igualmente eólico, mas que estremece no próprio corpo, num movimento produzido pelo ar que se desloca):

na passagem entre nuca e laringe, do pensamento à enunciação: nesse momento inapreensível e verdadeiramente inexistente, subtraído do tempo, onde, do lado de trás da garganta, o pensamento então (que palavra utilizar?), ganha uma espécie de intangível consistência – eu diria aproximativamente: ganha fôlego – e vem confundir-se com a expiração [...] articula-se ou modula-se num vago canto atônico, de qualquer modo pouco melódico, pobre (praticamente nulo), mas entoado mais ou menos segundo o ritmo da respiração. Ou de qualquer coisa ainda mais primitiva, um batimento [...]. (Lacoue-Labarthe, 2000: 46)

O *princípio vibrátil* da frase apresenta-nos outros modos de compreensão da deslocação da primazia da palavra como unidade primordial da linguagem, afirmando um «pulso», uma «pulsção» de frases imemoriais e insuportáveis. Deste modo, a análise das articulações entre a noção de frase e a dimensão vibrátil da escrita permite-nos compreender as elaborações conceptuais assumidas no desenvolvimento da conceção blanchotiana de «escrita» e da questão da *insuportabilidade*. A noção de frase proposta por Lacoue-Labarthe permite-nos assumir a exigência blanchotiana de pensar uma escrita fora de linguagem. Esta língua estrangeira (sem palavras, sem linguagem), produzida pelas frases e pelas suas propagações afirma-se como uma condição insuportável da escrita. Através desta articulação, reencontramos a conceção blanchotiana de escrita enquanto uma *força* insuportável que se institui como reverberação espectral – retorno, espasmo, retorno, alento – fraturando as existências e mantendo-se inexorável na materialidade da linguagem.

evocamos os homens do mar, os navegantes corajosos, apavorados e encantados controlando o desconhecido mais perigoso (essa infinidade marinha que os carrega e os engole) pela observação de um movimento regrado, de uma primeira legalidade: tudo vem do mar para essas pessoas do mar, como tudo vem do céu para as outras que reconhecem um tal agrupamento de astros e designam, na «configuração» mágica dos pontos de luz, este ritmo nascente que rege já toda a sua linguagem e que falam (escrevem) antes de o nomear. (Blanchot, 2003a: 173)

Consideramos que a noção de frase nos indica o espaçamento rítmico que as forças insuportáveis percorrem até à linguagem: os relevos e adjacências, as cavidades que interrompem as formações geológicas, as lacunas, as cavidades nas quais se propagam os

frémitos a-significantes da escrita. Apenas um eco sem origem, uma pulsação que não reenvia a nenhuma origem, um puro estremecimento. No âmbito da questão da insuportabilidade da escrita, a afirmação de uma dimensão ressonante das frases (anteriores ao nascimento da linguagem) permite-nos constatar a condição vibrátil da escrita: uma vibração sem linguagem que percorre a distância entre o nascimento ininterrupto das forças de escrita e uma abordagem insustentável (tradução) que renuncia a todas as palavras.

Capítulo 3 – Dos Modos de Insuportabilidade Epistémica

A compreensão da questão filosófico-literária da *insuportabilidade da escrita* no pensamento de Maurice Blanchot pressupõe um desdobramento da análise das dinâmicas epistemológicas implicadas na sua conceção de «escrita». A afirmação de forças insustentáveis de escrita produz «modos de insuportabilidade epistémica». A elaboração em torno das relações entre linguagem e *logos*, realizada por Blanchot é intrínseca a uma *disrupção epistemológica* que atravessa igualmente o conceito de «pensamento» e as disposições teóricas específicas que elaboram imagens dogmáticas do pensamento no contexto específico da *episteme* filosófico-literária ocidental. A fim de compreender as maneiras pelas quais Blanchot coloca em causa os fundamentos conceptuais sobre os quais se configura o conceito de «pensamento» e a sua constituição advinda da matriz filosófica ocidental, analisaremos a problematização blanchotiana do «postulado ótico do pensamento» através i) da abordagem da noção de «noite» e ii) as relações que se desdobram em torno da figura-limite de Aminadab (presente no romance blanchotiano homónimo). Esta análise conduz-nos à investigação da maneira pela qual esta problematização do postulado ótico convoca iii) a reorientação dos sentidos do termo *alétheia* e a sua deslocação para a ideia de «errância do pensamento» (a incognoscibilidade que reside no cerne do próprio pensamento). Através deste percurso teórico, desenvolveremos uma compreensão da problematização blanchotiana enquanto iv) uma reelaboração de outros modos do «olhar», da «palavra» e da «escuta».

Desta maneira, compreendemos a elaboração teórica dos modos de insuportabilidade epistémica implicados na investigação da questão da insuportabilidade da escrita, tendo como pressuposto a afirmação blanchotiana de um pensamento advindo de um desconhecimento insustentável que se subtrai a toda postulação ótica. Consideramos que o distanciamento da perspectiva blanchotiana de um plano ótico de análise produz uma conceção de *escrita* implicada nos movimentos de uma força – nem visível, nem invisível, nem audível, nem inaudível – cuja incognoscibilidade dispara proliferações e engendramentos insustentáveis, instituindo uma outra forma de pensamento.

3.1. A crítica do «postulado ótico»: pressupostos teóricos

A problematização do «postulado ótico» assume uma importância fulcral no pensamento de Maurice Blanchot; sendo uma questão que atravessa a sua obra, institui-se como um ponto fundamental da sua elaboração filosófica, daí decorrendo múltiplos desdobramentos a partir dos quais se tecem formações teóricas singulares. A concepção filosófica de escrita elaborada por Blanchot assinala uma problematização dos modos pelos quais o pensamento ocidental se estrutura a partir de uma relação fundamentalmente ótica. Consequentemente, os pressupostos teóricos pelos quais se concebe a noção blanchotiana de *escrita* implicam uma desarticulação da implicação recíproca e da associação direta entre os modos do conhecimento e as figuras da luz (articulação considerada por Blanchot como fundamento de toda filosofia, ciências e artes ocidentais). A perspectiva blanchotiana assume como princípio um movimento teórico que não está submetido ao primado de uma relação de evidência, elucidação, revelação e representação dos sentidos. Distanciando-se das abordagens filosóficas que remetem a uma procura onto-fenomenológica da escuta, a análise crítica realizada por Blanchot produz um desdobramento no qual uma outra relação se anuncia. A perspectiva blanchotiana funda-se sobre a afirmação de *forças de escrita* que fissuram o postulado ótico do pensamento e os planos conceptuais fundados sobre o primado das manifestações sonoras, a concepção de escrita não será concebida a partir dos suportes das experiências sonoras e óticas, mas a partir das dinâmicas de forças insuportáveis.

Agora, ensaiemos de perguntar ao discurso o que lhe aconteceria se fosse possível romper a dominação que exerce a teologia, ainda que sob a forma humanizada do humanismo. O que poderia nos reenviar a questionar se *escrever* não é, desde antes e previamente, interromper o que não cessou de se compreender como luz, e se *escrever* não é, sempre desde antes e previamente, manter-se, por essa interrupção, numa relação com o Neutro (ou numa relação neutra), sem referência ao Mesmo, sem referência ao Uno, fora de todo visível e de todo invisível. (Blanchot, 2009: 383-384)

Entre a complexidade das articulações conceptuais convocadas pela análise crítica blanchotiana em torno deste problema, assinala-se a exigência de compreensão daquilo que Blanchot concebe como «postulado ótico». Encontramos em *L'Entretien infini* uma definição proposta por Blanchot no contexto de uma conceptualização das forças que

abordam e constituem o pensamento e a linguagem (sobretudo aquilo que, no pensamento e na linguagem, é *escrita*), ao afirmar a insuportabilidade do desconhecido:

Relacionar-se com o desconhecido sem o revelar, por uma relação de não-presença que não seria uma descoberta. Isso significa muito precisamente que o desconhecido no neutro não pertence à luz, que pertence a uma «região» estrangeira a essa descoberta que se realiza na e pela luz. O desconhecido não cai sob o olhar, sem estar, no entanto, oculto ao olhar: nem visível, nem invisível, ou mais corretamente, desviando-se de todo visível e de todo invisível. Estas proposições arriscam não ter nenhum sentido, exceto se atingem o seu fim que é colocar em questão o postulado sob o qual de mantém implicitamente todo o pensamento ocidental. Esse postulado, recordo-o ainda, é que o conhecimento do visível-invisível é o próprio conhecimento; que a luz e a ausência de luz devem fornecer todas as metáforas em relação as quais o pensamento se coloca diante do que se propõe pensar; que nós não podemos «visar» (ainda uma imagem tomada de empréstimo da experiência ótica) que o que nos vem na presença do *esclarecimento* [...]. (Blanchot, 2009: 443)

Embora esta referência nos permita compreender mais diretamente a abordagem blanchotiana, importa ressaltar que a sua análise não se restringe apenas às formas específicas nas quais se traduz o postulado ótico. Blanchot contesta a herança teológica do *logos divino* implícita nas reelaborações do pensamento ocidental ao longo do tempo: «[o] homem portador de sentido: reduzido à ideia do sentido que é luz (Homero já escolhia para nomear o homem o próprio nome da luz). O conhecimento: o olhar. A linguagem: meio no qual o sentido permanece idealmente proposto à leitura imediata do olhar; eis os traços que perpetuam no ateísmo o essencial do logos divino» (Blanchot, 2009: 377); uma presença contínua que, sob diferentes conjugações, se apresenta como uma matriz incontestável (ainda que não explicitamente teológica ou que recuse declaradamente a perspectiva teológica). Deste modo, as relações fundamentais que se instituem como condições de possibilidade do pensamento ocidental são colocadas em questão. O movimento teórico elaborado por Blanchot coloca em perspectiva os arranjos conceptuais sobre os quais assentam os modos de conceber o pensamento como um processo de elucidação lógica baseado num conhecimento possível. Nesta perspectiva, anuncia-se um movimento de pensamento que pensa a partir da rigidez arrogante das certezas e do saber absoluto: «[a]trás da face impessoal e como que apagada do sábio, há a terrível chama do saber absoluto [...]. Todavia, esta chama não deixa de brilhar por toda a parte onde há olhos. Eu vejo-a mesmo nos olhos sem olhar das estátuas.

A incerteza não é suficiente para tornar modesto os ensaios dos homens» (Blanchot, 2009: 35); a utilização do conhecimento enquanto instrumento de um modo de pensamento totalitário.

Blanchot reconhece na própria fundação do pensamento ocidental a implicação recíproca entre o «conhecimento» (a possibilidade do saber) e as «figuras óticas» (evidência, clareza, revelação, elucidação): a associação direta entre a condição de possibilidade do conhecimento e a exigência de um movimento de iluminação (esclarecimento) como princípio fundamental de todo o pensamento ocidental. Esta proposição matricial configura-se como um princípio de onde deriva a instituição das condições estruturantes do pensamento, determinando a sua fundação e as suas possibilidades de modulação (sendo a fenomenologia considerada o ápice e a condensação deste pressuposto).

A origem é sempre luz, luz sempre mais original a partir de uma primazia luminosa que faz brilhar em todos os sentidos a lembrança de uma primeira luz de sentido [...]. A fenomenologia realiza, assim, o destino singular de todo o pensamento ocidental segundo o qual é em termos de luz que o ser, o conhecimento (olhar ou intuição) e o *logos* devem ser considerados. O visível, a evidência, a elucidação, a idealidade ou a clareza superior do lógico ou, por uma simples inversão, o invisível, a indistinção, o ilógico ou a sedimentação silenciosa: estas são as variações do Aparecer, do Fenómeno primeiro. (Blanchot, 2009: 375)

A associação direta entre o pensamento e as «figuras óticas» encontra o seu exponencial a partir da filosofia platónica, culminando na coincidência entre a ideia de conhecimento e o exercício do olhar, a aceitação tácita de que o movimento do pensamento está necessariamente vinculado à produção de um sentido, instaurado pela transposição de um desconhecimento convertido para uma verdade verificável. As dinâmicas dicotómicas entre as condições de possibilidade do conhecimento e as condições de (in)visibilidade estão amplamente presentes *Alegoria da Caverna* de Platão: «♦ [o] que nos ensina Platão no mito da caverna é que os homens em geral estão privados do poder ou do direito de virar ou de se retornar» (Blanchot, 2003a: 59); inaugura-se uma rigidez condicional da perspectiva que se altera entre os ciclos antagónicos de «luz» e «sombra», conhecimento e desconhecimento. Ainda que esta relação possa prever a fuga que desorienta as coordenadas de sentido – a

cegueira produzida pela luz (desconhecimento)¹¹³ – ao suprimir a fixação do movimento, mantém-se o mesmo movimento obstinado pelas figuras da luz e da escuridão, com o exercício do olhar como forma primordial do conhecimento: «♦[n]a caverna de Platão nenhuma palavra para significar a morte, nenhum sonho ou imagem para fazer pressentir a infigurabilidade» (Blanchot, 2003a:60) – o que nos indica que o pensamento se encontra ainda submetido a um exercício do conhecimento que é regulado necessariamente por uma dimensão ótica (figurável). Neste sentido, Blanchot recorda-nos que as palavras disponíveis no nosso vocabulário residem sobre o pressuposto ótico do conhecimento: «Eu deixo-vos recensear todas as palavras pelas quais se sugere que, para dizer a verdade, é necessário pensar segundo a medida do olho» (Blanchot, 2009: 38); a dificuldade de romper com o postulado ótico do pensamento implica a dificuldade de encontrar palavras que não estejam desde a sua origem implicadas nesta relação. A implicação recíproca entre o conhecimento e as figuras da luz encontra-se enraizada nos sentidos evocados pelas palavras disponíveis, uma instituição matricial do conhecimento enquanto (in)visibilidade que atravessa a formulação do repertório linguístico-teórico do pensamento ocidental.

O obscuro oferece-se, na sua furtividade, ao reenvio que rege originalmente a palavra. – Apesar dos esforços para que, ao falar do obscuro, não tenhamos de evocar a luz, eu não me posso impedir de relacionar tudo o que diz ao dia como a única medida. Será porque a nossa linguagem se tornou abusivamente – necessariamente – um sistema ótico que só se adapta bem à nossa visão? (Blanchot, 2009: 43-44)

Ao longo do pensamento blanchotiano elaboram-se definições importantes para a teorização do postulado ótico. Uma referência em particular indica-nos a posição na qual se situa a problematização em relação aos planos filosóficos que são colocados em questão. Numa longa nota de rodapé em «La parole plurielle»,¹¹⁴ Blanchot analisa, entre Goethe e Heidegger,¹¹⁵ as variantes da associação direta entre o conhecimento e as figuras da luz: «[o]

¹¹³ Blanchot reconhece uma dimensão da *Alegoria da Caverna* de Platão na qual estão associados os pressupostos de uma exigência do pensamento de percorrer os movimentos errantes ao voltar-se em direção ao desconhecido: «[C]hez Platon, le mythe de la caverne est aussi le mythe de l'abri : s'arracher à ce qui abrite, s'en détourner, se désabriter, voilà l'une des péripéties majeures qui n'est pas seulement celle de la connaissance, mais bien plutôt condition d'un 'revirement de tout être', comme le dit encore Platon – revirement qui nous met en face à l'exigence du tournant ». (Blanchot, 2003: 149)

¹¹⁴ Blanchot, M. «La parole plurielle» in *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 2009 [1969].

¹¹⁵ « Entendre, *hören*, ouvir, c'est aussi *hörig sein*, obéir. L'entente est soumission à ce qui est accordé selon ce qui est. Dans le *Principe de raison*, Heidegger dit : l'homme ne parle que lorsqu'il répond

que corresponde à ideia de que ‘o ser é brilho’. Daí o privilégio desmedido atribuído à visão: privilégio que está originalmente e implicitamente suposto não somente por toda metafísica, mas por toda ontologia (e, inútil acrescentar, por toda fenomenologia) e segundo o qual tudo o que se pensa, tudo o que se diz tem por medida a luz ou ausência de luz» (Blanchot, 2009: 33). A desvinculação da pressuposição primordial assumida pelo postulado ótico (que é, igualmente, um postulado sonoro), a partir de uma força de ruptura que excede o primado do visível e do invisível, extrapola a tarefa de uma análise crítica e culmina numa reelaboração complexa das diferentes relações constitutivas deste problema. Desta reelaboração conceptual decorre a teorização blanchotiana da ideia de *aveuglement*,¹¹⁶ ou ainda, as problematizações relativas ao conceito de «imagem» (imaginação, imaginário) e a «fascinação da imagem»:

A imagem é um enigma, desde que, pela nossa leitura indiscreta, fazemo-la surgir para a colocar em evidência, arrancando-a do segredo da sua medida. [...] [E]la solicita, pelo seu ar de questão, toda a nossa aptidão para responder, fazendo valer as seguranças da nossa cultura, assim como os interesses da nossa sensibilidade. Questão, não é a mais simples, mas é, também resposta, e ressoa em nós como o que liberta de nós a resposta que nos compromete a ter. Este desdobramento parece, então, a sua via e a sua natureza: é essencialmente dupla, não somente signo e significado, mas figura do infigurável, forma do informal [...]. A imagem estremece, é o estremecimento da imagem, o arrepio do que oscila e vacila [...] sentimos mesmo que imagem, imaginário, imaginação não apenas designam a aptidão aos fantasmas interiores, mas o acesso à realidade do irreal [...]. (Blanchot, 2009: 476-477)

A partir da problematização do postulado ótico, Blanchot elabora uma rearticulação movediça das relações entre o conhecimento e as condições de (in)visibilidade que não se reduz à simples inversão dos termos estabelecidos como opostos. Através de uma suspensão da referencialidade diretiva e da implicação dicotômica entre as figuras da luz e da

au langage selon ce qui est dispensé. Mais, dans le même ouvrage, il dit qu’entendre, c’est saisir par la vue, entrer dans le voir [...] la pensée est une saisie par l’ouïe qui saisit par le regard ; aussi le commentaire de Goethe : si *l’œil n’était pas parent du soleil*, et Heidegger nie le caractère métaphorique de cet appel au voir, pour cette raison qu’il n’y a métaphore que là où il y a distinction du sensible et du non-sensible, c’est-à-dire dans la métaphysique ». (Blanchot, 2009: 33)

¹¹⁶ « L’aveuglement est vision encore, vision qui n’est plus possibilité de voir, mais impossibilité de ne pas voir, l’impossibilité que se fait voir, qui persévère – toujours et toujours – dans une vision qui n’en finit pas : regard de mort, regard devenu le fantôme d’une vision éternelle ». (Blanchot 1959: 29)

obscuridade, do conhecimento e do desconhecimento (bem como, o alto e o baixo, na dimensão teológica da Verdade), as forças que o pensamento percorre são a lucidez sem conhecimento de uma obscuridade ofuscante. Uma reelaboração teórica na qual deixam de existir os termos estáveis que asseguravam a linha divisória entre o conhecimento e o desconhecimento, entre as figuras da luz e da obscuridade. Através de uma suspensão das cisões entre a incognoscibilidade e o conhecimento, as forças que habitam e constituem as condições de possibilidade do pensamento encontram-se em aberto, sem que sejam consideradas indistintas ou indiferentes. Blanchot elabora a sua crítica a partir da rutura com a ideia de uma relação ótica considerada como suporte do pensamento e com o privilégio atribuído a visão, ou seja, o pressuposto de que tudo o que se pode pensar, tudo o que se pode dizer é dado segundo as dinâmicas de luz ou a ausência de luz, afirmando uma força que não se sustenta nem sobre o visível, nem sobre o invisível:

É que há, talvez, uma invisibilidade que é ainda uma maneira de se deixar ver, e uma outra que se desvia de todo visível e de todo invisível. A noite é a presença deste desvio, particularmente esta noite que é a dor e esta noite que é a espera. Falar é a palavra da espera onde as coisas estão voltadas em direção ao estado latente. A espera, o espaço do desvio sem digressão, da errância sem erro. Não se trata para as coisas de se mostrar, de ocultar-se, pelo menos não na medida em que esses movimentos seriam jogos de luz. E, na palavra que responde à espera, há uma presença manifesta que não vem do dia, uma descoberta que descobre antes de todo *fiat lux*, descobrindo o obscuro que é a essência da obscuridade. (Blanchot, 2009: 43)

A perspectiva blanchotiana afirma uma insuportabilidade epistémica que produz a rearticulação e a reelaboração de outros modos do «olhar», da «palavra» e da «escuta». A problematização do postulado ótico institui não somente uma rutura com os pressupostos dicotômicos sobre os quais se organizam as estruturas epistemológicas ocidentais, mas, sobretudo, uma suspensão que, no seu extremo, desativa os limiares estabelecidos entre cada uma das forças (o conhecimento, o desconhecimento, a lucidez, a escuridão), ativando um modo completamente outro desta relação.

3.2. A noção de «noite»

A rearticulação disruptiva das relações entre o «olhar», a «palavra», a «escuta» e o «pensamento» elaborada por Blanchot, a partir da problematização do postulado ótico, produz uma reelaboração teórica que não se situa mais no domínio do olhar (as condições de (in)visibilidade – ou numa investigação em torno da palavra (a expressão e formação dos sentidos) nem mesmo no âmbito da questão da escuta ou da voz (a primazia das manifestações sonoras). A maneira como se formula a noção blanchotiana de «noite» apresenta-nos as dinâmicas constitutivas deste outro modo de relação na qual se afirma uma dimensão incognoscível (uma lucidez última) que mobiliza o pensamento através da sua condição vibrátil. Esta noção percorre o pensamento blanchotiano desde as primeiras até as últimas publicações, sendo uma questão fundamental na sua elaboração filosófica.

Em *L'espace littéraire*,¹¹⁷ Blanchot propõe o desenvolvimento da noção de noite através da distinção de um duplo movimento, no qual a noção de noite se desdobra na ideia de uma forma de desconhecimento produzido pela «primeira noite» e na afirmação de um desconhecimento insuperável vivido na «outra noite». A partir deste desdobramento, Blanchot apresenta-nos a primeira noite como um movimento pautado pela dialética hegeliana, no qual a ideia de noite se configura como um momento do desconhecimento, uma obscuridade necessária que se transforma, a partir da sua negatividade, num conhecimento. A ideia que funda a primeira noite subjaz a uma «aproximação possível» ao desconhecido. Neste contexto, a primeira noite emerge como a aproximação ao silêncio, à ausência e a perda dos fundamentos estáveis do conhecimento, através da qual desaparece todo o sentido referencial. Num aceder ao contrário da luz, a primeira noite pressupõe as experiências de desconhecimento que possuem no seu horizonte uma transposição, ou seja, uma produção do conhecido. O movimento implícito à primeira noite é, ainda, o movimento de uma promessa: a primeira noite é ainda o reverso do dia e realiza-se numa implicação direta com o seu extremo, numa cisão entre o seu ponto mais alto (o meio dia) e o seu ponto mais baixo (a meia noite). A primeira noite institui-se como a experiência do desconhecimento quando esta experiência pressupõe ainda a linha de cisão entre o «desconhecido» (noite) e o «conhecido» (dia):

¹¹⁷ Blanchot, M. *L'espace littéraire*, essai. Paris: Gallimard, 2014 [1955].

A primeira noite é ainda uma construção do dia. É o dia que faz a noite, que se edifica na noite: a noite só fala no dia, é o seu pressentimento, é a sua reserva e profundidade. Tudo termina na noite, é por isso que há o dia. O dia está ligado à noite, pois ele próprio só é dia se começa e termina. Esta é a sua justiça: é começo e fim. O dia levanta-se, o dia completa-se, é o que torna o dia incansável, trabalhoso e criador, que faz do dia o trabalho incessante do dia. Mas o dia estende-se, com a orgulhosa preocupação de se tornar universal, quanto mais o elemento noturno arrisca retirar-se na própria luz, mais o que nos ilumina é noturno. [...] Assim fala a razão, o triunfo das luzes sobre as trevas. (Blanchot, 2014: 219)

É ainda no âmbito do possível que ocorre a realização da primeira noite e da relação com o desconhecimento, uma relação na qual os dois termos oscilam para permitir o pensamento e cuja finalidade é superar o desconhecido (a «obscuridade», a «noite») para a formação dos alicerces do conhecimento (o «dia», a «evidência»). O desconhecimento que se afirma na primeira noite é ainda relativa e existe numa transitoriedade que funda as dinâmicas entre dois extremos, numa negatividade que é ainda uma possibilidade, uma incognoscibilidade que se elabora como o outro lado necessário do saber.

a noite é o que o dia, no final, deve dissipar: o dia trabalha para o único império do dia, é conquista e trabalho de si próprio [...] a noite é o que o dia não quer somente dissipar, mas se apropriar: a noite é, assim, o essencial que é necessário não perder, mas conservar [...]. O dia é, então, o todo do dia e da noite, a grande promessa do movimento dialético. Quando opomos a noite e o dia, e os movimentos que neles se realizam, é ainda à noite do dia que é feita alusão, esta noite que é a sua noite, na qual se diz que é a verdadeira noite, pois é a sua verdade, assim como tem as suas leis, aquelas que precisamente lhe confere um dever de se impor ao dia. (Blanchot, 2014: 221)

Na perspectiva de Blanchot, existem duas posições herdadas do mito fundador do Iluminismo que a razão científica assume diante da primeira noite. Na primeira postura, a razão científica considera o desconhecimento como uma limitação, como uma fronteira do conhecimento; o desconhecido traça a linha para além da qual não se deve avançar, pois o objetivo do pensamento é produzir conhecimento. Na segunda postura, a razão científica assume o desconhecimento como uma transitoriedade necessária, como uma forma de avançar sobre o conhecimento por meio do exercício do pensamento, pois o desconhecido quando trabalhado pelo método científico torna-se evidente, passa a ser apropriado pelo pensamento e transforma-se, portanto, num conhecimento corroborado e verdadeiro.

Todavia, é necessário acrescentar que o impossível não está aí para fazer o pensamento capitular, mas para o deixar anunciar-se segundo uma outra medida que não aquela do poder. Qual seria esta outra medida? Talvez, precisamente a medida do *outro*, do outro enquanto outro, e não mais ordenado segundo a claridade do mesmo. [...] Ou mesmo, perguntar-nos-íamos como descobrir o obscuro? Como o colocar à descoberta? Qual seria essa experiência do obscuro na qual o obscuro se oferece na sua obscuridade? (Blanchot, 2009: 62)

Na perspectiva de Blanchot, a primeira noite é a armadilha que nos conduz em direção ao abismo da «*outra noite*»: ao almejar uma relação com o desconhecido, com o intuito de elucidar a sua obscuridade e transformá-lo num saber possível, o que se encontra não é a consolidação de um conhecimento (a noite que se transforma no dia), mas um desconhecimento inacessível e inultrapassável – a «*outra noite*». Ao aproximar-se de um desconhecimento supostamente contornável, o pensamento afunda numa incognoscibilidade irreduzível que não opera segundo as normas da razão científica, tampouco se orienta por um movimento dialético. Este encontro com um puro desconhecimento não produz uma interdição ao pensamento (uma proibição tirânica),¹¹⁸ mas, de uma maneira diferente, anuncia a exigência de conduzir o pensamento para além das suas fronteiras.

É muito importante saber o que nos transporta e nos retira da experiência do pensamento: o que ele descobre apenas pode ser dado no movimento pelo qual o descobre; nesse sentido, não descobre nada de realmente outro, é somente descoberta e, como poderia nunca ter relação com o que lhe seria definitivamente estranho? Esta relação na não-relação, no entanto, existe. (Blanchot, 2010: 280)

Diante da tentativa de elucidação do desconhecimento, o pensamento não encontra uma obscuridade (não-saber) que se transfigura no ponto extremo da claridade (saber), mas um desconhecimento que desencadeia um modo insuportável de pensamento. Ao avançar em direção aos movimentos dialéticos da primeira noite, o pensamento submerge numa

¹¹⁸ Cf. correspondência de Blanchot a J.-B. Pontalis, entre 1981 e 1982: « [la tyrannie] prononce toute interdiction de penser ou au contraire prétend qu'avec elle in ne peut plus y avoir de trouble de pensée. (De là toute insoumission ou toute incartade justifie l'enfermement psychiatrique). [...] J'avais toujours l'espoir, laissant passer le temps, de surmonter le trouble qui vient de la question vague du 'trouble de penser'. Comme s'il pouvait y avoir une pure pensée sans trouble, sans la nécessité d'une expression préalable qui l'a toujours déjà troublée en la clarifiant, en la déterminant ». (Blanchot, 2010: 372-373)

incognoscibilidade afirmativa – a «outra noite» – um desconhecimento que excede o limite do pensamento e que, neste exceder, pensa a própria impossibilidade de ir mais além:

Na primeira noite, parece que, avançando, se encontrará a verdade da noite, que iremos, a ir mais adiante, em direção a algo essencial – e isso é assim na medida em que a primeira noite pertence ainda ao mundo e, pelo mundo, à verdade do dia. [...] [Q]uando toda ameaça estranha parece afastada desta intimidade perfeitamente fechada, então é a intimidade que se torna a estranheza ameaçadora, então se anuncia a essência do perigo. Há sempre um momento onde, na noite, a besta deve entender a outra besta. É a *outra noite*. Essa não é em nada assustadora, não diz nada de extraordinário – nada de comum com os fantasmas e os êxtases –, é apenas um sussurro impercetível, um ruído que dificilmente distinguimos do silêncio, o escoar de areia do silêncio. (Blanchot, 2014: 221)

Neste sentido, a primeira noite, que se apresenta como a escuridão (não-saber) à espera da luz (elucidação), conduz à «outra noite» que não se configura como uma escuridão, mas como o ofuscamento produzido pela extrema claridade. Blanchot afirma que a outra noite se encontra no coração do meio-dia: a outra noite se constitui como uma espécie de uma cegueira branca, advinda da coincidência entre o ponto de maior obscuridade (um desconhecimento irreduzível) e o ponto de clareza invariável (uma extrema lucidez). A outra noite (a lucidez do incognoscível) aloja-se na convergência entre o ápice do meio-dia e o ápice da meia-noite: a visão clara da cegueira de um sol insuportável, uma lucidez advinda da loucura do dia, na qual a perda de sentidos não restringe o pensamento, apenas o retira do abrigo das certezas.

A outra noite é sempre outra e aquele que a entende, torna-se outro, aquele que dela se aproxima, distancia-se de si, não é mais aquele que dela se aproxima, mas aquele que dela se desvia, que vai aqui e acolá. Aquele que, ao entrar na primeira noite, intrepidamente procura ir em direção à intimidade mais profunda, em direção ao essencial, num certo momento, entende a *outra* noite, entende-se a si próprio, entende o eco eternamente repercutido da seu próprio retrocesso, retrocesso em direção ao silêncio, mas o eco lhe reenvia como que a imensidão sussurrante, em direção ao vazio, e o vazio é agora uma presença que vem ao seu encontro. (Blanchot, 2014: 222)

Através do exercício do pensamento como uma tentativa de elucidação do desconhecimento, encontra-se um movimento que, como numa quebra sem cisão, de um só

passo, rompe e suspende a determinação fronteira entre conhecimento e desconhecimento, assim como, a associação direta entre estas forças e as figuras da luz e da escuridão. Num espaçamento sem conhecimento, nem ignorância, sem origem e sem realização, sem verdade, nem falsidade, há apenas uma espera infinita, entre «errância» e «pressentimento».

No extremo da falência e da impossibilidade, emerge uma potência para além dos limites do possível. Diante da «outra noite» (que é um outro nome para o «desastre»), o que se pensa é a vertigem lacunar de um pensamento lançado fora da sua função elucidativa. Não porque exista a promessa de uma clarificação possível (futura), mas porque o pensamento habita o desconhecido *enquanto* desconhecido e o enigma *enquanto* enigma. Neste sentido, a noção blanchotiana de noite, considerada através da extrema insuportabilidade presente na ideia de outra noite, aborda uma relação de forças que fissuram e potenciam o pensamento.

◆ O desastre não faz o pensamento desaparecer, mas faz, do pensamento, questões e problemas, afirmação e negação, silêncio e palavra, signo e insígnia. Então, na noite sem trevas, o pensamento vigia. O que eu sei, por um saber contornado, forjado e adjacente – sem relação de verdade –, é que uma tal vigília não permite nem despertar, nem sono, que deixa o pensamento fora de segredo, privado de toda intimidade, corpo de ausência, exposto a prescindir de si, sem cessar o incessante [...]. (Blanchot, 2003a: 87)

As forças sem suporte implicadas na noção blanchotiana de noite não remetem ao desenvolvimento dos estatutos de uma interdição absoluta, numa espécie de apelo ao impensável, diferentemente, convoca o pensamento diante de uma suspensão das dinâmicas matriciais que o restringe apenas a uma tarefa produtiva do conhecimento. Ao deslocar as margens do pensamento para um desconhecimento irreduzível (a outra noite) que, no entanto, reside num outro modo de conhecimento (a loucura do dia), a perspectiva blanchotiana suscita no pensamento uma suspensão fundamental que o habita e se faz pressentir.¹¹⁹

¹¹⁹ A noção de «noite» está igualmente implicada nas relações desenvolvidas por Blanchot em *La folie du jour* (1973): a experiência da asfíxia, da paralisia, da impossibilidade, na qual o dia (a razão), ao desaparecer, traz com este desaparecimento, a experiência de um sono febril, de um delírio real que se traduz como uma extrema lucidez. A solidão, a violência, a tirania e a enfermidade, experiências noturnas na qual se está diante da loucura do dia. A outra *noite*, advém na extrema lucidez que emerge da razão perdida, a lucidez mais lúcida que a própria lucidez, a claridade ofuscante e cega de uma noite sem escuridão. Nesta perspectiva, a luz, a razão, perde o seu sentido e nas derivas de um movimento errante torna-se a própria noite, fissurando, assim, a linha entre o desconhecido e o conhecido, numa suspensão disruptiva. Para Blanchot, a loucura do dia insinua-se como um elemento feminino: « Vous êtes la famine, la discorde, le meurtre, la destruction. – Pourquoi tout cela ? Parce que je suis l’ange de la discorde, du meurtre et de la fin. [...] Elle était

A noção blanchotiana de noite apresenta-nos a duplicidade de um movimento de pensamento que se constitui como um ponto de culminância (a abertura infinita que se fragmenta após o fim do conhecido) e de queda (o momento de pavor que revela o horror da obscuridade), assumindo o caráter aterrorizante de uma experiência que se produz a partir da incerteza, da ameaça e do medo. A «*outra noite*» produz uma relação apavorante com o absolutamente outro, desconhecido, o pavor provocado pela constatação de um interstício impronunciável que se assume pela palavra:

«Eu sempre temi, à prova das palavras riscadas que nós intencionalmente pronunciamos a *seu* propósito: palavras perigosas, *palavras de cego*.» – «Palavras de cego: é mesmo o que se precisa; mas não estamos convencidos de nelas enfrentar o risco, juntos?» – «Sim, juntos, mas o risco também aí ameaça-nos.» – «Pensa que o risco poderia começar por nos recusar de nos manter juntos para dizer?» – «O risco que nos propõem tais palavras, de tais vozes sem olhar, é demasiado grande para que nós o pudéssemos formular com as mesmas palavras». (Blanchot, 1984: 111)

Inserindo o movimento disruptivo pressuposto pela noção de noite na superfície das palavras e produzindo uma abertura através da linguagem fissurada: «*[q]uando tudo se obscureceu, reina o esclarecimento sem luz que anunciam certas palavras*» (Blanchot, 2003a: 62) – uma outra dimensão do pensamento (e das palavras) institui-se através da relação (insuportável) com um desconhecimento absoluto. Ao considerar a abertura (a ferida) constitutiva da incognoscibilidade das palavras – «♦ *A noite, ainda mais noturna, mais estranha à noite: a noite das palavras*» (Blanchot, 1984: 139) – a análise blanchotiana convoca um movimento no qual a palavra atinge, no culminar da compreensão dos sentidos, o desaparecimento de toda a possibilidade de estancar um sentido. Ao afirmar o movimento insustentável da «noite das palavras», Blanchot desencadeia a análise das forças que estão no cerne (ausente) das palavras e, simultaneamente, sempre mais além da sua epiderme.

dans ce milieu surpeuplé d'hommes le seul élément féminin » (Blanchot, 2013: 27), uma força que não se sustenta num nome, na estabilidade de uma ordem, uma força que encerra, mas cujo fim é já um começo infinito, sempre e eternamente a começar; corrosivo, que destrói, trazendo consigo o medo e as diversas tentativas de institucionalização, encarceramento, controlo, contenção. A loucura do dia diz respeito aos espaços de institucionalização do sofrimento cuja loucura é, simultaneamente, a loucura do mundo: a loucura da extenuação. Blanchot refere-se ao episódio de quase morte vivido durante a Segunda Guerra Mundial, no qual esteve prestes a sofrer um fuzilamento pelos alemães: «*Peu après, la folie du monde se déchaîne. Je fus mis au mur, comme beaucoup d'autres. Pourquoi ? Pour rien. Les fusils ne partirent pas. Je me dis : Dieu, que fais-tu ? Je cessai alors d'être insensé. Le monde hésita, puis reprit son équilibre* ». (Blanchot, 2013: 11); Cf. Blanchot, Maurice. *L'instant de ma mort*. Paris: Gallimard, 2002 [1994].

Quando as forças de escrita rasuram os sentidos, extravasando as palavras, esta perda anuncia sobre as palavras a sua infinidade, criando uma lucidez (um advento) que habita esta suspensão.

Se a violência desta expropriação do conhecimento (e dos sentidos) se torna ameaçadora é porque se faz pressentir o assombro de uma relação sem suportes com a delicadeza e a voracidade de uma força que não assume nenhuma propriedade e não admite nenhuma dominação teórica. Num movimento simultâneo de erosão e culminância, as palavras anunciam esta força enigmática através da sua ínfima repercussão:

Falar o desconhecido, acolhê-lo na palavra, deixando-o desconhecido, é precisamente não o prender, não o com-preender, é recusar identificá-lo, ainda que por esta apreensão «objetiva» que é a visão, na qual se apreende, ainda que à distância. Viver com o desconhecido diante de si (o que quer dizer também: viver diante do desconhecido e diante de si como desconhecido), é entrar nessa responsabilidade da palavra que fala sem exercer nenhuma forma de poder, mesmo esse poder que se realiza enquanto olhamos, uma vez que, olhando, mantemos sob o nosso horizonte e no nosso círculo de visão – na dimensão visível-invisível – aquela e aquele que se coloca de pé [sustenta-se] diante de nós. [...] O desconhecido como desconhecido é este infinito, e a palavra que o fala é palavra de infinito. (Blanchot, 2009: 445)

A noção blanchotiana de noite indica-nos, portanto, a compreensão de uma palavra que, numa relação insustentável com o desconhecimento, com o ofuscamento, numa potência enigmática que a desfaz, transmutando o seu advento nesta presença intermitente e viva. Os movimentos teóricos pressupostos pela rearticulação blanchotiana das relações entre o pensamento e o desconhecimento, e especificamente, o desenvolvimento da noção de noção de noite, não apenas problematizam o postulado ótico, mas inauguram um plano de análise distinto, no qual mesmo as figuras que anteriormente remetiam ao modelo ótico passam a constituir as suas dinâmicas fundamentais numa dimensão vibrátil: «♦[a] luz resplandece (*éclate*) – brilho (*éclat*) do que, na claridade (*clarté*), se clama e não ilumina (*éclaire*) (a dispersão que ressoa ou vibra até ao ofuscamento). Brilho, a repercussão fraturante de uma linguagem sem entendimento» (Blanchot, 2003a: 67); das relações disruptivas entre desconhecimento e pensamento emergem matérias incognoscíveis que se indicam no hiato das palavras através de um estremecimento (uma cintilação) sem suportes. Neste sentido, a proposição blanchotiana de uma análise crítica do postulado ótico do pensamento e a contestação dos pressupostos fundamentais da relação dicotômica

(associação direta e condicional) entre o conhecimento e as figuras da luz – tais como sustentados pela matriz do pensamento filosófico ocidental – permite a elaboração de outros modos de articulação entre «pensamento» e «desconhecimento» nos quais se instaura um pressuposto dissociativo que desorganiza os limiares entre «lucidez» e «obscuridade»: fora de toda condição de (im)possibilidade do visível e do invisível consolida-se um movimento de pensamento infinito que repercute as vibrações a-significativas do mundo que excedem todo o regime teórico de compreensão.

3.3.1. *Aminadab*: dissociação, proliferação e dispersão do conhecimento

Reconhecemos no romance *Aminadab* de Maurice Blanchot os movimentos primordiais da problematização do «postulado ótico» e da reelaboração disruptiva das relações entre «desconhecimento» e «pensamento». A construção interna e as referências que são apresentadas (direta ou indiretamente) pelo romance oferecem-nos uma compreensão das dinâmicas dissociativas entre «obscuridade» e «lucidez» elaboradas por Blanchot. A rearticulação teórico-literária das figuras óticas e os modos de insuportabilidade epistémica presentes no romance produzem a afirmação de uma dimensão incognoscível do pensamento (cegueira ou ofuscamento) através da qual advém uma outra instância do saber: uma suspensão absoluta do conhecimento que coincide com o ápice da lucidez. O romance blanchotiano constitui um ponto de fulguração dos desdobramentos da noção de «noite», conduzindo-as até ao culminar desta problematização. No decorrer do romance, acompanhamos os movimentos lacunares e movediços de uma trajetória que baralha e suspende as coordenadas referenciais do pensamento em nome de uma força dispersiva.

Como eu poderia aliás falar-vos? O essencial é que justamente não há nada a dizer, nada acontece, não há nada. Eu adverti-vos que o pessoal estava na maior parte do tempo invisível. Insensatez que uma tal palavra, tentação orgulhosa à qual eu cedi e na qual eu enrubesço. Invisível, o pessoal? A maior parte do tempo invisível? Mas nunca os vemos, nunca os percebemos, mesmo à distância; nós nem sabemos o que pode significar a palavra ver quando se trata deles, nem se há uma palavra para expressar a sua ausência, nem se o pensamento dessa ausência não é um supremo e desolador recurso para nos fazer ter esperança na sua vinda. (Blanchot, 2012: 114)

Numa trajetória labiríntica, o romance *Aminadab* faz-nos percorrer os corredores obtusos de uma casa na qual nunca se chega a estar efetivamente no interior ou no exterior.

Thomas (a personagem do romance, cujo nome se apresenta na escrita blanchotiana de uma forma recorrente e enigmática) encontra-se diante da exigência de entrar no *hiato* de uma casa desconhecida na qual vê uma mulher acenar através da janela no último andar: o outro lado da rua, um gesto destinado e sem destinação, a decisão de percorrer a distância até à porta, abertura na qual desaparecem as cisões e as divisões limítrofes entre «dentro» e «fora», «luz» e «obscuridade», «conhecimento» e «desconhecimento». Entre Thomas e a porta está um espaço obscurecido, uma penumbra, uma fenda sem entrada e sem saída, a atmosfera do cansaço e da sonolência. Diante da interdição de uma porta sem maçaneta, Thomas dispara um movimento que a abre e, simultaneamente, a fecha. Ao estar fora, vislumbra uma passagem (uma rachadura, um sulco na madeira) e, sem nenhum passo, está dentro da casa. O espaço configurado pelo interior da casa é o da impossibilidade de pertencimento e a intimidade da estranheza do mundo: um espaçamento circunscrito pelos corredores escuros, pelos andares e escadas interrompidas, pelos quartos e cômodos moventes, pela errância dos que vagam sem destino e pelo rumor indistinguível das vozes e rostos desfeitos.

Ao entrar nesta *passagem sem passagem*, Thomas imerge num sonambulismo delirante. Diante de uma reorganização constante dos cômodos que estão incessantemente em transmutação, a casa, situada do outro lado da rua (uma casa que o atrai pela visão de uma mulher através do vidro da janela), sem dentro, nem fora, o conduz pelos seus andares ascendentes e desprovidos de sequencialidade – as escadas são abruptamente interrompidas, os quartos encontram-se em permanente penumbra, os encontros entre pessoas revelam apenas o desaparecimento e a transfiguração dos rostos. Através de uma atmosfera sufocante e labiríntica, o romance descreve as deambulações entorpecidas de Thomas por uma casa noturna e subterrânea, a errância pelo limbo de uma procura febril e real. Numa forma violenta de lucidez e torpor, a personagem vacila entre o cansaço e a vertigem, percorre a atmosfera amortecida da casa num delírio sem sono. A casa, não sendo uma prisão, assemelha-se aos espaços de encarceramento dos corpos e de institucionalização do sofrimento. Neste contexto, Blanchot desenvolve uma rearticulação disruptiva entre «as condições de (in)visibilidade e de possibilidade do conhecimento, entre «figuras óticas», «desconhecimento» e «pensamento», através da escrita (da leitura e da palavra):

Tu ignoras o que nos ameaça. A vida no hospital é um inferno. Durante dias nós permanecemos numa divisão escura onde os nossos olhos devem ler sem parar algumas linhas extraídas de um livro e finalmente transcritas. Após algumas horas, os olhos dilatam e choram, a vista torna-se embaciada. Após um dia, faz-se noite, o olhar

apreende algumas letras de fogo que o queimam. Esta noite, hora a hora, torna-se mais profunda e, ainda que os olhos estejam sempre abertos, a obscuridade que vela é tão grande que eles não estão apenas extintos, mas ganham consciência da sua cegueira (*aveuglement*) e acreditam-se amaldiçoados. [...] [O] doente que não deixou de ter os olhos fixos sobre o texto que não vê mais, percebe dentro de si próprio, com uma perfeita clareza, as palavras que lê e que compreende, e recupera a visão. E será o mesmo para cada um dos sentidos. (Blanchot, 2012: 176)

Numa experiência noturna, à deriva, irrompem os diálogos enigmáticos, por vezes apáticos, daqueles que habitam a casa e deambulam sem destino. Esta casa em constante transmutação dos seus hiatos desdobra-se nos quartos, nas salas de convívio, nos acessos interditados aos hóspedes, nas enfermarias. Neste interstício, os corpos em desaparecimento sentem a fragilidade das horas suspensas num olhar cego-visionário: «[e]ra essa a presença que [Thomas] devia suportar? Os seus olhos fechavam-se, mas continuava a ver o quarto tal como era. [...] Na sua insónia, não tinha mais nada a fazer senão olhar a sua volta maquinalmente, deixando os seus olhos vaguar e parecia-lhe que o que viam não era da natureza das coisas visíveis» (Blanchot, 2012: 34) – vivem a indiscernibilidade entre «dia» e «noite», «dentro» e «fora» no encontro com a «*outra* noite»: a exterioridade absoluta do conhecimento que habita o pensamento.

Thomas atravessa os andares da casa à procura do seu destino, numa trajetória ascendente que o aproxima, cada vez mais, da iluminação. Através de uma forma de peregrinação sem caminho, a personagem alcança o seu destino: a elevação, a perfeição, a iluminação.¹²⁰ Mas, ao atingir o ápice, num só passo, é-se conduzido ao limbo das

¹²⁰ Em *Aminadab, ou o fantástico considerado como uma linguagem* (1947), Sartre afirma que o romance blanchotiano cria um mundo sem transcendência, operando uma inversão do género fantástico, uma vez que foi escrito numa época de desilusão. Ao designar o romance como uma narrativa fantástica que oferece a imagem invertida da união da alma e do corpo, situa o pensamento blanchotiano num humanismo exacerbado. Neste sentido, Sartre considera que para Blanchot «já não há senão um único objeto fantástico: o homem. Não o homem das religiões e do espiritualismo, engajado no mundo apenas pela metade, mas o homem-dado, o homem-natureza, o homem-sociedade, aquele que reverencia um carro fúnebre que passa, que se barbeia na janela, que se ajoelha nas igrejas, que marcha em compasso atrás de uma bandeira. Esse ser é um microcosmo, é o mundo, toda a natureza: é somente nele que se mostrará toda a sua natureza enfeitada. Nele: não em seu corpo – Blanchot renuncia às fantasias fisiológicas; seus personagens são fisicamente ordinários e caracteriza-os em poucas palavras, de passagem -, mas em sua realidade total de *homo faber*, de homo sapiens. Assim, ao humanizar-se o fantástico reaproxima-se da pureza ideal de sua essência [...] Nada de súcubos, nada de fantasmas, nada de fontes que choram – há apenas homens» (Sartre, 1947: 138-139). A crítica de Sartre apresenta igualmente uma leitura de *Aminadab* como aquele em que «nós só podemos pensá-lo mediante conceitos evanescentes que se destroem a si mesmos. Ou melhor, que não podemos pensá-lo de forma alguma» (Sartre, 1947: 146). Todavia, se Blanchot se

catacumbas em que a própria procura desaparece no retorno à terra. Num mesmo movimento, atinge-se a culminância e a queda, a coincidência entre o dia e a noite, o próximo e o infinitamente distante. Habitar este espaçamento obscuro da casa é afundar numa errância imóvel, uma errância que carrega a suspensão de toda promessa num destino inalcançável.

Era, sem dúvida, fatal, o dia está próximo; embora a ideia de abordar uma nova vida o amedronte um pouco, volta com orgulho sobre o passado que está no presente definitivamente enterrado e constata que existe uma saída, conseguiu escapar do inevitável, sozinho entre centenas de milhares, tendo reconhecido que o verdadeiro caminho não se dirigia para as alturas, mas se afundava profundamente sobre o chão. (Blanchot, 2012: 276)

A simultaneidade de um movimento ascendente (em direção à iluminação e à verdade) com a culminância de uma dimensão subterrânea da qual advém uma lucidez cuja matéria é a obscuridade e o ofuscamento do pensamento desarticula a implicação recíproca e a associação direta entre as «figuras óticas» e o pensamento, produzindo uma suspensão dos pressupostos teóricos (teológicos) do postulado ótico.¹²¹ Numa rearticulação extrema, o

limita a exprimir o mundo humano, como afirma Sartre, este mundo não será uma esfera cujo conteúdo é o trabalho ativo da produção do homem, nem tampouco a perpetuação do funcionamento da soberania da ação, ou uma pura imanência, mas um mundo no qual estas fronteiras estão desde sempre suspensas.

¹²¹ O romance blanchotiano possui uma relação intrínseca com uma perspectiva de suspensão (reelaboração) do pressuposto teológico do *logos divino*, a 30 de Dezembro de 1985, Blanchot escreve a Pierre Madaule em resposta à questão sobre o título do livro: « 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 dirais plus, si les écrits de S. Jean étaient ici pour réveiller ma mémoire » (Blanchot, 2012b: 70). A *Noite Obscura* de S. João da Cruz é um livro inacabado, a interrupção do livro no primeiro verso da terceira estrofe deixa as cinco estrofes restantes sem explicação e provoca uma suspensão na leitura, as demais orientações nos estágios da trajetória sacrificial restam incógnitas, sem rastros suficientemente claros a respeito do destino das estrofes que estão ausentes, se estão perdidas ou se foram alguma vez escritas. A elucidação dos últimos versos e, conseqüentemente, dos estágios seguintes para a união com Deus é desconhecida, o trajeto que teria como principal finalidade encontrar o termo último da experiência mística, encontra, na leitura, o hiato de uma rutura sem fim, mantendo-se interminável, sem culminação e concomitante a um fim impossível. Numa perspectiva teológica, a noite obscura de São João da Cruz refere-se à trajetória sacrificial que conduz a alma progressivamente ao estado de perfeição do espírito e à sua comunhão com Deus: uma experiência mística da experiência de purificação da alma e do espírito, cujo propósito é o cumprimento da «promessa de elevação». Esta iluminação da «alma» e do «espírito» ocorre através de três noites que correspondem a três dimensões da mesma numa transmutação passiva da alma. S. João da Cruz acredita que na primeira noite, chamada também a «noite sensitiva», a alma encontra a noite dos sentidos e da purificação (ou ainda, da meditação e do raciocínio), na qual morre em si mesma; na primeira noite verifica-se a palavra do profeta. Na segunda noite, que recebe também o nome de «noite espiritual», «noite do espírito» ou «noite da contemplação», o espírito liberta-se das formas e figuras do conhecimento, é

ponto mais alto torna-se o centro da terra, a culminância dá-se numa queda vertiginosa, a plenitude da luz é ofuscamento vidente e um desconhecimento insuportável é a própria lucidez sem razão. Há, neste movimento vertiginoso, um estremecimento, um pressentimento, aquilo que respira e, respirando, encontra força, pois a perda não significa a escassez das forças.

A terra, é um facto bem conhecido, é um meio nutritivo, onde cada corpo encontra a sua substância, onde a respiração também é uma espécie de alimento e que oferece possibilidades de crescimento e de duração inacreditáveis [...] dizem que essa terra onde se encontra é uma noite sólida e que dos seus olhos nascem plantas e umbelas para que a natureza possa melhor fruir do ato que a atravessa [...]. [Nela] verá o estremecimento das minúsculas pétalas e, por sua vez, questionará se não compreendeu através do silêncio dos subterrâneos uma mensagem ou pelo menos o eco de uma mensagem. Talvez apenas seja um ruído sem importância, talvez a tentativa em si valha a pena; tomada rapidamente uma decisão, e reencontrada a sua pá, cruza corajosamente uma abertura na terra. (Blanchot, 2012: 272-275)

Acompanhamos, assim, uma trajetória que se configura como a perda da soberania do conhecimento e a superação de um pensamento absoluto; numa flexibilidade invertida e sem mimese, habita-se uma dimensão insuportável da errância de Thomas em direção ao ápice e à queda, um caminho sem passagem que se percorre nas lacunas de uma força aporética, atópica e extemporânea. Há mundo, há corpo e, entre eles, no inconfessável dos

a noite da fé, a meia-noite de uma obscuridade total. A terceira noite, considerada como a luz total e sem trevas, tem como propriedade a extrema passividade e a presença incognoscível de Deus, na qual «a alma não está ligada a nenhuma luz particular e interior nem um guia exterior para receber qualquer satisfação nesta vereda elevada» (Cruz, 1993: 218). A simultaneidade do movimento de ascensão e queda fundamenta o desenvolvimento progressivo e vertical de ascensão na união perfeita com Deus, pois, «neste caminho, descer é subir, e subir é descer» (Cruz, 1993:185). A trajetória sacrificial vivida na noite obscura funda-se na promessa de transposição da obscuridade para o nascimento numa dimensão divina, numa *esfera de luz plena*, apartada de toda escuridão. Todavia, ao atingir esta plenitude, o espírito atinge a plena união com Deus, suspendendo toda a possibilidade de conhecer a sua verdade. Os desdobramentos, as articulações conceptuais e os distanciamentos entre a compreensão da noite obscura na teologia de S. João da Cruz e a noção blanchotiana de «noite» pressupõe uma diferença fundamental: a descrição de uma «experiência mística» da *promessa*, no caso da trajetória sacrificial pensada por S. João da Cruz e a afirmação de uma *suspensão* de toda promessa, na elaboração que Blanchot realiza da noção de «noite» através do romance. Entre a noite obscura de S. João da Cruz e a noção blanchotiana da noite afigura-se um distanciamento fundamental: se a «noite obscura» conduz a alma à salvação, a «outra noite» blanchotiana é sem promessa, sem fim, sem início; a sua trajetória não se realiza por estágios dispostos numa ascensão sequencial, mas na coincidência entre o cume e o subsolo, tão pouco remete à ideia de um percurso desenvolvimental, de um movimento de saída ou de uma redenção.

corpos, institui-se uma força insustentável que atravessa os corpos e o mundo como uma pulsação rítmica e silenciosa: a afirmação de uma força desconhecida que escapa a toda conjugação, a *outra* noite.

No romance, a figura de Aminadab surge como um «guardião», a presença limítrofe de um portal sem porta (sem passagem) que, ao ser ultrapassado (num passo imóvel), conduz ao espaço subterrâneo onde se encontram os habitantes do estabelecimento. Quando Thomas cruza este hiato, Aminadab desaparece e reaparece de forma intermitente durante o romance, transmutando a sua aparência numa presença incógnita. Numa constante metamorfose e dissolução, a figura de Aminadab está envolta numa profunda indiscernibilidade, não se fixa sobre nenhuma personagem definida, sendo apenas reconhecido por esta potência de mutação e pela indecidibilidade que produz.

O guardião estava diante dele. Algo tinha mudado na sua atitude. Mas o quê? Não era fácil de ver. Tinha sempre um ar miserável e mesmo húmido; parecia que a sua ansiedade se tinha tornado em aflição e os seus olhos brilhavam de um fulgor que era o do medo. Contudo, bloqueava o caminho para Thomas. Fazia-o sem autoridade, sem convicção, mas mantinha-se bastante sólido na moldura da porta e, para passar, era necessário agora empregar a força. «Eis o que é desagradável», pensa Thomas. De onde vinha então uma tal transformação? Era como se o guardião, não tendo nada para guardar até ao momento, Thomas lhe tivesse criado deveres novos, ao adquirir a sua complacência. (Blanchot, 2012: 15)

Ao residir sobre uma constituição lacunar, num hiato sem presente, Aminadab guarda os limites suspensos das passagens, mantendo-as sob os olhos. Contudo, a possibilidade de transpor esta porta desaparece quando deixam de existir linhas divisórias: entre dentro e fora, e conseqüentemente, entre o alto, o profundo, o obscuro, a luz, entre o conhecimento, a razão e o incógnito numa suspensão da cisão que dividia o espaço, conferindo-lhe coordenadas referenciais capazes de orientar o pensamento numa trajetória de ascensão, rumo à elucidação e à verdade. O que Aminadab guarda não é senão a «ilusão» de uma fronteira majestosa que *parece* ser a derradeira passagem para a verdade prometida:

Esta grande porta, contrariamente ao seu nome, não era mais do que uma barreira feita de alguns pedaços de madeira e um pouco de treliça. Mas é contra ela que vêm partir-se as forças do costume e a imaginação dos locatários que a vê como um imenso portão, flanqueado de um lado ao outro de voltas e de pontes levadiças, e guardado por um

homem que chamam de Aminadab. Na realidade, o seu acesso era muito fácil e apenas um brusco declive de terra ensina àqueles que aí se comprometem que estão agora em baixo da terra. (Blanchot, 2012: 271)

Neste sentido, Aminadab surge no romance como uma *figura-limite*: aquele que desaparece para tornar presente a sua ausência e que nada guarda senão o limiar suspenso de uma fronteira esvaída que, num passo (não) mais além, sem passo (*pas au-delà*),¹²² transpõe uma passagem sem passagem. A personagem de Aminadab surge como a «figura do infigurável», do desvanecimento indestrutível, numa reminiscência sem origem que se produz neste hiato movediço e sem suportes. Todavia, uma figura não significa a identificação, representação ou analogia do limite, não se trata da manifestação ou fenómeno figurado por uma metáfora, mas aquilo que faz emergir um limite infinito. A figura de Aminadab insinua uma relação complexa com diferentes referências (históricas, mitológicas, bíblicas) através do romance blanchotiano. As possibilidades de compreensão que são convocadas por este nome atravessam uma quantidade significativa de referências,

¹²²Assinalamos o modo como a expressão *pas au-delà* se apresenta de maneira singular no pensamento de Maurice Blanchot. Na língua francesa a palavra *pas* possui um duplo sentido: é um substantivo e um advérbio de negação. Num primeiro sentido, a palavra *pas* assume o significado do substantivo «passo». Esta aceção indica-nos um movimento de passagem, de travessia e de deslocação, convocando a ideia de realização, de possibilidade e de superação. Atravessar, conduzir, ir adiante, percorrer, consolidar, materializar o percurso. Estes sentidos indicam um movimento produtivo: dar um passo significa estender o território, alargar o conhecido, ir mais além, avançar. Num segundo sentido, o termo *pas* adquire a função de um advérbio de negação, este termo pode ser aproximadamente traduzido como «não», ainda que rigorosamente esta tradução exigiria a junção dos advérbios *ne-pas* (os movimentos conceptuais implícitos pelo uso blanchotiano da palavra *pas* distanciam-se da conjugação *ne-pas* no sentido de uma «interdição» ou de uma «proibição»). Na perspetiva blanchotiana, o termo *pas* adquire os sentidos de interrupção, de impossibilidade e de suspensão – um abismo, uma queda, uma dimensão sem passagem. A expressão *le pas au-delà* atravessa estes dois sentidos, ultrapassando-os. Não se trata apenas de uma questão semântica, as dobras da palavra *pas* são conceptualmente fraturadas e redistribuídas num deslizamento de sentidos que convoca uma relação singular entre estas duas dimensões. As duas instâncias do termo *pas* – substantivo e advérbio de negação – são articuladas de uma maneira que se reenviam até ao ponto de serem colocadas em suspenso, produzindo a afirmação de uma passagem que se realiza onde a passagem deixa de existir, além de toda determinação fronteiriça: o passo mais além e nunca mais além, um ir além onde já não há passagem, no desamparo e na impossibilidade. Os usos singulares do termo *pas* atravessam os livros blanchotianos e estão presentes nos títulos das publicações *Le pas au-delà* e *Faux-pas*. Estes títulos possuem os dois sentidos concomitantes da palavra *pas*. *Le pas au-delà* – *O passo (não) mais além* (tradução aproximativa) – evoca um duplo sentido de «superação» (o passo mais além) e de «impossibilidade» (o não mais além, a ausência de passagem). Do mesmo modo, o título *Faux pas* contém esta duplicidade intrínseca, a sua tradução pressupõe a ideia de um *passo em falso* (erro, hesitação, perda dos suportes) e de uma *falsa negação* (uma negação que não impõe uma interdição, uma negação que é, antes, uma afirmação realizada através da sua insuportabilidade). Em torno da formulação conceptual desta questão no pensamento blanchotiano: Cf. Derrida, J. «Pas» in *Parages*. Paris: Galilée, 2003, pp. 17-108.

formando uma rede inextrincável de sentidos que se proliferam até à impossibilidade de estabelecer uma definição identitária. A constituição movediça de Aminadab no romance, como um guardião que se transmuta a cada encontro e cuja identidade se torna indecível, emerge como uma maneira de reenviar esta figura aos complexos e enigmáticos labirintos que se formaram em torno deste nome.

A partir do nome Aminadab, encontramos diferentes referências: inicialmente, a figura de Aminadab surge no contexto bíblico de uma referência presente no *Cântico dos Cânticos*.¹²³ Contudo, a figura de Aminadab surge na perspectiva judaico-cristã como uma figura dupla: ora como um antepassado de Cristo, ora como o primeira a lançar-se sobre a divisão das águas do mar precipitada por Moisés.¹²⁴ No mesmo contexto, Aminadab pode incorporar a figura do Diabo (esta leitura corrobora a dimensão de duplicidade, a dissolução, a incognoscibilidade da personagem blanchotiana: Aminadab surge como aquele que

¹²³A figura de Aminadab surge nos *Cânticos dos Cânticos* no verso IV (livro II, capítulo XXIII), quando esposa, encontrando-se num combate com o diabo, diz: «*descendi in hortum meum, ut viderem poma convallium, et inspicerem si floruisset vinea... nescivi; anima mea conturbati me propter quadrigas Abinadab* ('Eu desci ao jardim das nogueiras para ver a vegetação dos vales e para ver se a vinha já crescia... e, sem saber como, vi-me sentada nos carros de Aminadab'), quer dizer perturbada pelos carros e ruídos pavorosos de Aminadab, que significa o demónio» (Cruz, 1993: 208). Aminadab no *Cântico Espiritual* (2008) de S. João da Cruz, na última estrofe, no contexto da união mística da alma com Deus através da via purgativa de purificação. Nota-se que o livro *Cântico Espiritual*, escrito entre 1578 e 1584, convoca a suspeita de que São João da Cruz escreveu as trinta primeiras estrofes do Cântico espiritual na obscuridade de um cárcere subterrâneo, confere ao livro uma herança obscura quanto à sua origem (Lapierre, 1993: 20). Tanto o *Cântico Espiritual*, como a *Noite Obscura*, foram inspirados no *Cântico dos Cânticos*, o texto canónico atribuído a Salomão. Na tradução portuguesa realizada a partir da Bíblia Hebraica Stuttgartensia do *Cântico dos Cânticos*, o nome de Aminadab pode ser encontrado no versículo 6:12: «11Ao jardim das nogueiras desço / para admirar o vigor do vale/ ver se as vides rebentam/ se os cachos se abrem/ 12sem saber minha vida colocou-se/ nos carros de Animadab». (Tolentino, 2008: 69) Este versículo é considerado como um «território inapreensível, um corpo obscuro [...] o mais mutilado e obscuro de todo o Cântico. É também aquele onde divergem as muitas traduções». (Mendonça, 2008: 11)

¹²⁴Aminadab é ancestral de Cristo (de acordo com a genealogia cristã proposta pelo Novo Testamento) e do rei David (segundo o Antigo Testamento), nascido de Aarão durante o exílio israelita no Antigo Egito e pai de Naasson (chamado príncipe e líder dos filhos de Judá). (Cf. Holland, 1999: 38; Cf. Madaule, 2002: 72-73). Pierre Madaule (2002), reconhece as diferentes traduções do nome de Aminadab na tradução francesa do hebreu para o grego *koiné* da *Bíblia Septuaginta* e na tradução para o latim da *Vulgata lectio* do *Cânticos dos Cânticos*. Nas versões contemporâneas da *Bíblia de Jerusalém* e da *Tradução Ecuménica da Bíblia*, a palavra é igualmente substituída pela expressão *povo generoso* ou *nobre povo*. Outra referência apresentada por Madaule, encontra-se no livro de Emil Fackenheim, "*Penser après Auschwitz*" (1986), segundo o qual a *midrash* afirma, de acordo com o livro de Êxodos (XIV:15), que Aminadab é o primeiro que começa a andar sobre as ondas frente à hesitação do povo de marchar através do mar cindido em dois. (Cf. Madaule, 2012a: 71). O nome de Aminadab, além da passagem do *Cântico dos Cânticos*, aparece no Antigo Testamento em Rute 4:19,22; I Crônicas 2:10; Êxodo 6:23; Números 1:7; 2:3; 7:12,17; 10:14 e no Novo Testamento em Mateus 1:4; Lucas 3:33.

confunde, ludibria, engana, ilude).¹²⁵ A figura de Aminadab presente no *Cântico dos Cânticos* reenvia a uma tradição anterior devido à suspeita de que o nome mencionado no texto bíblico se refere à figura do príncipe Mehi presente na tradição palestina (como uma personagem folclórica sírio-palestina), assim como, na lírica egípcia e na literatura mesopotâmica.¹²⁶ As proliferações de Aminadab entrecruzam-se ainda noutras referências: a figura com o nome de Aminadab que ilustra uma das obras pintadas por Michelangelo na Capela Sistina¹²⁷ e, do mesmo modo, a referência à figura de Aminadab presente na catedral de S. Denis.¹²⁸ Desta maneira, compreendemos o modo pelo qual o nome de Aminadab no romance blanchotiano dispara (subentende) uma proliferação de referências que se reenviam, consolidando a evocação de um desconhecimento insuperável.

Em «Qui est l’Aminadab de Blanchot»,¹²⁹ Michael Holland persegue as transmutações identitárias da figura de Aminadab, articulando os diferentes aparecimentos de Aminadab nos textos bíblicos, na liturgia egípcia, babilónica, nos escritos de São João da Cruz e no

¹²⁵ Cf. Holland, 1999: 38.

¹²⁶ «Aminadab, aqui citado, talvez seja uma extensão palestina do ‘Príncipe Mehi’, um personagem da lírica egípcia» (Mendonça, 2008: 92). O nome de Aminadab faz emergir uma dimensão profundamente enigmática que se desloca nos cruzamentos entre a natureza canónica de origem judaico-cristã, a literatura egípcia, a literatura mesopotâmica e o folclore sírio-palestina. Assume-se ainda a possibilidade de um cruzamento entre *Cântico dos Cânticos* e o Egito, através das relações com os textos presentes no Papiro Harris 500 e Cantos da grande alegria do coração, do papiro Chester Beatty I, assim como, na literatura mesopotâmica, através dos textos religiosos sobre Dummuzi, Enkimdu e Inanna, o folclore palestino, através da publicação por J. G. Wetzstein, em 1873, de um ritual de matrimónio realizado na região, Cf. Mendonça, 2008: 91.

¹²⁷ Durante a última restauração da Capela Sistina, ocorrida entre 1979 e 1994, surgiu um polémico debate sobre a manutenção das características originais das pinturas, uma das principais críticas reside no facto de que, após o restauro, ocorreu o desaparecimento dos olhos de algumas figuras: cf. Serrin, 2007; « [L]’Aminadab de Michel-Ange n’est pas, ou pas tout à fait, celui qui fut père de Nashon et l’ancêtre du Christ, puisque, beau diable qu’il est, il renvoie aussi et d’abord à l’Aminadab du Ct, celui qui incarne les tentation de la chair pour la bien-aimée, qui est vraisemblablement celle qui est assise à ses côtes, en train de se rendre belle. Cette interférence des deux traditions bibliques sous le nom e par l’image d’Aminadab, interrompt tout simplement la lecture symbolique dominante et renvoie à un toute autre mode de signifier ». (Holland, 1999: 38)

¹²⁸ Na alegoria ao carro triunfal encarregado de transportar a arca da Aliança, nos vitrais da Catedral de Saint-Denis, antigo mosteiro beneditino do século XII, Aminadab é identificado com o próprio Cristo. A figura central segura a cruz com a imagem de Cristo sob um carro entre outras quatro figuras descritas como a alegoria aos quatro evangelistas: o anjo do apóstolo Mateus, a águia de São João, o leão de Marcos e o boi de Lucas, em que se lê a inscrição *Quadriga Aminadab*: cf. Grodecki, 1995: 63. A leitura iconográfica de Louis Grodecki reconhece igualmente a dimensão obscura de Aminadab: « [l’image] pose un tel nombre de problèmes, aussi bien pour son iconographie que pour l’explication du texte qui l’accompagne [...] elle est restée jusqu’à présent obscure » (Grodecki, 1995: 63).

¹²⁹ Holland, M. « Qui est l’Aminadab de Blanchot » in *Revue de Sciences Humaines*, nº 253, 1999, pp. 21-43.

romance blanchotiano.¹³⁰ Holland convoca o pensamento de uma lacuna identitária sobre o nome de Aminadab. Através da proliferação de referências, a figura de Aminadab torna-se inconjugável, impedindo a definição de uma identidade capaz de assinalar um consenso relativo ao seu sentido e permanência. Ao salientar uma interrogação que perpassa todo o romance: «quem sois?»,¹³¹ Holland reconhece a impossibilidade de responder de modo unívoco. Não porque nenhuma identidade exista, mas, porque a proliferação excessiva de transfigurações sob a mesma figura e o mesmo nome conduzem à impossibilidade de determinar ou vir a estabelecer limites referenciais para a sua definição. As constantes alterações gravitam numa figura sem figura – «figura do infigurável» – que, sendo a mesma, é, simultaneamente sempre outra:

tropeçando nas duas palavras *ami nadv*, a linguagem tal como nós a compreendemos entra em crise: a divisão entre o significante e o significado, tendo deixado de ser fixa, a relação significante cessa por sua vez de ser produtora de sentido para dar lugar a uma mobilidade que esvai até a possibilidade de sentido. [...] [A]o impedir o acesso ao sentido que conteria, o Cântico torna-se o lugar de um espaçamento no qual, porque é interno à linguagem, permanece de facto significante, mas que rompe a continuidade semântica da linguagem no momento mesmo em que o poema parece estar a ponto de o concluir, fazendo do momento em que o conhecimento está no seu auge, o momento de maior desconhecimento (*lo ida'ta*). (Holland, 1999: 35)

Diante das proliferações de sentidos da figura de Aminadab, Holland reconhece um princípio dissociativo do nome no interior da própria língua, uma vez que o versículo em hebreu «*Lo ida'ta Nafshi samatni markevot ami nadv*» foi constantemente alterado ao longo do tempo, as palavras *ami nadv* ora foram traduzidas como um nome próprio (Aminadab), ora como um nome comum (o povo, povo generoso, príncipe). As diferentes traduções contribuem, assim, para a impossibilidade de fundamentar um sentido único e estabilizado para o nome. A dimensão enigmática de Aminadab perpetua-se através da incerteza milenar presente na tradução do último versículo *Cântico dos Cânticos*: «a dupla incerteza que afeta o sentido do verso 6:12 (o facto de que ele está não apenas privado de um sentido unívoco, mas que o equívoco que ele carrega faz com que nenhum sentido chegue à se fixar nele) é

¹³⁰ Holland reconhece outra referência ao nome de Aminadab: « [le] geste solennel d'hommage au frère d'Emmanuel Levinas, Aminadab, victime des persécutions nazies ». (Holland, 1999: 24)

¹³¹ « Il ne put s'empêcher de crier : 'Qui êtes-vous ?' dès qu'il l'eut vu, car il fut surpris et presque effrayé par le changement qui s'était produit dans sa personne ». (Blanchot, 2012: 26)

acompanhado em troca de uma remodelação constante de letra do texto hebraico de época a época» (Holland, 1999: 32). A indecidibilidade que reside sobre Aminadab não ocorre devido à escassez ou insuficiência de sentidos que o atravessam, ao contrário, o desconhecimento advém de uma excessiva sobreposição de sentidos que impede uma articulação hermenêutica: os sentidos dobram-se uns sobre outros, ambíguos, contrários, distintos, concomitantes e inconjugáveis.

Assim, longe de estar enterrado nas profundezas do romance que carrega o seu nome, o Aminadab de Blanchot acena do fundo de um longínquo tão extremo e tão obscuro que, ao dar o seu nome ao que, por sua vez, faz ser seu esse romance e o impede de sê-lo, rompe o frágil equilíbrio que o mantém intacto enquanto obra, envolvendo o romance como uma luva para o restituir, enquanto escrita, ao âmago incompreensível de toda linguagem na tradição ocidental. (Holland, 1999: 34)

No romance de Blanchot, a presença da figura de Aminadab multiplica-se em diferentes transmutações e desaparecimentos da sua configuração imediata: a sua aparência e as suas funções alteram-se a cada momento, a figura do guardião não remete à unidade de uma presença cuja origem e verdade seja identificável linearmente. A impossibilidade de encontrar um fio condutor capaz de assegurar um conjunto de sentidos coincidentes com apenas um nome conduz a uma incompletude infinita no qual se jogam as suas diversas transmutações e desaparecimentos. Aminadab é uma força que não encontra suporte sobre um sentido, mas que, ao contrário, encontra no nome um suporte para aquilo que é insuportável, os movimentos errantes e infinitos sob um nome. Mais que intraduzível, Aminadab está presente em toda tradução, não sendo, ao mesmo tempo, passível de uma formulação consensual. Aminadab é o que se perde na tradução e se mantém fora da possibilidade de configurar a totalidade dos sentidos evocados pelo nome. O nome de Aminadab evoca uma força de dispersão, um violento desdobramento que encontra a sua ressonância nos interstícios das referências, transmutando-se, propagando-se como uma potência incontrolável de metamorfose. Estas transformações ocorrem em diversas passagens durante o romance, indicando a indiscernibilidade entre a existência de um ou mais guardiões e a *força dispersiva* que constitui a personagem:

Thomas, vendo-o, foi tomado pelo pavor. Não era um guardião? Ele respondeu, no entanto: – Não, este é mesmo o meu caminho; mas não pôde deixar de perguntar: sois o porteiro? O homem levanta o seu capuz, não para se fazer ver, mas para dar um pouco

de luz aos seus olhos. – Eu sou um outro guardião, respondeu brevemente. Era, portanto, um erro. Contudo, a semelhança permanecia. Thomas olhava o rosto que estava voltado na sua direção, só dificilmente conseguia distinguir os dois homens: eram os mesmos olhos, as mesmas bochechas magras, um corpo igualmente sofrido; no entanto, faltava-lhe algo [...]. (Blanchot, 2012: 70)

Não há identidade estável ou conhecimento inequívoco para as marcas de sentido da presença de Aminadab porque, enquanto figura-limite, a sua constituição desloca-se incessantemente. Enquanto uma *força dispersiva*, a figura do guardião apresenta-nos uma relação com o desconhecimento que não se organiza segunda a cisão entre «aparência» e «diferença», «luz» e «obscuridade», «conhecimento» e «desconhecimento». Através da figura de Aminadab, o romance convoca a noção blanchotiana de «noite» e a problematização do «postulado ótico», suspendendo as linhas (interdições) que separam as forma dicotômica de relação entre «figuras óticas» e o «pensamento». Encontramos no romance blanchotiano a suspensão da promessa de transposição do desconhecimento através de um processo de «elucidação», a rutura de um pensamento errante, destituído de toda possibilidade de alcançar uma certeza definitiva ou a revelação de uma «verdade» absoluta:

o que me assusta, quando eu o percebo, é que está convencido de ter percorrido o caminho, de já ter chegado a algum lugar. Mesmo se não tem a insensatez de acreditar que chegou ao destino, pensa que pelo menos o destino aproximou-se. Quanto caminho percorrido, murmura, desde que eu o encontrei no subsolo! Erro, trágico erro [...]. Não presente a sua aberração? Sobre o que repousa a sua esperança? O testemunho dos seus pobres sentidos exaustos, a segurança da sua memória pervertida e confusa? [...] [P]ode durante estes anos subir e descer sem descanso e visitar milhares de vezes a casa de cima a baixo, sem que a verdade em si seja afetada minimamente. (Blanchot, 2012: 207)

A existência dissociativa de Aminadab produz-se numa abertura que não é a divisão entre duas extremidades, mas uma corrosão dos antagonismos, a fuga dos sentidos, o movimento infinito das forças que, no nome, escapam ao nome, ao visível e ao invisível, à linguagem e ao pensamento, engendrando a sua repercussão numa *escrita vibrátil*. Como numa escrita em braille, o guardião lê nas folhas em branco as coordenadas para a orientação dos hóspedes, as páginas não são lidas através dos olhos, mas pelas pontas dos dedos. A partir da sensibilidade do um gesto aproxima-se de uma escrita transparente e sem palavras,

presente sobre o papel e sem residir sobre a sua superfície, numa dissolução da possibilidade de compreensão.

O guardião abriu o caderno no qual todas as páginas estavam em branco e folheou-as lentamente, ainda que ninguém melhor do que ele soubesse que nada podia encontrar. Por vezes, demorava-se numa página e seguia com o seu dedo linhas não escritas, ou ainda, voltava a uma página já lida e parecia compará-la com uma nova passagem que a esclarecia ou a contradizia. (Blanchot, 2012: 22)

Através do romance *Aminadab*, compreendemos as maneiras pelas quais a crítica blanchotiana do «postulado ótico» e os desdobramentos da noção de «noite» são perspectivados em relação a uma dissociação intrínseca (uma insuportabilidade constitutiva) do pensamento e dos modos de conhecimento pautados sobre o modelo teológico que estrutura a matriz epistemológica ocidental. Diante do desamparo do pensamento e da compreensão do pensamento como desamparo, afirma-se um movimento de errância que se produz a partir da suspensão de toda a verdade primordial ou dogmática.

Um homem, deitado perto de mim, foi invadido por uma inundação de palavras. O que me dizia era quase incompreensível e eu próprio teria guardado forças para o compreender? Alguma vez a recuperei? As palavras eram-me tão estranhas como se fossem atiradas ao acaso por uma boca informe. Eu não entendia nada, eu não via nada e as palavras repercutiam em mim com uma dolorosa sonoridade, colocando-me em contacto com uma verdade que eu repelia. (Blanchot, 2012: 133)

A perspectiva blanchotiana problematiza criticamente as premissas do pensamento ontológico e metafísico, tanto em relação a uma verdade teológica, como em relação ao princípio moderno da definição científica de «verdade». Na sua insuportabilidade constitutiva, afirma-se uma condição vibrátil (nem ótica, nem sonora) das *forças de escrita* que assumem uma relação (insustentável) com o desconhecimento. Emerge do romance blanchotiano um princípio disruptivo de escrita que, diante da absoluta incognoscibilidade, aborda um modo de conhecimento impossível que se repercute sem forma e irreduzível, afirmando uma dimensão *errante* do pensamento.

3.3. *Alétheia*: a errância do pensamento

Num movimento que se exerce fora do conhecido e, conseqüentemente, do possível, o pensamento assume a liberdade de uma ignorância que nem conhece, nem desconhece, «♦[c]omo se o conhecimento nos fosse deixado apenas para conhecer aquilo que não podemos suportar conhecer» (Blanchot, 1984: 170) – uma insuportabilidade do conhecimento que engendra movimentos errantes de pensamento. A partir da problematização do «postulado ótico» e através da análise de diferentes «modos de insuportabilidade epistémica», compreendemos que a perspectiva blanchotiana nos permite reconhecer uma dimensão *infracognoscível* do pensamento. A afirmação de uma *disrupção epistemológica* realiza-se através da formulação de um movimento infra-teórico no qual o incognoscível convoca uma outra forma de conhecimento e um outro modo do saber que excedem os limites do pensável. Blanchot realiza uma refundação dos pressupostos epistémicos na qual o conhecimento deixa de ser uma condição de possibilidade do pensamento.

O desconhecido não é nem objeto, nem sujeito. O que quer dizer que pensar o desconhecido, não é de forma alguma se propor o «ainda não conhecido», objeto de todo saber ainda por vir, mas não é tão pouco ultrapassá-lo no «absolutamente incognoscível», sujeito de pura transcendência, recusando-se a toda maneira de conhecer e de se expressar. Ao contrário, digamos (talvez arbitrariamente) que na procura – aquela em que a poesia e o pensamento, nos seus espaços próprios, se afirmam, separados, inseparáveis – está em questão o desconhecido, com a condição todavia de precisar: a procura se relaciona com o desconhecido enquanto desconhecido. (Blanchot, 2009: 442)

Afirma-se que todo conhecimento produz, conseqüentemente, a perda das certezas, produzindo uma espécie particular de desconhecimento a partir do qual o pensamento se desloca. O pensamento pressupõe, para Blanchot, um exercício no qual investigação e erro estão implicados numa mesma espécie de movimento. Nesta perspectiva, dois tipos de investigação são diferenciados: o primeiro, procura encontrar um conhecimento, mas sabe que encontrará necessariamente outra coisa do que aquilo que procura, numa procura sem objeto. Ao posicionar-se no segundo tipo de investigação, Blanchot assinala que a palavra «encontrar» (*trouver*) não possui o sentido de «resultado» prático ou científico, mas significa «voltar-se (*se tourner*), andar ao redor, ir em torno [...] voltar-se para um movimento

melódico, fazê-lo retornar» (Blanchot, 2009: 35), um movimento que não se institui a partir de uma meta, um destino, um objetivo.

Ora, a recorrência das palavras francesas *trouver* e *tourner*, assim como, as derivações *retourner*, *détourner*, *détour* e *retour* na escrita blanchotiana produz um jogo de palavras dificilmente transposto para a língua portuguesa e assinala uma familiaridade linguística (semântica, fonética e uma derivação etimológica) que reforça a concepção do pensamento como um movimento *errante*. O pensamento constitui-se a partir da exigência do erro: «[o] erro essencial é sem relação com o verdadeiro que é sem poder sobre ele. A verdade dissiparia o erro, se o encontrasse. Mas há como que um erro que arruína de antemão todo poder de encontro. É provavelmente isso, errar: ir para fora do encontro» (Blanchot, 2009: 27); desviar (*détourner*), retornar (*retourner*), voltar (*tourner*) são movimentos intrínsecos do pensamento, que pensa porque erra, vacila, se desloca. Esta concepção de uma errância constitutiva do pensamento suspende a associação hegemônica entre «conhecimento» e «verdade»: a ideia de que o pensamento se desloca em direção a um conhecimento verdadeiro, ou seja, a ausência de erro e a imobilidade de um resultado do seu exercício. A elaboração blanchotiana desarticula a relação direta entre o pensamento e o conhecimento fundamentada num modelo ótico, ao afirmar que a todo saber sucede ao seu próprio desaparecimento:

◆ O saber apenas se afina e se aligeira nos limites, quando a verdade não constitui mais a instância à qual lhe seria necessário finalmente se submeter. O não-verdadeiro que não é o falso, atrai o saber fora do sistema, no espaço de uma deriva na qual as palavras-chaves não dominam mais, onde a repetição não é um operador de sentido (mas o colapso do extremo), onde o saber, sem passar ao não-saber, não depende mais dele, não resulta nem produz um resultado, mas muda imperceptivelmente, apagando-se [...]. (Blanchot, 2003a: 73)

Neste sentido, a condição de possibilidade do pensamento assumida por Blanchot não repousa sob uma produção de conhecimento (um processo de elucidação ou de descoberta da «verdade»), antes, engendra um desconhecimento que não se traduz como a interdição do pensamento, mas como a sua força fundamental. A formulação teórica do conhecimento subjaz à própria incognoscibilidade: um movimento de pensamento no qual é possível pensar sem a exigência de conversão do desconhecido num conhecimento. Inaugura-se uma extensão do pensar a partir, através e desde o próprio desconhecimento, inultrapassável,

insuperável, jamais passível de exclusão. Assim, todos os modos do pensamento serão sempre modos de uma procura (de uma errância) que não encontra jamais um ponto cujo saber se afirma como conhecimento puro.

Quando termina a dominação da verdade, ou seja, quando a referência à alternância verdadeiro-falso (aí incluída a sua coincidência) não se impõe mais, ainda que fosse como o trabalho da palavra a vir, o saber continua a procurar-se e a procurar-se inscrever, mas num outro espaço onde não há mais direção. Quando o saber não é mais um saber de verdade, é então de saber que se trata: um saber que queima o pensamento, como um saber de infinita paciência. (Blanchot, 2003a: 73-74)

Esta questão convoca a análise de um outro espaço de pensamento: «[do] lugar que seria uma espécie de não-pensamento, inabitado, inabitável, qualquer coisa como *um pensamento que não se deixaria pensar*» (Blanchot, 2009: 173) e, por outro lado, pretende compreender como esta insuportabilidade se realiza numa potência ainda por pensar:

Mas acontece – com ou sem razão – que essa tarefa cega do pensamento, essa *impossibilidade* de pensar que é, nesta reserva, o pensamento por ele próprio, nos apareça em toda coisa, em toda palavra e em toda ação, não somente presente de uma certa ínfima maneira, mas capaz, por esta presença ínfima, de ocupar sempre mais lugar, de se estender a toda a experiência e, pouco a pouco, de alterá-la inteiramente. (Blanchot, 2009: 173)

Deste modo, a abordagem do conceito de pensamento realiza-se a partir de uma incompletude fundamental na qual uma outra relação se insinua: o pensamento constitui-se, assim, a partir da sua própria insuportabilidade. Esta insuportabilidade não está associada à ideia de interdição, subtração ou anulação do pensamento, mas a um modo de pensamento que não se restringe ao conhecido, bem como um movimento que pensa *a partir* do impensável, *a partir* de um desconhecimento intransponível. A disrupção do pensamento não está associada à suposição de que o desconhecimento é opressivo, de que se trata de uma proibição ou de uma fronteira para além da qual não se pode pensar. Embora Blanchot considere a opressão do pensamento, esta opressão é entendida como a determinação do seu exercício nos limites da opinião e do conhecido. Esta interdição de pensar sem realizar um conhecimento é, na perspectiva blanchotiana, a tirania e a violência: «[l]ongue de ser afirmações de autoridade, desdenhando a prova e exigindo a obediência cega, [os pensamentos verdadeiros] rejeitam essa violência que está na arte de demonstrar e de

argumentar. A violência do homem irracional, devoto a alguma paixão, não é mais ameaçadora do que a violência do homem que quer ter razão e que quer que lhe deem razão» (Blanchot, 2009: 500); a interdição configura-se como a violência exercida na proibição (fixação) dos movimentos infinitos do pensamento.

Estar diante da dimensão infinita do desconhecimento é, para Blanchot, reconhecer a parte de terror do pensamento que se encontra numa relação agónica com um desconhecido sem possível: o pavor, o terror, o medo, o horror. A tirania é, assim, considerada a partir de uma dupla perspectiva: como a violência de uma relação apavorante do pensamento diante do horror: «♦[o] conhecimento a todo o momento do que é insuportável no mundo (torturas, opressão, desgraça, fome, os campos) não é suportável: cede, abate-se. O conhecimento não é, então, o conhecimento em geral. Todo saber do que é, por todo lado, insuportável, perde imediatamente o saber. Nós vivemos, portanto, entre o extravio e um semi-sono. Saber isto já é suficiente para o extraviar» (Blanchot, 1984: 156); assim como, a ilimitação de uma errância delicada que suspende as determinações do pensamento.

Tanto a análise crítica da tirania (a interdição que é a tentativa de cercear um horizonte do possível), como a perspectiva da violência (que, lacerando o possível, convoca, ao mesmo tempo, uma força infinita), convocam os movimentos teóricos de uma força insuportável e constitutiva do pensamento. Esta relação implica igualmente a linguagem: o projeto científico de um pensamento sem lacunas, sem omissão, sem faltas, o projeto de um pensamento total é também o projeto de uma linguagem inequívoca como o seu sustentáculo: «[nesta perspectiva] a linguagem é, então, este meio próprio da comunicação na medida em que somos seres lógicos, e se ela é também o meio das nossas relações adequadas com as coisas, se, graças à ela, nós podemos implementar a procura da ação verdadeira e se ela tende sempre a um efeito que, seja qual ele for, é um meio da verdade» (Blanchot, 2010: 107) – uma linguagem que se reconhece como um instrumento da verdade. O movimento de pensamento proposto por Blanchot implica, no entanto, uma linguagem que encontra o assombro de uma relação impossível e amedrontadora, que se arrisca ao perder o conhecido.

Na perspectiva blanchotiana, contudo, a impossibilidade elabora um outro modo do pensamento: «♦[o] conhecimento angustia e, no entanto, a angústia não depende do conhecimento. A angústia sem conhecimento pode bem proceder de outra forma de conhecimento» (Blanchot, 1984: 157) – uma forma que se move nos hiatos do (des)conhecimento. A impossibilidade de cercear os fins do pensamento torna-se uma condição que produz uma *errância sem fim*, a partir da qual o pensamento avança, voltando-

se sobre outras aberturas, outros encontros, sobre um movimento que vai, volta, segue, retorna, suspende-se, erra, vagueia, abandona-se ao seu destino inesgotável, ao contacto com uma força árida. Nenhuma certeza, nenhuma incerteza, o pensamento assume a liberdade de uma ignorância que nem conhece, nem desconhece: «‘Pensar’ aqui equivale a falar sem saber em que língua falamos, nem de que retórica nos servimos, sem pressentir mesmo o significado que substitui a forma dessa linguagem e dessa retórica a qual o ‘pensamento’ quereria decidir» (Blanchot, 2009: 1), pensar implica, portanto, um outro movimento do pensamento elaborado nos hiatos entre conhecimento e desconhecimento.

Compreendemos que um pensamento irrestrito é aquele que não encontra fim no possível e faz emergir da impossibilidade um movimento que nunca se chega a realizar: uma incompletude fundamental que o movimenta. A interdição de pensar, nesta perspectiva, não está associada ao impensável, mas à determinação do desconhecimento como fronteira do pensamento. Neste sentido, um pensamento sem interdição é aquele que se exerce aquém e além do cerceamento do conhecido e do possível, um pensamento que se exerce *no e a partir* do impensável.

◆ Do pensamento, é necessário dizer, primeiramente, que ele é a impossibilidade de se fixar em algo de definido, portanto, de pensar algo determinado e que assim é a neutralização permanente de todo pensamento presente, ao mesmo tempo que a repudição de toda a ausência de pensamento. [...] Não um pensamento passivo, mas eu o chamaria de um passivo de pensamento, de um sempre já passado do pensamento, o que, no pensamento, não saberia tornar-se presente, entrar em presença, ainda menos deixar-se representar ou constituir-se como em fundo para uma representação. (Blanchot, 2003a: 57)

Num movimento de investigação vacilante, o pensamento arrisca, sem suportes. Uma relação na qual o conhecimento não é condição de possibilidade do pensamento, o desconhecimento deixa de ser considerado como uma restrição e adquire uma dimensão de infinidade. Blanchot evoca, por exemplo, as paisagens desérticas plenas de neve (referindo-se aos espaços de vastidão em Tolstoï e Kafka),¹³² um espaço branco em que as orientações se convertem em nuances subtis. O desconhecimento produz uma errância fundamental do pensamento que não significa a interdição ou o exílio, mas o desaparecimento de

¹³² « L’erreur, il me semble, ne ferme pas, n’ouvre pas : rien n’est clos, et pourtant nul horizon ; cela n’est pas borné, cela n’est pas à ciel ouvert. L’espace de neige évoque l’espace de l’erreur, ainsi qui l’ont pressenti Tolstoï et Kafka. » (Blanchot, 2009: 37).

coordenadas predeterminadas que restringem, de antemão, o fim ou o termo do pensamento. Esta relação não-restritiva entre «pensamento» e «desconhecimento», assim como a conceção do pensamento através da sua errância, desenvolve-se através da redefinição que Blanchot realiza do conceito de «verdade». Através da análise crítica dos estudos etimológicos de Heidegger do termo *alétheia*, Blanchot propõe uma outra abordagem do termo através da restauração dos sentidos etimológicos desprivilegiados por Heidegger, formulando um plano distinto de compreensão teórica.

Para retornar à etimologia de *alétheia* à qual Heidegger se confia com uma perseverança admirável, resta-nos saber porque, revelando o pensamento grego, parece ignorar os Gregos – e porque Platão, talvez por um jogo, mas que seriedade no jogo, lê *al-théia*, descobrindo um sentido que poderíamos traduzir por: errância divina – o que não tem pouca importância. A verdade (o que se nomeia comumente como verdade) quereria dizer, segundo essa etimologia: curso errante, desnorreamento dos deuses. (Blanchot, 2003a: 148)

A análise blanchotiana contesta a compreensão do termo *alétheia* a partir do conceito de «verdade» apresentado pela perspectiva heideggeriana – a partir da pressuposição de aquilo que o conhecimento procura é uma verdade originalmente dissimulada (ou que, ao tornar consciência da sua privação, a verdade necessita ser desvelada, retirada de sua condição oculta, tornada conhecida pelo exercício do pensamento e transposta numa linguagem). A compreensão blanchotiana distancia-se desta perspectiva e reconhece um outro sentido do termo: «um movimento totalmente diferente do pensamento, numa direção completamente outra do que a tradução mais frequente (o ‘não-velado’, o ‘não-escondido’, o ‘desvelamento’) propõe» (Blanchot, 2003a: 149) – um sentido que recusa a leitura privilegiada da origem do termo a partir da palavra grega *lèthé* (não-dissimulado, não-oculto, verdadeiro).¹³³

◆ Os gregos pensavam *alétheia* a partir de *lèthé*? É duvidoso. E que os possamos substituir, dizendo que eram regidos, no entanto, por este não-pensado, é um direito filosófico contra o qual não haveria nada a dizer, se nós não o impuséssemos por um

¹³³ Blanchot reconhece igualmente a pressuposição de um fundamento velado da «verdade» na constatação da própria etimologia da palavra «etimologia»: o significado etimológico de *etimologia*, traduzido como «o saber do sentido verdadeiro das palavras» (Blanchot, 2003a: 147), remete à ideia de um ponto ancestral, a uma anterioridade na qual as palavras possuem seu o sentido original e verdadeiro, numa relação entre «verdade» e «revelação».

saber filológico que coloca a filosofia sob a dependência de uma ciência determinada: o que contradiz as relações claramente afirmadas por Heidegger entre pensamento e saber tendo a necessidade de um «fundamento» que não lhe pertence e que o pensamento está destinado a oferecer-lhe, retirando-o. (Blanchot, 2003a: 162)

Blanchot assinala que a noção de *alétheia* atravessa o pensamento ocidental desde as formulações de Parmênides,¹³⁴ destacando que, segundo a etimologia que Platão confere ao termo, outros sentidos são convocados e reivindicam uma relação completamente diferente entre «pensamento», «verdade» e «conhecimento». Ao ser traduzido por Platão como «errância divina», o termo *alétheia* afasta-se de uma leitura etimológica instaurada sobre a primazia do termo *lèthé* (verdade) e passa a ser considerado a partir da conjunção das palavras gregas *ale-* (errância) e *-thèia* (divino). O termo *alétheia* adquire, portanto, o sentido de um «curso errante» e de um «desnorreamento dos deuses»: «[a]lèthèia enquanto desamparo (*désabritement*) reconduz à errância, sentido que tinha previsto Platão (no *Crátilo*). [...] Em Platão, o mito da caverna é também um mito do abrigo: retirar-se do que abriga, voltar-se, desabrigar-se» (Blanchot, 2003a: 149) – *alétheia* conduz, assim, ao sentido de *errância*.

Esta tradução produz consequências significativamente diferentes da definição heideggeriana ao introduzir os sentidos implicados no prefixo *ale-* (errância). A compreensão etimológica de Heidegger, segundo a análise blanchotiana, restringe o conceito de verdade não somente ao termo grego *lèthé* («verdade») como também centraliza uma das instâncias que compõe a leitura platônica: o termo *-thèia* (divino), enfatiza-se a parte «divina» (a essencialidade de uma origem verdadeira), suprimindo o prefixo que lhe confere o seu sentido de errância. Através da supressão dos sentidos do termo *alè-* (errância), o conceito heideggeriano de verdade coloca em jogo somente a implicação recíproca entre «pensamento» e «revelação» (em última análise, o acesso do pensamento à soberania de uma Verdade primordial), num contexto que reenvia, ainda uma vez, a uma apropriação do *logos* divino cristão e aos fundamentos do postulado ótico ocidental.

¹³⁴ « [...] les donations qui sont les manières dont l'être se donne en se retirant (pour s'en tenir aux Grecs : *logos* chez Héraclite, *Un* chez Parménide, *idée* chez Platon, *energéia* chez Aristote et, dernier avatar chez les modernes, *Gestell* – dont Lacoue-Labarthe propose cet équivalent : *installation*), s'interrompraient dès l'instant que l'Ereignis, l'avènement, advient, cessant de se laisser dérober par les 'donations du sens' qu'il rend possibles de par son retrait ». (Blanchot, 2003: 158)

Nós discursamos sobre o ateísmo, o que foi sempre uma maneira privilegiada de falar de Deus. [...] Mesmo, enfim, o que um discurso filosófico ou pós-filosófico nos ofereceu, acentuando a *alétheia* grega, designada etimologicamente como não-oculto, não-latente deixa entender a primazia do oculto em relação ao manifesto, do latente em correspondência ao olhar aberto de modo que [...] haveria no que se chamaremos, em seguida, verdade, não o traço primeiro de tudo o que se mostra em presença, mas a privação já secundária de uma dissimulação anterior [...]. (Blanchot, 2003a: 145)

Ao reconhecer a parcialidade da tradução heideggeriana, Blanchot recorre à tradução realizada por Jean Beaufret e Dominique Janicaud,¹³⁵ na qual o termo *alétheia* não se traduz por verdade ou desocultação, mas por «desamparo»; *désabritement*: a perda do abrigo, a ausência de morada daquilo que não encontra lugar, que é sem repouso, sem refúgio), restabelecendo o sentido platônico de «errância». A partir da exigência intrínseca de um movimento de perda das certezas, o conceito de «verdade» pressupõe um outro modo de relação em que o pensamento se volta para o «desconhecimento».

A tradução de *alétheia* por desamparo recupera o sentido de «errância do pensamento», colocando em causa não apenas a estabilidade do conceito de «verdade», mas produzindo uma rutura com as matrizes do pensamento ocidental. O «desamparo» torna-se um movimento constitutivo do próprio conhecimento, numa dimensão do desconhecimento que se traduz num movimento vacilante. O pensamento não encontra, ou ainda, perde o seu suporte sobre a determinação do conhecimento a partir das figuras óticas da «elucidação» ou da «revelação» e, através desta perda, inaugura um outro modo de conhecimento.

3.3.1. O modo «sem presente» do conhecimento

A afirmação blanchotiana de um movimento de fratura constitutivo do pensamento produz uma reorientação teórica das relações entre «conhecimento» e «desconhecimento», implicando uma deslocação conceptual que se enraíza no interior da própria língua e das suas dinâmicas constitutivas. Esta deslocação apresenta a complexidade das dimensões que convoca através da declinação de todos os modos do presente do conhecimento. Blanchot elabora uma frase na qual se pode entrever os fundamentos deste movimento de conhecimento sem presente: «*Eu não sei, mas pressinto que vou ter sabido*» [Je ne sais pas,

¹³⁵ « *alèthéia* s'entend et se traduit par 'désabritement' (traduction momentanément choisie par Beaufret et Janicaud) ». (Blanchot, 2003a: 149).

mais je pressens que je vais avoir su] (Blanchot, 1984: 154) – a partir da decomposição desta frase somos conduzidos à proposição de uma lacuna do presente e da presença do saber. Um outro modo de conhecimento insinua-se através de um saber infinitamente em iminência.

Num primeiro momento, Blanchot considera a primeira parte desta frase como uma negação: «Eu não sei...», assinalando a formulação dicotômica (e mesmo dialética) de uma interdição (ou de uma apropriação). «Eu não sei» é uma sentença que passa a determinar a oscilação entre dois termos numa relação fechada: «saber-negação». O primeiro termo (Eu sei) inscreve a marca soberana do saber. Numa oposição direta, com o segundo termo (Não sei), que instaura a proibição, uma fronteira para além da qual não existe passagem.

«Não – eu sei» mostra a dupla potência de ataque que guardam, isolados, os dois termos: a decisão do saber, o determinante do negativo, a paragem que nos dois lados termina impacientemente tudo. «Eu sei» é a marca soberana do saber, o qual, na sua impessoalidade e intemporalidade, se apoia sobre um «Eu» [...]. Quanto à negação, a sua força é a do interdito, na interpelação da Lei que desde sempre já assumiu a falta sob a forma do proibido. «Eu sei – é proibido». *Eu não sei*. (Blanchot, 2003: 154)

Contudo, a partir da conjunção, «mas», a frase convoca um segundo movimento. O termo «mas» atua como uma abertura, um prolongamento após a interdição, uma suspeita que avança após a negação que determina o fim e o encerramento do possível. Esta suspensão reticente inicia um outro modo do saber numa espécie de fim que não termina, de começo após o fim: «Eu não sei, *mas...*». Um movimento de pensamento singular desencadeia-se a partir deste momento. Não se trata de indicar uma oposição irreconciliável entre a primeira e a segunda oração da frase, o termo «mas» não institui uma separação, ou ainda, um antagonismo, deixando de exercer a sua função de conjunção coordenativa adversativa. Diferentemente, o termo «mas» evoca um instante lacunar que indica que algo está em iminência, convocando a suspeita de que ainda algo está por vir: «*Mas*, ainda que fosse sob a forma de um mais, não vem quebrar o silêncio, antes, o prolonga. ‘Eu não sei’, não podendo se repetir, nem se fechar, sem arriscar se endurecer, é assim o fim que não termina. O presente que ‘eu não sei’ colocou delicadamente entre parênteses, dá lugar a um atraso, o modo tímido de um futuro que apenas se vislumbra» (Blanchot, 2003: 155); o prolongamento «mas» deixa entrever a iminência do que está para além do fim, além da fronteira do «não», criando uma suspensão na qual esta suspeita é já uma promessa de um saber que está prestes a acontecer.

Esta iminência atinge-nos como um pressentimento: «Eu não sei / mas... *pressinto*». Para Blanchot, a ideia de pressentimento não designa um «saber imperfeito» ou um «saber da sensibilidade», mas diz respeito à «maneira pela qual a ausência de presente se dissimula no próprio saber, deixando vir marginalmente um outro presente ainda ou já ausente» (Blanchot, 1984: 155), o retorno daquilo que se indica por uma presença espectral. A ideia de pressentimento evoca este «outro presente» à margem do saber: aquele que ainda está por vir, que, ainda ausente, convoca um futuro iminente e cuja iminência está presente.

A análise blanchotiana lança-nos numa abrupta rutura, uma vez que esta iminência nunca chegará a realizar-se. Aquilo que, no futuro chegará é apenas a constatação de um saber que não existe mais, pois não pressinto que saberei (no futuro), mas «pressinto que *vou ter sabido*» (no passado):

O presente, sem renunciar a conjugar-se no presente e como se nele se mantivesse, inclina-se cada vez mais em direção ao que nele é já passado, indica-se no futuro e se oferece sob a aproximação iminente de um novo presente (como deve ser na temporalidade viva), mas de um presente que, antes de estar aqui, já desabou, dado que «*ter sabido*», com uma rapidez que corta o fôlego, faz oscilar o tempo no mais profundo passado (um passado sem presente). (Blanchot, 2003: 155)

Houve um momento em que se sabia e haverá um momento no futuro em que se terá sabido, sem que em nenhum momento o saber se conjugue no presente, criando um hiato cujo acontecimento do saber é sem atualidade: «‘*ter sabido*’ nunca coincidiu com uma presença, um eu presente detentor do saber: a partir da iminência de um porvir que não toco (‘eu pressinto que vou’) e, sem passar por nenhuma atualidade, tudo desmoronou-se no irrevogável do *ter sabido*» (Blanchot, 2003: 156); o conhecimento realiza-se através desta passagem sem contemporaneidade, deste salto imóvel e extemporâneo. Se o pressentimento insinua um presente iminente do conhecimento, este advento dar-se-á apenas na forma de uma ancestralidade que retorna, sem nunca chegar a ser uma presença.

Através deste movimento de declinação de todos os modos de presente e de presença do conhecimento, somos colocados diante da força de um saber que está infinitamente prestes a acontecer, no instante mesmo da quase-queda, num *advento póstumo* que só realiza o seu próprio desaparecimento. A noção de *insuportabilidade* adquire, assim, uma dimensão de suspensão sem atualidade do conhecimento, pela qual emerge a promessa de um presente vindouro cujo momento da realização se torna, de um só golpe, um instante sem presença.

3.4. Rearticulação fundamental: um outro modo do «olhar», da «palavra» e da «escuta»

A análise crítica do postulado ótico e a consequente reelaboração teórica das relações entre o pensamento e os seus movimentos errantes apresentam-se numa vasta e complexa elaboração conceptual através da obra blanchotiana. Esta elaboração torna-se fundamental ao desencadear a pergunta pelas forças desconhecidas que engendram outras maneiras de compreender os pressupostos nos quais se fundam a investigação em torno da conceção de «escrita». Ao propor uma rutura com as fundações óticas sobre as quais estão assentes os principais axiomas que determinam os limites do pensamento, inaugura-se a compreensão de um outro modo do «olhar», da «palavra» e da «escuta».

3.4 1. «Ver» não é uma manifestação ótica: um outro modo do «olhar»

Na perspetiva de Blanchot, ver não é uma manifestação ótica, mas uma «separação», uma distância que devém um encontro, ou ainda, um encontro à distância. O olhar avança em direção a um horizonte infinito no qual, apesar da separação que o condiciona, se assume nesta visão uma possibilidade do ver que é um contacto à distância (ainda que esta seja uma «distância exorbitante»). Através deste gesto que atravessa a distância, é-nos dada uma imagem. Ao percorrer esta separação, a imagem constitui-se por uma forma de contacto que não é ativo, mas absorvido num movimento imóvel, apaixonado e fascinante.

Alguém está fascinado, podemos dizer que não percebe nenhum objeto real, nenhuma figura real, pois o que vê não pertence ao mundo da realidade, mas ao meio indeterminado da fascinação. O meio, por assim dizer, absoluto. A distância não é excluída, mas é exorbitante, sendo a profundidade ilimitada que está atrás da imagem, profundidade não viva, não manejável, presente absolutamente, ainda que não oferecida, onde se abismam os objetos quando se distanciam dos seus sentidos, quando abalam a sua imagem. [...] [O] que vemos apreende a visão e torna-a interminável, onde o olhar se concentra em luz, onde a luz é a resplandecência absoluta de um olho que não vemos, que não deixamos, no entanto, de ver, pois é o nosso próprio olhar em espelho, esse meio é, por excelência, atraente, fascinante: luz que é também abismo, luz onde nos abismamos, assustadora e sedutora. (Blanchot, 2014: 30)

Ao suspender os limites que procuravam assinalar o espaço cerceado da conjugação entre as condições de visibilidade e os limiares do pensamento, a perspectiva blanchotiana opera uma reelaboração desta relação: o olhar, em relação ao conhecimento, não participa de um exercício ou de um movimento de clarificação, elucidação, revelação, mas, está diante do puro desconhecimento. Esta disjunção não institui, no entanto, a interdição e recusa absoluta do olhar, mas inaugura um outro modo do ver, o qual, no limite, nos permite afirmar que, para Blanchot, «ver» não é uma manifestação ótica e anuncia um outro modo do olhar. «Ver» supõe uma distância exorbitante, uma separação que é reencontrada quando vemos, numa maneira de ver que é um contacto à distância, um contacto passivo, sem ação, uma paixão num movimento imóvel, este contacto à distância é «imagem» e «paixão da imagem».

A cisão, da possibilidade de ver que era, concentra-se, no âmago do próprio olhar, em impossibilidade. O olhar encontra assim no que o torna possível, a potência do que o neutraliza, que não o suspende, nem o paralisa, mas ao contrário, o impede de alguma vez terminar, o retira de todo começo, faz dele um vislumbre neutro desnordeado que não se extingue, que não ilumina [...] no qual a cegueira é ainda visão, visão que não é mais possibilidade de ver, mas impossibilidade de não ver, a impossibilidade que se faz ver, que persevera – sempre e sempre – numa visão que não termina. (Blanchot, 2014: 29)

Esta fascinação é uma cisão que habita o olhar como uma impossibilidade. Mas, esta impossibilidade não será a de um olhar que se lança sobre algo que não pode entrever, mas antes, a impossibilidade que se cinge *no* próprio olhar que impede o fechamento de um campo de visão total, ou ainda, de uma absoluta visibilidade sem vestígios, quer dizer, de uma verdade evidente sem desconhecimento. Blanchot alarga os limites sobre os quais o olhar se lança e, neste limite infinito, além da sua própria possibilidade, passa a ver a partir de uma espécie de cegueira lúcida, um olhar cujo ofuscamento opera visões errantes uma proliferação infinita de imagens.

Alguém está fascinado, o que vê, não vê, a falar propriamente, mas isso toca-o numa proximidade imediata, o apreende e o monopoliza, ainda que o deixe absolutamente à distância. A fascinação está fundamentalmente ligada à presença neutra, impessoal [...]. A fascinação é a relação que o olhar mantém, relação ela própria neutra e impessoal, com a profundidade sem olhar e sem contorno, a ausência que vemos porque ofuscante (*aveuglant*). (Blanchot, 2014: 30-31)

Deste modo, o olhar não se restringe ao circunscrito pela possibilidade, pela presença de uma imagem ou uma figura, pela abrangência do que pode ser clarificado, exposto, apresentado, manifesto, do que acontece aos olhos como efeito de uma revelação ou de uma manifestação da presença. O olhar é ilimitado, é fascinação através da qual a rutura será o próprio olhar que se opera passivamente. Esta passividade assume-se como uma *paixão da imagem*, como a visão daquilo que escapa ao olhar e à imagem, daquilo que não pode ser visto, que, fora de todo campo de visão, não se lhe exclui, tornando-se a presença do inapresentável. A fascinação conduz a um outro olhar através da condição infinita das imagens.

Esta separação entre o olhar e a dimensão infinita que o percorre configura-se o transbordamento das margens apreensivas da imagem, o extravasamento daquilo que o olhar pode enquadrar: «[t]alvez ainda mais: como se estivéssemos desviados do visível, sem estarmos voltados para o invisível. Eu não sei se o que digo diz algo. Mas, no entanto, é simples. Falar não é ver» (Blanchot, 2009: 38); todo o olhar institui-se na sua impossibilidade e na constatação de um engendramento infinito de *imagens de pensamento* que o atravessa (a sua potência imaginária). Para além da possibilidade de ver, o olhar lança-se neste horizonte infinito daquilo que o ultrapassa, percorrendo as distâncias que o ilimita. Desta maneira, Blanchot afirma que o olhar vê o que escapa ao olhar, o que escapa à figura, apresentando-se como a infinidade que habita a imagem (imaginação). Não se trata de pensar a impossibilidade como uma não-visão completamente escurecida, ou ainda, o vazio em que nada está presente, mas a fascinação produzida pela imensidão de um olhar inesgotável:

a imagem não é mais do que uma oportunidade ou um trampolim para um salto ulterior, fora de toda figura e talvez de toda escrita [...]. Daí que não haja imagem da imensidão, mas que a imensidão seja a possibilidade da imagem ou, mais acertado, a maneira na qual ela reencontra consigo própria e desaparece em si mesma, a unidade secreta segundo a qual ela se desdobre, imóvel, na imensidão do fora e, ao mesmo tempo, se retém na intimidade a mais interior. Este espaço de imagem, lugar que se engendra na medida e pela medida, é também sem imagem, palavra imaginária, mais que do imaginário, onde o imaginário fala sem falar de imagens, nem por imagens, nível onde em verdade estas três palavras, imagem, imaginário, imaginação não possuem significações distintas. (Blanchot, 2009: 471-475)

A distância exorbitante que o olhar percorre (que, por definição, deixa de ser uma distância calculável devido à impossibilidade de determinar o seu fim), perde-se na

imensidão constituída por aquilo que está além do olhar, tornando-se uma imagem, uma realidade imaginária. Esta impossibilidade não é uma interdição, mas o meio no qual os objetos se distanciam e, simultaneamente se aproximam, segundo modos distintos de relação. A análise blanchotiana afirma uma dimensão do olhar na qual as imagens deliram, um movimento no qual as imagens são infiguráveis – os olhos, ofuscados, tornam-se cegos e videntes, numa disrupção que dispara visões disformes, indefinidas, mutantes, obscurecidas. Compreendemos que diante do desconhecimento, diante da impossibilidade de tudo compreender, de dispor a potência infinita do mundo numa forma de olhar que esclarece, que lança luz sobre os fenômenos e os acontecimentos, o olhar avança em direção à sua própria impossibilidade, produzindo um outro modo do olhar, no qual as imagens se criam ilimitadas, imaginárias, reais. Advindas de uma separação primordial entre o olhar e a imensidão, estendem-se para além dos limites das restrições de uma exigência ótica.

A própria ideia de «luz» no pensamento blanchotiano torna-se não mais um fenômeno ótico, mas anuncia uma outra relação, na qual o pensamento amplia as suas frequências e disposições. Blanchot elabora uma outra maneira de perspectivar os modos de ver e de pensar, em que se vislumbra uma espécie de presença onírica e real. A elaboração blanchotiana desta relação convoca a ideia de uma lucidez sem clareza, uma cintilação sem presença, nem ausência, um movimento visceral, um estremecimento que não se pode ver, não se pode deixar de ver, não se pode escutar. Um modo de ver que remete à penumbra ofuscante dos sonhos, onde fechar os olhos se torna uma condição de possibilidade do ver. A afirmação de uma obscuridade que não é ausência de luz, mas um ofuscamento produzido pela proliferação infinita de forças excessivas e insuportáveis.

3.4.2. Falar não é ver: um outro modo da palavra

A conceção blanchotiana de «palavra» desvincula-se do modelo ótico ao propor uma conceção singular da palavra, tendo em consideração, principalmente, a palavra poética. Pela palavra poética advém uma torção dos sentidos, insinuando um movimento de retorno (*retour*), uma oscilação estrutural e um movimento fundamental de uma palavra que se desvia (*détour*) continuamente e retém a sua trajetória errante. Uma palavra (sem palavra), desligada da sua função expressiva e, conseqüentemente, do seu estatuto elucidativo.

Mas, se o desconhecido não é visível nem invisível, qual relação (relação não mística e não intuitiva) pode ainda deixar-se indicar, relação que supomos em questão na própria poesia? (Blanchot, 2009: 443)

pela poesia, somos orientados para uma outra relação que não seria de potência, nem de compreensão, nem mesmo de revelação, relação com o obscuro e com o desconhecido, não se pode contar com uma simples confrontação de palavras para disso recebermos a prova. Nós pressentimos mesmo que a linguagem, seja literária, a poesia, seja verídica, não têm o papel de trazer para a claridade, para o fechamento do nome, o que se afirmaria, informulado, nessa relação sem relação. (Blanchot, 2009: 68)

As dinâmicas deste movimento de errância que se constitui através das relações entre o pensamento e o desconhecimento é, igualmente, constitutivo das palavras. Este movimento compõe os trajetos singulares das palavras, não configurando nem uma forma de esclarecimento nem uma ignorância restritiva, mas um outro modo de conceção no qual as palavras não são compreendidas sobre a égide de um modelo ótico. Assim, a perspectiva blanchotiana formula um outro modo da palavra, desassociando-a da sua derivação dos modos de «ver».

Mas a palavra tem o seu próprio caminho; ela oferece um percurso; não estamos extraviados nela, no máximo em relação com as vias da frequência. [...] Falar liberta o pensamento dessa exigência ótica que, na tradição ocidental, submete desde milénios a nossa aproximação às coisas e nos convida a pensar sob a garantia da luz ou sob a ameaça da ausência de luz [...]. Escrever não é dar a palavra a ver [...] falar, assim como escrever, nos compromete num movimento separador, uma saída oscilante e vacilante [...]. (Blanchot, 2009: 39)

A formulação blanchotiana «falar não é ver» adquire, assim, a forma de uma desarticulação do modelo ótico, mas também se desassocia dos movimentos singulares das imagens, adquirindo uma especificidade própria, na qual as palavras desencadeiam uma relação intensa com o movimento disruptivo e dispersivo da sua errância fundamental. Vinculando diretamente a rutura com o postulado ótico à palavra poética, Blanchot afirma que a palavra implica um movimento de deriva, um retorno que continuamente se desvia das definições semânticas, proliferando-as até à impossibilidade de manter uma palavra estável sobre uma definição unívoca. Desta palavra pulverizada entre os sentidos, advém uma voz

que já não fala mais como uma manifestação sonora, entoando-se a partir de uma origem identificável:

voz que fala sem palavra, silenciosamente, pelo silêncio do grito [...] voz de ninguém: o que é que fala quando fala a voz? Isso não se situa em lugar nenhum, nem na natureza, nem na cultura, mas se manifesta num espaço de repetição, de eco e de ressonância onde não é alguém, mas esse espaço desconhecido – o seu acorde dissonante, a sua vibração – que fala sem palavra. (Blanchot, 2009: 386)

Se a palavra pressupõe a compreensão da sua especificidade em relação aos modos do «ver» é porque a sua maneira de habitar este movimento dispersivo e errante se encontra no extremo desta disrupção e suspensão do olhar, numa separação cujo abismo se produz entre a palavra e a sua condição absolutamente insustentável, tornando-se palavra sem contorno, sem expressão, sem pronúncia possível. Por este motivo, a palavra passa a ter como propriedade aquilo que a reenvia a uma reverberação silenciosa, um murmúrio, um apelo, uma súplica lançada em muitas direções como uma vibração ínfima; uma voz sem sonoridade que nos exige, portanto, um outro modo da «escuta».

3.4.3. Escrever não é falar: um outro modo da «escuta»

Se a perspetiva blanchotiana nos conduz a uma complexa disrupção e reelaboração da relação entre «pensamento» e «desconhecimento» porque «ver» não se define como uma manifestação ótica, assim como «falar não é ver», a conceção de escrita desenvolve igualmente a sua especificidade conceptual porque «escrever não é falar»: «[e]screver não é falar; o que nos leva a outra exclusão: falar não é ver e, assim, a rejeitar tudo o que – entendimento ou visão – definiria o ato em questão na escrita como a apreensão imediata de uma presença, seja de interioridade ou de exterioridade» (Blanchot, 2009: 390); a escrita recusa o postulado ótico do pensamento através da sua dimensão vibrátil que implica um outro modo de compreensão da «escuta».¹³⁶ Esta afirmação produz uma rutura na

¹³⁶ Este outro modo de escuta (sem escuta) não será compreendido no sentido de uma escuta fenomenológica: « La phénoménologie accomplit ainsi le destin singulier de toute pensée occidentale selon laquelle c'est en termes de lumière que l'être, la connaissance (regard ou intuition) et le logos doivent être considérés. Le visible, l'évidence, l'élucidation, l'idéalité ou clarté supérieure de la logique ou, par simple reversement, l'invisible, l'indistinction, l'illogique ou la sédimentation silencieuse : ce sont variations de l'Apparaître, du Phénomène premier » (Blanchot, 2009: 375). Esta constatação marca a distância que a perspetiva blanchotiana guarda de uma compreensão onto-fenomenológica das aparências, indicando-nos a particularidade da sua análise em relação aos planos

pressuposição de um fundamento sonoro da escrita, ou seja, a escrita entendida como um meio de entonação das vozes que falam pelas palavras. A distinção entre «visão» e «fala» a partir da condição ressonante da escrita produz um outro modo de escuta desconectado dos planos sonoros e das condições de audibilidade, fora de toda possibilidade sonora.

Se esse movimento de escrita saiu da afirmação da Obra [...] na qual se reúnem no isolamento do absoluto a exigência vocal e a exigência escrita, é para romper tanto com uma quanto com a outra e não para aceitar de as reconciliar numa oposição cúmplice, mas, nessa ruptura, romper com o que autorizava a sua unificação [...]. A escrita não se concebe nem a partir da manifestação vocal, nem a partir da manifestação visível, uma e outra não sendo opostas senão por uma oposição de convivência, aquela que apenas desperta onde reina o Aparecer como sentido, a luz como presença, a pura visibilidade é também a pura audibilidade. (Blanchot, 2009: 390)

Como escutar aquilo que ressoa sem palavras, nem audível, nem inaudível, mas numa dimensão vibrátil? Como conceber um modo de escuta que se torna sensível, numa ausência tangível que inaugura uma forma específica de sensibilidade? A ideia de uma voz (narrativa, sem palavra, sem origem) que nada diz, que se mantém sempre no Dizer em infinito advento, assume as vertentes de uma força que não é nunca uma fala, mas, sem existência própria e radicalmente exterior a toda palavra, anuncia-se como uma força de escrita: «♦[a] palavra escrita; não vivemos mais nela, não que ela anuncie: ‘ontem foi o fim’, mas ela é o nosso desacordo, o dom da palavra precária» (Blanchot, 2003: 219). Diante desta afirmação, a palavra não será apenas sem palavra; será sempre diferente daquilo que diz (*mot-trou*), produzindo uma vibração silenciosa (um murmúrio).

♦ A escrita, a exigência de escrever, não luta *contra* a presença em favor da ausência, nem *por* ela, pretendendo preservá-la ou comunicá-la. Escrever não se realiza no presente, nem apresenta, nem se apresenta [...]. Escrever, nesse sentido, é sempre primeiramente reescrever, e reescrever não reenvia à nenhuma escrita prévia, não mais à uma anterioridade de palavra ou de significação. Reescrever, desdobramento que precede sempre a unidade ou a suspende demarcando-a [...]. Retornar [*revenir*] seria voltar a se ex-centrar, a errar. Apenas *demora* (*demeure*) a afirmação *nómada*. (Blanchot, 1983: 49)

de compreensão da escrita baseados na afirmação de uma manifestação sonora, mas, sobretudo, recusando o advento da escrita como um fenómeno (*eidós*).

Nesta perspectiva, a concepção de escrita não pressupõe mais do que este movimento errante, que prolifera os sentidos até a ruptura de toda unidade constitutiva, numa propagação sem suporte sobre as manifestações compreensivas, mas que, ao mesmo tempo, se insinua pelas oscilações de um espaço ressonante, um hiato cuja constituição nos apresenta sempre a imanência desta insuportabilidade.

No extremo destas articulações, compreendemos que a concepção blanchotiana de escrita pressupõe um modo de insuportabilidade no qual se desalojam tanto o olhar, como a palavra e a escuta, fraturando-os para que as forças de escrita que os atravessa propagem numa ressonância fora de toda a possibilidade ótica ou sonora. A partir da contestação e da ruptura da associação direta e da implicação recíproca entre o pensamento e as figuras da luz, Blanchot conduz estas relações até à extrema rearticulação dos seus fundamentos conceptuais, tecendo-as de um modo complexo e singular.

CONCLUSÃO

A investigação filosófica desenvolvida no decurso deste estudo permite-nos compreender o modo como no pensamento de Maurice Blanchot se elabora uma questão filosófico-literária que formulamos como a questão da *insuportabilidade da escrita*. As dinâmicas de análise conceptual desta questão possibilitaram a compreensão teórica das diferentes dimensões implicadas na sua elaboração e na corroboração da hipótese de uma insuportabilidade fundamental que constitui a conceção blanchotiana de «escrita», atravessando o pensamento de Blanchot como uma investigação persistente e complexa.

A compreensão da questão da insuportabilidade da escrita a partir das dinâmicas internas do pensamento Maurice Blanchot realiza-se através da abordagem das trajetórias teóricas desta questão ao longo dos seus escritos. Desde as publicações realizadas a partir dos meados da década de trinta, Blanchot apresenta-nos esta questão sobre a forma de uma investigação em torno do problema da literatura. A análise das primeiras narrações, dos romances, das críticas literárias e dos ensaios filosóficos escritos por Blanchot no período de 1932 a 1948 permitiu-nos desenvolver uma abordagem conceptual dos modos como esta questão se assume de uma maneira específica no pensamento blanchotiano. Através da elaboração teórica da especificidade do *problema da literatura*, compreendemos como se encontram anunciados os principais movimentos disruptivos que se vão radicalizar posteriormente na *questão da escrita* (num sentido mais alargado), reorientando a sua compreensão enquanto uma noção filosófica. Embora a perspetiva de Blanchot se volte em diversos momentos para os problemas específicos da literatura, estes problemas nunca estão situados no domínio de uma teoria literária, são antes reconhecidos como questões filosóficas que colocam em causa o fundamento e a existência da literatura. Esta abordagem conceptual do problema da literatura atravessa os diferentes pontos de convergência de uma análise que procura tensionar até às últimas consequências as dinâmicas entre a criação literária e as forças insuportáveis de escrita. A investigação do problema da literatura coloca em questão o seu domínio enquanto processo de realização, convocando uma análise que pressupõe as passagens entre o pensamento de Blanchot, a filosofia hegeliana, as proximidades e distanciamentos de Mallarmé, a ideia de objetividade de Ponge, a escrita automática e o imediatismo surrealista, entre outras referências.

Este percurso teórico desenvolvido por Blanchot para pensar o problema da literatura encontra-se tecido numa complexa articulação nocional que alarga as suas dimensões, produzindo uma radicalização dos seus pressupostos e das suas consequências conceptuais, deslocando-se cada vez mais significativamente para uma investigação em torno da questão da escrita (ainda que a literatura esteja invariavelmente pressuposta nesta questão). A análise de duas passagens teóricas (o movimento de fragmentação da escrita e o processo de dissolução dos géneros) fundamentais no pensamento blanchotiano permitiu-nos verificar as maneiras pelas quais ocorre a intensificação das problematizações desencadeadas pelo problema da literatura e nos conduz à compreensão dos fundamentos conceptuais e da especificidade da questão da escrita.

Ao acompanharmos os processos de complexificação do problema da literatura, compreendemos a ressonância da consolidação da questão da escrita na progressiva transição da escrita blanchotiana que, aos poucos, abandona as divisões entre os géneros literários, as críticas e os ensaios filosóficos e se transforma numa «escrita fragmentária». O estudo de duas passagens importantes no pensamento de Blanchot, a partir de 1949 e em 1973, permite-nos reconhecer que a singularidade da conceção blanchotiana de escrita reside no facto de não se restringir ao problema da literatura, extrapolando-se numa investigação que assume a escrita num sentido amplo, como escrita do mundo, escrita que, fora do mundo, escreve o advento das forças inconfiguráveis e anamórficas que constituem a potência infinita do mundo. Ainda que esta questão esteja diretamente relacionada com o problema da literatura, esta explanação lança-se aquém e além (assim como no cerne) da literatura.

Da mesma maneira, a radicalização das noções implicadas nesta questão possibilita-nos conceber a afirmação blanchotiana de uma insuportabilidade extrema figurada pela questão do «neutro», produzindo alicerces teóricos para a compreensão da rutura última com as dinâmicas de suportabilidade no culminar da noção de «escrita do desastre». Desta elaboração teórica em torno da afirmação de uma extrema disrupção no pensamento blanchotiano, advém a compreensão de uma absoluta insuportabilidade que se assume como os movimentos *genésicos* de escrita (a anterioridade imemorial das forças envolvidas nos processos criativos) e como a vertiginosa extenuação provocada pelo acontecimento absoluto do Holocausto (conduzindo-nos, à conceção da insuportabilidade da escrita através do advento insustentável de uma *des-escrita*). Esta conceptualização corrobora a hipótese de uma formulação da questão da insuportabilidade da escrita como um movimento de

afirmação, ou seja, distante dos planos de análise baseados na ideia de insuportabilidade impeditiva.

A análise da concepção blanchotiana de escrita no âmbito de uma noção filosófico-literária conduz-nos à investigação dos modos pelos quais se produz a questão da insuportabilidade em diferentes dimensões teóricas pressupostas pelo pensamento de Maurice Blanchot. Este desdobramento permite-nos compreender como a questão da insuportabilidade da escrita se constitui no pensamento blanchotiano, alastrando-se na radicalidade de uma questão que coloca em causa os pressupostos assumidos pela tradição filosófica ocidental para pensar a noção de «experiência», a noção de «linguagem» e o conceito de «pensamento». Ao perspetivar as fundações sobre as quais estão assentes estes pressupostos, reconhece-se um movimento transversal que afirma uma rutura extrema provocada pelas forças de escrita.

No que diz respeito à noção de experiência, verificamos que a concepção blanchotiana de escrita produz um modo específico de insuportabilidade que se estabelece como uma forma de superação da ideia de totalidade, indicando-se pela ideia de *excentricidade* e pela ideia de *acentralidade*, presentes na noção de «experiência-limite» e na noção de «experiência neutra», respetivamente. Assim como se torna significativo o modo como esta afirmação das forças da escrita desaloja a noção de experiência da sua própria possibilidade nocional, tornando-se uma experiência apenas na medida em que está fora de toda experiência do vivido e apresentando-se, simultaneamente, como uma «experiência *fora* de experiência» (ou *sem* experiência). O percurso teórico realizado em torno da especificidade da concepção blanchotiana de experiência formula-se em torno da compreensão das múltiplas dimensões da experiência que se desdobram em maneiras específicas pelas quais a questão da insuportabilidade se assume como a recusa de um movimento totalitário de escrita. Da procura pela especificidade dos «modos de insuportabilidade da experiência», emerge um movimento que não é pontual, um movimento que percorre as nuances entre as noções, indicando uma força fraturante (uma força de escrita) que rompe com todas as tentativas de circunscrição. Através destas articulações, concebemos como as distintas dimensões da noção de experiência estão implicadas na questão da insuportabilidade da escrita, sendo que esta implicação significa uma forma específica de romper com a circularidade referencial, assumida como o primado do Uno e da Totalidade. A recusa em conceber a experiência sobre os princípios axiomáticos da circularidade referencial permite-nos abordar a sua vinculação às formas de contestação que Blanchot exerce em torno do «postulado da

continuidade absoluta». Esta problematização assinala o modo como a questão de insuportabilidade se consolida no pensamento blanchotiana através da afirmação de uma força insuportável porque infinita. A afirmação de uma potência de infinito que impede a totalidade assume-se, assim, como uma força de escrita consumada nas dinâmicas (aporéticas) da sua insuportabilidade.

Em relação aos movimentos de investigação da insuportabilidade da linguagem, a compreensão da noção blanchotiana de «escrita *fora* de linguagem» conduz-nos à elaboração de um modo de insuportabilidade que se estabelece a partir da rutura com a definição funcionalista de «linguagem». Este modo específico de insuportabilidade engendra-se nos princípios insustentáveis de uma relação entre as palavras e o mundo, as palavras e as coisas, restaurando a aceção arcaica do *logos* heraclitiano. A afirmação da escrita como uma força de rutura não destitui apenas a função lógica e expressiva da linguagem, como se reconhece na indecidibilidade em torno da definição do termo «logos», produzida pela proliferação dos seus sentidos: uma impossibilidade de estabilizar os sentidos que é interior à linguagem. Esta articulação assinala o movimento movediço e excessivo de constituição interna da linguagem diante daquilo que a ultrapassa infinitamente. Nesta perspetiva, a elaboração de Blanchot em torno de uma escrita que encontra suporte na linguagem assume-se, igualmente, como a afirmação de uma escrita que se propaga na ressonância de uma palavra sem palavra. Esta afirmação coloca-nos diante da compreensão da escrita a partir de uma palavra eólica que se aproxima da palavra oracular do antigo santuário de Dodona. A referência de Blanchot ao antigo santuário grego fornece-nos indícios para a elaboração teórica da conceção blanchotiana de escrita através da relação entre a palavra oracular e a palavra poética, situando ambas numa mesma ausência de origem, numa insustentabilidade primordial. Esta abordagem permite-nos reconhecer os traços distintivos da conceção de escrita a partir da sua constituição espectral e ressonante, distanciando-a dos planos de compreensão herdeiros do *logos* divino cristão e do pressuposto vertical da palavra como o verbo divino.

A questão da insuportabilidade da escrita encontra-se articulada a um complexo arranjo conceptual: a sua formulação coloca em causa os pressupostos matriciais do pensamento ocidental, provocando uma suspensão na sua configuração epistémica baseada sobre o «postulado ótico do pensamento». Assim, verificamos que a rutura produzida pela conceção blanchotiana de escrita com o *logos* divino cristão se assume como uma rutura com as fundações do pensamento ocidental. A partir da análise da problematização realizada

por Blanchot em torno do postulado ótico, concebemos o modo como a sua extensão atinge as diferentes modulações de um pensamento que deriva de uma relação primordial entre as condições de possibilidade do saber e a ideia teológica da revelação (as «figuras óticas»). Os movimentos constitutivos desta problematização estão presentes na análise da noção de «noite» e na figura-limite de Aminadab, sinalizando os caleidoscópios teóricos implicados na compreensão dos «modos de insuportabilidade epistémica». Através da aproximação às diferentes articulações deste problema, concebemos a maneira pela qual a elaboração blanchotiana parte de uma reorientação do sentido do termo *episteme*, entendido como a errância do pensamento, perspetivando as relações que se desdobram, conseqüentemente, a partir deste sentido. Esta reorientação produz uma deslocação epistémica, conduzindo à abordagem de uma outra compreensão das dinâmicas de pensamento que estão em jogo na relação entre a escrita (fora da representação e do sentido) e o desconhecimento.

A partir da reorientação blanchotiana do sentido de errância do pensamento, podemos conceber estas relações no âmbito da afirmação de um modo sem presente do conhecimento, desdobrando igualmente a compreensão da reelaboração das relações entre «pensamento», «escrita» e «figuras ótica», na proposição de um outro modo do «olhar», um outro modo da «palavra» e um outro modo da «escuta». Assim, fundamenta-se a análise destes movimentos disruptivos e, simultaneamente, de rearticulação de outros modos de conceção da escrita em relação a um plano de compreensão que não se assume como uma manifestação ótica ou como uma manifestação sonora. Em última instância, esta análise permite-nos concluir que o modo de insuportabilidade epistémica nos lança numa afirmação da insuportabilidade da escrita perspetivada numa dimensão infrateórica, mas também, numa dimensão inexperienciável da experiência e numa dimensão sem linguagem da linguagem.

A questão fundamental desta investigação atravessa o pensamento de Maurice Blanchot como uma questão filosófico-literária, desenvolvendo-se desde as tensões constitutivas das relações as teorizações em torno do problema da literatura e a radicalização deste problema na elaboração da questão da escrita, até à extrema disrupção que se opera nos alicerces da experiência, da linguagem e do pensamento. Nestas diferentes dimensões de análise, a conceção blanchotiana de escrita formula-se como uma força sem abordagem, assumindo-se apenas numa dimensão vibrátil.

Concluimos, através deste percurso, que a conceção blanchotiana de escrita afirma-se numa condição insuportável e simultaneamente vibrátil, sendo que esta condição vibrátil se assume como uma força *amórfica e anamórfica*. Esta condição ressonante e vibrátil da

escrita reconhece-se como uma força insustentável por todos os modos de referencialidade identitária, de circunscrição, de absolutização, de formação funcional, lógica, expressiva, significativa, representacional. A questão da *insuportabilidade da escrita* no pensamento blanchotiano institui-se como a afirmação de forças absolutamente sem suporte numa ínfima vibração, transparente e sem palavras: uma propagação, uma reverberação de forças que se engendram nos movimentos seminais do mundo, na imobilidade vertiginosa da extenuação dos acontecimentos, na indestrutibilidade das matérias pulsionais e inesgotáveis do mundo, da infinita potência de criação do vivo, da posterioridade do vivo; uma escrita de realidades sem realização, em formação, em gestação infinita, de frases impronunciáveis, de apelos intraduzíveis, de estremecimentos que respiram, suplicantes, urgentes na sua extrema paciência, que escrevem – uma escrita sem fim, sem rasto, que se indica nos desaparecimentos imanentes, nas ausências persistentes; uma força de escrita, exigente, violenta e insuportável.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Maurice Blanchot na língua original:

- BLANCHOT, MAURICE. *Aminadab*, roman. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2012 [1942].
- BLANCHOT, MAURICE. *Au moment voulu*. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2005 [1951].
- BLANCHOT, MAURICE. *Celui qui ne m'accompagnait pas*, roman. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2004 [1953].
- BLANCHOT, MAURICE. *Comment la littérature est-elle possible ?* France: Chez José Corti, 1942.
- BLANCHOT, MAURICE. *Écrits politiques*, 1958-1993. Paris: Gallimard, 2008.
- BLANCHOT, MAURICE. *Faux Pas*, essai. Paris: Gallimard, 2011 [1943].
- BLANCHOT, MAURICE. *La communauté inavouable*. Paris: Les éditions Minuit, 1983.
- BLANCHOT, MAURICE. *La condition critique*. Articles 1945-1998. Paris: Gallimard, 2010.
- BLANCHOT, MAURICE. *La folie du jour*. Paris: Gallimard, 2013 [1973].
- BLANCHOT, MAURICE. «La littérature et le droit à la mort» in *De Kafka à Kafka*, essai. Paris: Gallimard/ Folio Essais, 1998 [1948].
- BLANCHOT, MAURICE. *L'amitié*, essai. Paris: Gallimard, 2010a [1971].
- BLANCHOT, MAURICE. *La part du feu*, essai. Paris: Gallimard, 1949.
- BLANCHOT, MAURICE. *L'arrêt de mort*, roman. Paris: Gallimard, 2003 [1948].
- BLANCHOT, MAURICE. *Le Très-Haut*. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2012a [1948].
- BLANCHOT, MAURICE. *L'attente l'oubli*. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2013a [1962].
- BLANCHOT, MAURICE. *L'écriture du désastre*, essai. Paris: Gallimard, 2003a [1980].
- BLANCHOT, MAURICE. *Le dernier à parler*. France: Fata Morgana, 1984 [1971].
- BLANCHOT, MAURICE. *Le dernier homme*. Paris: L'imaginaire Gallimard, 2013b [1957].
- BLANCHOT, MAURICE. «Le 'discours philosophique'» in *L'Arc*, n° 46, quatrième trimestre, 1972, pp. 1-4. in Hoppenot, Éric; Milon, Alain (2012), *Maurice Blanchot et la philosophie. Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre; versão on-line disponível em <https://books.openedition.org/pupo/1133>, acesso em 21 Setembro, 2014.
- BLANCHOT, MAURICE. *Le livre à venir*, essai. Paris: Gallimard, 1971 [1959].
- BLANCHOT, MAURICE. *L'Entretien infini*, essai. Paris: Gallimard, 2009 [1969].
- BLANCHOT, MAURICE. *L'Herne* (dir. Éric Hoppenot; Dominique Rabaté). Paris: Les Cahiers de l'Herne, 2014a.
- BLANCHOT, MAURICE. *Le pas au-delà*, essai. Paris: Gallimard, 1984 [1973].
- BLANCHOT, MAURICE. *Le ressassement éternel*. France: Les Éditions Minuit, 1970.
- BLANCHOT, MAURICE. *L'espace littéraire*, essai. Paris: Gallimard, 2014 [1955].
- BLANCHOT, MAURICE. «Lettre à Bruno Roy, 2 septembre 1996» in *La Quinzaine littéraire*, n° 703, novembre, 1996, p. 5.
- BLANCHOT, MAURICE. *Lettres à Vadim Kozovoï*. Paris: Éditions Manucius, 2009a.
- BLANCHOT, MAURICE. «L'étrange et l'étranger» in *La Nouvelle Nouvelle Revue Française*. Paris: Gallimard, coll. «NRF», n° 70, octobre, 1958.
- BLANCHOT, MAURICE. *L'instant de ma mort*. Paris: Gallimard, 2002 [1994].
- BLANCHOT, MAURICE. *Thomas l'Obscure*. Première version, roman. Paris: Gallimard, 2005a [1941].
- BLANCHOT, MAURICE. *Thomas l'Obscure*. Nouvelle version, roman. Paris: Gallimard, 2003b [1950].
- BLANCHOT, MAURICE. «Une première version de Mallarmé» in *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n°37, janvier, 1956, pp. 79-91.

BLANCHOT, MAURICE. *Une voix venue d'ailleurs*. Sur les poèmes de Louis-René Des Forêts suivi de *La bête de Lascaux* suivi de *Le dernier à parler* suivi de *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris: Gallimard/ Folio essais, 2005b [2002].
BLANCHOT, M. ; HÜBNER, J. *Correspondance 1963-1973*. Archives Maurice Blanchot. France: Éditions Kimé, 2014b.
BLANCHOT, MAURICE; MADAULE, PIERRE. *Correspondances 1953-2002*. Paris: Gallimard, 2012b.

Traduções em língua portuguesa (Portugal):

BLANCHOT, MAURICE. *A Besta de Lascaux* (trad. Silvina Rodrigues Lopes), Lisboa: Vendaval, 2003.
BLANCHOT, MAURICE. *A Loucura do Dia* (trad. Silvia Carvalho). Lisboa: Quatro Elementos, 1981.
BLANCHOT, MAURICE. *A Loucura do Dia* (trad. Ricardo Ribeiro). Lisboa: Sr. Teste, 2019.
BLANCHOT, MAURICE. *A Morte Suspensa* (trad. Jorge Camacho). Lisboa: Edições 70, 1988.
BLANCHOT, M. *Foucault Como o Imagino* (Prefácio de Eduardo Prado Coelho, trad. Miguel Serras Pereira; Ana Luísa Faria). Lisboa: Relógio d'Água, 1987.
BLANCHOT, MAURICE. *O Instante da Minha Morte* (trad. Fernanda Bernardo, edição bilíngue). Porto: Campo das Letras, 2003.
BLANCHOT, MAURICE. *O Livro Por Vir* (trad. Maria Regina Louro). Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
BLANCHOT, MAURICE. *O Último a Falar* (trad. Fernanda Bernardo). Lisboa: Averno, 2016.

Bibliografia geral:

ARLAND, M.; PAULHAN, JEAN. *La Nouvelle Revue Française*. Paris: Gallimard, coll. «NRF», nº 10, février, 1962.
ANTELME, ROBERT. «Sur L'Écriture du désastre de Maurice Blanchot» in *Lignes*. Paris: Éditions Hazan, nº 21, 1994, pp. 121-122.
BAILLY JEAN-CHRISTOPHE. *La véridiction*. Sur Philippe Lacoue-Labarthe. France, Christian Bourgois, Collection « Détroits », 2011.
BATAILLE, GEORGE. *L'expérience intérieure*. Paris: Tel Gallimard, 2012.
BENVENISTE, Émile. «La notion de 'rythme' dans son expression linguistique» in *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Éditions Gallimard, 1966, pp. 327-335.
BENEZET, M.; LABARTHE, L. *Revue première livraison*. Paris, nº 4, automne, 1976.
BÍBLIA SAGRADA. *Cântico dos Cânticos* (trad. José Tolentino Mendonça). Lisboa: Edições Cotovia, 2008.
BIDENT, CHRISTOPHE. *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*. Essai biographique. France: Éditions Champ Vallon, 1998.

- BIDENT, CHRISTOPHE; SANTIAGO, HUGO. *Maurice Blanchot. Un siècle d'écrivains*, Production: France 3, 57 min., 1997.
- BIETLOT, MATHIEU. «Amitié inavouable à mi-voix» in *Espace Maurice Blanchot*, décembre, <<http://www.blanchot.fr/fr/index.php?option=content&task=view&id=32&Itemid=40>>, 1998 (consulta em 11 Julho 2018).
- BIETLOT, MATHIEU. «Blanchot et Hegel: L'impossibilité d'en finir» in *Espace Maurice Blanchot*, <http://www.blanchot.fr/index.php?option=content&task=view&id=50&Itemid=>>, 2005 (consulta em 8 Maio 2014).
- BOUVIER, ALAIN; GEORGE, MICHEL; LIONNAIS, FRANÇOIS. *Dictionnaire des mathématiques*. France: Presses Universitaires de France (PUF), 1974.
- BRISSON, L. *Platon: les mots et les mythes*. Paris. François Maspero, 1982.
- CÂLIN, ANCA. «Le pouvoir des mots: autour de Thomas l'Obscure» in Milon, A. *Maurice Blanchot. Entre roman et récit*. Paris Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2014.
- CÂLIN, ANCA; MILON, ALAIN. «Au croisement de Maurice Blanchot et de Francis Ponge: l'écriture hors langage» in *Espaço(s) literário(s)*, RUA-L. Revista da Universidade de Aveiro, nº 2 (Ile série), 2015.
- CÂLIN, ANCA; MILON, ALAIN (ed.). *Défi de lecture: Thomas l'Obscure de Maurice Blanchot*. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2017.
- CHRISTIDIS, A. -Ph.; DAKARIS, S. I. ; VOKOTOPOULOU, I. «Oracular Tablets from Dodona» in C. Brixhe (ed.) *Poikila Epigraphika*, Études d'Archéologie Classique IX, Paris-Nancy, 1997, pp. 105-110.
- COHEN-LEVINAS, D.; HOLLAND, M. (org.). *Cahier Maurice Blanchot 1*. Dijon: Association des Cahier Maurice Blanchot/ Les presses du réel, 2011.
- COHEN-LEVINAS, D.; HOLLAND, M. (org.). *Cahier Maurice Blanchot 2*. Dijon: Association des Cahier Maurice Blanchot/ Les presses du réel, volume 2, 2014.
- COHEN-LEVINAS, D.; HOLLAND, M. (org.). *Cahier Maurice Blanchot 3*. Dijon : Association des Cahier Maurice Blanchot/ Les presses du réel, 2014a.
- COHEN-LEVINAS, D.; HOLLAND, M. (org.). *Cahier Maurice Blanchot 4*. Dijon: Association des Cahier Maurice Blanchot/ Les presses du réel, 2015.
- COHEN-LEVINAS, D.; HOLLAND, M. (org.). *Cahier Maurice Blanchot 5*. Dijon : Association des Cahier Maurice Blanchot/ Les presses du réel, 2018.
- COHEN-LEVINAS, D.; HOLLAND, M. (org.). *Cahier Maurice Blanchot 6*. Dijon : Association des Cahier Maurice Blanchot/ Les presses du réel, 2019.
- COSTA, A. *Heraclito. Fragmentos Contextualizados*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2005.
- CRUZ, SÃO JOÃO. *A Noite Obscura*. Lisboa: Iluminação/ Editorial Estampa, 1993.
- CRUZ, SÃO JOÃO. *Poesias Completas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- CURTIUS, ERNEST ROBERT. *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Paris: PUF, 1986.
- DERRIDA, JACQUES. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, JACQUES. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.

- DERRIDA, JACQUES. *Parages*. Paris: Galilée, 2003.
- FATTAL, MICHAEL. «Le logos d'Héraclite: un essai de traduction» in *Revue des Études Grecques*, tome 99, fascicule 470-471, Janvier-juin, 1986, pp. 142-152.
- FATTAL, MICHAEL. *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris-Montréal-Budapest-Turin, L'Harmattan, 2002.
- FRÈRE, JEAN. «Le logos selon Héraclite» in *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*. France: L'Harmattan, 2003.
- FRÈRE, JEAN. *Les Grecs et le désir de l'Être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FREUD, SIGMUND. *L'inquiétante étrangeté et d'autres essais* (Das Unheimliche und andere Texte), Paris: Folio Gallimard, 1988 [1919].
- FREUD, SIGMUND. *L'homme aux loups. Histoire d'une névrose infantile*. Paris: Petit bibliothèque Payot, 2010.
- GIACOMETTI, M. *The Sistine Chapel: Michelangelo Rediscovered*, New York: Harmony Books, 1986.
- GRODECKI, LOUIS. *Études sur les vitraux de Suger à Saint-Denis* (XIIe siècle). Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995.
- HAURENS, P.H. «La résistance de l'écriture : entre politique et littérature (Blanchot, Coleridge)» in TRANS [Online] Résister à la littérature, vol. 20, September, <<http://trans.revues.org/1247>>, 2016 (acesso em 23 Fevereiro 2017).
- HEIDEGGER, MARTIN. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, coll. «Tel», n° 2, 1993.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Être et Temps*. Paris: Gallimard, 1992.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard, coll. « Tel », n° 49, 1985.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Héraclite*. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967. Paris Gallimard, 1973.
- HOLLAND, MICHAEL, «Bataille, Blanchot et le 'dernier homme'» in *Avant dire. Essais sur Blanchot*. Paris: Hermann, 2015.
- HOLLAND, MICHAEL. «Qui est l'Aminadab de Blanchot» in *Revue de Sciences Humaines*, n° 253, 1999, pp. 21-43.
- HOMERO, *Iliada* (trad. Frederico Lourenço). Lisboa: Quetzal, 2019.
- HOPPENOT, ERIC; MILON, ALAIN. (org.). *Emmanuel Levinas–Maurice Blanchot, penser la différence*. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2008.
- JAEGER, WERNER. *Early Christianity and Greek Paidea*. USA: Harvard University Press, 1961.
- JEANIÈRE, ABEL. *La pensée d'Héraclite d'Éphèse*. Avec la traduction intégrale des fragments. Paris: Aubier, 1959.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª edição, 1983.

- LACAN, JACQUES. *Le Séminaire, tome 7, L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Seuil, 1986.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE. «Préface» in LAPORTE, ROGER, *Lettre à personne*. France: Librairie Plon, 1989.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE. *La poésie comme expérience*. France: Christian Bourgois éditeur, 2015.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE. «L'écho du sujet» in *Pour n'en pas finir. Écrits sur la musique*, France: Christian Bourgois éditeur, 2015a.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE. *Phrase*. France: Christian Bourgois éditeur, 2000.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE. *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*. Suivi de *L'émoi*. Paris: Galilée, 2011.
- LAPIERRE, J.-P. «Prefácio» in Cruz, S. J., *A Noite Obscura*. Lisboa: Iluminações, Editorial Estampa, 1993, pp. 13-27.
- LAPORTE, ROGER. *Maurice Blanchot. L'ancien, l'effroyablement ancien*. Paris: Fata Morgana, 1987.
- LAPORTE, ROGER. *Une Vie*. Paris: P.O.L, 1986.
- LECLAIRE, SERGE. *On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire et la pulsion de mort*. France: Seuil, 1975.
- LEVINAS, EMANNUEL. *Sobre Maurice Blanchot* (trad. José M. Cuesta Abad). Madrid: Mimita Frotta, 2000.
- LHÔTE, ERIC. *Les lamelles oraculaires de Dodone*. Genève: Droz, 2006.
- LOPES, R. «Usos e Sentidos de *Mythos* e *Logos* antes de Platão» in *Revista Prometheus*, vol. 8, n° 18, 2015, pp. 62-77.
- MADAULE, PIERRE. «Retour d'épave» in *Thomas l'Obscure*, Première version. Paris: Gallimard, 2005.
- MAJOREL, JEREMIE. «Celui qui ne m'accompagnait pas de Maurice Blanchot : les trois baies» in Tourdoire-Surlapierre, Frédérique (ed.), *Voir & Être vu. Réflexions sur le champ scopique dans la littérature et la culture européennes*. France: Éditions L'improviste, 2011.
- MALLARMÉ, STEPHANE. *Œuvres complètes*, t.1. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998.
- MENDONÇA, J. T. «Prefácio» in *Cântico dos Cânticos*. Lisboa: Edições Cotovia, 2008, pp. 9- 16.
- MICHAUD, GINETTE. «L'impossible autobiographie» in *Maurice Blanchot: la discrétion de l'écriture*. *Revue Spirale*, n°169, novembre-décembre, 1999, pp. 12-13.
- MILON, ALAIN (org.). *Maurice Blanchot. Entre roman et récit*. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2004.
- MILON, ALAIN (org.). *Leçon d'économie générale: l'expérience-limite chez Bataille-Blanchot-Klossowski*. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2019.
- MONDOR, HENRI. *Vie de Mallarmé*. Paris: Gallimard, 1941.
- NANCY, JEAN-LUC. *Maurice Blanchot. Passion politique*. Paris: Galilée, 2011.

- NOUVET, CLAIRE. *Enfances Narcisse*. Paris: Galilée, 2010.
- NIETZSCHE, F. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Paris: Gallimard, 1938.
- PAULHAN, JEAN. *Les fleurs des Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Paris: Folio essais, Gallimard, 1966.
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- POULET, GEORGES & Collectif René Char (ed.). *Critique. Maurice Blanchot*. Paris: Les éditions de Minuit, n° 229, juin, 1966.
- REGNIER, THOMAS. «Levinas, Blanchot: une proximité distante» in *Magazine littéraire*, Espace Maurice Blanchot, <<http://www.blanchot.fr/fr/indx.php?option=content&task=view&id60&Itemid=40>>, 2003 (consulta em 19 Abril de 2014).
- SARTRE, JEAN-PAUL. «Aminadab ou du fantastique considéré comme un langage» in *Situations*. Paris: Gallimard, 1947, pp. 122–42.
- SARTRE, JEAN-PAUL. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Folio Essais, 2004.
- SERRIN, RICHARD. «Lies and Misdemeanors» in *Gianluigi Colalucci's Sistine Chapel Revisited*, Mind Studio, <<http://mimsstudios.com/richardserrinarticle.pdf>>, 2009 (acesso em 23 Outubro 2014).
- STAROBINSKI, JEAN. «Thomas l'Obscure Chapitre Premier» in *Critique*, tome XXII, n° 229. Paris: Édition de Minuit, juin, 1966.
- SURYA, MICHEL (org.). «Les politiques de Maurice Blanchot, 1930-1993» in *Lignes*, n° 43, mars, 2014.
- TURNHEIM, M. «Va-et-vient de la mort (note de lecture sur Blanchot et la psychanalyse)» in *L'en-je lacanien*, n° 10. Toulouse: Éditions Érès, 2008.
- VILELA, EUGÉNIA. *Silêncios Tangíveis. Corpo, Resistência e Testemunho nos Espaços Contemporâneos de Abandono*. Porto: Afrontamento, 2010.
- WINNICOTT, D. W. *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2000.
- WINNICOTT, D. W. *Psycho-Analytic Exploration*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

ANEXO

Este Anexo apresenta os excertos em língua francesa das citações integradas na presente tese de doutoramento.

Introdução

1*. « L'écriture est déjà (encore) violence : ce qu'il y a de rupture, brisure, morcellement, le déchirement du déchiré dans chaque fragment, singularité aiguë, pointe acérée. E pourtant ce combat est débat pour la patience ». Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 2003a, p.78

PARTE I – ENTRE O PROBLEMA DA LITERATURA E A QUESTÃO DA ESCRITA

Capítulo 1. O Problema da Literatura (1935-1948)

2*. « [...] un panégyrique des méthodes pénitentiaires en honneur dans l'État : ce mélange de sévérité et de douceur, cette liberté et cette contrainte, c'était le fruit de longues expériences et il était difficile d'imaginer un régime plus juste et plus raisonnable ». Maurice Blanchot, *Le ressassement éternel*, Paris : Gallimard, 1970, p.40.

3*. « – Excusez-moi, dit Akim, je voulais dire : quand pourrais-je quitter l'hospice ? – Plus tard, dit le directeur d'un air gêné, plus tard. Et d'ailleurs, Alexandre Akim, cela dépend de vous. Quand vous n'aurez plus le sentiment d'être un étranger, alors il n'y aura plus d'inconvénient à vous voir redevenir étranger. Il rit. Akim aurait voulu se venger de cette plaisanterie, mais il se sentait accablé de tristesse ». Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.52.

4*. « Après l'avoir dévisagé, après avoir regardé ses vêtements boueux, sa figure sale : Puis-je vous demander d'où vous venez ? L'étranger, la gorge serrée, ne réussit pas à répondre. – Plus tard, dit la jeune femme, plus tard, vous nous direz tout. Elle l'entraîna hors de la pièce et, parvenue au premier étage, à l'endroit où s'ouvrait une vaste installation de douches, elle lui remit un peignoir, une brosse et du savon. – A tout à l'heure, lui dit-elle en le poussant, et confidentiellement : lavez-vous bien ; ici, nous nous intéressons à l'hygiène. Mais à peine eut-elle refermé la porte que l'étranger, sentant son épuisement, cria : « J'ai faim ». Il s'assit par terre et, tandis que l'eau se mettait à tomber dans la fumée et le bruit par dix bouches suspendues au plafond, il fut pris de nausée et perdit la connaissance. Il se réveilla sur un lit, auprès d'un infirmier qui lui frottait le visage avec un linge mouillé. – Restez tranquille, dit celui-ci en le soignant amicalement. Avoir faim n'est pas un crime. Mais l'étranger, le regardant avidement, lui demanda si on le rendrait bientôt à la vie commune. – La vie commune ? dit l'infirmier. Ici, chacun vit pêle-mêle avec tous les autres, mais il n'y a pas d'existence en commun. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.11-12.

5*. « Est-ce que cela compte que je sois d'un pays plutôt que d'un autre ? Je suis étranger, voilà tout. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.16.

6*. « – Vous apprendrez dans cette maison qu'il est dur d'être étranger. Vous apprendrez aussi qu'il n'est pas facile cesser de l'être. Si vous regrettez votre pays, vous trouverez ici chaque jour plus raison de le regretter ; mais si vous parvenez à l'oublier et à aimer votre nouveau séjour, on vous reverra chez vous, où, dépaysé une fois plus, vous recommencerez en nouvel exil. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.69.

7*. « – C'est tout ? demanda Akim. Mais ce que vous décrivez là, c'est le bonheur calme, quelque chose d'extraordinaire, le sentiment qui est au cœur de toute idylle, un véritable bonheur sans parole. – Vraiment ? dit le surveillant ; vraiment, vous l'appellez ainsi ? L'étranger écouta encore le bruit des feuilles dont le vent tirait sécheresse et aridité. L'odeur devenait suffocante. Autour de la maison, un fossé se creusait où stagnaient les odeurs marécageuses de toute la ville. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.62-63.

8*. « Le directeur, prenant Akim à l'écart, lui dit : – Une fois marié, vous ne pouvez revenir chez vous. Il faudrait dire adieu aux jours d'autrefois. – Je suis prêt, répondit Akim. La fiancée arriva, entourée de ses sœurs, de ses frères, de toute une famille qui regardait sans rien dire ce promis annoncé depuis quelques jours. [...] Akim les aimait déjà comme les témoins de sa propre métamorphose qu'ils allaient favoriser sans la voir. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.81.

9*. « Les autres détenus, effrayés de recevoir pour spectacle au lieu d'une fête une exécution, étaient muets et stupéfaits. Après le premier coup, Akim perdit connaissance ; mais, au troisième, il revint à lui et souffrit mortellement. Entre chaque coup il lui fallait attendre que le surveillant eût repris les forces ; il ne savait s'il vivrait assez pour recevoir la mort d'une nouvelle blessure ; il était déchiré, humilié, menacé d'être laissé vivant dans des souffrances assez fortes pour lui ôter la vie. Au sixième coup, il entendit les fanfares qui précédaient le cortège et annonçaient la fête. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.90-91.

10*. « L'État est une machine à fabriquer de l'exil » Christophe Bident, *Maurice Blanchot, Le partenaire invisible*. Essai biographique, France : Éditions Champ Vallon, 1998, p.136.

11*. « ♦ Que les mots cessent d'être des armes, des moyens d'action, des possibilités de salut. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.25.

12*. « – Quel est donc le mot d'ordre ? – Je vous le confierais volontiers, me répondit-il ; mais voilà, c'est que justement, aujourd'hui, je n'ai pas encore réussi à l'entendre. – Ne vous préoccupez pas, dis-je, je vais aller trouver Sophonie. Il me regarda d'un air mauvais. – Votre langage ne me plaît qu'à moitié. Êtes-vous sûr de vos paroles ? – Non, dis-je en haussant les épaules ; comment pourrais-je en être sûr. C'est un risque à courir. » Maurice Blanchot, *Le ressassement éternel*, op. cit., p.101.

14*. « Dans ce pavillon étaient enfermés les plus jeunes enfants de la ville, ceux qui ne consentent à parler qu'en criant et en pleurant [...] En haut, les enfants jouaient bruyamment à la balle dans une salle de classe grande ouverte. A mon entrée, le silence se fit. Chacun gagna sa place avec ordre, et tandis que tombait la voile qui dissimulait la statue du maître, les têtes s'alignèrent hypocritement sur les pupitres. [...] – Écoutez, leur dis-je ; à cette heure exceptionnelle, nous pouvons nous aider mutuellement. Je suis, moi aussi, un enfant au berceau et j'ai besoin de parler avec des cris et des larmes. [...] Nous avons intérêt à chercher ensemble si nous parlons le même langage. Mais, pour cela, il faut apprendre l'alphabet. / J'écrivais au tableau noir quelques phrases, par exemple : La peur est votre seul maître. Si vous croyez ne plus rien craindre, inutile de lire. Mais c'est la gorge serrée par la peur que vous apprendrez à parler. Puis je fis allusion à mes propres tourments : – Qu'arrive-t-il lorsqu'on a trop longtemps vécu dans les livres ? On oublie le premier et le dernier mot. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.118-121.

15*. « Êtes-vous le professeur ou bien Dieu ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.120.

16*. « Depuis qu'on a supprimé le mot d'ordre, dis-je, la lecture est libre. Si vous jugez que je parle sans savoir ce que je dis, vous resterez dans votre droit. Je ne suis qu'une voix parmi les autres. Je ne pouvais m'empêcher de trembler, je lisais les phrases et j'en brisais le sens en remplaçant certains mots par des hoquets et des soupirs. Après peu d'instant, les vociférations des élèves se mêlèrent à mes gémissements [...] » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.122.

17*. « [L]a jeune créature apostrophait, au nom d'un idéal antérieur au langage, le maître qui avait trop parlé. Mais, je le vis, cette bouche d'eau elle-même prétendait se faire entendre et, pour la réduire au silence, il eût fallu brusquement renoncer à des siècles d'orgueil et la remettre dans un état d'innocence que ne serait pas venue troubler la recherche du premier mot, de sorte que, ces crachats me semblant la prophétie d'un malheur universel, je pris peur [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.126.

18*. « Lorsqu'on eut fait le recensement de tous les habitants, on s'aperçut qu'un individu, nommé Thomas, n'avait pu être compris dans la liste générale. Il resta donc là en surnombre et on prit l'habitude de le traiter comme si, par rapport à une humanité, elle-même insensée, il avait été privé de raison. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.123.

19*. « – 'Mon corps brûle', dit celle-ci. Elle entr'ouvrit son manteau et me montra les taches de feu qui y dessinaient les premières formes d'un vague langage. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.136.

20*. « Je me prosternai, je me perdis devant lui comme un souverain et, en le prenant pour maître, je l'enchaînai à sa souveraineté. Et nous fûmes liés de telle sorte qu'il se vit obligé, pour redevenir lui-même, de me dire : 'Je te berne, car je ne suis qu'une bête', mais, sur cet aveu, je redoublai d'adoration et, à la fin, il n'y eut plus l'un auprès de l'autre qu'un triste animal gardé par un serviteur qui en écartait les mouches. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.144.

21*. « Mais pourquoi un mot serait-il le dernier ? La dernière parole, ce n'est déjà plus une parole et cependant, ce n'est pas le commencement d'autre chose. Je vous demande donc de vous rappeler ceci, pour bien conduire vos observations : le dernier mot ne peut être un mot, ni l'absence de mot. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.139.

23*. « J'ai mis au point ces jours-ci une version autre de Thomas l'Obscur. Autre : en ce sens qu'elle réduit des deux tiers la première édition. C'est cependant un livre véritable et non des morceaux de livre ; je puis même dire que ce projet n'est pas un projet de circonstance ou inspiré par de complaisances d'édition, mais j'y ai souvent pensé, ayant toujours eu le désir de voir à travers l'épaisseur des premiers livres, comme on voit dans une lorgnette l'image très petite et très lointaine de dehors, le livre très petit et très lointain qui m'en paraissait le noyau. » Maurice Blanchot *apud* Christopher Bident, *Maurice Blanchot, Le partenaire invisible*. Essai biographique, op. cit., p.287.

25*. « Cette gémellité, qui donne lieu à une manière de redoublement, mais inversé, sera confirmée et précisée, dans sa difficulté même et sa complexité, par les titres des deux autres romans de Blanchot, *Aminadab* qui parut en 1942, et *Le Très-Haut* qui parut en 1948. Ces titres comment ne pas voir ? – font série. » Pierre Madaule, « Retour d'épave » in *Thomas l'Obscur*. Première version, 1941, Paris : Gallimard, 2005, p.12.

27*. « Que mettent en jeu ces noms ? [...] [L]a capacité pour un corps d'assumer tous les autres, d'en espacer les mouvements dans l'air, les gestes dans l'espace, tout en les ramenant à soi ; la capacité pour un nom de laisser place à son ombre, à sa part obscure, sacrée, de reconnaître et comme baliser son abîme. » Christopher Bident, *Maurice*

Blanchot, *Le partenaire invisible*, op. cit., p.142.

28*. « Dans la mesure où je comprends en moi ce tout auquel j'offre, comme l'eau à Narcisse, le reflet où il se désire, je suis exclu de tout, et le tout lui-même en est exclu et plus rencontre le prodigieux absent, absent de moi et de tout, absent aussi pour moi [...]. Je progresse au-delà de la totalité que j'embrasse cependant étroitement. Je vais dans les marges de l'univers, marchant hardiment ailleurs qu'où je puis être et un peu extérieur à mes pas. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., pp.127-128.

29*. « [B]ien qu'il pût se maintenir indéfiniment dans l'eau ou dans cet élément bizarre qui en avait pris la place, il y avait quelque chose d'insupportable à nager ainsi à l'aventure avec un corps qui lui servait uniquement – il s'en rendait compte maintenant – à penser qu'il nageait. Ce n'était d'ailleurs pas tout. Il s'écoula peu de temps avant que sa peau lui parût s'humecter d'une manière anormale. De grosses plaques d'humidité couvrirent le bras et la poitrine. Comme il ne pouvait examiner sérieusement ce qui se passait, il se contenta d'attribuer cette impression à l'engourdissement et il laissa son bras flotter doucement à la surface, comme s'il avait nagé avec un corps fluide, identique à l'eau où il pénétrait [...]. Tout ce qu'il pouvait se représenter, c'est qu'il poursuivrait, 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, de se disperser dans la pensée de l'eau [...]. » Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscure*. Première version, op. cit., pp.26-27.

30*. « La distance (philosophiquement : la transcendance) devient ainsi une médiatrice du contact et de l'intimité. Thomas, envers le nageur lointain, représente ce qui avait été, pour lui, « le microscope géant », ou, pour reprendre un terme si frappant, « la rétine d'œil absolu ». Thomas participe désormais à l'absolu qui est l'absolu séparation : il est devenu lui-même une partie de cette rétine. Mais, notons-le bien, ce regard, selon Blanchot, ne transforme pas ce qu'il touche en objet. La vision neuve n'est pas objectivation. La rupture de tous les liens donne à Thomas le pouvoir de se sentir au cœur de tout, parce qu'il s'éprouve exclu de tout. C'est vers la coïncidence des opposés (coïncidence et non confusion) que cette pensée voue à l'imaginaire [...]. » Jean Starobinsky, « Thomas l'Obscure Chapitre Premier » in *Critique*, tome XXII, n° 229, Éditions de Minuit, juin, 1966, p.512.

31*. « Je ne sais pas si son roman est beaucoup plus qu'une 'tentative ingénieuse et hardie'. Je ne crois pas qu'il trouve beaucoup de lecteurs. Mais il mérite certainement d'être publié. Il se lit, une fois accepté, avec passion » Paulhan *apud* Calin, « Le pouvoir des mots : autour de Thomas l'Obscure » in *Maurice Blanchot. Entre roman et récit*, Paris : Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2014, pp.17.

32*. « Il sembla que je marchais commodément sur les abîmes et que, tout entier, nom pas mi-fantôme mi-homme, je pénétrais dans mon parfait néant [...]. Ma parole, comme fait de vibrations trop hautes, dévora d'abord le silence, puis la parole. Je parlais, j'étais du même coup immédiatement placé au cœur de l'intrigue. Je me jetais dans le pur incendie qui me consumait en même temps qu'il me rendait visible. [...] J'eus de moi une partie immergée, et c'est à cette partie perdue dans un constant naufrage que je dus ma direction, ma figure et ma nécessité. Je trouvai ma preuve dans ce mouvement vers l'inexistant où, au lieu de se dégrader, la preuve que j'existais se renforçait jusqu'à l'évidence. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., pp.110-112.

33*. « Anne remontait le cours de eaux où se débattaient d'obscurs germes. Où elle parvint, elle n'eut, hélas ! nul moyen de le savoir, mais alors que se confondaient dans une morne et vague inconscience les échos prolongés de cette énorme nuit, cherchant et gémissant par une plainte qui ressemblait à la tragique destruction de quelque chose de non-vivant, des entités vides s'éveillèrent et, comme des monstres changeant incessamment leur absence de forme et domptant le silence par des terribles réminiscences de silence, ils sortirent dans une mystérieuse agonie. [...] On eût dit que tout était détruit, mais que tout ainsi recommençait. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.93-94.

34*. « Reste une figure fondamentale, et comme irréductible : Thomas environné par la mer ; l'effort du nageur dans un milieu dangereux, où la survie n'est possible qu'au prix d'une lutte et d'une incessant vigilance. [...] Tout essai de lecture allégorique dans la seconde version, et même déjà dans la première, serait vain, car Blanchot ne se transporte pas d'une pensée préexistante vers une série de signes imagés de cette pensée : l'image apparaît ici comme le minimum de 'corps' nécessaire pour que la pensée se perçoive comme pensée. Ce serait trahir l'intention de Blanchot que d'interpréter la mer comme un autre métaphysique. Il est essentiel que ce soit là un autre matériel, un dehors physique : la matière aveugle et hostile du monde », Jean Starobinski, « Thomas l'Obscure Chapitre Premier », op. cit., pp.502-503.

35*. « Il [Thomas] 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 [...]. Il entra avec son corps vivant dans les formes anonymes des mots, leur donnant sa substance, formant leurs rapports, offrant au mot être son être, possédé après chaque mot par le serpent de la phrase [...]. Il était aux prises, dans une solitude effrayante, avec quelque chose d'absolument inaccessible, d'absolument étranger à tout être, d'absolument inconcevable, quelque chose dont il pouvait dire qu'il n'existait pas et néanmoins l'emplissait de terreur [...]. C'était une modulation dans ce qui n'existait pas, une manière différente d'être absente, c'était un autre vide dans lequel il se mouvait sans rien sentir avec la certitude de sentir un être pervers et tout-puissant entre les mains de qui il disparaissait. [...] Il sentait que par un mouvement que rien ne pouvait arrêter et que rien non plus ne précipitait venait à sa rencontre une force

dont le contact était inimaginable », Maurice Blanchot, *Le ressassement éternel*, op. cit., pp. 44-46.

37*. « Le mouvement de la pensée qu'on veut suivre, tout en restant merveilleusement lié et régulier, s'accompagne d'écartés, d'allusions dont le sens est menaçant. Où va cet auteur qui paraissait remplir avec un art exquis une tranquille besogne de police ? Ne parle-t-il d'autre chose que ce qu'il était censé dire ? Y aurait-il, cachée dans ses réfutations et ses arguments, une sorte de machine infernale qui, invisible aujourd'hui, éclatera un jour, bouleversant les lettres et en rendant l'usage impossible. Telle est l'angoisse que M. Jean Paulhan sait inspirer. On lit son livre sans précautions, mais lorsqu'on en atteint le terme, on voit soudain qu'il a mis en cause non seulement une certaine conception critique, non seulement toute littérature, mais l'esprit, ses pouvoirs et ses moyens et on se retourne avec épouvante vers l'abîme au-dessus duquel on vient de passer – mais l'a-t-on vraiment franchi ? » Maurice Blanchot, *Comment la littérature est-elle possible ?* France : Chez José Corti, 1942, p.10.

38*. « A la question : 'qu'est-ce que la littérature ?' la critique que M. Paulhan appelle terroriste fait cette réponse : il n'y a de littérature que là où le poème et le roman ne s'entourent pas de conventions, d'artifices, de figures habituelles. Cette Terreur dont les décrets gouvernent les lettres depuis cent cinquante ans, exprime un besoin de pureté, un souci de rupture qui va jusqu'à l'oubli des conditions communes du langage. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.10.

39*. « En somme, la Terreur, ennemie des lieux communs et des règles, lutte contre une maladie du langage, et dans la crainte que les mots abandonnés à eux-mêmes n'exercent sur l'esprit et le cœur des hommes, hors de leur sens, un pouvoir redoutable, elle cherche à rendre à l'inspiration et à la puissance créatrice un empire sans limite » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.12.

40*. « A première vue, on distingue parmi les Terroristes, comme les nomme M. Paulhan, deux catégories d'écrivains qui semblent très loin de s'entendre sur le langage. Pour l'un, le langage a pour mission d'exprimer correctement la pensée, de s'en faire l'interprète fidèle, de lui être soumis comme à un maître qu'il reconnaît. Mais pour les autres, l'expression n'est que le destin prosaïque de la langue de tous les jours ; le vrai rôle du langage n'est pas d'exprimer mais de communiquer, non pas de traduire, mais d'être : et il serait absurde de ne voir en lui qu'un intermédiaire, un misérable agent : il a une vertu propre que le devoir de l'écrivain est justement de découvrir ou de restaurer. Voilà donc, semble-t-il, deux familles d'esprit tout à fait étrangères l'une à l'autre. Que sauraient-elles avoir en commun ? Beaucoup plus sans doute qu'on ne le croirait d'abord. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.18.

41*. « [...] a permis à Mallarmé de restituer une valeur d'événement à certains vocables, si elle lui donnait des moyens d'en explorer l'espace intérieur au point de paraître vraiment les inventer ou les découvrir, elle a obligé ceux qui sont venus après lui à rejeter ces mêmes vocables comme déjà corrompus par l'usage, à repousser cette découverte comme vulgarisée par la tradition et rendue à l'impureté commune. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.19.

43*. « [C]ette conception que nous avons apprise à connaître sous le nom de Terreur n'est pas une conception esthétique et critique quelconque ; elle couvre presque toute l'étendue des lettres ; elle est la littérature ou du moins son âme. Il en résulte que lorsque nous mettons en cause la Terreur, la réfutant ou montrant les effrayantes conséquences de sa logique, c'est la littérature même que nous questionnons et poussons au néant [...]. [L]es écrivains de l'une ou l'autre espèce, même les plus sévères et les plus attachés à leur ambition, n'ont renoncé ni au langage, ni à la forme de leur art. C'est un fait, la littérature existe. Elle continue d'être, en dépit de l'absurdité intérieure qui l'habite, la divise et la rend proprement inconcevable. Le moment est donc venu de poser la question fondamentale : Comment la littérature est-elle possible ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.20.

44*. « Pour étranges et sauvages qu'ils nous soient, la littérature et le langage cependant continuent [...]. D'ailleurs, non pas abandonnés à eux-mêmes autant qu'on le pourrait croire – mais portant leurs recettes (dont la moindre n'est pas l'absence apparente de recettes). [...] Qui pousse en ce sens sa recherche, et tente de démêler – naïvement et sans accepter de rien entendre à demi-mot – les impressions sur lesquelles se fonde notre sentiment littéraire, l'opinion immédiate sur laquelle prend d'abord appui le poète comme le critique, et la réponse enfin que nous apportons confusément à cette question enfantine : 'Qu'est-ce que la littérature ?' – enfantine, mais que toute une vie se passe à esquiver –, distingue assez vite d'une masse d'éloges ou de reproches, d'invitations confuses, d'interdictions précises, un souci plus net et comme central [...]. » Jean Paulhan, *Les fleurs des Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*, Paris : Folio essais, 1966, p.19.

46*. « Nous voilà donc prêts à donner une réponse à la question : comment la littérature est-elle possible ? En vérité, par la vertu d'une double illusion [...]. Or, c'est de cette illusion et de la conscience de cette illusion, que M. Jean Paulhan par une révolution qu'on peut dire copernicienne, comme celle de Kant, se propose de tirer un règne littéraire [...]. » Maurice Blanchot, *Comment la littérature est-elle possible ?* op. cit., p.24.

47*. « Comment la littérature est-elle possible ? [...] [U]ne telle question, par le débat où elle attire le langage et l'esprit, implique une hypothèse sur la nature de nos extrêmes ténèbres [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.15.

48*. « Elle [la littérature] sait qu'elle est ce mouvement par lequel sans cesse ce qui disparaît apparaît. Quand elle nomme, ce qu'elle désigne est supprimé ; mais ce qui est supprimé est maintenu [...]. Quand elle refuse de nommer, quand du nom elle fait une chose obscure, insignifiante, témoin de l'obscurité primordiale, ce qui, ici, a disparu – le

sens du nom – est bel e bien détruit, mais à la place a surgi la signification en général, le sens de l'insignifiance incrustée dans le mot comme expression de l'obscurité de l'existence [...]. » Maurice Blanchot, «La littérature et le droit à la mort» in *De Kafka à Kafka*, Paris : Folio essais, 1998, p.43.

49*. «la littérature commence au moment où la littérature devient une question. Cette question ne se confonde pas avec les doutes ou les scrupules de l'écrivain» Maurice Blanchot, *Ibidem*, p. 11.

50*. « La littérature n'a peut-être pas le droit de se tenir pour illégitime. Mais la question qu'elle renferme ne concerne pas, à proprement parler, sa valeur ou son droit. S'il est si difficile de découvrir le sens de cette question, c'est que celle-ci tend à se transformer en un procès de l'art, de ses pouvoirs et de ses fins. La littérature s'édifie sur ses ruines : ce paradoxe nous est un lieu commun. Mais encore faudrait-il rechercher si cette mise en cause de l'art, qui représente la partie la plus illustre de l'art depuis trente ans, ne suppose pas le glissement, le déplacement d'une puissance au travail dans le secret des œuvres [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.12.

51*. « Il ne s'agit pas de maltraiter la littérature, mais de chercher à la comprendre et de voir pourquoi on ne la comprend qu'en la dépréciant. On a constaté avec surprise que la question : 'Qu'est-ce que la littérature ?' n'avait jamais reçu que des réponses insignifiantes. Mais voici plus étrange : dans la forme d'une pareille question, quelque chose apparaît qui lui retire tout sérieux. Demander : qu'est-ce que la poésie ? qu'est-ce que l'art ? ou même : qu'est-ce que le roman ? on peut le faire et on fait. Mais la littérature qui est le poème et le roman, semble l'élément vide, présent dans toutes ces choses graves, et sur lequel la réflexion, avec sa propre gravité, ne peut se retourner sans perdre son sérieux [...]. L'on se tromperait en rendant les puissants mouvements négateurs contemporains responsables de cette force volatilisante et volatile que semble être devenue la littérature [...]. Cette difficulté éclaire, dès le commencement, l'anomalie qui est l'essence de l'activité littéraire [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.13-14.

52*. « Si la réflexion imposante s'approche de la littérature, la littérature devient une force caustique, capable de détruire ce qui en elle et dans la réflexion pouvait en imposer. Si la réflexion s'éloigne, alors la littérature redevient, en effet, quelque chose d'important, d'essentiel, de plus important que la philosophie, la religion, et la vie du monde qu'elle embrasse [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.13.

53*. « Hölderlin, Mallarmé et, en général, tous ceux dont la poésie a pour thème l'essence de la poésie ont vu dans l'acte de nommer une merveille inquiétante. Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il supprime. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.36.

54*. « Faire en sorte que la littérature devint la mise à découvert de ce dedans vide, qu'elle réalisât sa propre irréalité, c'est là l'une des tâches qu'a poursuivies le surréalisme, de telle manière qu'il est exact de reconnaître en lui un puissant mouvement négateur, mais qu'il n'est pas moins vrai de lui attribuer la plus grande ambition créatrice, car que la littérature un instant coïncide avec rien, et immédiatement elle est tout, le tout commence d'exister : grande merveille. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.13.

55*. « [La littérature] est tournée vers le mouvement de négation par lequel les choses sont séparées d'elles-mêmes et détruites pour être connues, assujetties, communiquées. Ce mouvement de négation, elle ne se contente pas d'accueillir dans ses résultats fragmentaires, elle veut le saisir en lui-même, et ses résultats, elle veut les atteindre dans leur totalité. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.44.

57*. « [L]a littérature est alors le souci de la réalité des choses, de leur existence inconnue, libre et silencieuse ; elle est leur innocence et leur présence interdite, l'être qui se cabre devant la révélation, le défi de ce qui ne veut pas se produire au-dehors. Par là, elle sympathise avec l'obscurité, avec la passion sans but, la violence sans droit, avec tout ce qui, dans le monde, semble perpétuer le refus de venir au monde. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.45.

59*. « [U]ne relation immédiate avec lui-même, 'la vie immédiate', une mise en rapport sans intermédiaire avec son existence vraie » Maurice Blanchot, *La part du feu*, Paris : Gallimard, 1949, p.91.

61*. « Ce qui est frappant chez Mallarmé, c'est le sentiment qu'un certain arrangement de mots pourrait n'être rien distinct du silence. [...] Lorsqu'on commence à faire sa part au silence, il exige toujours plus grand au point de vouloir écarter, à la fin, même ce qui le rend possible. Mallarmé a toujours prétendu rapprocher le langage brut et la parole, le langage essentiel et l'écrit. Prétention en apparence surprenante [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.42.

62*. « cette illusion que le langage a une réalité essentielle, une mission fondamentale : fonder les choses par et dans la parole. C'est cela que suppose toute lecture d'une poésie comme de Mallarmé. Elle impose la croyance momentanée à la vertu sensible des mots, à leur valeur matérielle et au pouvoir qu'ils auraient d'atteindre le fond de la réalité » Maurice Blanchot, *Faux pas*, Paris : Gallimard, 2011, p.129.

63*. En d'autres termes, le langage n'est pas seulement un moyen accidentel de l'expression, une ombre qui laisse voir le corps invisible, il est aussi ce qui existe en soi-même comme ensemble de sons, de cadences, de nombres et, à ce titre, par l'enchaînement des forces qu'il figure, il se révèle comme fondement des choses et de la réalité humaine. [...] [L]a signification poétique est ce qui ne peut être séparé des mots, ce qui rend chaque mot important et qui se dénonce dans ce fait ou cette illusion que le langage a une réalité essentielle, une mission fondamentale :

fonder les choses par et dans la parole. C'est cela que suppose toute lecture d'une poésie comme celle de Mallarmé. Maurice Blanchot, *Ibidem*, p. 129.

64*. « Il [Mallarmé] a rêvé, on le sait, et ébauché un livre qui fût aussi chargé de réalité et de secret, aussi impénétrable et aussi clair [...] que le monde. Il a pensé à un ouvrage capable de tenir la place de l'univers et de l'homme dont il serait issu. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.192.

65*. « Quel était, en effet, le langage pour Mallarmé et comme le langage avait-il pu lui apparaître, non seulement comme le fond de la poésie (ce qui, d'une certaine manière, aurait eu peu de sens), mais comme l'essence du monde ? [...] 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. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.191.

67*. « Il est même à croire que son œuvre ne pouvait lui apparaître que pure de toute énigme, sans le voile de la plus légère obscurité, car énigme et obscurité lui auraient fait supposer qu'on entraînait dans ses poèmes sans cesser de rester au-dehors » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.130.

68*. « Ce que rêve Mallarmé ? [...] 'L'explication orphique de la Terre, qui est le seul devoir du poète et le jeu littéraire par excellence : car le rythme du livre alors impersonnel et vivant, jusque dans sa pagination, se juxtapose aux équations de ce rêve, ou Ode...' Ce passage, on le sait, est suivi d'un ensemble (il faudrait être je ne sais qui pour cela), mais à en montrer un fragment exécuté, à en faire scintiller par un plan l'authenticité glorieuse, en indiquant le reste tout entier auquel il ne suffit plus une vie. Prouver pas les portions faites que ce livre existe, et que j'ai connu ce que je n'aurais pu accomplir. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.189.

69*. L'obscur Mallarmé a fait briller, comme quelque chose de sensible et de clair, ce qui ne pouvait être exprimé que dans une absence totale d'expression. [...] Le caractère périlleux d'une telle tentative est bien facile à discerner. Mais ce péril en est la principale raison d'être, et il est dans sa destination de faire apparaître le 'jeu littéraire' (l'expression est dans la lettre de Mallarmé), c'est-à-dire une activité par certains côtés inefficace, comme l'effort le plus dangereux, comme une tragédie au terme de laquelle l'esprit ne peut que succomber sous l'inutilité de son triomphe. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.192.

71*. « Si l'on présume que quelque chose de grand s'est perdu, ce sentiment vient moins du Livre qui n'a pu venir au jour que des réflexions par lesquelles il l'avait préparé et qui, comme tous les travaux infiniment profonds qu'exigeait chacune de ses œuvres et son œuvre en général, n'ont pas survécu à sa disparition. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.124.

72*. « Il y a un silence, d'une qualité particulière, qu'il n'y a plus d'espoir de voir se dissiper jamais et qui est d'autant plus remarquable et mystérieux qu'aucun secret délibéré ne semble avoir établi le règne » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.121.

73*. « Quand Mallarmé se demande : 'Quelque chose comme les Lettres existe-t-il ?', cette question est la littérature même, elle est la littérature quand celle-ci est devenue le souci de sa propre essence [...]. [L]es mots ont aussi pouvoir d'y disparaître eux-mêmes, de se rendre merveilleusement absents au sein du tout qu'ils réalisent [...]. » Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard, 2014, pp.44-45.

74*. « a grande obra secreta na qual [Mallarmé] não mostra senão a sua ausência » (Blanchot, 2011: 125)

75*. « J'appelle un chat un chat et Rolet un fripon » Maurice Blanchot, «La littérature et le droit à la mort», op. cit., p.51.

76*. « Souvent, en ces jours, on parle de la maladie des mots, on s'irrite même de ceux qui en parlent, on les soupçonne de rendre les mots malades pour pouvoir en parler. [...] L'ennui, c'est que cette maladie est aussi la santé des mots. L'équivoque les déchire ? Heureuse équivoque sans laquelle il n'y aurait pas de dialogue. Le malentendu les fausse ? Mais ce malentendu est la possibilité de notre entente. Le vide les pénètre ? Ce vide est leur sens même. Naturellement, un écrivain peut toujours se donner pour idéal d'appeler un chat un chat. Mais ce qu'il ne peut pas obtenir, c'est de croire alors sur la voie de la guérison et de la sincérité. Il est au contraire plus mystificateur que jamais, car le chat n'est pas un chat, et celui qui l'affirme n'a rien d'autre en vue que cette hypocrite violence [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.22-23.

77*. « Le langage courant appelle un chat un chat, comme si le chat vivant et son nom étaient identiques, comme si le fait de le nommer ne consistait pas à ne retenir de lui que son absence, ce qu'il n'est pas. [...] Nommer le chat, c'est, si l'on veut, en faire un non-chat, un chat qui a cessé d'exister, d'être le chat vivant [...]. [le langage courant] admet que, la non-existence du chat une fois passé dans le mot, le chat lui-même ressuscite pleinement et certainement comme son idée (son être) et comme son sens [...]. Mais le langage littéraire est fait d'inquiétude, il est fait aussi de contradictions. Sa position est peu stable et peu solide. D'un côté, dans une chose, il ne s'intéresse qu'à son sens, à son absence, et cette absence, il voudrait l'atteindre absolument en elle-même et pour elle-même,

voulant atteindre dans son ensemble le mouvement indéfini de la compréhension. En outre, il observe que le mot chat n'est pas seulement la non-existence du chat, mais la non-existence devenu mot [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.38-39.

78*. « Et voici un homme [Ponge] qui observe plus qu'il n'écrit : il se promène dans un bois de pins, regarde une guêpe, ramasse une pierre. C'est une sorte de savant, mais le savant s'efface devant ce qu'il sait, quelque fois devant ce qu'il veut savoir [...]. [I]l est passé du côté des objets, il est tantôt de l'eau, un galet, un arbre, et quand il observe, c'est pour le compte des choses, quand il décrit, c'est la chose elle-même qui se décrit. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.49

79*. « les descriptions de Ponge commencent au moment supposé où, le monde étant accompli, l'histoire achevée, la nature presque rendue humaine, la parole vient au-devant de la chose et la chose apprend à parler. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.50.

81*. « toutes ces métaphores empruntées au pittoresque monde humain, ces images qui font image, en réalité représentent le point de vue des choses sur l'homme, la singularité d'une parole humaine animée par la vie cosmique et la puissance des germes ; c'est pourquoi, à côté de ces images, de certaines notions objectives – car l'arbre sait qu'entre les deux mondes la science est un terrain d'entente – se glissent des réminiscences venues du fond de la terre, des expressions en voie de métamorphose, des mots où, sous le sens clair, s'insinue l'épaisse fluidité de la croissance végétale. Ces descriptions, œuvre d'une prose parfaitement significative, qui ne croit les comprendre ? Qui ne les met au compte du côté clair et humain de la littérature ? Et pourtant elles n'appartiennent pas au monde, mais au-dessous du monde ; elles ne témoignent pas pour la forme, mais pour l'informe, et elles ne sont claires qu'à celui qui ne les pénètre pas [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.49-50.

82*. « elle [la littérature] dépasse le lieu et le moment actuels pour se placer à la périphérie du monde et comme à la fin du temps, c'est de là qu'elle parle des choses » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.54.

83*. « le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime. Pour que je puisse dire : cette femme, il faut d'une manière ou d'une autre je lui retire sa réalité d'os et de chair, la rende absente et l'anéantisse [...]. [Q]uand je dis 'cette femme', la mort réelle est annoncée et déjà présente dans mon langage ; mon langage veut dire que cette personne-ci, qui est là, maintenant, peut être séparé de lui-même, soustraite à son existence et à sa présence et plongée soudain dans un néant d'existence et de présence, mon langage signifie essentiellement la possibilité de cette destruction ; il est, à tout moment, une allusion résolue à un tel événement [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.36-37.

84*. « Admirable puissance. Mais quelque chose était là, qui n'y est plus. Quelque chose a disparu. Comment le 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 recherche de ce moment qui la précède. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.41.

85*. « La négation ne peut se réaliser qu'à partir de la réalité de ce qu'elle nie ; le langage tire sa valeur et son orgueil d'être l'accomplissement de cette négation [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.40-41.

86*. « Le mot agit non pas comme une force idéale, mais comme une puissance obscure, comme une incantation qui contraint les choses, les rend réellement présentes hors d'elles-mêmes. Il est un élément, une part à peine détachée du milieu souterrain : non plus un nom, mais un moment de l'anonymat universel, une affirmation brute, la stupeur du face à face au fond de l'obscurité » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.42.

87*. « 'L'existant', par le mot, a été appelé hors de son existence et est devenu être » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.40.

88*. « le passage éphémère de la non-existence pour devenir une boule concrète, un massif d'existence » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.41.

89*. « Elle [la littérature] 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 non plus le monde : elle est la présence des 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. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.42.

90*. « l'expérience [de l'écriture] ne peut pas séparer l'opération de ses résultats, et les résultats ne sont jamais stables ni définitifs, mais infiniment variés et engrenés en un avenir insaisissable. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.19.

91*. « Mais, alors, où commence, où finit l'œuvre ? A quel moment existe-t-elle ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.18.

92*. « Dès son premier pas, dit à peu près Hegel, l'individu qui veut écrire est arrêté par une contradiction : pour écrire il faut le talent d'écrire. Mais, en eux-mêmes, les dons ne sont rien. Tant que ne s'étant pas mis à sa table, il n'a pas écrit une œuvre, l'écrivain n'est pas écrivain et il ne sait pas s'il a des capacités pour le devenir. [...]

L'écrivain ne se trouve, ne se réalise que par son œuvre. [...] Il n'existe qu'à partir de l'œuvre, mais alors, comment l'œuvre peut-elle exister ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.14.

93*. « l'œuvre est déjà tout entière présente dans son esprit et cette présence est l'essentiel de l'œuvre » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.15

94*. « et cet intérêt autre [du lecteur] change l'œuvre, la transforme en quelque chose d'autre où il [l'écrivain] ne reconnaît pas la perfection première » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.17.

95*. « La littérature n'agit pas : mais ce qu'elle plonge dans ce fonde d'existence qui n'est ni être ni néant et où l'espoir de rien faire est radicalement supprimé. Elle n'est pas explication, ni pure compréhension, car l'inexplicable se présente en elle. Et elle exprime sans exprimer, offrant son langage à ce qui se murmure dans l'absence de parole. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.55.

98*. « ce privilège d'être maître de tout. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.26.

100*. « On oppose ainsi l'action, qui est l'intervention concrète dans le monde, et la parole écrite qui serait la manifestation passive à la surface du monde, et ceux qui sont du côté de l'action, rejettent la littérature qui n'agit pas, et ceux qui cherchent la passion se font écrivains pour ne pas agir. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.25.

101*. « Bien plus mystificatrice est la littérature d'action. Celle-ci appelle les hommes à faire quelque chose. Mais si elle veut être encore littérature authentique, elle leur représente ce quelque chose à faire, ce but déterminé et concret, à partir d'un monde où une telle action renvoie à l'irréalité d'une valeur abstraite et absolue. Le 'quelque chose à faire', tel qu'il peut être exprimé dans une œuvre littéraire, n'est jamais un 'tout est à faire', soit qu'il s'affirme comme ce tout dans lequel il disparaît. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.30.

102*. « Le sens de la parole exige donc, comme préface à toute parole, une sorte d'immense hécatombe, un déluge préalable, prolongeant dans une mer complète toute la création [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.36.

103*. « De ce point de vue, parler est un droit étrange. Hegel en cela est ami de Hölderlin, dans un texte antérieur à *La Phénoménologie*, a écrit : 'Le premier acte, par lequel Adam se rendit maître des animaux, fut de leur imposer un nom, c'est-à-dire qu'il les anéantit dans leur existence (en tant qu'existants)'. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.36.

105*. « L'homme sait qu'il n'a pas quitté l'histoire, mais l'histoire est maintenant le vide, elle est le vide que se réalise, elle est la liberté *absolue* devenue événement. De telles époques, on les appelle Révolution. A cet instant, la liberté prétend se réaliser sur la forme *immédiate* du *tout* est possible, tout peut se faire. [...] L'action révolutionnaire se déchaîne avec la même puissance et la même facilité que l'écrivain qui pour changer le monde n'a besoin que d'aligner quelques mots. Elle a aussi la même exigence de pureté et cette certitude que tout ce qu'elle fait vaut absolument, n'est pas une action quelconque se rapportant à quelque fin désirable et estimable, mais est la fin dernière, le Dernier Acte. Ce dernier acte est la liberté, et il n'y a plus de choix qu'entre la liberté et rien. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.31-32.

107*. « [A]insi apparaît la Terreur. Chaque homme cesse d'être un individu travaillant à une tâche déterminée, agissant ici et seulement maintenant : il est la liberté universelle qui ne connaît ni ailleurs ni demain, ni travail ni œuvre. [...] Chaque citoyen a pour ainsi dire droit à la mort : la mort n'est pas sa condamnation, c'est l'essence de son droit ; il n'est pas supprimé comme coupable, mais il a besoin de la mort pour s'affirmer citoyen et c'est dans la disparition de la mort que la liberté le fait naître. En cela, la Révolution française a une signification plus manifeste que toutes les autres. [...] Quand le couteau tombe sur Saint-Just et sur Robespierre, il n'atteint en quelque sorte personne. La vertu de Robespierre, la rigueur de Saint-Just ne sont rien d'autre que leur existence déjà supprimé, la présence anticipée de leur mort, la décision de laisser la liberté s'affirmer complètement en eux et nier, par son caractère universel, la réalité propre de leur vie. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.32-33.

108*. « Ce document ne forme-t-il pas comme le contrepoint, mais au nom de la littérature même, de ce droit inviolable à la vie ? et comme le contre-pied hégéliano-mallarméen de l'abolitionnisme hugolien ? » Jacques Derrida, *Parages*, Paris : Galilée, 2003, p.272.

110*. « Les Terroristes sont ceux qui, voulant la liberté absolue, savent qu'ils veulent par là même la mort, qui ont conscience de cette liberté qu'ils affirment comme de leur mort qu'ils réalisent [...]. L'événement même de la mort n'a plus d'importance. Dans la Terreur, les individus meurent et c'est insignifiant. [...] [La mort est] le point vide de cette liberté, la manifestation de ce fait qu'une telle liberté est encore abstraite, idéale (littérature), indigence et platitude. » Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort », op. cit., p.34.

111*. « Je serais injuste si j'abandonnais à ce point cette lecture et ce terrible diagnostic porté sur ou contre ce texte typique du Blanchot de l'époque. Cette lecture, je la crois certes crédible et nécessaire (et il faut se souvenir interminablement des résonances et des connotations terrifiantes et sinistres de cette pensée terroriste, terrorisante, de la littérature, de la littérature comme Terreur). Mais n'allons pas faire à notre tour de ce diagnostic ou de cette

interprétation un verdict sans appel. [...]. Car il y a autre chose, qui pourrait fait basculer, jusque dans son contraire, l'analyse de cette essence de la littérature [...]. » Jacques Derrida, *Parages*, op. cit., p.279.

113*. « La littérature se regarde dans la révolution, elle s'y justifie, et si on l'a appelée Terreur, c'est qu'elle a bien pour idéal ce moment historique, où 'la vie porte la mort et se maintient dans la mort même' pour obtenir d'elle la possibilité et la vérité de la parole. » Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort », op. cit., p.32.

114*. « [L]'homme qui dispose des mots et ce lieu où l'indisponible qu'est le langage échappe à toute division, est le pur indéterminé, – il lui vient l'illusion qu'il peut disposer de l'indisponible et, en cette parole originelle, toute dire et donner voix et parole à tout. Mais est-ce une illusion ? Si c'en est une, elle ne s'impose pas comme un mirage qui dispenserait à l'artiste une vision facile, mais comme une tentation qui l'attire hors des chemins sûrs et l'entraîne vers le plus difficile et le plus lointain. [...]. [L'illusion] est puissante, mais à condition que celui qui l'accueille soit devenu très faible. Elle n'a pas besoin des ressources du monde [...]. [I]l faut aussi avoir renoncé à ces ressources, n'avoir plus d'appui dans le monde et être libre de soi. [...] Cela veut dire : il faut perdre le temps, perdre le droit à agir et le pouvoir de faire. » Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p.240.

115*. « Quand nous parlons, nous nous rendons maîtres des choses avec une facilité qui nous satisfait. Je dis : cette femme, et immédiatement je dispose d'elle, je l'éloigne, la rapproche, elle est tout ce que je désire qu'elle soit, elle devient le lieu des transformations et des actions le plus surprenants : la parole et la sécurité de la vie. D'un objet sans nom, nous ne savons rien faire. L'être primitif sait que la possession des mots lui donne la maîtrise des choses, mais entre les mots et le monde les relations sont pour lui si complètes que le maniement du langage reste aussi difficile et aussi périlleux que le contact des êtres : le nom n'est pas sorti de la chose, il en est le dedans mis dangereusement au jour et toutefois demeuré l'intimité cachée de la chose ; celle-ci n'est pas encore nommée. » Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort », op. cit., p.35.

116*. « [L'écrivain] n'est maître que de tout, il ne possède que l'infini, on n'accomplit rien dans l'illimité, de sorte que, si l'écrivain agit bien réellement en produisant cette chose réelle qui s'appelle un livre, il discrédite aussi, par cette action, toute action, en substituant au monde de choses déterminées et du travail défini un monde où tout est tout de suite donné et rien n'est à faire qu'à en jouir par la lecture. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.29.

117*. « D'où l'apparition, là encore évangélique, de Lazare qui vient en quelque sorte auréoler les figures de Robespierre et de Saint-Just. [...]. [Dans] le dernier livre de Blanchot, le narrateur est condamné à mort, presque exécuté, sur le point d'être fusillé, en fait déjà virtuellement fusillé et mort, lorsqu'un miraculeux soldat russe (de la révolution russe, d'extrême-gauche, donc) au service des nazis (de la révolution nazie d'extrême-droit, donc, d'un totalitarisme l'autre), le sauve et le fait en quelque sorte ressusciter puisqu'il est déjà mort. *Venis fora*, lui dit-il en somme : sors de là et sauve-toi. » Jacques Derrida, *Parages*, op. cit. p.280.

118*. « L'écrivain se sent la proie d'une puissance impersonnelle qui ne le laisse ni vivre ni mourir : l'irresponsabilité qu'il ne peut surmonter devient la traduction de cette mort sans mort qu'il attend au bord du néant ; l'immortalité littéraire est le mouvement même par lequel, jusque dans le monde, un monde miné par l'existence brute, s'insinue la nausée d'une survie qui n'est pas une, d'une mort qui ne met fin à rien. » Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort », op. cit., p.56.

121*. « Tout se passe comme si, au sein de la littérature et du langage, par-delà les mouvements apparents qui les transforment, était réservé un point d'instabilité, une puissance de métamorphose substantielle, capable de tout changer sans rien en changer. Cette instabilité peut passer pour l'effet d'une force désagrégant, car par elle l'œuvre la plus forte et la plus chargée de forces peut devenir une œuvre de malheur et de ruine, mais cette désagrégation est aussi une construction, si brusquement par elle la détresse se fait espoir et la destruction élément de l'indestructible. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.59.

122*. « Non seulement, chaque moment du langage peut devenir ambigu et dire autre chose qu'il ne dit, mais le sens général du langage est incertain, dont on ne sait s'il exprime ou s'il représente, s'il est une chose ou s'il la signifie [...]. [L]a littérature se donne des tâches inconciliables. [...] [D]e l'écrivain au lecteur, du travail à l'œuvre, elle passe par des moments opposés et ne se reconnaît que dans l'affirmation de tous les moments qui s'opposent. Mais, toutes ces contradictions, ces exigences hostiles, ces divisions et ces contrariétés, si différents d'origine, d'espèce et de signification, renvoient toutes à une ambiguïté ultime, dont l'étrange effet est d'attirer la littérature en un point instable où elle peut changer indifféremment et de sens et de signe. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.57.

123*. « [la littérature] fait alliance avec la réalité du langage, elle en fait une matière sans contour, un contenu sans forme, une force capricieuse et impersonnelle qui ne dit rien, ne révèle et se contente d'annoncer, par son refus de rien dire, qu'elle vient de la nuit et qu'elle retourne à la nuit. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p. 57.

124*. « La littérature, en se faisant impuissance à révéler, voudrait devenir révélation de ce que la révélation détruit. [...] La littérature apprend qu'elle ne peut pas se dépasser vers sa propre fin : elle s'esquive, elle ne se trahit pas » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p. 57.

Capítulo 2. A questão da escrita (1948-2003)

126*. « ±± Implique dans une parole qui lui est extérieure. « Quand vous êtes là et que nous parlons, je me rends compte que, lorsque vous n'êtes pas là, je suis impliqué dans une parole qui pourrait m'être tout à fait extérieure. » – « Et vous voudriez me la dire pour n'y être pas impliqué seul. » « – Mais je n'y suis pas seul : d'une certaine manière je n'y suis pas. » « – Qu'est-ce qui vous dérange ? » « – Le fait d'être impliqué dans une parole qui m'est extérieure. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 2009, p. XIX

127*. « Un pur fantasma, peut-être, une risée qu'aucune trace ne matérialiserait au présent, ou encore une folie qui bouleverserait l'être de fond en comble et, en même temps, ne nous atteindrait que comme une névrose imperceptible, échappant à toute observation, invisible parce que trop visible. Ainsi écrire peut-être : une écriture qui ne serait pas une possibilité de la parole (pas plus que mourir n'est une possibilité de la vie) – un murmure cependant, une folie cependant qui se jouerait à la surface silencieuse du langage. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris : Gallimard, 1984, pp.131-132.

128*. « ♦ Ils t'inspirent. – Étrange inspiration que je ne recevrais qu'expirant. – L'inspiration est bien cela : la chance, le temps d'une expiration où toute parole te serait soufflée avant d'être donnée. / Écrivant toujours plus lentement, plus vite qu'il n'écrit. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.183-184.

129*. « ♦ Venant, venant, signes pour la ville déserte, signes d'eux-mêmes : noms nommant leur nom. Nuit après nuit. Nous nous demandions si, en marge du livre, sur la table, nous l'avions lu. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.182.

130*. « Les livres semblent être là pour préserver l'écriture et lui permettre de se constituer dans un espace propre, à l'écart et comme écart de toute vie. Écrire, restreint à se donner pour expression ou affirmation de la vie, n'a jamais contenté ni l'écriture ni la vie [...]. [É]crire peut bien se proposer comme ce qui épuiserait la vie afin de s'inscrire à la limite de la vie ; finalement la proposition fait place à cette autre, tout autre : écrire ne s'écrit qu'à la limite de l'écriture, là où le livre, cependant toujours là, est la pression de la fin (sans fin) des livres. / ♦ Écrire à la limite de l'écriture : mais tout se joue dans la différence de ces termes répétés. Différence détenue par la répétition même dont la possibilité échappe, étant livrée à la différence, laquelle est toujours déjà répétée, de même que toujours elle se répétera, sans pouvoir être dit telle qu'au présent elle se répète. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.81.

131*. « 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 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 mise en cause [...]. Or, il se pourrait dire qu'écrire exige l'abandon de tous ces principes, soit la fin et aussi l'achèvement de tout ce qui garantit notre culture, non pas pour revenir idylliquement en arrière, mais plutôt pour aller au-delà [...] Écrire en ce sens (en cette direction où il n'est pas possible, seul, de se maintenir, ni même sous le nom de tous, sans des tâtonnements, des relâchements, des tours et des détours dont les textes ici mis ensemble portent trace, et c'est, je crois, leur intérêt) suppose un changement radical d'époque [...]. Écrire devient alors une responsabilité terrible. [...] Écrire, sous ce point de vue, est la violence plus grande, car elle transgresse la Loi, toute loi et sa propre loi. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.VII-VIII.

132*. « ♦ Le fragmentaire n'étant pas expérience, n'étant pas forme ou sujet d'écriture, n'étant pas un autre ordre au regard de l'ordre du livre, même comme passage à un désordre : cependant, obscure exigence sous l'attrait de laquelle l'espace d'écrire donne lieu à des marques ou points de singularité par où passent des parcours multiples (irréguliers) [...]. Par le fragmentaire, écrire, lire changent de fonction. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit. p.73.

133*. « Parole de fragment : il est difficile de s'approcher de ce mot. 'Fragment', un nom, mais ayant la force d'un verbe, cependant absent : brisure, brisées sans débris, l'interruption comme parole quand l'arrêt de l'intermittence n'arrête pas le devenir, mais au contraire le provoque dans la rupture qui lui appartient. Qui dit fragment ne doit pas seulement dire fragmentation d'une réalité déjà existante, ni moment d'un ensemble encore à venir. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.451.

134*. « [Les phrases] îles de sens, sont, plutôt que coordonnées, posées les unes auprès des autres : d'une puissante stabilité, comme les grandes pierres des temples égyptiens qui tiennent debout sans lien, d'une compacité extrême et toutefois capables d'une dérive infinie [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.453.

135*. « Ainsi, bien qu'il soit impossible pour le moment de fixer exactement la date de composition du texte qui va devenir La folie du jour, une chose au moins est certaine : le récit « Un récit ? » est contemporaine d'une transformation massive dans la relation de Maurice Blanchot à la fiction narrative, et qui se concentre dans le rôle et l'identité de la première personne « Je ». Et le fait que ce texte lui-même va donner la parole à un « Je » hautement énigmatique rend d'autant plus voyante l'absence de tout lien apparent entre lui et les autres récits de cette époque, et encore plus énigmatique l'isolement dans lequel il va languir pendant un quart de siècle. / Mais si l'on se penche sur la courbe qui sépare ces deux tournant dans l'écriture de Blanchot, on constate qu'ils sont étroitement liés : avec

l'émergence de l'écriture fragmentaire dans les années 70, ce sont les conséquences du tournant de 1948 qui atteignent leur pleine réalisation. [...] Selon toute apparence au début des années 1970, toute son œuvre, narrative aussi bien que critique, a trouvé son point final. Et cela est effectivement le cas – sauf que, finie, cette œuvre perdue : au-delà des limites que Blanchot lui assigne, son écriture va retrouver cette ressource nouvelle et peut-être inattendue qu'il nomme le fragment. » Michael Holland, « Une fiction impossible » in *Cahier Maurice Blanchot*, Paris : Les Presses du réel, vol. 5, 2018, p.44.

136*. « ♦Écrire n'est pas destiné à laisser des traces, mais à effacer, par la trace, toutes traces, à disparaître dans l'espace fragmentaire de l'écriture, plus définitivement que dans la tombe on ne disparaît, ou encore à détruire, détruire invisiblement, sans le vacarme de la destruction. Écrire selon le fragmentaire détruit invisiblement la surface et la profondeur, le réel et le possible, le dessus et le dessous, le manifeste et le caché. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.72.

137*. « [e]n gestation depuis l'époque de son retour à la politique au début des années 1960, ce mode trouve deux fois sa première expression dès 1970, en préparation de la publication de *Le pas au-delà* en 1973, volume d'écriture appartenant à un genre tout à fait nouveau. Désormais, par une mutation complexe qui, de deux discours (critique, narratif), fait une seule écriture dite fragmentaire ou « du désastre », écrit, entraînant avec elles les genres dans leur différence, et engendrant selon un principe « fragmentaire » d'une complexité redoutable, un multiple jeu de fiction et de pensée [...]. » Michael Holland, « Une fiction impossible », op. cit., pp.44.45.

138*. « ♦D'où vient cela, cette puissance d'arrachement, de destruction ou de changement, dans les premiers mots écrits face au ciel, par le seul fait que quelque chose comme ces mots « il – la mer » ? / Il est assurément satisfaisant (trop satisfaisant) de penser que, par le seul fait que quelque chose comme ces mots « il – la mer », avec l'exigence qui en résulte et d'où aussi ils résultent, s'écrit, s'inscrit quelque part la possibilité d'une transformation radicale, fût-ce pour un seul, c'est-à-dire de sa suppression [...]. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p. 8

139*. « Thomas s'assit et regarda la mer » Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscure*. Première version, op. cit., p.23

140*. « ♦Il ne se délimite plus, il se fragmente » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.92.

141*. « [les phrases sont] interrompues par un blanc, isolées et dissociées au point que l'on ne peut passer l'une à l'autre ou seulement par un saut et en prenant conscience d'un difficile intervalle, elles portent cependant, dans leur pluralité, le sens d'un arrachement qu'elles confient à un avenir de parole. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.453.

142*. « *Parole en archipel* : découpé en la diversité de ses îles et ainsi faisant surgir la haute mer principale, cette immensité très ancienne et inconnu toujours à venir que seule nous désigne l'émergence des terres profondes, infiniment partagées. [...] Ainsi s'annonce, par l'écriture fragmentaire, le retour de l'entente hespérique. C'est le temps du déclin, mais déclin d'ascendance, le pur retour en son étrangeté [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.454.

143*. « En ce sens, toute littérature est le fragment, qu'elle soit brève ou infinie, à condition qu'elle dégage un espace de langage où chaque moment aurait pour sens et pour fonction de rendre indéterminés toutes les autres ou bien (c'est l'autre face) où est en jeu quelque affirmation irréductible à tout processus unificateur » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.112.

144*. « On m'avait demandé : Racontez-nous comment les choses se sont passées 'au juste'. – Un récit ? Je commençai : Je ne suis ni savant ni ignorant. J'ai connu des joies. C'est trop peu dire. Je leur racontai l'histoire tout entière qu'ils écoutaient, me semble-t-il, avec intérêt, du moins au début. Mais la fin fut pour nous une commune surprise. 'Après ce commencement, disaient-ils, vous en viendrez aux faits.' Comment cela ! Le récit avait terminé. Je dus reconnaître que je n'étais capable de former un récit avec ces événements. J'avais perdu le sens de l'histoire, cela arrive dans bien des maladies. Mais cette explication ne les rendit que plus exigeants. Je remarquai alors pour la première fois qu'ils étaient deux, que cette entorse à la méthode traditionnelle, quoique s'expliquant par le fait qu'un était un technicien de la vue, autre un spécialiste des maladies mentales, donnait constamment à notre conversation le caractère d'un interrogatoire autoritaire, surveillé et contrôlé par une règle stricte. » Maurice Blanchot, *La folie du jour*, Paris : Gallimard, 2013, p.29.

145*. « Puis-je décrire mes épreuves ? Je ne pouvais ni marcher, ni respirer, ni me nourrir. Mon souffle était de la pierre, mon corps de l'eau, et pourtant, je mourais de soif. Un jour, on m'enfonça dans le sol, les médecins me couvrirent de boue. Quel travail au fond de cette terre. Qui la dit froide ? C'est du feu, c'est un buisson de ronces. Je me relevai tout à fait insensible. Mon tact errait à deux mètres : si l'on entrait dans ma chambre, je criais, mais le couteau me découpait tranquillement. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.12.

146*. « J'ai aimé des êtres, je les ai perdus. Je suis devenu fou quand ce coup m'a frappé, car c'est un enfer. Mais ma folie est restée sans témoin, mon égarement n'apparaissait pas, mon intimité seul était folle. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.10.

147*. « Même guéri, je doutais de l'être. Je ne pouvais ni lire ni écrire. J'étais environné d'un Nord brumeux. Mais voici l'étrange : quoique me rappelant le contact atroce, je dépérissais à vivre derrière des rideaux et des verres fumés. Je voulais voire quelque chose en plein jour ; j'étais rassasié de l'agrément et du confort de la pénombre ; j'avais pour le jour un désir d'eau et d'air. Et si voir c'était le feu, j'exigeais la plénitude du feu, et si voir c'était la contagion de la folie, je désirais follement cette folie. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.20.

148*. « La folie du jour est sans doute le texte plus énigmatique de son auteur. Non tant par son contenu, qui pose néanmoins des problèmes de lecture redoutables, mais par l'absence radicale de tout point de repère par rapport auquel on cherchait le situer. » Michael Holland, « Une fiction impossible », op. cit., p.43.

149*. « C'est un récit sans thème et sans cause qui lui viennent du dehors ; il est pourtant sans intériorité. C'est le récit d'un récit impossible dont la « production » fait arriver ce qui arrive, ou ce qui reste plutôt ; mais le récit ne relate pas, ne s'y rapporte pas comme à un référent extérieur, même si tout lui reste étranger, hors bord. » Jacques Derrida, *Parages*, op. cit., p.148.

150*. « Ne pas mêler les genres / Je ne mêlerai pas les genres. Je ne le ferai pas. » Jacques Derrida, *Ibidem*, p.233.

151*. « Et si c'était impossible de ne pas mêler les genres ? Et s'il y avait logés au cœur de la loi même, une loi d'impureté ou un principe de contamination ? Et si la condition de possibilité de la loi était l'a priori d'une contre-loi, un axiome d'impossibilité qui en affolait le sens, l'ordre et la raison ? » Jacques Derrida, *Ibidem*, p.235.

152*. « Je ne dirai pas ce drame, cette épopée, ce roman, cette nouvelle ou ce récit, surtout pas ce récit. Tous ces noms de genre ou de mode seraient aussi bien et aussi mal supportés par ce qui n'est même pas tout à fait un livre et qui fut publié en 1973 sous la forme éditoriale d'une plaquette de 32 pages sous le titre *La Folie du jour*. Nom d'auteur : Maurice Blanchot. » Jacques Derrida, *Ibidem*, p.246.

153*. « Entre la physis et ses autres, le *genos* situe certainement l'un des lieux privilégiés du process et y concentre à n'en pas douter la plus grande obscurité. On n'a pas besoin de mobiliser l'étymologie pour cela et on peut aussi bien entendre *genos* comme naissance, et naissance autant comme puissance généreuse de l'engendrement ou de la génération – *physis* précisément [...]. » Jacques Derrida, *Ibidem*, p.239.

154*. « Quelquefois dans ma tête se créait une vaste solitude où le monde disparaissait tout entier, mais il sortait de là intact, sans une égratignure, rien n'y manquait. Je faillis perdre la vue, quelqu'un ayant écrasé du verre sur mes yeux. Ce coup m'ébranla, je le reconnais. J'eus l'impression de rentrer dans le mur, de divaguer dans un buisson de silex. Le pire, c'était la brusque, l'affreuse cruauté du jour ; je ne pouvais ni regarder ni ne pas regarder ; voir c'était l'épouvante, et cesser de voir me déchirait du front à la gorge. [...] À la longue, je fus convaincu que je voyais face à face la folie du jour ; telle était la vérité : la lumière devenait folle, la clarté avait perdu tout bon sens ; elle m'assaillait déraisonnablement, sans règle, sans but. Cette découverte fut un coup de dent à travers ma vie. » Maurice Blanchot, *La folie du jour*, op. cit., p.19.

155*. « Considérons la possibilité de l'inclusion d'une structure modale [de *La folie du jour*] dans un corpus plus vaste, plus général, qu'il soit ou non littéraire et qu'il relève ou non d'un genre. Une telle inclusion pose des problèmes de bord, de ligne de bordure et de débordement qui ne vont pas sans pli. » Jacques Derrida, *Parages*, op. cit., p.150.

156*. « Je ne suis ni savant ni ignorant. J'ai connu des joies. C'est trop peu dire : je vis, et cette vie me fait le plaisir le plus grand. Alors, la mort ? Quand je mourrais (peut-être tout à l'heure), je connaîtrai un plaisir immense. » Maurice Blanchot, *La folie du jour*, op. cit., p.9.

157*. « – Je commençai : Je ne suis ni savant ni ignorant. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.29.

158*. « Il [le livre] vient prendre la forme d'une invagination par laquelle le trait de la première ligne, la « borderline » si vous voulez, se divise en restant la même et traverse le corpus que pourtant elle borde. Le « récit » qu'il dit commencer à la fin, sur réquisition légale, n'est autre que celui qui a commencé depuis le début de *La Folie du jour* et dans lequel, donc, il vient à dire qu'il commence, etc. Et c'est sans commencement ni fin, sans contenu ni bord. Il n'y a que du contenu sans bord, et il n'y a que du bord sans contenu. L'inclusion (ou l'occlusion, l'invagination inoclusive) est interminable [...]. » Jacques Derrida, *Parages*, op. cit., p.251.

159*. « – Un récit ? Je commençai [...] » Maurice Blanchot, *La folie du jour*, op. cit., p.29.

160*. « [ces plis] pourraient donc ressembler à des engagements quasi transcendants du récit, d'ailleurs de modes différents, mais également extérieurs au contenu même de la narration. » Jacques Derrida, *Parages*, op. cit., p.253.

161*. « Je m'étais intéressé à leur recherche. Nous étions tous comme des chasseurs masqués. Qui était interrogé ? Qui répondait ? L'un devenait l'autre. Les mots parlaient seuls. Le silence entraînait en eux, refuge excellent, car personne que moi ne s'en apercevait. » Maurice Blanchot, *La folie du jour*, op. cit., p.28.

162*. « ♦ Écrire, œuvre d'absence d'œuvre, production qui ne produit rien que (ou à partir de) l'absence de sujet, marque qui démarque, infinitif où l'infini voudrait se jouer jusqu'au neutre [...]. [É]crire a lieu, fût-ce jamais, fût-ce rarement, à tout instant dans l'absence de temps, mais précisément comme lieu qui précède tout « avoir lieu », marque dont nous ne connaissons que les traces à partir desquelles nous la donnons comme perdue, effacé ou comme effacement irréprésentable. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.79.

163*. « 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. Reste que déjà l'affirmation a, comme par avance, et avant toute dénégation, sa part de neutre : l'un l'autre – *qu'uter*, lequel des deux ? – signifie aussi l'un des deux et en quelque sorte toujours celui qui n'est jamais seulement l'un. [...] [L]'autre de l'autre, le non-connu de l'autre, son refus d'être seulement l'Autre ou encore l' 'autre que'. Le neutre par sa forme nominale, donc positive, laisse juxtaposer – les fait se jouer – une affirmation et une série non définie de négations [...]. [L]'affirmation selon laquelle ce qui est en jeu, ce ne serait ni l'un ni l'autre – affirmation qui sans cesse se fait écho en elle-même jusqu'à la dispersion, dispersion allant jusqu'au silence dispersé [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.104-105.

164*. « 'Le prévisible, mais non encore formule', 'l'absolu inextinguible', 'l'impossible vivant', 'le gémir du plaisir', 'Transir', 'Attenants', 'le grand lointain informulé (le vivant inespéré)', 'l'essentiel intelligible', 'l'entrouvert', 'l'infini impersonnel', 'l'obscur', 'Quitter' » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.439.

165*. « ± Le neutre se rapportera donc à cela qui, dans le langage d'écriture, met en 'valeur' certains mots en les mettant non pas en valeur, mais entre guillemets ou entre parenthèses, par une singularité d'effacement qui est d'autant plus efficace qu'elle ne se signale pas – soustraction soustraite, dissimulée, sans que pour autant il en résulte en duplication. [...] ± Neutre, ce mot apparemment fermé mais fissuré, qualificatif sans qualité, élevé (selon l'un des usages du temps) au rang de substantif sans subsistance ni substance, terme où se ramasserait sans s'y situer l'interminable : le neutre qui, portant un problème sans réponse, à la clôture d'un *aliquid* auquel ne correspondrait pas de question [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.449.

166*. « ♦ Le fragmentaire : qu'est-ce qui nous vient de là, question, exigence, décision pratique ? Ne pouvoir plus écrire qu'en rapport avec le fragmentaire, ce n'est pas écrire par fragments, sauf si le fragment est lui-même signe pour le fragmentaire. Penser le fragmentaire, le penser en rapport avec le neutre, l'un et l'autre semblant se prononcer ensemble, sans communauté de présence et comme en dehors l'un de l'autre. Le fragmentaire : écrire relève du fragmentaire quand tout a été dit. Il faudrait qu'il y eût épuisement de parole [...]. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., pp.61-62.

167*. « Écrire : trait sans trace, écriture sans transcription. Le trait d'écriture ne sera donc jamais la simplicité d'un trait capable de se tracer en se confondant avec sa trace, mais la divergence à partir de laquelle commence sans commencement la poursuite-rupture. Le monde ? Un texte ? » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.255.

168*. « admettons que le neutre n'appartienne pas au langage et, sans appartenir au langage que ne parlent pas les morts, constituerait le seul mot, peut-être parce qu'il n'y a d'autre, qui nous serait parvenu de la région limitrophe, infinie, où le silence des uns, le silence des autres se côtoient, tout en restant intraduisibles de l'un à l'autre à cause de leur identité absolue, non moins que de leur différence absolue. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.119.

169*. « C'est-à-dire précisément [l'écriture] en se reconstituant sans unité, morceaux par morceaux comme autre chose qu'un ensemble de signification [...] pour maintenir en suspens, en la rendant inoffensive, la possibilité pour le langage d'être autre qu'un processus de sens. [...] [pour] laisser un mot tomber hors langage, sans qu'un autre s'y annonce : lapsus absolu. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.85.

170*. « se confier à la littérature, tout en se livrant et en la délivrant par d'intenses mises en jeu et mises en jeu de la faite littéraire » Christophe Bident, *Le partenaire invisible*, op. cit., p.489.

171*. « Écrire n'est pas destiné à laisser des traces, mais à effacer, par les traces, toutes traces [...] Écrire au niveau du murmure incessant, c'est s'exposer à la décision d'un manque qui ne se marque que par un surplus sans place, impossible à mettre en place, à distribuer dans l'espace des pensées, des paroles et des livres. Répondre à cette exigence d'écriture, ce n'est pas seulement opposer un manque à un manque ou jouer avec le vide pour procurer quelque effet privatif, ce n'est pas non plus seulement maintenir ou indiquer un blanc entre deux ou plusieurs affirmations-énonciations ; alors ? peut-être d'abord porter un espace de langage à la limite d'où revient l'irrégularité d'un autre espace parlant, non parlant, qui l'efface ou l'interrompt et ne s'approche que par son altérité. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.72.

172*. « En ce sens, écrire est aussi rupture avec toute conscience présente, étant toujours déjà engagé dans l'expérience du non-manifeste ou de l'inconnu [...] écrivant en rupture avec toute langage de parole et d'écriture et dès lors renonçant aussi bien à l'idéal de l'Œuvre belle qu'à la richesse de la culture transmise et à la validité du savoir certain du vrai. Et ainsi écrivant, mais n'écrivant pas, car de cette écriture toujours extérieure à ce qui s'écrit,

nulle trace, nulle preuve ne s'inscrit visiblement dans les livres, peut-être de-ci de-là sur les murs ou sur la nuit. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.391.

173*. « ♦ Le désastre inexpérimenté, ce qui se soustrait à toute possibilité d'expérience – limite d'écriture. Il faut répéter : le désastre dé-crit. Ce qui ne signifie pas que le désastre, comme force d'écriture, s'en exclue, soit hors-écriture, un hors-texte. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.17.

174*. « Sur ce régime depuis plus de vingt ans annoncé, et toujours plus intimement accordé à l'impossibilité que l'interruption (l'absolu, l'absolument séparé) fait à la pensée, *L'Écriture du désastre* n'aura plus à surprendre : le livre en prolonge et resserre la fermeté. » Christophe Bident, *Le partenaire invisible*, op. cit., p.512.

175*. « chaque fragment désastre toute notion » Christophe Bident, *Ibidem*, p.509.

176*. « ♦ Le désastre ruine tout en laissant tout en état. [...] Le désastre est séparé, ce qu'il y a de plus séparé. / Quand le désastre survient, il ne vient pas. Le désastre est son imminence, mais puisque le futur, tel que nous le concevons dans l'ordre du temps vécu, appartient au désastre, le désastre l'a toujours déjà retiré ou dissuadé, il n'y a pas d'avenir pour le désastre, comme il n'y a pas de temps ni d'espace où il s'accomplisse. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., pp.7-8.

177*. « ♦ Mais quelque chose me contraint à cette aventure ancienne, infinie et hors sens, tandis que, au cœur du désastre, je continue de le chercher comme ce qui ne vient pas, de l'attendre, alors qu'il est la patience de mon attente. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.74.

178*. « ♦ Nous parlons sur une perte de parole – un désastre imminent et immémorial –, de même que nous ne disons rien que dans la mesure où nous pouvons faire entendre préalablement que nous le dédisons, par une sorte de prolepsis, non pas pour finalement ne rien dire, mais pour que le parler ne s'arrête pas à la parole, dite ou à dire ou à dédire : laissant pressentir que quelque chose se dit, ne se disant pas : la perte de parole, le pleurement sans larmes, la reddition qu'annonce, sans l'accomplir, l'invisible passivité du mourir – la faiblesse humaine. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.39.

179*. « ♦ Le désastre, souci de l'infime, souveraineté de l'accidentel. Cela nous fait reconnaître que l'oubli n'est pas négatif ou que le négatif ne vient pas après l'affirmation (affirmation niée), mais est en rapport avec ce qu'il y a de plus ancien, ce qui viendrait du fond des âges sans jamais avoir été donné. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.11.

180*. « Le désastre ne nous regarde pas, il est l'illimité sans regard, ce qui ne peut se mesurer en terme d'échec ni comme la perte pure et simple. / Rien ne suffit au désastre ; ce qui veut dire que, de même que la destruction dans sa pureté de ruine ne lui convient pas, de même l'idée de totalité ne saurait marquer ses limites : toutes choses atteintes et détruites, les dieux et les hommes reconduits à l'absence, le néant à la place de tout, c'est trop et trop peu. Le désastre n'est pas majuscule [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.9.

181*. « ♦ Je ne dirai pas que le désastre est absolu, au contraire il désoriente l'absolu, il va et vient, désarroi nomade, pourtant avec la soudaineté insensible mais intense du dehors, comme une résolution irrésistible ou imprévue qui nous viendrait de l'au-delà de la décision. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.12.

182*. « La longue, l'interminable phrase du désastre : voilà ce qui cherche, formant énigme, à s'écrire, pour nous écarter (non pas une fois pour toutes) de l'exigence unitaire, celle-ci nécessairement toujours au travail. [...] Le désastre, rupture avec l'astre, rupture avec toute forme de totalité [...] prophétie que n'annonce rien que le refus du prophétique comme simple événement à venir, ouvrant, toutefois, découvrant la patience de la parole veillante, atteinte de l'infini sans pouvoir [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.121.

183*. « ♦ Ce qui arrive de par l'écriture n'est pas d'ordre de ce qui arrive. Mais alors qui te permet de prétendre qu'il arriverait jamais quelque chose comme l'écriture ? Ou bien l'écriture ne serait-elle pas telle qu'elle n'aurait jamais besoin d'avenir ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.102.

184*. « ♦ Quand tout est dit, ce qui reste à dire est le désastre, ruine de parole, défaillance par l'écriture, rumeur qui murmure : ce qui reste sans reste (le fragmentaire). » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.58.

185*. « *Vous qui vivez plus tard, proches d'un cœur qui ne bat plus, supposez, supposez-le : l'enfant – a-t-il sept ans, huit ans peut-être ? – debout, écartant le rideau et, à travers la vitre, regardant. Ce qu'il voit, le jardin, les arbres d'hiver, le mur d'une maison : tandis qu'il voit, sans doute à la manière d'un enfant, son espace de jeu, il se lasse et lentement regard en haut vers le ciel ordinaire, avec les nuages, la lumière grise, le jour terne et sans lointain. / Ce qui se passe ensuite : le ciel, le même ciel, soudain ouvert, noir absolument vide, révélant (comme par la vitre brisé) une telle absence que tout s'y est depuis toujours et à jamais perdu, au point que s'y affirme et s'y dissipe le savoir vertigineux que rien est ce qu'il y a, et d'abord rien au-delà.* » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.117.

186*. « *J'y reviens : les circonstances sont du monde, l'arbre, le mur, jardin d'hiver, l'espace du jeu avec quoi l'ennui ; c'est alors le temps et son discours, le narrable sans épisode ou purement épisodique ; même le ciel, dans la dimension cosmique qu'il suppose dès qu'on le nomme – les astres, l'univers [...]. Toutefois, le même ciel... – Précisément, il faut que ce soit le même. – Rien n'est changé. – Sauf le bouleversement de rien – Qui rompt, par la brisure d'une vitre (derrière laquelle l'on s'assure d'une transparence protégée), l'espace fini-infini du cosmos [...]. Entendre le sans-écho de la voix : étrange entente. – Entente de l'étrange, mais n'allons pas plus loin. – Déjà ayant été trop avant, revenant en arrière. – Revenant vers l'interpellation initiale.* » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.178.

187*. « ainsi que le pense Winnicott, seulement par les vicissitudes propres à la première enfance, lorsque l'enfant, encore privé de moi, subit des états bouleversants (les agonies primitives) qu'il ne peut connaître puisqu'il n'existe pas encore [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.109.

188*. « Écrire, ce n'est plus mettre au futur la mort toujours déjà passé, mais accepter de la subir sans la rendre présente et sans se rendre présent à elle, savoir qu'elle a eu lieu, bien qu'elle n'ait pas été éprouvée, et la reconnaître dans l'oubli qu'elle laisse et dont les traces qui s'effacent appellent à s'excepter de l'ordre cosmique, là où le désastre rend le réel impossible et le désir indésirable. / Cette mort incertaine, toujours antérieure, attestation d'un passé sans présent, n'est jamais individuelle, de même qu'elle déborde le tout [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.108.

189*. « D'après celui-ci [Leclair], on ne vit et on ne parle qu'en tuant l'infans en soi (en autrui aussi), mais qu'est-ce que l'infans ? Évidemment, cela qui n'as pas encore commencé à parler et jamais ne parlera, mais, plus encore, l'enfant merveilleux (terrifiant) que nous avons été dans les rêves et les désirs de ceux qui nous ont faits et vus naître (parents, toute la société). » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.110.

190*. « [c'est] un enfant dont nous ne savons rien, même si nous le qualifions de merveilleux, de terrifiant, de tyrannique ou d'indestructible : sauf ceci que par la possibilité de parole et de vie dépendrait, par la mort et le meurtre, de la relation de singularité qui s'établirait fictivement avec un passé muet, en deçà de l'histoire, hors passé par conséquence, dont l'infans éternel se fait figure, en même temps qu'il y se dérobe. « On tue un enfant. » Ne nous trompons pas sur ce présent : il signifie que l'opération ne saurait avoir lieu une fois pour tout, qu'elle ne s'accomplisse à aucun moment privilégié du temps, qu'elle s'opère inopérable et qu'ainsi elle tend à n'être que le temps même qui détruit (efface) le temps, effacement ou destruction ou don qui s'est toujours déjà avoué dans la précession d'un Dire hors dit, parole d'écriture par où cet effacement, loin de s'effacer à son tour, se perpétue sans terme jusque dans l'interruption qui en constitue la marque. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.116.

191*. « L'enfant de Serge Leclair, l'infans glorieux, terrifiant, tyrannique, que l'on ne peut tuer dans la mesure où l'on ne parvient à une vie et à une parole qu'en ne cessant pas de l'envoyer à la mort, ne serait-il pas précisément l'enfant de Winnicott [...] l'enfant mort que nul savoir, nulle expérience sauraient fixer dans le passé définitif de son histoire ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.12.

192*. « [l'agonie primitive] ce n'est qu'une explication, du reste impressionnante, une application fictive destinée à individualiser ce qui ne saurait l'être ou encore à fournir une représentation de l'irreprésentable, à laisser croire qu'on pourrait, à l'aide du transfert, fixer dans le présent d'un souvenir (c'est-à-dire dans une expérience actuelle) la passivité de l'inconnu immémorial » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.109.

193*. « Les mythologues montrent bien que la version d'Ovide, poète intelligent, civilisé, dont la conception du narcissisme suit tous les mouvements narratifs, comme si ceux-ci détiennent le savoir psychanalytique, modifie le mythe pour le développer en le rendant plus accessible. Mais le trait du mythe qu'Ovide finit par oublier, c'est que Narcisse, penché sur la source, ne se reconnaît pas en l'image fluide que lui renvoient les eaux. Ce n'est donc pas lui, son 'je' peut-être inexistant, qu'il aime ou désire, fût-ce en sa méconnaissance. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.192.

194*. « Mythe de la fragilité où dans l'entre-deux tremblant d'une conscience qui ne s'est pas formée et d'une inconscience qui se laisse voir et ainsi fait du visible le fascinant [...] Narcisse est supposé solitaire, non parce qu'il est trop présent à lui-même, mais parce que lui manque, par décret (tu ne te verras pas), cette présence réfléchie – le soi-même – à partir de laquelle un rapport vivant avec la vie autre pourrait s'essayer ; il est supposé silencieux, n'ayant de la parole que le entente répétitive d'une voix qui lui dit le même sans qu'il puisse se l'attribuer et qui est précisément narcissique en ce sens qu'il ne l'aime pas, qu'elle ne lui donne rien à aimer d'autre. Dort de l'enfant dont on croit qu'il répète les derniers mots, alors qu'il appartient à la rumeur bruisant qui est d'enchantement et non de langage [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.194-195.

195*. « cette résistance qu'offre donc la mort antérieure à la pensée, qui pourtant ne tient qu'à elle, impensablement, est ce qu'autorise 'naturellement' la fiction. En tant qu'absolument antérieure, toutefois, la mort n'en est pas moins originaire. Assurément, rien ne peut la scinder en première et seconde mort [...]. Le mourir est un, et cette indivisibilité n'autorise nul mytheme, nul concept, nul transfert. Nulle 'remémoration'. Ou, pour le dire autrement, seule la temporalisation de la mort engendre la 'littérature' au sens de ce qui n'est que 'tout le reste'. Mais si, indivisible, le mourir n'est cause de rien, sinon juste la 'chose' de son impossibilité nécessaire ou de sa nécessité impossible (l'épreuve inépuisée), cela ne veut pas dire qu'il n'autorise rien, non dans l'inflexion où ce mot fait

signe vers l' 'auteur', mais dans celle où il engage l'autorité. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, Paris : Galilée, 2011, p.145.

196*. « ♦ Il n'y a pas d'origine, si origine suppose une présence originelle. Toujours passé, d'ores et déjà passé, quelque chose qui s'est passé sans être présent, voilà l'immémorial que nous donne l'oubli, disant : tout commencement est recommencement. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.180.

197*. « Si par conséquent je le dis 'originnaire', c'est au sens plus rigoureux du transcendantal, soit au sens d'une condition, en effet – d'une négativité, donc –, mais qui ne l'est de nulle possibilité. Le mourir transcendantal, la condition d'existence même [...] est purement et simplement une condition d'impossibilité. » Lacoue-Labarthe, *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, op. cit., p.146.

198*. « *Indiscrétion, indicible, infini, changement radical, n'y a-t-il pas entre ce qui s'appelle par ces mots, sinon un rapport, du moins une exigence d'étrangeté qui les rendrait tour à tour – ou ensemble – applicables à ce qui a été nommé une scène ? [...] [É]échappant au figurable, comme à la fiction [...]. Une scène : une ombre, une faible lueur, un 'presque' avec les traits du 'trop', de l'excessif en tout. – Le secret auquel il est fait allusion, c'est qu'il n'y en a pas, sauf pour ceux qui se refusent à l'aveu. – Indicible cependant en tant que narré, proféré.* » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., pp.176-177.

199*. « la fiction n'a pas d'autre origine – ni d'autre fonction – que le travail conceptuel ou thérapeutique, philosophique ou analytique. Elle révèle, de la même manière, de la négativité 'à l'œuvre'. Une même logique organise la littérature, la philosophie et la psychanalyse. C'est la logique elle-même. » Lacoue-Labarthe, *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, op. cit., p.148.

200*. « Si Lacoue-Labarthe, dans des réflexions très précieuses, nous rappelle ce qu'aurait dit Schlegel : 'Tous les poètes sont des Narcisse', il ne faut pas se contenter de retrouver là superficiellement la marque du romantisme pour lequel la création – la poésie – serait subjectivité absolue, le poète se faisant sujet vivant dans le poème qui le reflète, de même qu'il est poète en transformant sa vie de telle manière qu'il la poétise en y incarnant sa pure subjectivité, il faut sans doute l'entendre encore autrement : c'est que dans le poème où il s'écrit il ne se reconnaît pas [...]. 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. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.205.

201*. « Ce qu'il [Narcisse] voit [sur l'eau], 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. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.204.

202*. « Si le nom doit s'effacer, quelle est encore la puissance, ou l'énergie du mot ? Détiendrait-il encore quelque pouvoir œuvrant ? » Lacoue-Labarthe, *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, op. cit., p.151.

203*. « ♦ Le nom inconnu, hors nomination : L'holocauste, événement absolu de l'histoire, historiquement daté, cette toute-brûlure où toute l'histoire s'est embrasée, où le mouvement du Sens s'est abîmé, où le don, sans pardon, sans consentement, s'est ruiné sans donner lieu à rien qui puisse s'affirmer, se nier, don de la passivité même, don de ce qui ne peut se donner. Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout est perdu, y compris la pensée gardienne ? Dans l'intensité mortelle, le silence fuyant du cri innombrable » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.80.

204*. « Nous lisons les livres sur Auschwitz [...] sachez ce qui s'est passé. N'oubliez pas, et en même temps jamais vous ne saurez » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.131.

205*. « Le désastre, ce qui se désétend, la désétendue sans l'astreinte d'une destruction, le désastre revient, il serait toujours le désastre d'après le désastre, retour silencieux, non ravageur, par où il se dissimule. La dissimulation, effet de désastre. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.16.

206*. « Au-delà des raisons, dans le désespoir, à fleur du désastre, l'absence de prophétie, l'amitié ... le plus fragile reconnu [...]. L'écriture de Maurice Blanchot porte, est portée par le silence de l'humanité muette, elle en est le 'cœur qui bat', nous sommes là, tous, dans le récit, dévoilés-secrets, fuyants, immobiles, vertigineux [...] Immensité de cette parole désarmée. Aurore de la 'faiblesse humaine', souveraine. » Robert Antelme, « Sur l'écriture du désastre de Maurice Blanchot » in *La Nouvelle Revue Française*, n° 110, Paris : NRF, février, 1994, pp.121-122.

207*. « ♦ L'oubli immobile (mémoire de l'immémorable) : en cela se dé-crit le désastre sans désolation, dans la passivité d'un laisser-aller qui ne renonce pas, n'annonce pas, sinon l'impropre retour. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.15.

208*. « ♦ Écrire, c'est peut-être non-écrire en récrivant – effacer (en écrivant par-dessus) ce qui n'est pas encore écrit et que la réécriture non seulement recouvre, mais restaure obliquement en la recouvrant, en obligeant à penser qu'il

y avait quelque chose d'antérieur, une première version (détour) ou, pis, un texte d'origine et par là nous engageant dans le processus de l'illusion du déchiffrement infini. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.67.

209*. « ♦ La faiblesse, c'est le pleurement sans larmes, le murmure de la voix plaintive ou le bruissement de ce qui parle sans paroles, l'épuisement, le tarissement de l'apparence. La faiblesse se dérobe à toute violence qui ne peut rien (serait-elle la souveraineté oppressive) sur la passivité du mourir. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.38.

210*. « ♦ Les paroles les plus simples véhiculent l'inéchangeable, s'échangeant autour de lui qui n'apparaît pas. La vie si précaire : jamais présence de vie, mais notre éternelle prière à autrui pour qu'il vive tandis que nous mourrons » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.136.

211*. « ♦ Il écrivait, que ce fût possible ou non, mais il ne parlait pas. Tel est le silence de l'écriture. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.156.

PARTE II – ENTRE EXPERIÊNCIA, LINGUAGEM E PENSAMENTO

Capítulo 1. Dos Modos de Insuportabilidade da Experiência

212*. « Le problème qui 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 l'universel, lui l'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 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. » Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit., p.307.

213*. « 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 attendre lorsque tout est atteint, et à connaître, lorsque tout est connu : l'inaccessible même, l'inconnu même. [...] Ce qui est impliqué dans notre proposition, c'est tout autre chose exactement ceci : que 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. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.305.

214*. « On dit : c'est possible, lorsqu'un événement supposé ne se heurte, dans l'horizon qui est ouvert, à aucun empêchement catégorique. [...] Mais nous sommes éveillés depuis longtemps à un autre sens. La possibilité, ce n'est pas ce qui est seulement possible et devrait être regardé comme moins que réel. La possibilité, en ce nouveau sens, est plus que la réalité : c'est l'être, le pouvoir de l'être. La possibilité établit la réalité et la fonde : on est ce qu'on est, seulement si on a le pouvoir de l'être. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.59.

215*. « nous apercevons que ce qui vient en jeu dans l'impossibilité, ne se soustrait pas à l'expérience, mais est l'expérience de ce qui ne se laisse plus soustraire et n'accorde ni retrait ni recul, sans cesser d'être radicalement différent. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.65.

216*. « dans l'expérience de l'impossibilité, ce qui régit, ce n'est pas le recueillement immobile de l'unique, mais le renversement infini de la dispersion. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.65.

217*. « L'on discerne aussi quel postulat une telle aspiration à la continuité absolue semble avoir pour répondant. C'est que la réalité même – le fond des choses, le « ce qui est » dans sa profondeur essentielle – serait absolument continue, postulat aussi ancien que la pensée. C'est la grande sphère parménidienne, c'est le modèle de univers d'Einstein. D'où il résulterait que seules les modalités de notre connaissance, les structures de nos sens et de nos appareils, les formes de nos langages, mathématiques et non mathématiques, nous obligent à déchirer ou à découper cette belle tunique sans couture. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.10.

218*. « Quand on suppose (le plus souvent, implicitement) que le 'réel' est continu, et que seule la connaissance ou l'expression introduirait la discontinuité, on oublie d'abord que le 'continu' n'est qu'un modèle, une forme théorique qui, par cet oubli, se donne pour pure expérience, pure affirmation empirique. Or, le continu n'est qu'une idéologie honteuse d'elle-même [...]. Je rappelle ce que la théorie des ensembles a permis de poser : contrairement à une longue affirmation, il y a une puissance d'infini qui élève l'infinité au-dessus du continu ou encore le continu n'est qu'un cas éminent de l'infinité. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.11.

219*. « Le rapport de parole où s'articule l'inconnu est un rapport d'infinité [...]. Ce rapport est tel qu'il inclut l'absence de commune mesure, l'absence de dénominateur commun et donc, en quelque manière, l'absence de rapport entre les termes : rapport exorbitant. D'où le souci de marquer soit l'interruption et la rupture, soit la densité et la plénitude du champ résultant de la différence et de la tension. [...] La continuité n'est jamais assez continue, n'étant que de surface, non de volume, et la discontinuité n'est jamais assez discontinue, ne parvenant qu'à une

discordance momentanée et non pas à une divergence ou différence essentielles. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.7.

220*. « Y a-t-il une exigence de discontinuité qui ne devrait pas rien au continu, fût-ce comme rupture ? Pourquoi ce tourment monotone qui se scande en l'écriture fragmentaire et qui en appelle à la patience [...] ? » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.124.

221*. « 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 qui 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 toute 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 qui nous vivons, pensons et disons [...]. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.308.

222*. « ce que nul existant ne peut atteindre dans la primauté de son nom, ce que l'existence même dans la séduction de sa particularité fortuite, dans le jeu de son universalité glissante, ne saurait contenir, ce qui échappe donc décidément, la parole accueille, et non seulement elle le retient, mais c'est à partir de cette affirmation toujours étrangère et toujours dérobée, l'impossible et l'incommunicable, qu'elle parle y prenant origine, de même que c'est dans cette parole que la pensée pense plus qu'elle ne peut penser. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.312.

223*. « ± Il se rappelle dans quelles circonstances le cercle fut tracé comme autour de lui – un cercle : plutôt une absence de cercle, la rupture de cette vaste circonférence d'où viennent les jours et les nuits. / De cet autre cercle, il sait seulement qu'il n'y est pas enfermé et, en tous cas, qu'il n'y est pas enfermé avec lui-même. Au contraire, le cercle qui se trace – il oublie de le dire : le trait commence seulement – ne lui permet pas de s'y comprendre. C'est une ligne ininterrompue et qui s'inscrit en s'interrompant. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p. XVII.

224*. « comme si le cercle avait son centre hors du cercle, en arrière et infiniment en arrière, comme si le dehors était précisément ce centre qui ne peut être que l'absence de tout centre. Or, de dehors, cet 'en arrière' qui n'est nullement un espace de domination et d'altitude d'où l'on pourrait tout ressaisir d'une seule vue et commander aux événements (du cercle) [...]. [Mais] distance infinie qui fait que se tenir dans le langage, c'est toujours déjà être au dehors, et telle que, s'il était possible de l'accueillir, de la 'relater' dans le sens qui lui est propre, on pourrait alors parler de la limite, c'est-à-dire conduire jusqu'à la parole une expérience des limites et l'expérience-limite ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.36.

225*. « Si le milieu est l'extrême, le centre n'est jamais au milieu. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.58.

226*. « [pour] aller au-delà, c'est-à-dire jusqu'à la limite, afin de tenter de rompre le cercle, le cercle de tous les cercles : la totalité des concepts qui fonde l'histoire, se développe en elle et dont elle est le développement » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p. VII.

227*. « D'où vient cette excentricité, celle qui, marquant le songe le plus simple, en fait un présent, une présence unique dont nous voudrions rendre témoins d'autre que nous ? La réponse est peut-être donnée d'abord par ce mot même. Privé de centre ou mieux extérieur au centre duquel il s'organise (ou nous le réorganisons) et ainsi, à une distance inappréciable – insensible – de nous, est le rêve profond d'où pourtant nous ne pouvons pas nous dire absents, puisqu'il apporte au contraire une certitude invincible de présence. » Maurice Blanchot, *La condition critique*. Articles 1945-1998, Paris : Gallimard, 2010, p.166.

228*. « Quand nous regardons les sculptures de Giacometti, il y a un point d'où elles ne sont plus soumises aux fluctuations de l'apparence, ni au mouvement de la perspective. On les voit absolument : non plus réduites, mais soustraites à la réduction, irréductibles et, dans l'espace, maîtresses de l'espace par le pouvoir qu'elles ont d'y substituer la profondeur non maniable, non vivant, celle de l'imaginaire. Ce point, d'où nous les voyons irréductibles, nous met nous-même à l'infini, est le point où ici coïncide avec nulle part. Écrire, c'est trouver ce point. Personne n'écrit, qui n'a rendu le langage propre à maintenir ou à susciter contact avec ce point. » Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p.52.

230*. « [...] immensité privée de centre, désorientée, cette dispersion immobile du mouvement [...]. C'est la dispersion même – le désarrangement – qui, en se retournant, s'affirme alors comme l'essentiel, réduisant à l'insignifiant tout pouvoir déjà organisé, suspendant toute possibilité de réorganisation et pourtant se donnant elle-même, en dehors de tout organe organisateur, comme l'entre-deux : avenir de l'ensemble où le tout se retient. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.30.

231*. « ♦ Le cercle, déroulé sur une droite rigoureusement prolongée, reforme un cercle éternellement privé de centre. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.8.

232*. « Il semble donc que le point où l'œuvre nous conduit n'est pas seulement celui où elle s'accompli dans

l'apothéose de sa disparition, où elle dit le commencement, disant l'être dans la liberté qui l'exclut, – mais c'est aussi le point où elle ne peut jamais nous conduire, parce que c'est toujours déjà celui à partir duquel il n'y a jamais œuvre. » Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p.49.

233*. « il [le neutre] nous tourne non pas vers ce qui rassemble, mais vers ce qui disperse, non vers ce qui joint, mais disjoint, non vers l'œuvre, mais vers le désœuvrement, nous tournant vers cela qui toujours détourne et se détourne, de sorte que le point central où il semble qu'écrivant nous soyons attirés n'est que l'absence de centre, la manque d'origine. » Maurice Blanchot, *La condition critique*, op. cit., p.312.

234*. « Pouvons-nous, du moins, délimiter l'expérience de ce tour neutre qui est à l'œuvre dans le détournement ? L'un des traits caractéristiques de cette expérience est de ne pouvoir être assumée, comme sujet à la première personne, par celui à qui elle arrive de s'accomplir qu'en introduisant dans le champ de sa réalisation l'impossibilité de son accomplissement. Expérience qui, tout en échappant à toute possibilité dialectique, ne refuse pas moins de tomber sous quelque évidence, sous quelque saisie immédiate, comme elle ignore toute participation mystique. Expérience donc où les démêlés du médiat et de l'immédiat, du sujet et de l'objet, de la connaissance intuitive et de la connaissance discursive, de la relation cognitive et de la relation amoureuse, sont, non pas dépassés, mais lassés de côté. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.32.

235*. « Nous voici donc à nouveau devant la question de savoir ce qui se propose à nous quand l'inconnu prend ce tour neutre, c'est-à-dire quand nous pressentons que l'expérience du neutre est impliquée dans tout rapport avec l'inconnu. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.440.

236*. « ± 'Le neutre : qu'entendre par ce mot ?' – 'Il n'y a alors peut-être rien à entendre.' – 'Donc, d'abord exclure les formes sous lesquelles, par la tradition, nous sommes le plus tentés de nous en approcher : objectivité d'une connaissance ; homogénéité d'un milieu ; interchangeabilité d'éléments ; ou encore indifférence fondamentale, là où l'absence de fond et l'absence de différence vont l'une avec l'autre.' – 'Dans ce cas, où serait le point d'application d'un tel mot ?' » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.447.

237*. « Le neutre est ce qui ne se distribue dans aucun genre : le non-général, le non-générique, comme le non-particulier. Il refuse l'appartenance aussi bien à la catégorie de l'objet qu'à celle du sujet. Et cela ne veut pas seulement dire qu'il est encore indéterminé et comme hésitant entre les deux, cela veut dire qu'il suppose une relation autre, ne relevant ni des conditions objectives, ni des dispositions subjectives. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.440.

238*. « Altérité qui se teint sous la nomination du neutre. [...] [P]ar la présence de l'autre entendu au neutre, il y a dans le champ des rapports une distorsion empêchant toute communication droite et tout rapport d'unité ou encore une anomalie fondamentale qu'il revient à la parole, non pas de réduire, mais de porter, fût-ce sans la dire ou signifier. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.109.

239*. « toute l'histoire de la philosophie pourrait être considéré comme un effort pour domestiquer le neutre ou pour le récuser – ainsi est-il constamment refoulé de nos langages et de nos vérités. Comment penser le neutre ? Est-ce qu'il y a un temps, temps historique, temps sans histoire, où parler, c'est l'exigence de parler au neutre ? Qu'est-ce qu'il arriverait, à supposer que le neutre fût essentiellement cela qui parle quand nous parlons ? Ce sont des questions ! En voici d'autres : le neutre, étant ce qui ne se distribue dans aucun genre, échappant à la disposition comme à la négociation, n'appartient nos plus à nulle interrogation qui pourrait précéder la question de l'être, telle que nous y conduisent tant de réflexions contemporaines. » Maurice Blanchot, *La condition critique*, op. cit., p.311

240*. « quand on parle de l'homme comme d'une possibilité non unitaire, cela ne veut pas dire que demeurerait en lui quelque existence brute, quelque obscure nature, irréductible à l'unité et au travail dialectique : cela est ici hors problème. Cela veut dire que, par l'homme, c'est-à-dire non par lui, mais par le savoir qu'il porte et d'abord par l'exigence de la parole toujours déjà préalablement écrite, il se pourrait que s'annonce un rapport tout autre qui mette en cause l'être comme continuité, unité ou rassemblement de l'être, soit un rapport qui s'excepterait de la problématique de l'être et poserait une question qui ne soit pas la question de l'être. Ainsi, nous interrogeant là-dessus, sortirions-nous de la dialectique, mais aussi de l'ontologie. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.11.

242*. « Le neutre est toujours ailleurs qu'on ne le situe, non seulement au-delà et toujours en deçà du neutre, non seulement dépourvu de sens propre et même d'aucune forme de positivité et de négativité, mais ne laissant ni la présence ni l'absence le proposer avec certitude à quelque expérience que ce soit, fût-ce celle de la pensée. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.450.

243*. « Cette interruption qui se fait relation infinie dans la parole, comment feindre d'accueillir la force énigmatique qui vient d'elle et que nous trahissons par nos moyens insuffisants ? Répétons encore : C'est le langage, l'expérience du langage – l'écriture – qui nous conduit à pressentir un rapport tout autre, rapport du troisième genre. Nous aurons à nous demander de quelle manière nous entrons dans cette expérience, à supposer qu'elle ne nous repousse pas, et nous demandes si elle ne nous parle comme l'énigme de toute parole. [...] Ce rapport, nous l'appelons neutre, indiquant déjà par là qu'il ne peut être ressaisi ni lorsqu'on affirme, ni quand on nie, exigeant du langage, non pas

une indécision entre ces deux modes, mais une possibilité de dire qui dirait sans dire l'être et sans non plus le dénie. Et, par là, nous caractérisons peut-être l'un des traits essentiels de l'acte 'littéraire' : le fait même d'écrire. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.103-104.

244*. « ♦ Greffé sur toute parole : le neutre. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.117.

245*. « Écrire sans 'écriture', amener la littérature à ce point d'absence où elle disparaît, où nous n'avons plus à redouter ses secrets qui sont des mensonges, c'est là 'le degré zéro de l'écriture', la neutralité que tout écrivain recherche délibérément ou à son issu et qui conduit quelques-uns au silence [...]. [E]n ce point, elle [l'écriture] ne serait pas seulement une écriture blanche, absente et neutre, elle serait l'expérience même de la 'neutralité', que jamais l'on n'entend, car quand la neutralité parle, seul celui qui lui impose silence prépare les conditions de l'entente, et cependant ce qu'il y a à entendre, c'est la parole neutre, ce qui a toujours été dit, ne peut cesser de se dire et ne peut être entendu [...]. » Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1971, pp.303-307.

246*. « écrire, ce n'est pas, toujours dès l'abord et préalablement, se retenir, par cette interruption, en rapport avec le Neutre (ou en un rapport neutre), sans référence au Même, sans référence à l'Un, hors de tout visible et de tout invisible. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.384.

247*. « Écrire sous la pression du neutre : écrire comme en direction de l'inconnu. Cela ne signifie pas dire l'indicible, raconter l'inénarrable, faire mémoire de l'immémorable, mais préparer le langage à une radicale et discrète mutation, ainsi que nous pouvons pressentir en nous rappelant cette proposition que je me contenterai de répéter : l'inconnu comme neutre, qu'il soit, qu'il ne soit pas, ne saurait trouver là sa détermination, mais seulement en ceci que le rapportant avec l'inconnu est un rapport qui n'ouvre pas la lumière, que ne ferme pas l'absence de lumière – rapport neutre. » Maurice Blanchot, *La condition critique*, op. cit., p.251.

248*. « Écrire : tracer un cercle à l'intérieur duquel viendrait s'inscrire le dehors de tout cercle... » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.112.

249*. « Changement tel que parler (écrire), c'est cesser de penser seulement en vue de l'unité et faire des relations de paroles un champ essentiellement dissymétrique qui régit la discontinuité : comme s'il s'agissait, ayant renoncé à la force ininterrompue du discours cohérent, de dégager un niveau de langage où l'on puisse gagner le pouvoir non seulement de s'exprimer d'une manière intermittente, mais de donner la parole à l'intermittence, parole non unifiante, acceptant de n'être plus un passage ou un pont, parole non pontifiante, capable de franchir les deux rives, que sépare l'abîme, sans le combler et sans le ré-unir (sans référence à l'unité). » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.110.

250*. « dans l'impossibilité, ce n'est pas seulement le caractère négatif de l'expérience qui la rendrait périlleuse, c'est « l'excès de son affirmation » (ce qu'il y a dans cet excès irréductible au pouvoir d'affirmer), et nous apercevons que ce qui vient en jeu dans l'impossibilité, ne se soustrait pas à l'expérience, mais est l'expérience de ce qui ne se laisse plus soustraire et n'accorde ni retrait ni recul, sans cesser d'être radicalement différent. [...] Présent en quoi toutes choses présentes et le moi qui y est présent sont suspendus, toutefois extérieur à lui-même, et l'extériorité même de la présence ; nous percevons enfin, là, le point où temps et espace se rejoindraient dans la disjonction originelle : la 'présence' est aussi bien l'intimité de l'instance que la dispersion du Dehors, plus strictement, c'est l'intimité comme Dehors, l'extérieur devenu l'intrusion qui étouffe et le renversement de l'un et de l'autre, ce que nous avons appelé 'le vertige du espacement'. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.66.

251*. « L'existence du maître révèle une structure singulière de l'espace interrelationnel, d'où il résulte que la distance de l'élève au maître n'est pas la même que la distance du maître à l'élève – et plus encore : qu'il y a entre le point occupé par le maître, le point A, et le point occupé par le disciple, le point B, une séparation et comme un abîme, séparation qui va désormais être la mesure de toutes les autres distances et de tous les autres temps. Disons plus précisément que la présence de A introduit pour B, mais par conséquent aussi pour A, un rapport d'infinité entre toutes choses et avant tout dans la parole qui assume ce rapport. [...] Le maître ne donne rien à connaître qui ne reste déterminé par l' 'inconnu' indéterminable qu'il représente, inconnu qui ne s'affirme pas par le mystère, le prestige, l'érudition de celui qui enseigne, mais par la distance infinie entre A et B. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.5.

252*. « comme nouveau postulat, si on ne puisse mener aucune parallèle à cette droite, on obtient la géométrie non euclidienne de Riemann dit encore elliptique. Si, au contraire, on exige que par un point extérieur à une droite on puisse mener deux parallèles distincts, on démontre alors que par ce point on peut mener une infinité de parallèles et l'on obtient la géométrie de Lobatchevski-Bolyai dite encore hyperbolique. La géométrie projective rejette le cinquième postulat d'Euclide mais ne le remplace pas par aucune autre. De ce fait, elle n'est pas en général qualifiée de non euclidienne, bien qu'elle soit distincte de la géométrie euclidienne » Alain Bouvier; François Lionnais ; George Michel, *Dictionnaire des mathématiques*, France : Presses universitaires de France (PUF), 1974, pp.509-510.

253*. « Le rapport de parole où s'articule l'inconnu est un rapport d'infinité ; d'où il suit que la forme dans laquelle s'accomplira ce rapport doit d'une manière ou d'une autre avoir un indice de 'courbure' tel que les relations de A à B ne seront jamais directes, ni symétrique, ni réversible, ne formeront pas un ensemble et ne prendrons pas place

dans un même temps, ne seront donc ni contemporaines ni commensurables. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.6.

254*. « Comme si, dans l'espace-temps interrelationnel, il fallait penser sous une double contradiction, penser l'Autre – une fois comme la distorsion d'un champ cependant continu et comme la dislocation, la rupture, de la discontinuité – puis comme l'infini d'un rapport sans termes et comme l'infinie terminaison d'un terme sans rapport. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.105.

255*. « Le désert, ce n'est encore ni le temps, ni l'espace, mais un espace sans lieu et un temps sans engendrement. Là, on peut seulement errer, et le temps qui passe ne laisse rien derrière soi, est un temps sans passé, sans présent, temps d'une promesse qui n'est réelle que dans le vide du ciel et la stérilité d'une terre nue où l'homme n'est jamais là, mais toujours déjà au-dehors. Le désert, c'est ce dehors, où l'on ne peut demeurer, puisque y être c'est être toujours déjà au-dehors. » Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, op. cit., p.119

256*. « Pour l'homme mesuré et de mesure, la chambre, le désert et le monde sont des lieux strictement déterminés. Pour l'homme désertique et labyrinthique, voué à l'erreur d'une démarche nécessairement un peu plus longue que sa vie, le même espace sera vraiment infini, même s'il sait qu'il ne l'est pas et d'autant plus qu'il saura. [...] A quoi s'ajoutent ces traits singuliers : du fini qui est pourtant fermé, on peut toujours espérer sortir, alors que l'infinie vastitude est la prison, étant sans issue ; de même que tout lieu absolument sans issue devient infini. Le lieu d'égarement ignore la ligne droite ; on n'y va jamais d'un point à l'autre ; on ne part pas d'ici pour aller là ; nul point de départ et nul commencement à la marche. Avant d'avoir commencé, déjà on recommence ; avant d'avoir accompli, on ressasse [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.139-140.

257*. « D'un côté, par la fragmentation à l'infini, comme si le temps, selon l'exigence spatiale, se divisait en d'infimes unités de temps, toujours plus divisibles ; d'autre côté, par le passage à la limite : chaque fois la continuité est donnée (et refusée) par la pure et excessive séquence de la discontinuité ; l'intermittence, prodigieusement successive, est l'ininterrompu qui a toujours déjà par avance ruiné et pulvérisé le tout en plus que tout, en moins que rien. » Maurice Blanchot, *La condition critique*, op. cit., p.266.

258*. « [C]e qui est frappant, et compréhensible aussi, c'est que les solutions [pour la question d'un rapport d'infinité] sont cherchés dans deux directions opposées. L'une comporte l'exigence d'une continuité absolue et d'un langage qu'on pourrait dire sphérique (comme Parménide le premier en proposa la formule). L'autre comporte l'exigence d'une discontinuité plus ou moins radicale, celle d'une littérature de fragment (elle prédomine aussi bien chez les penseurs chinois que chez Héraclite, et les dialogues de Platon s'y réfèrent aussi ; Pascal, Nietzsche, George Bataille, René Char en montrent la persistance essentielle. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.6.

259*. « ♦ Il y aurait un écart de temps, comme un écart de lieu n'appartenant ni au temps ni au lieu. Dans cet écart, nous en viendrons à écrire. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.6.

260*. « Ainsi, le monde, s'il pouvait être exactement traduit et redoublé en un livre, perdrait toute commencement et toute fin et deviendrait ce volume sphérique, fini et sans limite, que tous les hommes écrivent et où ils sont écrits ; ce ne serait plus le monde, ce serait, ce sera le monde perverti dans la somme infinie de ses possibles. » Maurice Blanchot, *La condition critique*, op. cit., p.260.

261*. « Dans cette perspective, la rupture, même si elle la fragmente [la parole], la contraire ou la trouble, fait encore le jeu de la parole commune ; non seulement elle donne du sens, mais elle dégage le sens commun comme horizon. Elle est la respiration du discours. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.108.

262*. « Mais il y a une autre sorte d'interruption, plus énigmatique et plus grave. Elle introduit l'attente qui mesure la distance entre deux interlocuteurs, non plus la distance réductible, mais l'irréductible. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.108.

263*. « le rapport même de l'un à l'autre, en ce sens : infini et discontinu, en ce sens : rapport toujours en déplacement, et en déplacement vis-à-vis de lui-même, sans rien qui ait à se déplacer, déplacement aussi de cela qui serait sans place. Un mot, peut-être, rien qu'un mot en surplus, un mot de trop qui pour cela manque toujours. Rien qu'un mot. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.12.

264*. « Seulement, comprenons bien que l'arrêt ici n'est pas nécessairement ni simplement marqué par du silence, un blanc ou un vide (combien ce serait grossier), mais par un changement dans la forme ou la structure du langage (lorsque parler, c'est d'abord écrire) – changement comparable métaphoriquement à celui qui fit de la géométrie d'Euclide celle de Riemann [...]. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.109.

265*. « Une feuille de papier (froissée ou non), les frontières de divers solides peuvent donner une idée intuitive de la notion de surface. » Alain Bouvier; François Lionnais ; George Michel, *Dictionnaire des mathématiques*, op. cit., p.714.

266*. « Nous savons – pressentons du moins – que l'absence entre l'un et l'autre est telle que les relations, si elles pouvaient s'y déployer, seraient celles d'un champ non isomorphe où le point A serait distant du point B d'une distance autre que le pont B ne l'est de A, distance excluant la réciprocité et présentant une courbure dont l'irrégularité va jusqu'à la discontinuité. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.104.

267*. « lorsque l'interruption est celle de la fatigue, de la douleur ou du malheur (ces formes de neutre), savons-nous de quelle expérience elle relève ? Pouvons-nous être sûr que, même stérilisante, elle soit seulement stérile ? Non, nous n'en sommes pas sûr [...] nous pressentons, aussi bien, que si la douleur (ou la fatigue et le malheur) creuse entre les êtres un vide infini, ce vide est peut-être ce qu'il emporterait plus, le laissant vide, de conduire jusqu'à l'expression, au point de parler par fatigue, douleur ou malheur, pourrait être parler selon la dimension du langage dans son infinité. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.111.

268*. « Supposons une interruption en quelque sorte absolue et absolument neutre ; supposons-la, non plus intérieure à la sphère du langage, mais extérieure et antérieure à toute parole et à tout silence ; appelons-la l'ultime, l'hyperbolique. Aurions-nous avec elle atteint la rupture qui nous délivrerait, fût-ce hyperboliquement, non seulement de toute raison (ce serait peu), mais de toute déraison. C'est-à-dire de cette raison qu'est encore la folie ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.111.

269*. « Le langage fou serait, en toute parole, non seulement la possibilité qui la ferait parler au risque de la rendre non-parlante (risque sans lequel elle ne parlerait pas), mais la limite qui détient toute langue et qui, jamais fixée à l'avance, ni théoriquement déterminable, encore moins telle qu'on pourrait écrire : 'il y a un limite', donc hors de tout 'il y a', ne saurait s'inscrire qu'à partir de son franchissement – le franchissement de l'infranchissable – et, à partir de là, interdite. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.66.

270*. « ♦ Le désastre, l'expérience inéprouvée, défait en le laissant intact le rapport au monde comme présence ou absence, sans cependant nous libérer de l'obsession dont il nous charge : c'est que l'irréciprocité avec l'Autre (l'autrui) vers laquelle il nous oriente – question immédiate et infinie – ne se passe pas dans l'espace sidéral auquel il serait subordonné, y substituant une hétérogénéité radicale. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.184.

271*. « ♦ 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 de reposer dans l'instant (fût-il immobile) 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'entendrons-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. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.85.

273*. « ♦ Si la rupture avec l'astre pouvait s'accomplir à la façon d'un événement, si nous pouvions, fût-ce par la violence de notre espace meurtri, sortir de l'ordre cosmique (le monde) où, quel que soit le désordre visible, l'arrangement l'emporte toujours, la pensée du désastre, dans son imminence ajournée, s'offrirait encore à la découverte d'une expérience par laquelle nous n'aurions plus qu'à nous laisser ressaisir, au lieu d'être exposés à ce qui se dérobe dans une fuite immobile, à l'écart du vivant et du mourant ; hors expérience, hors phénomène. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.92.

275*. « Nous en parlons comme d'une expérience et pourtant nous ne pourrions jamais dire que nous l'avons éprouvée. Expérience qui n'est pas un événement vécu, encore moins un état de nous-même : 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. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.311.

276*. « ♦ Le désastre inexpérimenté, ce qui se soustrait à toute possibilité d'expérience – limite d'écriture. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.17.

277*. « Mais rien ne permet d'exclure l'hypothèse d'un Univers (terme dès lors trompeur) infigurable, échappant à toute exigence optique, échappant aussi à la considération du tout, essentiellement non fini, désuni, discontinu. Qu'en est-il de l'Univers ? Laissons là cette question. Et posons cette autre question : qu'en serait-il de l'homme le jour où il accepterait de faire face à l'idée que la courbure du monde et même de son monde est à affecter d'un signe négatif ? Mais sera-t-il jamais prêt à accueillir une telle pensée qui, le libérant de la fascination de l'unité, risque de l'appeler, pour la première fois, à prendre mesure d'une extériorité non divine, d'un espace tout de question, excluant même la possibilité d'une réponse, puisque toute réponse tomberait nécessairement à nouveau sous la juridiction de la figure des figures ? Cela revient peut-être à nous demander : l'homme est-il capable d'une interrogation radicale, c'est-à-dire, en fin de compte, l'homme est-il capable de littérature, lorsque celle-ci se détourne vers l'absence de livre ? » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.514.

278*. « ♦ Joie, douleur, essaie de n'en garder que l'intensité, la très basse ou la très haute – il n'importe –, sans intention : alors que tu ne vis pas en toi ni hors de toi ni près des choses, mais le vif de la vie passe et te fait passer hors de l'espace sidéral, dans le temps dans présence où c'est en vain que tu te chercherais. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.84.

Capítulo 2. Dos Modos de Insuportabilidade da Linguagem

279*. « Écriture hors langage, rien d'autre peut-être que la fin (sans fin) du savoir, fin des mythes, érosion de l'utopie, rigueur de la patience resserrée. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.80.

280*. « Admettons au contraire – au moins à titre de postulat et comme une exigence difficile à accueillir, mais si pressante qu'elle va toujours plus loin que sa propre postulation – que l'écriture depuis toujours, et cependant jamais maintenant, a rompu avec le langage, soit le discours parlé, soit le discours écrit. Admettons ce que porte cette rupture : rupture avec le langage entendu comme ce qui représente, et avec le langage entendu comme ce qui reçoit et donne le sens, et donc aussi avec ce mixte signifiant-signifié qui a remplacé aujourd'hui, dans les distinctions (il est vrai déjà dépassées) de la linguistique, l'ancienne division de la forme et du formulé [...]. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.390.

281*. « Par ce qui s'éloignera le plus d'un langage : le cri (c'est-à-dire, le murmure), cri du besoin ou de la protestation, cri sans mot sans silence, cri ignoble ou, à la rigueur, le cri écrit, les graffites des murailles. Il se peut, comme on aime à le déclarer, que 'l'homme passe'. Il passe. Il a même toujours déjà passé, dans la mesure où il a toujours été approprié à sa propre disparition. Mais, passant, il crie ; il cri dans la rue, dans le désert ; il cri mourant ; il ne cri pas, il est le murmure du cri. [...] [J]amais dans les zones de l'autorité, du pouvoir et de la loi, de l'ordre de la culture et de la magnificence héroïque et pas davantage dans le lyrisme de bonne compagnie, mais tel qu'il fut porté jusqu'au spasme du cri. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.393.

282*. « ♦ Confiance dans le langage : elle se situe dans le langage – défiance du langage : c'est encore le langage qui se défierait de lui-même, trouvant dans son espace les principes inébranlables d'une critique. D'où le recours à l'étymologie (ou sa récusation) ; d'où l'appel aux divertissements anagrammatiques, aux renversements acrobatiques destinés à multiplier les mots à l'infini sous prétexte de les corrompre, mais en vain [...]. L'inconnu du langage reste inconnu. [...] Écrire, détour qui écarterait le droit à un langage, fût-il perverti, anagrammé – détour de l'écriture, qui toujours dé-crit, amitié pour l'inconnu mal venue, « réel » échappant à toute monstration, à toute possible parole. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.66.

283*. « nous ne parlons que par la différence qui nous tinet à distance de la parole, parlant seulement parce qu nous parlons, et toutefois pas encore : ce 'pas encore' ne renvoie pas à une parole idéal, au Verbe supérieur dont nos paroles humaines seraient l'imparfaite imitation, mais il constitue la décision même de la parole, en sa non-présence, cet à venir qu'est toute parole tenu pour présent, d'autant plus insistante qu'elle désigne et engage le futur, cette non-parole qui appartient au langage et qui pourtant, chaque fois que nous parlons essentiellement, nous met hors du langage, de même que nous ne sommes jamais plus près de parler que dans la parole qui nous détourne. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.45.

284*. « Le langage serait le principe par excellence de la communication, s'il était sûr que nous ne fussions que des êtres logiques. Mais Descartes lui-même ne s'est pas résolu à affirmer que tout est pensée et il s'est contenté de laisser entendre que toute pensée est langage. A la vérité, le silence existe : 'il n'est pas la mort et il n'est pas la parole' ; il y a donc quelque chose qui n'est ni l'indifférence ni le discours, et ce quelque chose qui n'est pas transmis par le langage suffit à jeter un doute sur sa capacité de jouer son rôle. » Maurice Blanchot, *Faux pas*, op. cit., p.107.

285*. « L'écriture est en chemin vers une parole qui n'est jamais déjà donnée : parlant, attendant de parler. Ce cheminement, il l'accomplit en se rapprochant toujours davantage de la langue qui lui est historiquement destinée, proximité qui cependant met en cause et parfois gravement son appartenance à toute langue natale. Pense-t-on dans plusieurs langues ? On voudrait penser, chaque fois, dans un langage unique qui serait le langage de la pensée. Mais finalement l'on pense comme l'on rêve, et il est fréquent de rêver dans une langue étrangère : c'est le rêve même, cette ruse qui nous fait parler en une parole inconnue, diverse, multiple, obscure en sa transparence [...]. » Maurice Blanchot, *L'amitié*, Paris : Gallimard, 2010a, p.171.

286*. « ♦ Les paroles ne se communiquaient pas, ne se connaissaient pas, jouant entre elles selon les limites du proche et du lointain et les décisions inconnues de la différence. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.130.

287*. « [le langage] est lié au savoir, dans la mesure où il prétend se lier au non-savoir, s'entraîner à travers des retournements, des ruptures, des malentendus, par une éternelle confrontation et un éternel renversement du pour et du contre, vers une négation de tout principe stable qui est aussi négation de lui-même. » Maurice Blanchot, *Faux pas*, op. cit., p.108.

288*. « L'une des prétentions de la littérature est de suspendre les propriétés logiques du langage ou, du moins, d'y ajouter des propriétés alogiques. [...] [L]a littérature cherche à retirer du langage les propriétés qui lui donnent une signification langagière, qui le font paraître langage par son affirmation d'universalité et d'intelligibilité. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.108.

289*. « Écrire commence seulement quand écrire est l'approche de ce point où rien ne se révèle, où, au sein de la dissimulation, parler n'est encore que l'ombre de la parole, langage qui n'est encore que son image, langage imaginaire et langage de l'imaginaire, celui que personne ne parle, murmure de l'incessant et de l'interminable auquel il faut imposer silence, si l'on veut, enfin, se faire entendre. » Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p.51-52.

290*. « Langage que parle en vertu de l'énigme, l'énigmatique Différence, mais sans s'y complaire et sans l'apaiser, au contraire en la faisant parler et, même avant qu'elle ne soit mot, la dénonçant déjà comme logos, ce nom hautement singulier en quoi se tient l'origine non parlant de ce qui appelle à la parole et qui, à son plus haut niveau, là où tout est silence, 'ne parle pas, ne cache pas, mais fait signe.' » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.131.

291*. « Là naît un homme. Et cette naissance se fait à peu de frais. On peut techniquement en lire les indices en quelques traits. Le discours sacré devient discours de la physis : par l'économie des noms divines maniés toujours plus sobrement et pris pour signes de quelque autre Chose plus secrète et plus difficile à nommer [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.119.

292*. « Vie-Mort, Veille-Sommeil, Présence-Absence, hommes-dieux : ces mots multiples, maintenus ensembles par leur contrariété réciproque, constituent des signes échangeables avec lesquels le jeu scripturaire le plus subtil s'essaie en de multiples combinaisons mystérieuses, tandis que – et c'est aussi l'essentiel – se met à l'épreuve la structure d'alternance, le rapport de disjonction qui, de couple à couple, se retrouve le même, et cependant différent, car 'Tout-Un' n'est pas, cela va de soi, dans le même rapport de structure que 'Jour-Nuit' ou 'hommes-dieux' » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.123.

293*. « d'une manière étrangement concertée, avec une connaissance entendue de ses ressources, le langage d'Héraclite va déployer le pouvoir d'énigme qui lui est propre, afin de prendre, dans le réseau des ses duplicités, la simplicité disjointe à laquelle répond l'énigme de la variété des choses. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.122.

295*. « Formule où l'écart s'inscrit dans le logos même comme ce qui l'a toujours préalablement destiné à la disjonction de l'écriture. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.125.

297*. « nous apercevons que la parole n'est pas cantonnée dans le langage, mais que nom et œuvre appartiennent tous deux au logos comme lieu de la différence, aussi bien par leur désaccord que par leur accord, c'est-à-dire par la tension de leur appartenance toujours réversible (il y a comme un sens au-delà du sens). Nous apercevons aussi que, lorsque s'affirme l'irréductible séparation du mot et de la chose, cette séparation n'arrête pas et ne sépare pas, mais au contraire rassemble, car elle fait sens, se signifiant elle-même et faisant signe à ce qui autrement n'apparaît pas. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.129.

298*. « On peut dire que la littérature, par horreur de l'ordre qu'elle a servi, rompt avec elle-même, et ce qui s'écrit fait appel à ce qui ne s'écrira jamais, parce qu'étranger à toute possibilité d'être représenté : la parole hors parole, éolienne, celle qui déjà à Dodone s'entendait, non pas prononcée obscurément par la Sibylle mais toujours annoncé dans le murmure ramifié de l'arbre et que Socrate ne rejetait pas moins qu'il ne rejetait l'écriture. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., pp.385-386.

299*. « c'est à cette éternelle genèse que nous assistons de moment en moment, à ce dur combat auprès de l'antérieur, là où la transparence de la pensée se fait jour par l'image obscure qui la retient, où la même parole, souffrant une double violence, semble s'éclairer par le silence nu de la pensée, semble s'épaissir, se remplir de la profondeur parlante, incessante, murmure où rien ne se laisse entendre. Voix du chêne, langage rigoureux et fermé de l'aphorisme, c'est ainsi que nous parle, dans l'indistinction d'une parole première [...]. » Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*. Paris : Folio essais, 2005, p.67.

300*. « Parole de mouvement, puissante et sans pouvoir, agissante et séparée de l'action, où comme dans le rêve de Jérémie rien ne dessine l'avenir, sinon le rythme de la marche, les hommes en route, l'immense branle d'un retour impossible. Langue de transport et d'emportement. Quelque chose ici se déploie dans la violence abrupte, déchirante, exaltante et monotone d'une perpétuelle prise à partie de l'homme aux confins de son pouvoir. Dans quelle mesure pouvons-nous accueillir ce langage ? La difficulté n'est pas seulement de traduction. » Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, op. cit., p.124.

301*. « Dans Phèdre, Platon évoque, pour le condamner, un étrange langage [la parole écrit]: voici que quelqu'un parle et pourtant personne ne parle ; c'est bien une parole, mais elle ne pense pas ce qu'elle dit, et elle dit toujours la même chose, incapable de choisir ses interlocuteurs, incapable de répondre s'ils l'attaquent [...]. Socrate propose

donc que de cette parole [oraculaire], l'on s'écarte le plus possible, comme d'une dangereuse maladie, et que l'on s'en tienne au vrai langage, qui est le langage parlé, où la parole est sûre de trouver dans la présence de celui qui l'exprime une garantie vivante. » Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, op. cit., p.51.

302*. « la chose écrite apparaît essentiellement proche de la parole sacrée, dont elle semble porter dans l'œuvre l'étrangeté, dont elle hérite la démesure, le risque, la force qui échappe à tout calcul et qui refuse toute garantie. Comme la parole sacrée, ce qui est écrit vient on ne sait d'où, c'est sans auteur, sans origine et, par là, renvoie à quelque chose de plus originel. Derrière la parole de l'écrit, personne n'est présent, mais elle donne voix à l'absence, comme dans l'oracle où parle le divin. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.53.

303*. « Héraclite y répond en quelque sorte à Socrate en reconnaissant, dans ce qui fait de la parole impersonnelle de l'oracle un danger et un scandale, l'autorité véritable du langage : 'Le Seigneur dont l'oracle est à Delphes, n'exprime ni ne dissimule rien, mais indique'. Le terme 'indique' fait ici retour à sa force d'image et il fait du mot le doigt silencieusement orienté, l'index dont l'ongle est arraché' et qui, ne disant rien, ne cachant rien, ouvre l'espace, l'ouvre à qui s'ouvre à cette venue. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.56.

304*. « Le langage en qui parle l'origine, est essentiellement prophétique. Cela ne signifie pas qu'il dicte les événements futurs, cela veut dire qu'il ne prend pas appui sur quelque chose qui soit déjà, ni sur une vérité en cours, ni sur le seul langage déjà dit ou vérifié. Il annonce, parce qu'il commence. Il indique l'avenir, parce qu'il ne parle pas encore [...]. L'avenir est rare, et chaque jour qui vient n'est pas un jour qui commence. Plus rare encore est la parole qui, dans son silence, est réserve d'une parole à venir et nous tourne, fût-ce au plus près de notre fin, vers la force du commencement. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp. 57-58.

305*. « [L]'on peut dire que toute œuvre poétique, au cours de sa genèse, est retour à cette contestation initiale et que même, tant qu'elle est œuvre, elle ne cesse pas d'être l'intimité de son éternelle naissance. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.65-66.

306*. « la parole prophétique annonce un impossible avenir, ou fait de l'avenir qu'elle annonce et parce qu'elle l'annonce quelque chose d'impossible, qu'on ne saurait vivre et qui doit bouleverser toutes les données sûres de l'existence. Quand la parole devient prophétique, ce n'est pas l'avenir qui est donné, c'est le présent qui est retiré et toute possibilité d'une présence ferme, stable et durable. [...] C'est à nouveau comme le désert, et la parole aussi est désertique, cette voix qui a besoin du désert pour crier et le souvenir du désert. La parole prophétique est une parole errante qui fait retour à l'exigence originelle d'un mouvement, en s'opposant à tout séjour, toute fixation, à un enracinement qui serait repos. » Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, op. cit., pp.117-118.

307*. « Rien de symbolique, ni de figuré dans ce qu'ils [les prophètes] disent, pas plus que le désert n'est une image, mais le désert d'Arabie, lieu géographiquement situable, tout en étant aussi l'issue sans issue où toujours débouche l'exode. [...] [L]a parole prophétise quand elle renvoie à un temps d'interruption, cet autre temps qui est toujours présent en tout temps et où les hommes, dépouillés de leur pouvoir et séparés du possible (la veuve et l'orphelin), sont les uns avec les autres dans le rapport nu où ils étaient au désert et qui est le désert même, rapport nu, mais non pas immédiat, car il est toujours donné sans une parole préalable. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.120-121.

308*. « quand la parole emprunte à l'oracle sa voix où ne parle rien d'actuel, mais qui force celui qui l'écoute à s'arracher à son présent pour en venir à lui-même comme à ce qui n'est pas encore, cette parole est souvent intolérante, d'une violence hautaine qui, dans sa rigueur et pas sa sentence indiscutable, nous enlève à nous-mêmes en nous ignorant. [...] C'est la chance du poème que de pouvoir échapper à l'intolérance prophétique [...]. [C]'est à la fidélité d'un destin propre qu'elle nous appelle, œuvre tendue mais patiente, orageuse et plane, énergique, concentrant en elle, dans la brièveté explosive de l'instant, une puissance d'image et d'affirmation qui 'pulvérise' le poème et pourtant gardant la lenteur, la continuité et l'entente de l'interrompue. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.62-63.

309*. « Le jaillissement d'une liberté sans mesure et à la profondeur de l'absence de temps que la poésie connaît l'éveil et, devenant parole commençante, devient la parole du commencement, celle qui est le serment de l'avenir. C'est pourquoi, elle n'est pas l'anticipation qui, d'une manière provocante, s'élancerait prophétiquement dans le temps et fixerait, lierait le futur ; elle n'est pas non plus parole de voyante, à la manière 'déréglée' de Rimbaud, mais elle est 'prévoyante', comme ce qui réserve et sauvegarde, ce qui assure et acclimate la vie profonde et la libre communication de tout, parole en qui l'origine se fait commencement. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.63-64.

310*. « Partons de cette idée qu'au Souverain (céleste et terrestre) appartient le droit au langage, le pouvoir de parler en première : le Verbe est toujours d'en haut, et c'est parce que la parole n'est première et en première personne qu'à partir de la hauteur, autrement dit, parce que toute parole ordinaire garde en elle le souvenir d'une antériorité plus originelle, que je puis, dans cette antériorité, parler avant toute parole, c'est-à-dire penser. [...] Mais la pensée avant langage, qu'est-ce que c'est ? Ou bien l'évidence lumineuse avant la formation qui l'obscurcit, ou bien la profondeur non encore ordonnée, l'obscurité encore privé de l'ordre qui, seul, la déterminera et l'informerà en la rendant possible. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.382.

311*. « Parole qui occupe tout espace et qui est pourtant essentiellement non fixée (d'où la nécessité de l'alliance, toujours rompue, jamais interrompue). Ce harcèlement, cet assaut par le mouvement, cette rapidité d'attaque, ce sursaut infatigable, c'est ce que les traductions, même fidèles, empêtrées dans leur fidélité, ont tant de peine à nous faire pressentir. [...] Don rare et presque menaçante, car il lui faut avant tout rendre sensible, en toute vraie parole, par la dévoration du rythme et le sauvage accent, cette parole toujours dite et jamais entendue qui la double d'un écho préalable, rumeur de vent et impatient murmure destinés à la répéter par avance, au risque de la détruire en la précédant. » Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, op. cit., p.127-128.

312*. « Valéry disait déjà que l'une des erreurs de la philosophie est de s'en tenir aux mots en négligeant les phrases. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.150.

313*. « L'étymologie, savoir certain ou incertain, fixe l'attention sur le mot comme cellule séminale du langage, nous renvoyant à l'antique préjugé que le langage serait essentiellement fait de noms [...]. Mais rien non plus n'est décidé par là. Le privilège accordé au verbe qui réduit le nom à une action seulement figée, fixée, même s'il gêne l'option cratylienne, même s'il rend plus difficiles la création étymologique, nous fait retrouver les mêmes problèmes : phrases, suites de phrases, naissance des phrases, phrases évanouissantes dans un langage ou dans une pluralité de langages ; dès que nous écrivons nous entraînons avec nous ces problèmes [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.150.

314*. « Reste enfin que le délire savant de l'étymologie est en rapport avec le vertige historique. Tout l'histoire d'une langue, sous la pression de certains mots, s'ouvre et, par cette généalogie, soit se démystifie – nous pensons et parlons dans la dépendance d'un passé auquel nous demandons de comptes [...]. L'autre danger de l'étymologie, ce n'est pas seulement son rapport implicite à une origine, l'émerveillement des ressources improbables qu'elle nous découvre d'une manière successive, c'est qu'elle nous impose sans pouvoir justifier ni même s'en expliquer [...]. [Une] nécessité de provenance, continuité successive, logique d'homogénéité, hasard se faisant destin, les mots devenus le dépôt sacré de tous les sens [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.150-151.

315*. « ♦ C'est le langage qui serait 'cryptique', non seulement dans sa totalité excédée et non théorisable, mais comme recelant des poches, des endroits caveaux où les mots se font choses, le dedans dehors, en ce sens indécryptable [...]. La traduction est infini » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.206

316*. « la phrase – la littérature – est orale. / Il faut la voix. / Il faut la voix / parce que la voix, toutes les voix / qui nous traversent et nous tressent, nous subjuguent, et distendent / notre voix, y défont. / S'y réservent, ne passent pas. / Phrase serait cette sorte d'oratorio sur un texte ancien, / connu, répété, mais immémorial / et dont on ne pourrait jamais pas conséquent / saisir tout à fait les paroles. / Je pense à la naissance toujours innée (dégénérée) / de la littérature : la diction des enfants, / la prosodie plus vieille que notre mémoire / des légendes [...]. » Lacoue-Labarthe, *Phrase*, France : Christian Bourgois éditeur, 2000, p.17.

317*. « ce qui est dit dans le livre intitulé Phrase, c'est qui tout ce qui s'écrit, tout ce qui a voulu produire un sens, phraser, ce n'est que la paraphrase d'une autre phrase qui est à la fois immédiate et immémoriale, intouchable et devinée, insistante et dérobée [...] une exigence interne à la parole, dont toute parole cherche pourtant à se défaire [...] ni un chant, ni une énonciation verbale, ni une articulation d'une mélodie, mais une sorte de rumeur ou de bruit de fond. » Jean-Christophe Bailly, *La véridiction*. Sur Philippe Lacoue-Labarthe, France : Christian Bourgois éditeur, 2011, pp.17-20.

318*. « 'Renoncer' a voulu dire: annoncer, énoncer. 'Phraser', en grec, dit à peu près la même chose. Aujourd'hui toutefois 'renoncer' signifie : ne plus vouloir, accepter. Par exemple un destin, ou une fatalité : ce qui est dit. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, op. cit., p.13.

319*. « Le commencement tarde toujours. Pourtant il aura suffi d'une main posée sur la nuque (sans la moindre autorité, sans la moindre soumission), d'un laconique 'je t'expliquerais', d'une nuit entière (jusqu'à son blanchissement) passé dans l'approximation, le bruit et le silence des voix, le récit limpide de ce que nous ignorions de nous et persistons à ignorer. / Il peu suffire, chaque fois, de moins ; de beaucoup moins. L'approximation est sans terme, mais aussi démunis que nous soyons, nous sommes contraints de le déclarer. / J'appelle aussi bien littérature cette paraphrase infinie. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.14.

320*. « Tout cela ne peut pas se dire – à peine, à peine s'écire. (Et si cela peut s'écire, il faut une décision qui vienne de loin, il faut attendre, faire cette épreuve d'attendre : seul peut-être le rythme d'une phrase est à même de faire un peu sentir, de rendre, un tel arrachement. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.73.

321*. « À la vérité, jamais ne résonne en nous que/ Ce qu'il ne nous est pas donné d'entendre, et ne peut l'être. Certainement pas/ Je ne sais quelle voix de fin silence ni quelle rumeur aphone du néant./ Mais l'inouï, tout simplement, d'avant que l'on nous ait précipité./ D'avant même notre immortel effacement, et dont nulle mémoire/ n'est à la mesure. Pourtant nous le reconnaissons:/ Joie, détresse, quiétude effroyablement antérieure. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.98.

322*. « pratiquement la seule perception ou la seule sensation que l'enfant ait dans le ventre de sa mère, avant sa

naissance, c'est l'audition. Il n'entend pas bien les bruits extérieurs : ils sont trop assourdis ; mais il entend, presque directement, la voix de sa mère : il entend sa mère parler. Et l'on constate qu'il est sensible aux alternances (bruit/silence) et à la hauteur des sons (grave/aigu). C'est-à-dire à ce qu'il y a de musical, déjà, dans le langage. Et qui, évidemment, n'a pas de l'ordre du découpage en mots, encore moins de la signification. On appelle cela, cette sorte de musique de la langue, dans la science du langage, la prosodie [...]. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.35.

323*. « Parce qu'il faut un volume de résonance ou une 'caisse de résonance' (c'est toujours un vide) pour que la musique se face entendre : thorax, gorge et bouche ; 'ventre' d'une lyre ; creux d'un tuyau où passe le soufflé. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.42.

324*. « Qu'était ce lieu ? Celui où il n'y avait plus qu'à disparaître, parce que la musique, dans cette région de source et d'origine, avait elle-même disparu plus complètement qu'en aucun autre endroit du monde : mer où, les oreilles fermées, semblaient les vivants et où les Sirènes, preuve de leur bonne volonté,urent, elles aussi, un jour disparaître. » Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, op. cit., p.9.

325*. « Il y avait quelque chose de merveilleux dans ce chant réel, chant commun, secret, chant simple et quotidien, qu'il leur fallait tout à coup reconnaître, chanté irrémédiablement pas des puissances étrangères et, pour le dire, imaginaires, chant de l'abîme qui, une fois entendu, ouvrait dans chaque parole un abîme et invitait fortement à y disparaître. [...] [C]omme si la région mère de la musique eût été le seul endroit tout à fait privé de musique, un lieu d'aridité et de sécheresse où le silence, comme le bruit, brûlait, en celui qui en avait eu la disposition, toute voie d'accès au chant. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.12.

326*. « elle [une voix neutre] est toujours différente de ce qui la profère, elle est la différence-indifférente qui altère la voix personnelle. Appelons-la (par fantaisie) spectrale, fantomatique. Non pas qu'elle vient d'autre tombe ni même parce qu'elle représenterait une fois pour toutes quelque absence essentielle, mais parce qu'elle tend toujours à s'absenter en celui qui la porte et aussi à effacer lui-même comme centre [...]. [Elle] ne parle pas à partir d'un centre, mais au contraire à la limite empêcherait l'œuvre d'en avoir un, lui retirant tout foyer privilégié d'intérêt, fût-ce celui de l'afocalité, et ne lui permettant pas non plus d'exister comme un tout achevé, une fois et à jamais accompli » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.566.

327*. « Il n'y a en réalité que deux vies, sans que j'aie/ jamais su laquelle prolonge l'autre : celle/ qu'on disait neuve (je la crains, mémoire sans mention) ;/ et la profonde d'où nous provenons, comme un gibier/ qu'on traque. L'eau intarissable les traverse/ et le souffle du désastre qui lève dans le bois/ n'apaise pas en vain notre colère, c'est bien lui/ chaque fois qui nous disjoint et nous lie, nous laissant quittes/ du bleu franchissement, du regard égaré, des pleurs./ Quelque chose, là, est tranche; c'est tout ce qu'on peut dire » Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, op. cit., p.77-78.

328*. « La question est en réalité strictement informulable – et pour une raison, elle, tout à fait simple: c'est que rien ni personne (ni une 'chose', ni 'quelqu'un') ne peut-être à l'origine de la phrase. [...] [La phrase] reste inaccessible. Tout simplement n'est pas. Et ce que j'appelle phrase est en somme ce qui m'affronte, ce qui m'a toujours affronté à ce qui n'est pas et ne peut pas être, et vis-à-vis de quoi je suis à jamais sans rapport » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.20.

329*. « J'écoute et je l'entends, à peine audible,/ venue je ne sais d'où, d'aucune voix distinctement/ prononcée, la langue inconnu dont pas un mot, pas une forme./ pas une consonance n'est identifiable mais/ qui a toute l'allure d'une langue possible:/ débit, scansion, hauteurs variables, prosodie,/ coupes et spasmes, intonations diverses (exclamations,/ interrogations, monotonie), quelque chose de mélodique/ aussi, mais qui ne fait pas même un chant/ et faute d'accents suffisamment nets, ne s'y prêterait pas » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.129.

330*. « Il faut donner au son la possibilité de franchir une distance qu'il franchit difficilement, surtout si c'est la distance entre avant et après la naissance ! Ou même, simplement, celle qui fait l'espace. (J'utilise ici le mot 'clarification', parce que 'clair' - *clarus* en latin – est un adjectif qu'on utilise à l'origine pour la voix, non pour les couleurs ou la lumière [...]. [L]a musique a pour tâche de clarifier l'étouffement (maternel) du son. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.43.

331*. « au passage, entre nuque et larynx, de la pensée à l'énonciation: à ce moment insaisissable, et vraisemblablement inexistant, soustrait au temps, où, du côté de l'arrière-gorge, la pensée donc (quel autre mot utiliser ?), prend comme une sorte d'intangible consistance – je dirai approximativement : prend souffle – et vient se confondre avec l'expiration [...] s'articule ou se module en un vague chant atone, de toute façon peu mélodique, «pauvre» (sinon parfaitement nul), mais scandé plus ou moins selon le rythme de la respiration. Ou de quelque chose plus primitif encore, un battement [...]. » Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibidem*, p.46.

332*. « nous évoquons les hommes de la mer, les navigateurs hardis, effrayés et enchantés, maîtrisant l'inconnu le plus dangereux (cette infinité marine qui les porte et les engloutit) par l'observation d'un mouvement réglé, d'une première légalité : tout vient de la mer pour ce gens de mer, comme tout vient du ciel pour d'autres qui reconnaissent

tel groupement d'astres et désignent, dans la «configuration» magique des points de lumière, ce rythme naissant qui régit déjà tout leur langage et qu'ils parlent (écrivent), avant de le nommer » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.173.

Capítulo 3. Dos Modos de Insuportabilidad Epistémica

333*. « Maintenant, essayons de demander au discours ce qu'il lui arriverait s'il lui était possible de rompre la domination qu'exerce le théologique, fût-ce sous la forme humanisée de l'humanisme. Ce qui pourrait revenir à nous demander si *écrire*, ce n'est pas dès l'abord et préalablement, interrompre ce qui n'a cessé de nous atteindre comme lumière et si *écrire*, ce n'est pas, toujours dès l'abord et préalablement, se retenir, par cette interruption, en rapport avec le Neutre (ou en un rapport neutre), sans référence au Même, sans référence à l'Un, hors de tout visible et de tout invisible. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., pp.383-384.

334*. « Se rapporter à l'inconnu sans le dévoiler, par une relation de non-présence qui ne serait pas une découverte. Cela signifie très précisément que l'inconnu au neutre n'appartient pas à la lumière, qu'il appartient à une 'région' étrangère à cette découverte qui s'accomplit dans et par la lumière. L'inconnu ne tombe pas sous le regard, sans être cependant caché au regard : ni visible, ni invisible ou plus justement se détournant de tout visible et de tout invisible. Ces propositions risquent de n'avoir aucun sens, sauf si elles atteignent leur fin qui est de mettre en question le postulat sous lequel se tient implicitement toute la pensée occidentale. Ce postulat, je le rappelle encore, c'est que la connaissance du visible-invisible est la connaissance même ; que la lumière et l'absence de lumière doivent fournir toutes les métaphores par rapport auxquelles la pensée va au-devant de ce qu'elle se propose de penser ; que nous ne pouvons 'viser' (encore une image empruntée à l'expérience optique) que ce qui vient à nous dans la présence de l'éclairement [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.443.

335*. « L'homme porteur de sens : réduit à l'idée du sens qui est lumière (Homère déjà choisissait pour nommer l'homme le nom même de la lumière.) La connaissance : le regard. Le langage : milieu où le sens reste idéalement proposé à la lecture immédiate d'un regard ; voilà les traits qui perpétuent dans l'athéisme l'essentiel du logos divin. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.377.

336*. « Derrière le visage impersonnel et comme effacé du savant, il y a la terrible flamme du savoir absolu. [...] Toutefois, cette flamme ne manque pas de briller, partout où il y a des yeux. Je la vois même dans les yeux sans regard des statues. L'incertitude ne suffit pas à rendre modestes les essais des hommes. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.35.

337*. « [la] origine est toujours lumière, lumière toujours plus originelle à partir d'une primauté lumineuse qui fait briller en tout sens le rappel d'une première lumière de sens [...] La phénoménologie accomplit ainsi le destin singulier de toute pensée occidentale selon laquelle c'est en termes de lumière que l'être, la connaissance (regard ou intuition) et le logos doivent être considérés. Le visible, l'évidence, l'élucidation, l'idéalité ou clarté supérieure du logique ou, par simple reversement, l'invisible, l'indistinction, l'illogique ou la sédimentation silencieuse : ce sont là variations de l'Apparaître, du Phénomène premier. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.375.

338*. « Ce qui nous apprend Platon dans le mythe de la caverne, c'est que les hommes en général sont privés du pouvoir ou du droit de tourner ou de se retourner. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.59.

339*. « Dans la caverne de Platon, nul mot pour signifier la mort, nul rêve ou nulle image pour en faire pressentir l'infigurabilité » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.60.

340*. « Je vous laisse recenser tous les mots par lesquels il est suggéré que, pour dire vrai, il faut penser selon la mesure de l'œil. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.39.

341*. « L'obscur s'offre, dans sa dérobee, au tour qui régit originellement la parole. – Malgré vos efforts pour que, parlant de l'obscur, nous n'ayons pas à évoquer la lumière, je ne puis m'empêcher de rapporter tout ce que vous dites au jour comme à la seule mesure. Est-ce parce que notre langage est devenu abusivement – nécessairement – un système optique qui ne parle bien qu'à notre vue ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.43-44.

342*. « Cela correspond à l'idée que 'l'être est luisance'. D'où le privilège démesuré attribué à la vue : privilège qui est originalement et implicitement supposé non seulement par toute métaphysique, mais par toute ontologie (et, inutile de l'ajouter, par tout phénoménologie) et selon lequel tout ce qui se pense, tout ce qui se dit à pour mesure la lumière ou l'absence de lumière. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.33.

343*. « L'image est une énigme, dès que, par notre lecture indiscreète, nous la faisons surgir pour la mettre en évidence en l'arrachant au secret de sa mesure. [...] [E]lle sollicite, par son air de question, toute notre aptitude à répondre en faisant valoir les assurances de notre culture comme les intérêts de notre sensibilité. Question, elle n'est plus simple, mais elle est, aussi réponse, et elle retentit en nous comme ce qui dégage de nous la réponse qu'elle nous engage à

être. Ce dédoublement paraît alors sa voie et sa nature : elle est essentiellement double, non seulement signe et signifié, mais figure de l'infigurable, forme de l'informel [...]. L'image tremble, elle est le tremblement de l'image, le frisson de ce qui oscille et vacille : elle sort constamment d'elle-même [...] nous sentons bien qu'image, imagination, imagination ne désignent pas seulement l'aptitude aux phantasmes intérieurs, mais l'accès à la réalité de l'irréel [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.476-477.

344*. « Ce qu'il y a peut-être une invisibilité qui est encore une manière de se laisser voir, et une autre qui se détourne de tout visible et de tout invisible. La nuit est la présence de ce détour, particulièrement cette nuit qu'est la douleur et cette nuit qu'est l'attente. Parler est la parole de l'attente où les choses sont retournées vers l'état latent. L'attente, l'espace du détour sans digression, de l'errement sans erreur. Là, il n'est pas question pour les choses de se montrer, de se cacher, pour autant du moins que ces jeux de lumière. Et, dans la parole qui répond à l'attente, il y a une présence manifeste qui n'est pas le fait du jour, une découverte qui découvre avant tout *fiat lux*, découvrant l'obscurité qui est l'essence de l'obscurité. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p. 43.

345*. « La première nuit, c'est encore une construction du jour. C'est le jour qui fait la nuit, qui s'édifie dans la nuit : la nuit ne parle que du jour, elle en est le pressentiment, elle en est réservée et la profondeur. Tout finit dans la nuit, c'est pourquoi il y a le jour. Le jour est lié à la nuit, parce qu'il n'est lui-même jour que s'il commence et s'il prend fin. C'est là sa justice : il est commencement et fin. Le jour se lève, le jour s'achève, c'est cela qui rend le jour infatigable, laborieux et créateur, qui fait du jour le travail incessant du jour. Plus le jour s'étend, avec le fier souci de devenir universel, plus l'élément nocturne risque de se retirer dans la lumière même, plus ce qui nous éclaire est nocturne. [...] Ainsi parle la raison, le triomphe des lumières sur les ténèbres. » Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p.219.

356*. « ♦ La lumière éclate – éclat, ce qui, dans la clarté, se clame et n'éclaire pas (la dispersion qui résonne ou vibre jusqu'à l'éblouissement). Éclat, le retentissement brisant d'un langage sans entente. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.67.

357*. « 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 plupart 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. » Maurice Blanchot, *Aminadab*, Paris : Gallimard, 2012, p.114.

358*. « Tu ignores ce qui nous menace. La vie à l'hôpital est un enfer. Pendant des jours nous restons dans une pièce obscure où nos yeux devront lire sans cesse quelques lignes extraites d'un livre et finement transcrites. Après quelques heures, les yeux se gonflent et pleurent, la vue se brouille. Après un jour, la nuit se fait, le regard saisit quelques lettres de flamme qui le brûlent. Cette nuit, heure par heure, devient plus profonde et quoique les yeux soient toujours ouverts, l'obscurité qui les voile est si grand qu'ils ne sont pas seulement éteints mais qu'ils prennent conscience de leur aveuglement et qu'ils se croient frappés de malédiction. [...] [L]e malade qui n'a cessé d'avoir les yeux fixés sur le texte qu'il ne voit plus, aperçoit au-dedans de lui-même, avec une parfaite netteté, les mots qu'il lit et qu'il comprend, et il retrouve la vue. Il en sera le même pour chacun des sens. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.176.

359*. « Était-ce la présence qu'il [Thomas] avait à supporter ? Ses yeux se fermaient, mais il continuait à voir la chambre telle qu'elle était. [...] Dans son insomnie, il n'y avait rien d'autre à faire que de regarder autour de lui machinalement, laissant ses yeux errer, et il lui semblait que ce qu'ils voyaient n'était pas de la nature des choses visibles. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.34.

360*. « C'était sans doute fatal, le jour est proche ; quoique l'idée d'aborder une nouvelle vie vous effraie un peu, vous vous tournez avec orgueil vers le passé qui est à présent définitivement enterré et vous constatez qu'une issue existe, vous êtes parvenu à échapper à l'inévitable, seul parmi des centaines de milliers, ayant reconnu que le vrai chemin ne se dirigeait pas vers les hauteurs mais s'enfonçait profondément sur le sol. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.276.

362*. « La terre, c'est un fait bien connu, est un milieu nourricier, où chaque corps trouve sa subsistance, où la respiration est aussi une sorte d'aliment et qui offre des possibilités de croissance et de durée inouïes [...]. [I]ls disent que cette terre où vous vous trouvez est une nuit solide et que de vos yeux naissent des plantes et des ombelles pour que la nature puisse mieux jouir de l'acte qui la traverse [...]. Vous voyez le frémissement des minuscules pétales et à votre tour vous vous demandez si vous n'avez pas perçu à travers le silence des souterraines un message ou du moins l'écho d'un message. Peut-être n'est-ce qu'un bruit sans importance, peut-être la tentative en vaut-elle la peine ; vous avez bientôt pris votre décision et, retrouvant votre pelle, vous creusez courageusement une ouverture dans la terre. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.272-275.

363*. « Le gardien était devant lui. Quelque chose avait changé dans son attitude. Quoi ? Ce n'était pas facile à voir.

L'air était toujours misérable et même humble ; il semblait que son anxiété fût devenue de la détresse, et ses yeux brillaient d'un éclat qui était celui de la peur. Pourtant il barrait la route à Thomas. Il le faisait sans autorité, sans conviction, mais il se tenait assez solidement au chambranle et, pour passer, il fallait maintenant employer la force. 'Voilà qui est désagréable', pensa Thomas. D'où venait donc une telle transformation ? C'était comme si, le gardien n'ayant rien eu à garder jusqu'à présent, Thomas lui eût créé des devoirs nouveaux en achetant sa complaisance. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.15.

364*. « 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 en est très facile, et seule une brusque déclivité de terrain apprend à ceux qui s'y engagent qu'ils sont maintenant sous la terre. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.271.

365*. « Trébuchant sur les deux mots *ami nadv*, le langage tel que nous le comprenons entre en crise: le barre entre le signifiant et signifié ayant cessé d'être fixe, le rapport signifiant cesse à son tour d'être producteur de sens, pour donner lieu à une mobilité qui évacue jusqu'à la possibilité du sens à barrer l'accès au sens qu'il recèlerait, le Ct devient le site d'un espacement lequel, parce que il est interne au langage, demeure certes signifiant, mais qui rompt la continuité sémantique du langage au moment même où le poème semble sur le point de la parachever, faisant du moment où la connaissance est à son comble le moment de la plus inconnissance. » Michael Holland, « Qui est l'Aminadab de Blanchot », in *Revue de Sciences Humaines*, n° 253, 1999, p.35.

366*. « La double incertitude affectant le sens du verset 6:12 (le fait qu'il est non seulement privé d'un sens univoque mais que l'équivoque qu'il porte fait qu'aucun sens n'arrive à s'y attacher) s'est accompagnée en retour d'un remaniement constant de lettre du texte hébreu d'époque en époque. » Michael Holland, *Ibidem*, p.32.

367*. « Ainsi, loin d'être enfoui dans les profondeurs du roman qui porte son nom, l'Aminadab de Blanchot fait signe du fond d'un lointain si extrême et si obscure, qu'à donner son nom à ce qui à la fois fait être son ce roman et l'empêche d'être, il rompt le fragile équilibre qui le maintien intact en tant qu'œuvre, retournant le roman comme un gant pour le restituer, en tant qu'écriture, au cœur incompréhensible de tout langage dans la tradition occidentale. » Michael Holland, *Ibidem*, p.34.

368*. « Thomas fut pris de frayeur en le voyant. N'était-ce pas le gardien ? Il répondit cependant : - Non, c'est bien mon chemin, mais il ne put s'empêcher de demander : vous êtes le portier ? / L'homme releva son capuchon, non pas pour se faire voir, mais pour donner un peu de lumière à ses yeux. / - Je suis un autre gardien, répondit-il brièvement. / C'était donc une erreur. Pourtant la ressemblance demeurait. Thomas regardait le visage qui était tourné vers lui, il ne pouvait que difficilement distinguer les deux hommes : c'étaient les mêmes yeux, les mêmes joues amaigries, un corps également souffreteux ; cependant il manquait à celui-ci quelque chose [...]. » Maurice Blanchot, *Aminadab*, op. cit., p.70.

369*. « Ce qui m'effraie, lorsque je vous aperçois, c'est que je vous sois convaincu d'avoir fait du chemin d'être déjà arrivé quelque part. Même si vous n'avez pas la sottise de croire que vous touchez au but, vous pensez que du moins le but s'est rapproché. Que de chemin parcouru, murmurez-vous en vous-mêmes, depuis que je l'ai rencontrée au sous-sol ! Erreur, tragique erreur [...] Ne pressentez-vous votre aberration ? Sur quoi repose votre espérance ? Le témoignage de vos pauvres sens fatigués, l'assurance de votre mémoire pervertie et trouble ? [...] [V]ous pouvez pendant des années monter e descendre sans arrêt et visiter des milliers de fois la maison de fond en comble, sans que la vérité en soit affectée le moins du monde [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.207.

370*. « Un homme, couché près de moi, fut envahi par un flot de paroles. Ce qu'il me dit était presque incompréhensible et moi-même avais-je gardé la force de comprendre ? L'ai-je jamais retrouvée ? Les mots m'étaient aussi étrangers que s'ils avaient été jetés au hasard par une bouche informe. Je n'entendais rien, je ne voyais rien et les paroles retentissaient en moi avec une douloureuse sonorité, me mettant en contact avec une vérité que je repoussais. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.133.

337*. « ♦ Comme si la connaissance ne nous était laissée que pour connaître ce que nous ne pouvons supporter de connaître. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.170.

372*. « 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 inconnissable', 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 de la poésie et de la pensée, dans leur espace propre, s'affirment, séparées, inséparables – a pour jeu l'inconnu, à condition toutefois de préciser : la recherche se rapport à l'inconnu comme inconnu. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.441.

373*. « L'erreur essentielle est sans rapport avec le vrai qui est sans pouvoir sur elle. La vérité dissiperait l'erreur, se elle la rencontrait. Mais il y a comme une erreur qui ruine par avance tout pouvoir de rencontre. C'est probablement cela, errer : aller hors de l'encontre. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.27.

374*. « ♦ Le savoir ne s'affine et ne s'allège que dans les confins, lorsque la vérité ne constitue plus l'instance à laquelle il lui faudrait finalement se soumettre. Le non-vrai qui n'est pas le faux, attire le savoir hors du système, dans l'espace d'une dérive où les mots clés ne dominent plus, où la répétition n'est pas un opérateur de sens (mais l'effondrement de l'extrême), où le savoir, sans passer au non-savoir, ne dépend plus de lui-même, ne résulte pas ni produit un résultat, mais change imperceptiblement, s'effaçant. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.73.

375*. « Lorsque cesse la domination de la vérité, c'est-à-dire lorsque la référence à l'alternance vrai-faux (y compris leur coïncidence) ne s'impose plus, fût-ce comme le travail de la parole à venir, le savoir continue à se chercher et à chercher à s'inscrire, mais dans un autre espace où il n'y a plus de direction. Quand le savoir n'est plus un savoir de vérité, c'est alors de savoir qu'il s'agit : un savoir qui brûle la pensée, comme un savoir d'infinie patience. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.73-74.

376*. « Mais il arrive – à tort et à raison – que cette tache aveugle de la pensée, cette *impossibilité* de penser qu'est, en cette réserve, la pensée pour elle-même, nous paraisse, en toute chose, en toute parole et en tout action, non seulement présent d'une certaine infime manière, mais capable, par cette présence infime, de prendre toujours plus de place, de s'étendre à toute l'expérience et peu à peu de l'altérer tout entière. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.173.

377*. « Loin d'être des affirmations d'autorité, méprisant la preuve et exigeant l'aveugle obéissance, elles [les vraies pensées] répugnent à cette violence qui est dans l'art de démontrer et d'argumenter. La violence de l'homme déraisonnable, voué à quelque passion, n'est pas plus menaçante que la violence de l'homme que veut avoir raison et qui veut qu'on lui rende raison. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.500.

378*. « ♦ La connaissance à tout moment de ce qui est insupportable dans le monde (tortures, oppression, malheur, faim, les camps), n'est pas supportable : elle fléchit, s'effondre avec elle. La connaissance n'est pas alors la connaissance en général. Tout savoir de ce qui est partout insupportable, égarerait aussitôt le savoir. Nous vivons donc entre l'égarement et un demi-sommeil. Savoir cela suffit déjà à l'égarer. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.156

379*. « [dans cette perspective] [l]e langage est donc le moyen même de la communication dans la mesure où nous sommes d'êtres logiques, et il est aussi le moyen de nos justes rapports avec les choses, si grâce à lui, nous pouvons entreprendre de rechercher l'action vraie et s'il tend toujours lui-même à un effet qui, quel qu'il soit, est un moyen de la vérité. » Maurice Blanchot, *Faux pas*, op. cit., p.107.

380*. « ♦ La connaissance angoisse, et pourtant l'angoisse ne dépend pas de la connaissance. L'angoisse sans connaissance peut bien relever d'une autre forme de connaissance [...] » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.157.

381*. « 'Penser' ici équivaut à parler sans savoir dans quelle langue on ne parle ni de quelle rhétorique on se sert, sans pressentir même la signification que la forme de ce langage et de cette rhétorique substitue à celle dont la 'pensée' voudrait décider. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.2.

382*. « ♦ De la pensée, il faut dire d'abord qu'elle est l'impossibilité de s'arrêter à rien de défini, donc de penser rien de déterminé et qu'ainsi elle est la neutralisation permanente toute pensée présente, en même temps que la répudiation de toute absence de pensée. [...] Non pas pensée passive, mais j'en appellerais à un passif de pensée, à un toujours déjà passé de la pensée, ce qui, dans la pensée, ne saurait se rendre présent, entrer en présence, encore moins se laisser représenter ou se constituer en fond pour une représentation. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.57.

383*. « C'est la dispersion même – le désagrégement – qui, en se retournant, s'affirme alors comme l'essentiel, réduisant à l'insignifiant toute pouvoir déjà organisé, suspendant toute possibilité de réorganisation et pourtant se donnant elle-même, en dehors de toute organe organisateur, comme l'entre-deux [...] Retournement qui s'accomplit dans et pas la parole. » Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit., p.30.

384*. « Pour en revenir à l'étymologie d'*alèthéia* à laquelle Heidegger se confie avec une persévérance admirable, il reste à savoir pourquoi, révélant la pensée grecque, elle semble ignorer des Grecs – et pourquoi Platon, peut-être par jeu, mais quel sérieux dans le jeu, lit *alè-théia*, en découvrant un sens qu'on peut traduire par : errance divine – ce qui n'est pas non plus de peu d'importance. La vérité (ce qu'on nommera communément vérité) voudrait dire selon cette étymologie : course errante, égarement des dieux. » Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, op. cit., p.148.

385*. « un tout autre mouvement de pensée, une tout autre direction que celle que la traduction plus fréquente (le 'non-voilé', le 'non-caché', le 'dévoilement'), nous propose. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.149

386*. « ♦ Est-ce que les Grecs pensaient *alèthéia* à partir de *lèthé* ? C'est douteux. Et que nous puissions nous

substituer à eux, en disant qu'ils étaient cependant régis par cet im-pensé, c'est un droit philosophique contre lequel il n'y aurait rien à dire, si nous ne l'imposions pas par un savoir philologique qui met la philosophie sous la dépendance d'une science déterminée : ce qui contredit les rapports clairement affirmés par Heidegger entre pensé et savoir ayant besoin d'un «fondement» qui ne lui appartient pas et que la pensée est destinée à lui donner en lui retirant [...] » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.162.

387*. « L'*alèthèia* comme désabritement reconduit à l'errance, sens qu'avait prévu Platon (dans Le Cratyle). [...] [C]hez Platon, le mythe de la caverne est aussi le mythe de l'abri : s'arracher à ce qui abrite, s'en détourner, se désabriter [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.149.

388*. « Nous discouons sur l'athéisme, ce qui a toujours été une manière privilégiée de parler de Dieu. [...] Même enfin ce qu'un discours philosophique ou post-philosophique nous a donné en accentuant l'*alèthès* grec, désigné étymologiquement comme non-caché, non-latent, laisse entendre la primauté du caché par rapport au manifeste, du latent au regard de l'ouvert, de sorte que [...] il y aurait dans ce que l'on nommera par la suite vérité, non pas le trait premier de tout ce qui se montre en présence, mais la privation déjà seconde d'un dissimulé plus ancien. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.145.

389*. « 'Ne pas – je sais' montre la double puissance d'attaque que gardent, isolés, les deux termes : la décision du savoir, le tranchant du négatif, l'arrête qui part et d'autre termine impatiemment tout. 'Je sais' est la marque souveraine du savoir, lequel, dans son impersonnalité et son intemporalité, s'appuie sur un « Je » [...]. Quant à la négation, sa force est celle de l'interdit, dans l'interpellation de la Loi qui a toujours déjà repris le manque sous la forme du prohibé. 'Je sais – il est interdit de'. *Je ne sais pas*. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.154.

390*. « Mais, fût-ce sous la forme d'un plus, ne vient pas briser le silence, le prolonge encore. 'Je ne sais pas', ne pouvant se répéter ni se fermer, sans risquer de se durcir, est bien la fin qui ne finit pas. Le présent que 'je ne sais pas' a mis doucement entre parenthèses, fait place à un délai, le mode timide d'un futur qui se promet à peine. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.155.

391*. « Le présent, sans renoncer à s'accorder au présent et comme s'il s'y retenait encore, penche toujours plus vers ce qui en lui déjà passe indique au futur et se donne sous l'approche imminent d'un nouveau présent (comme il se doit dans la temporalité vivante), mais d'un présent qui, avant d'être là, est déjà tombé, puisque '*avoir su*', avec une rapidité qui coupe le souffle, fait basculer le temps dans le plus profonde passé (un passé sans présent). » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.155.

392*. « 'avoir su' n'a jamais coïncidé avec une présence, un moi présent détenteur du savoir : à partir de l'imminence d'un avenir que je touche pas ('je pressens que je vais') et, sans passer par aucune actualité, tout s'est effondré dans l'irrévocable de l'avoir su. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.155.

393*. « Quiconque est fasciné, on peut dire de lui qu'il n'aperçoit aucun objet réel, aucune figure réelle, car ce qu'il voit n'appartient pas au monde de la réalité, mais au milieu indéterminé de la fascination. Le milieu pour ainsi dire absolu. La distance n'est pas exclue, mais elle est exorbitante, étant la profondeur illimitée qui est derrière l'image, profondeur non vivante, non maniable, présente absolument, quoique non donnée, où s'abîment les objets lorsqu'ils s'éloignent de leur sens, lorsqu'ils s'effondrent dans leur image. [...] [C]e que l'on voit saisit la vue et la rend interminable, où le regard se fige en lumière, où la lumière est le luisant absolu d'un œil qu'on ne voit pas, qu'on ne cesse pourtant de voir, car c'est notre propre regard en miroir, ce milieu est, par excellence, attirant, fascinant : lumière qui est aussi l'abîme, lumière où l'on s'abîme, effrayante et attirante. » Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p.30.

394*. « La scission, de possibilité de voir qu'elle était, se fige, au sein même du regard, en impossibilité. Le regard trouve ainsi dans ce qui le rend possible la puissance qui le neutralise, qui ne le suspend ni ne l'arrête, mais au contraire l'empêche d'en jamais finir, le coupe de tout commencement, fait de lui une lueur neutre égarée qui ne s'éteint pas, qui n'éclaire pas [...] en qui l'aveuglement est vision encore, vision qui n'est plus possibilité de voir, mais impossibilité de ne pas voir, l'impossibilité qui se fait voir, qui persévère – toujours et toujours – dans une vision qui n'en finit pas. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.29.

395*. « Quiconque est fasciné, ce qu'il voit, il ne voit pas à proprement parler, mais cela le touche dans une proximité immédiate, cela le saisit et l'accapare, bien que cela le laisse absolument à distance. La fascination est fondamentalement liée à la présence neutre, impersonnelle [...]. La fascination est la relation que le regard entretient, relation elle-même neutre et impersonnelle, avec la profondeur sans regard et sans contour, l'absence qu'on voit parce qu'aveuglante. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, pp.30-31.

396*. « Davantage peut-être : comme si nous étions détournés du visible, sans être retournés vers l'invisible. Je ne sais pas si ce que je dis là dit quelque chose. Mais c'est simple cependant. Parler, ce n'est pas voir. » Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p.38.

397*. « l'image n'est plus alors qu'une occasion ou un tremplin pour un saut ultérieur, hors de toute figure et peut-

être de toute écriture [...] De là qu'il n'y ait pas d'image de l'immensité, mais que l'immensité soit la possibilité de l'image ou, plus justement, la manière dont elle se rencontre elle-même et disparaît en elle, l'unité secrète selon laquelle elle se déploie, immobile, dans l'immensité du dehors et en même temps se retient dans l'intimité la plus intérieure. Cet espace d'image, lieu qui s'engendre dans la mesure et par la mesure, est aussi bien sans image, parole imaginaire, plutôt que de l'imaginaire, où l'imaginaire parle sans parler d'images ni par images, niveau où en vérité ces trois mots, image, imaginaire, imagination, n'ont plus de signification distincte. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.471-475.

398*. « Mais si l'inconnu n'est visible ni invisible, quel rapport (rapport non mystique et non intuitif) peut avec lui encore se laisser indiquer, rapport que nous avons supposé en jeu dans la poésie même ? » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.443.

399*. « Par la poésie, nous soyons orientés vers un autre rapport qui ne serait pas de puissance, ni de compréhension, ni même de révélation, rapport avec l'obscur et l'inconnu, il ne faut pas compter sur une simple confrontation de mots pour en recevoir la preuve. Nous pressentons même que le langage, fût-il littéraire, la poésie, fût-elle véritable, n'ont pas pour rôle d'amener à la clarté, à la fermeté du nom, ce qui s'affirmerait, informulé, dans ce rapport sans rapport. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.68.

400*. « Mais la parole a son chemin propre ; elle donne un parcours ; nous ne sommes pas en elle dévoyés, tout au plus par rapport aux voies de la fréquentation [...]. 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. [...] Écrire, ce n'est pas donner la parole à voir [...] parler comme écrire nous engage dans un mouvement séparateur, une sortie oscillante et vacillante [...]. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.39.

401*. « Voix qui parle sans mot, silencieusement, par le silence du cri [...] la voix de personne : qu'est qui parle quand parle la voix ? Cela ne se situe nulle part, ni dans la nature, ni dans la culture, mais se manifeste dans un espace de redoublement, d'écho et de résonance où ce n'est pas quelqu'un, mais cet espace inconnu – son accord désaccordé, sa vibration – qui parle sans parole. » Maurice Blanchot, 2009, p.386.

402*. « Écrire, ce n'est pas parler ; ce qui nous ramène à l'autre exclusion : parler, ce n'est pas voir, et ainsi à rejeter tout ce qui – entente ou vision – définirait l'acte en jeu dans l'écriture comme la saisie immédiate d'une présence, que celle-ci soit d'intériorité ou d'extériorité. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.390.

403*. « Si ce mouvement de l'écriture est sorti de l'affirmation de l'OEuvre [...] où se rassemblent dans l'isolement de l'absolu l'exigence vocale et l'exigence écrite, c'est pour rompre avec l'une comme avec l'autre, et non pour accepter de les réconcilier dans une opposition complice, mais, dans cette rupture, rompre avec ce qui autorisait leur unification [...]. L'écriture ne se conçoit ni à partir de la manifestation vocale, ni à partir de la manifestation visible, l'une et l'autre n'étant opposées que par une opposition de connivence, laquelle ne s'éveille que là où règne l'Apparaître comme sens, la lumière comme présence, la pure visibilité qui est aussi la pure audibilité. » Maurice Blanchot, *Ibidem*, p.390.

404*. « ♦ L'écriture, l'exigence d'écrire ne lutte pas *contre* la présence en faveur de l'absence, ni *pour* elle en prétendant la préserver ou la communiquer. Écrire ne s'accompli pas au présent, ni ne présente, ni ne se présente [...]. Écrire, en ce sens c'est toujours d'abord récrire, et récrire ne renvoie à aucune écriture préalable, pas plus qu'à une antériorité de parole ou de présence ou de signification. Récrire, dédoublement qui toujours précède l'unité ou la suspend en la démarquant [...]. Revenir, ce serait en venir de nouveau à s'ex-centrer, à errer. Seule *demeure* l'affirmation *nomade*. » Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p.49.