

GIUSEPPE ZUCCARINO

BLANCHOT, IL NEUTRO, IL DISASTRO



Quaderni delle Officine , XXI, Agosto 2011



Giuseppe ZUCCARINO

Tratto da

Il clamore della filosofia
Sulla filosofia francese contemporanea

A cura di Paolo Aldo Rossi e Paolo Vignola

Milano-Udine, Mimesis Edizioni
“Filosofie”, 2011

Giuseppe Zuccarino

**Blanchot, il neutro, il disastro
(2011)**

Nel primo dei suoi testi esplicitamente volti a commentare i libri blanchotiani, Emmanuel Levinas esordisce in questi termini: «La riflessione di Maurice Blanchot sull'arte e la letteratura ha le più alte ambizioni. L'interpretazione di Hölderlin, Mallarmé, Rilke, Kafka, René Char, che egli offre nella sua ultima opera [*L'espace littéraire*], va più in profondità rispetto a qualunque critica vigorosa, e l'opera si situa in effetti al di là di ogni critica e di ogni esegesi. E tuttavia egli non tende alla filosofia. Non che il suo proposito sia inferiore a una tale misura – ma Blanchot non vede nella filosofia l'ultima possibilità»¹. Chi meglio di Levinas poteva sapere che la formazione iniziale di Blanchot era stata quella di un filosofo? I due, infatti, si erano conosciuti e avevano avviato la loro lunga amicizia nel 1926, all'Università di Strasburgo, dove entrambi si interessavano soprattutto di filosofia. Levinas ricorda che le sue conversazioni con l'amico «dipendevano anche dall'interesse che egli ha avuto molto presto per quelle cose fenomenologiche di cui mi sono occupato»², e Blanchot riconosce di dovere al suo interlocutore «l'approccio a Husserl e anche ad Heidegger»³. Altrove è più preciso: «Grazie a Emmanuel Levinas, senza cui, fin dal 1927 o 1928, non avrei potuto cominciare a capire *Sein und Zeit*, la lettura di questo libro ha provocato in me un vero e proprio choc intellettuale»⁴. E tuttavia, nonostante il forte interesse per i nuovi sviluppi del pensiero, Blanchot sceglie di intraprendere una carriera non di studioso o insegnante di filosofia ma dapprima di giornalista e poi di narratore e critico. Appare quasi

¹ E. Levinas, *Blanchot / Le regard du poète* (1956), in *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 9 (tr. it. *Blanchot / Lo sguardo del poeta*, in *Su Blanchot*, Bari, Palomar, 1994, p. 45; si avverte che i passi delle traduzioni italiane cui si rimanda vengono spesso citati con modifiche).

² E. Levinas, in François Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 1996, p. 73.

³ M. Blanchot, *N'oubliez pas* (1988), in *Écrits politiques*, Paris, Lignes & Manifestes - Léo Scheer, 2003, p. 166 (tr. it. *Non dimenticate*, in *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Napoli, Cronopio, 2004, p. 186).

⁴ M. Blanchot, *Penser l'apocalypse* (1987), in *Écrits politiques*, cit., p. 162 (tr. it. *Pensare l'apocalisse*, in *Nostra compagna clandestina*, cit., p. 184).

emblematico, in tal senso, il fatto che egli abbia concluso la propria fase formativa conseguendo nel 1930, alla Sorbona, un diploma di studi superiori con una tesi dal titolo lievemente paradossale: *La conception du dogmatisme chez les sceptiques*⁵.

D'altro canto sarebbe improprio voler confinare il lavoro di Blanchot nello spazio letterario, fosse pure per proclamare la sua eccellenza in esso, per rimarcare quella capacità di esplorarlo e dominarlo concettualmente che ha fatto di lui, secondo le parole di Michel Foucault, «l'Hegel della letteratura»⁶. E già il fatto che non solo Foucault, ma anche altri pensatori francesi di rilievo – come Bataille, Deleuze, Derrida e Nancy – abbiano parlato di Blanchot coll'ammirazione e il rispetto dovuti a un interlocutore autorevole basta a farci capire che la sua opera presenta forti implicazioni teoriche. Sarebbe anzi un compito necessario, benché alquanto impegnativo, quello di ricostruire il dialogo intercorso fra lui e i vari autori citati (magari con l'aggiunta di altri, come Sartre). Tale dialogo è stato affidato non solo ad opere di carattere monografico, ma anche a una moltitudine di saggi, articoli e perfino semplici note a piè di pagina. Questo vasto materiale, se considerato nel suo insieme, mostrerebbe come la portata del pensiero di Blanchot sia stata ben percepita dai filosofi suoi contemporanei.

Eppure resta vero il fatto che egli non ha mai avanzato la pretesa di essere accolto fra essi, anzi ha espresso dei dubbi sulla specificità della loro disciplina. In un testo intitolato *Le «discours philosophique»*, pensato come omaggio postumo a Merleau-Ponty, Blanchot finge per un attimo di accettare una certa concezione tradizionale, ma solo per farla seguire senza transizione da un'altra che la dissolve e la nega: «La filosofia è il suo discorso, il discorso coerente, storicamente connesso, concettualmente unificato, che forma sistema ed è sempre in via di compimento oppure un discorso, non soltanto molteplice e interrotto, ma lacunoso, marginale, rapsodico, ripetitivo e dissociato da ogni

⁵ Cfr. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible. Essai biographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 49.

⁶ M. Foucault, *Folie, littérature, société* (1970), in *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 1994, p. 124 (tr. it. *Follia, letteratura, società*, in *Archivio Foucault. 1. 1961-1970: Follia, scrittura, discorso*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 281-282).

diritto ad essere parlato»⁷. Privilegiando la seconda parte della definizione, egli finisce coll'intendere la filosofia come ricerca di «un modo indiretto di espressione». A questo punto, però, può ricordare che esiste «un ambito in cui l'indiretto, il non-diritto, è in qualche modo di rigore: è, naturalmente, quello della letteratura»⁸. I due diversi modi di impiegare il linguaggio non si confermano e rassicurano a vicenda, bensì sono accomunati dal fatto di essere coinvolti in un processo destabilizzante che mina l'identità di entrambi, e che forse la letteratura sopporta meglio rispetto alla filosofia. Certo, esiste sempre qualcuno che tiene un discorso filosofico, ma «dietro a ciò che dice, c'è qualcosa che gli sottrae la parola, quel *dis-corso* che per l'appunto è senza diritto, senza segni, illegittimo, non qualificato, di cattivo augurio e quindi osceno, sempre di delusione o di rottura, e al tempo stesso, superando ogni interdetto, è il più trasgressivo»⁹.

Che queste non siano soltanto considerazioni di ordine generale, è quanto risulta chiaro da un testo più tardivo, in cui, trovandosi ad onorare l'amico Levinas, Blanchot è indotto a parlare anche di sé: «Filosofi, lo siamo tutti, indegnamente, gloriosamente, per abuso, per difetto, e soprattutto sottoponendo il filosofico (termine scelto per evitare l'enfasi della filosofia) a una messa in questione così radicale che occorre tutta la filosofia per sostenerla. [...] La filosofia sarebbe la nostra compagna per sempre, di giorno, di notte, foss'anche perdendo il proprio nome, divenendo letteratura, sapere, non-sapere, o assentandosi»¹⁰. Per Blanchot, non si tratta di giudicare la filosofia da una posizione di estraneità rispetto ad essa, e neppure di confonderla con la letteratura, alla maniera di Valéry¹¹. Se l'una trapassa, quasi insensibilmente, nell'altra, è solo nel momento in cui si

⁷ M. Blanchot, *Le «discours philosophique»* (1971), in *La Condition critique. Articles, 1945-1998*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 332-333 (tr. it. *Il «discorso filosofico»*, in «aut aut», 273-274, 1996, p. 69).

⁸ *Ibid.*, pp. 333-334 (tr. it. p. 70).

⁹ *Ibid.*, p. 334 (tr. it. p. 71).

¹⁰ M. Blanchot, *Notre compagne clandestine* (1980), in *La Condition critique*, cit., pp. 357-358 (tr. it. *Nostra compagna clandestina*, nel volume dallo stesso titolo, cit., pp. 147-148).

¹¹ Alludiamo a passi celebri, come il seguente: «La filosofia, definita dalla sua opera che è *opera scritta*, è obiettivamente un genere letterario particolare, caratterizzato da certi soggetti e dalla frequenza di certi termini e di certe forme» (Paul Valéry, *Léonard et les philosophes*, testo del

apre a qualcosa che la priva di ogni stabilità e certezza. Per designare questo qualcosa, visto che sta commentando il pensiero di Levinas, Blanchot ricorre a un'espressione tipica del filosofo lituano. «Ma che ne è appunto di ciò che Levinas chiama *il y a*, al di fuori di qualsiasi riferimento allo *es gibt* di Heidegger e persino ben prima che questi ce ne proponesse un'analisi strutturalmente del tutto diversa? L'*il y a* è una delle proposte più affascinanti di Levinas, ed è anche la sua tentazione, come il rovescio della trascendenza, e dunque indistinto da essa, che può essere descritto in termini di essere, ma come *impossibilità* di non essere, l'insistenza incessante del neutro, il brusio notturno dell'anonimo»¹².

Ecco dunque che le parole di Blanchot, in questo testo del 1980, ci riportano indietro di vari decenni. Era infatti in un libro del 1947, *De l'existence à l'existant*, che Levinas aveva introdotto il concetto di *il y a*. Partendo da situazioni particolari come quella dell'insonnia, egli aveva notato come esse ci diano la sensazione di una sorta di ineliminabilità dell'essere: «La notte è l'esperienza stessa dell'*il y a*. Quando le forme delle cose si sono dissolte nella notte, l'oscurità della notte, che non è un oggetto né la qualità di un oggetto, invade come una presenza. Nella notte in cui siamo inchiodati ad essa, non abbiamo a che fare con niente. Ma questo niente non è quello di un puro nulla. Non c'è più né *questo* né *quello*, non c'è "qualcosa". Ma quest'universale assenza è, a sua volta, una presenza, una presenza assolutamente inevitabile»¹³. Siamo molto lontani, come nota il filosofo, dall'angoscia heideggeriana, perché «mentre in Heidegger l'angoscia realizza l'«essere per la morte», che in qualche modo viene colta e compresa, l'orrore della notte

1929 ora in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1957; 1997, p. 1256). Non a caso, proprio in *Notre compagne clandestine* Blanchot prende le distanze da altre affermazioni di Valéry riguardo alla filosofia.

¹² *Notre compagne clandestine*, cit., p. 366 (tr. it. pp. 157-158).

¹³ Cfr. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Éditions de la revue Fontaine, 1947; Paris, Vrin, 1963; 1990, p. 94 (tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, p. 50). Il tema della notte verrà poi sviluppato in modo profondo e originale da Blanchot in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955 (tr. it. *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967).

“senza via d’uscita” e “senza risposta” è l’esistenza irremissibile¹⁴. Non si tratta più di mettersi in rapporto con la propria morte, perché anzi l’esperienza a cui l’*il y a* ci espone è quella opposta, «l’impossibilità della morte, l’universalità dell’esistenza persino nel suo annientamento»¹⁵. Da questa situazione però, secondo Levinas, occorre assolutamente trovare il modo di uscire, attraverso un recupero del soggetto, della dimensione del tempo, e soprattutto attraverso l’apertura all’altro.

Pur considerando l’analisi (e l’esperienza) dell’*il y a* come semplice tappa di un itinerario più complesso, il filosofo sa di essere vicino a Blanchot in merito a questa particolare tematica. Egli rinvia infatti al primo romanzo dell’amico, *Thomas l’Obscur*, sostenendo che «si apre sulla descrizione dell’*il y a*» e che «la presenza dell’assenza, la notte, la dissoluzione del soggetto nella notte, l’orrore di essere, il ritorno dell’essere in seno a tutti i movimenti negativi, la realtà dell’irrealtà, vi sono mirabilmente descritti»¹⁶. Può sembrare strana l’attribuzione di valore filosofico ad un libro che, per quanto insolito e complesso, resta pur sempre un romanzo, ma questa difficoltà viene superata dallo stesso Blanchot, che a molti anni di distanza mostra di rileggere la propria opera adottando la stessa chiave di Levinas: «*Thomas l’Obscur* [...] incontrava nella ricerca dell’annientamento (l’assenza) l’impossibilità di sfuggire all’essere (la presenza) – il che, in verità, non era nemmeno una contraddizione, ma l’esigenza di un’infelice perpetuità nel morire»¹⁷. Il tema della morte impossibile si ritrova del resto in molti saggi blanchotiani,

¹⁴ *De l’existence à l’existant*, cit., p. 102 (tr. it. p. 55).

¹⁵ *Ibid.*, p. 100 (tr. it. p. 53).

¹⁶ *Ibid.*, p. 103 (tr. it. p. 56). *Thomas l’Obscur* è stato pubblicato dall’editore parigino Gallimard nel 1941; per gli stessi tipi, l’anno successivo è apparso un altro romanzo, *Aminadab*, anch’esso citato da Levinas in *De l’existence à l’existant*, p. 164 (tr. it. p. 87).

¹⁷ M. Blanchot, *Après coup* (1983), in *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, pp. 92-93 (tr. it. *L’eterna ripetizione e «Après coup»*, Napoli, Cronopio, 1996, p. 83).

come ad esempio *La littérature et le droit à la mort*¹⁸. In esso, la letteratura viene definita come una «cieca vigilanza che, volendo sfuggire a se stessa, s'immerge sempre più nella propria ossessione, è la sola traduzione dell'ossessione dell'esistenza, se quest'ultima è l'impossibilità stessa di uscire dall'esistenza»¹⁹. Detto questo, Blanchot rimanda in nota all'opera dell'amico: «Nel suo libro *De l'existence à l'existant*, Emmanuel Levinas ha messo in "luce" sotto il nome di *il y a* questa corrente anonima e impersonale dell'essere»²⁰. E più oltre torna a chiamarlo in causa, proprio in rapporto all'idea, a prima vista paradossale, secondo cui gli esseri umani sono intimoriti dall'esistenza «non a causa della morte che potrebbe mettervi un termine, ma perché esclude la morte, è ancora là al di sotto della morte, presenza in fondo all'assenza»²¹.

Gli esempi fin qui forniti, prelevati all'interno di una serie assai più vasta di riconoscimenti reciproci, non devono però indurci a pensare che i due autori in questione siano sempre concordi fra loro. In tal senso resta valida l'avvertenza fornita da Jacques Derrida: «Qualsiasi cosa Levinas e Blanchot abbiano detto o lasciato apparire riguardo al loro accordo, alla loro alleanza, li separa un abisso che potrebbe, se si volesse dedicarsi a quest'esercizio, dar luogo a dissidi inconciliabili, talvolta ad opposizioni frontali o esplosive: sul "neutro", per esempio, su un certo "anonimato", e persino nella forma che assume la loro rispettiva distanza dal pensiero heideggeriano»²². Se abbiamo insistito sulla fase iniziale dei due itinerari teorici, è proprio perché coincide col momento di maggiore convergenza, dopo il quale essi andranno distinguendosi con nettezza. Ciò vale anche sul piano terminologico, perché per indicare qualcosa di simile a ciò che Levinas chiamava *il y a*, Blanchot ricorre a un vocabolo differente, quello di

¹⁸ M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort* (1947-1948), in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949; 1984, pp. 291-331 (tr. it. in M. Blanchot, *La follia del giorno - La letteratura e il diritto alla morte*, Reggio Emilia, Elitropia, 1982, pp. 61-123).

¹⁹ *Ibid.*, p. 320 (tr. it. p. 106).

²⁰ *Ibidem* (la nota viene omessa nella traduzione italiana).

²¹ *Ibid.*, p. 324 (tr. it. p. 112).

²² J. Derrida, in *Derrida avec Levinas: entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée*, intervista di Alain David, in «Magazine littéraire», 419, 2003, p. 31.

«neutro». E non è certo un caso se il filosofo può concludere la propria opera più nota, *Totalité et infini*, segnando un netto distacco: «Noi abbiamo così la convinzione di aver rotto con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano di cui l'opera critica di Blanchot ha tanto contribuito a far emergere la neutralità impersonale»²³. È evidente infatti che, dopo aver esplorato il momento dell'*il y a*, Levinas si sforza in tutti i modi di lasciarselo alle spalle, inoltrandosi su un terreno di tipo etico-religioso. Blanchot all'opposto, proprio rimanendo fedele all'*il y a*, ci fa capire che, nonostante l'attenzione che continua a rivolgere al percorso dell'amico, non può dividerne le scelte di fondo²⁴.

Proprio per questo motivo, invece di insistere oltre sul parallelismo fra i due autori, cercheremo piuttosto di focalizzare meglio le idee blanchotiane, almeno limitatamente ad alcuni punti essenziali. Il primo di essi concerne la scrittura, cui non viene più assegnato il ruolo di strumento di elaborazione e registrazione di concetti, teorie ed opere – come accade di norma nei testi filosofici –, ma una funzione assai diversa. Nella nota che apre il suo libro più corposo, *L'entretien infini*, Blanchot segnala al lettore quale perdita delle usuali coordinate debba attendersi dalle pagine che seguiranno: «Non più la scrittura che (per una necessità inevitabile) s'è sempre messa al servizio della parola o del pensiero cosiddetti idealisti, ossia moralizzatori, ma la scrittura che, con la sua forza lentamente sprigionantesi (forza aleatoria d'assenza), sembra non consacrarsi ad altro che a se stessa, restando senza identità e aprendo poco a poco possibilità sempre diverse, un modo anonimo, distratto, differito e disperso d'essere in rapporto, modo che mette in discussione tutto e prima di tutto l'idea di Dio, dell'Io, del Soggetto, poi quella

²³ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; Paris, L.G.F., 1990, p. 332 (tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 306).

²⁴ Per un confronto delle rispettive posizioni, si rinvia ai saggi di Jacques Rolland, *Pour un approche de la question du neutre*, in «Exercices de la patience», 2, 1981, pp. 11-45 (tr. it. *Per un approccio al problema del neutro*, in «aut aut», 209-210, 1985, pp. 155-191) e di Françoise Collin, *La peur. Emmanuel Levinas et Maurice Blanchot*, in «L'Herne», 60, 1991, pp. 313-327 (tr. it. *La paura. Emmanuel Levinas e Maurice Blanchot*, in AA. VV., *Il vivente. Differenze ed espressioni*, Napoli, Filema, 1994, pp. 85-118).

della Verità e dell'Uno, poi quella del Libro e dell'Opera»²⁵. È chiaro che una scrittura così rinnovata e responsabilizzata può essere definita, quasi indifferentemente, di tipo letterario, critico e anche filosofico (purché si pensi a una filosofia impegnata a contestare le proprie tradizionali premesse). A partire da questo volume, Blanchot sceglie dunque di rendere incerti i generi di discorso utilizzati, alternando parti dialogiche di tipo riflessivo e commenti riferiti ad opere di letterati e pensatori. Pur operando dunque un complessivo avvicinamento alle problematiche e al linguaggio della filosofia, Blanchot sembra rimproverare ad essa le sue pretese sistematiche e magistrali, che la conducono a marginalizzare o reprimere quell'esigenza di discontinuità che dovrebbe invece caratterizzare un pensiero inteso come ricerca. Per fortuna esiste, quale modello alternativo, l'eccezione costituita da una «letteratura di frammento». Essa è presente fin dai tempi più remoti, ma «Pascal, Nietzsche, Georges Bataille, René Char ne mostrano la persistenza essenziale»²⁶. *L'entretien infini*, opera troppo ricca di spunti nelle più diverse direzioni per poter essere qui analizzata in dettaglio, culmina infatti in una serie di capitoli che associano strettamente l'idea del frammentario a quella del neutro.

Va detto che Blanchot, in coerenza con le sue premesse, non esordisce proponendo una precisa definizione di ciò che intende col termine di «neutro» e sviluppando poi il concetto in maniera analitica, ma procede piuttosto per accenni e variazioni (in senso musicale). Occorre quindi cogliere, nel corso della lettura e man mano che vengono introdotti nel discorso, gli spunti relativi alle diverse situazioni che coincidono col manifestarsi della dimensione del neutro. L'autore sostiene ad esempio che non è possibile entrare in contatto con essa, cioè con qualcosa di assolutamente estraneo, mantenendo intatta la propria identità: «Uno dei tratti caratteristici di questa esperienza consiste nel non poter essere assunta come soggetto in prima persona da colui che la subisce, e nel suo compiersi solo introducendo nel campo della sua realizzazione l'impossibilità del compimento. Una simile esperienza sfugge ad ogni possibilità dialettica e nello stesso tempo rifiuta qualsiasi evidenza e comprensione

²⁵ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. VII (tr. it. *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977, pp. IX-X).

²⁶ *Ibid.*, p. 6 (tr. it. p. 10).

immediata, ignora ogni partecipazione mistica. In essa pertanto è non già superato ma lasciato da parte il contrasto tra mediato e immediato, tra soggetto e oggetto, tra conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva»²⁷.

Non occorre però immaginare che ciò si verifichi solo in condizioni rare ed estreme, perché è possibile esperire il neutro già nella circostanza più comune e quotidiana, quella dell'incontro con l'altro. Certo, per Blanchot non si tratta di un faccia a faccia con Altri inteso, alla maniera di Levinas, come esposizione a una presenza che ci trascende e ci impone doveri e responsabilità assoluti nei suoi riguardi. In un certo senso, non è in causa neppure il rapporto con un essere umano, bensì «un'alterità in virtù della quale egli non è per me [...] né un altro io, né un'altra esistenza, né una modalità o un momento dell'esistenza universale, né una superesistenza, dio o non-dio, bensì l'ignoto nella sua infinita distanza. Alterità che cade sotto la denominazione del neutro»²⁸. E altrove Blanchot è esplicito nel segnalare che, all'opposto, «il pensiero di E. Levinas si separa radicalmente dall'esperienza dell'altro come neutro»²⁹.

Quando accennavamo a condizioni estreme, non pensavamo, tanto per fare un esempio, al pericolo, davanti al quale è anche possibile scoprire in sé un coraggio e una vitalità inaspettati. Alludevamo invece a circostanze che collocano chi le subisce al di sotto dell'esistenza comune: «L'uomo completamente infelice, l'uomo annientato dall'abiezione, dalla fame, dalla malattia, dalla paura, si trasforma in qualcosa che non ha più nessun rapporto con se stesso, né con chicchessia, una neutralità vuota, un fantasma vagante in uno spazio dove non accade niente, un vivente caduto al di sotto dei bisogni. [...] Esiste una stanchezza da cui è impossibile riposarsi [...]: non si può più essere stanchi, distaccarsi dalla propria fatica per dominarla, spogliarsene e raggiungere il riposo. Così accade con la miseria: la sventura. Diventa invisibile e quasi dimenticata. Sparisce in colui che ha fatto sparire (senza pregiudicarne l'esistenza), è insopportabile eppure la si sopporta sempre, perché chi la sopporta non è più presente a provarla in

²⁷ *Ibid.*, p. 32 (tr. it. p. 32).

²⁸ *Ibid.*, p. 109 (tr. it. pp. 102-103).

²⁹ M. Blanchot, *L'étrange et l'étranger* (1958), in *La Condition critique*, cit., p. 287.

prima persona»³⁰. Queste situazioni-limite conducono a sperimentare il neutro, benché non vi sia più un «io» a poter riflettere su di esse e a scegliere, ad esempio, di porvi fine con la morte. Proprio allora, infatti, l'evasione tramite il decesso si rivela più che mai preclusa, sostituita da un'interminabile sopravvivenza.

Il neutro emerge anche in relazione alla scrittura, intesa come movimento del pensiero. Per Blanchot, infatti, è lecito chiedersi se «*scrivere* non equivalga a mantenersi, sin dall'inizio e preventivamente, [...] in rapporto con il *Neutro* (o in un rapporto neutro), senza alcun riferimento al Medesimo, all'Uno, fuori da ogni visibile e invisibile»³¹. L'autore accetta, fino a un certo punto, di tematizzare il neutro, ma anche quando sembra disposto a chiarire ciò che intende con questo vocabolo ne offre solo una definizione in negativo: «Il neutro è ciò che non rientra in alcun genere: il non generale, il non generico, il non particolare. Rifiuta l'appartenenza alla categoria dell'oggetto come a quella del soggetto. E ciò non vuol dire soltanto che è ancora indeterminato e quasi esitante fra i due, ma significa che presuppone una relazione diversa, che non dipende né dalle condizioni oggettive né dalle disposizioni soggettive»³². Tutto questo è in accordo con l'etimo del vocabolo, ossia il latino *neuter*, che significa appunto: né l'uno né l'altro³³.

Sembra lecito chiedersi se tale nozione così difficile da circoscrivere si possa accostare all'essere inteso al modo di Heidegger. Lo stesso Blanchot affronta la questione, ma al fine di evitare indebite confusioni o assimilazioni: «La filosofia heideggeriana potrebbe essere intesa come una risposta a questa domanda del neutro e un tentativo di avvicinarsi ad essa in maniera non concettuale. [...] La riflessione sulla differenza tra l'essere e l'essente [...] sembra invitare il pensiero e il linguaggio a

³⁰ *L'entretien infini*, cit., pp. 258-259 (tr. it. p. 235).

³¹ *Ibid.*, p. 384 (tr. it. p. 347). Cfr. anche M. Blanchot, *La veille*, in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 249-251 (tr. it. *La veglia*, in *L'amicizia*, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 259-261).

³² *L'entretien infini*, cit., p. 440 (tr. it. p. 399).

³³ Lo scrittore ha ben presente l'origine della parola: «Il neutro deriva, nel modo più semplice, da una negazione a due termini: *neutro*, né l'uno né l'altro» (M. Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 104; tr. it. *Il passo al di là*, Genova, Marietti, 1989, p. 60).

riconoscere nel *Sein* una parola fondamentale per il neutro. Ma bisogna subito rettificare dicendo che la dignità riconosciuta all'essere nell'appello che ci verrebbe da esso, tutto ciò che avvicina ambigualmente l'essere al divino, la corrispondenza tra il *Sein* e il *Dasein*, il fatto provvidenziale che essere e comprensione dell'essere vadano insieme, [...] il rapporto del *Sein* con la verità, velatura che si svela nella presenza di *luce*, tutto ciò non ci predispose alla ricerca del neutro»³⁴. Per quanto la distinzione che si trova alla base del pensiero heideggeriano possa sembrare originaria, ha ragione Derrida nell'osservare che «il neutro, ciò che Blanchot chiama così, si situa (se almeno si può parlare qui di luogo e di topologia) prima e al di là di questa differenza tra l'essere e l'essente»³⁵, dunque su un piano diverso.

Come si è visto, il linguaggio filosofico risulta inabile ad accostarsi al neutro, e anche l'attitudine di tipo mistico viene esplicitamente messa fuori causa. Perché allora proprio la scrittura letteraria dovrebbe costituire una via privilegiata d'approccio? Alla domanda Blanchot risponde dicendo che fra i caratteri della letteratura c'è quello «di perseguire indefinitamente l'*epochè*, il compito rigoroso di sospendere e di sospendersi, senza che per questo tale movimento possa essere attribuito alla *negatività*. [...] Neutro sarebbe l'atto letterario che non è né di affermazione né di negazione e che (in un primo

³⁴ *L'entretien infini*, cit., p. 441 (tr. it. p. 400). Si veda un altro passo significativo: «Levinas afferma che l'Essere di Heidegger è il Neutro. L'Essere non è un essente, né il tutto di ciò che è. L'Essere non è Dio, un trascendente personale, malgrado gli sforzi degli interpreti cristiani per tirare dalla loro parte questa filosofia. Heidegger “*mette al di sopra dell'uomo un Neutro*” “*che illumina e comanda il pensiero e rende intelligibile*”. Tuttavia, non si tratta di un Neutro un po' vergognoso? Anche se l'oblio dell'essere è in certo modo essenziale all'esperienza dell'essere, è l'oblio che si fa carico della realtà dell'alienazione, lasciando l'Essere nella sua oscura purezza d'apoteosi» (*L'étrange et l'étranger*, cit., p. 287). Su ciò che distingue la posizione teorica blanchotiana da quella di Heidegger e di altri filosofi, come Hegel e Husserl, è incentrato il volume di Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.

³⁵ J. Derrida, «*Maurice Blanchot est mort*», in *Parages*, nuova edizione ampliata, Paris, Galilée, 2003, p. 299.

momento) libera il senso come fantasma, ossessione, simulacro di senso»³⁶. Dunque tale forma di scrittura è più consona alle esigenze del neutro non per ciò che dice, ma per la sua capacità di asserire in maniera obliqua.

Ciò vale sia per la poesia che per la prosa, anche se esistono delle modalità di scrittura che godono, agli occhi di Blanchot, di un certo privilegio. Ad esempio, nei testi di alcuni autori moderni – da Kafka a Beckett a Marguerite Duras – sembra si possa rilevare la presenza di una «voce narrativa» anonima e neutra. Tale voce, distinta da quella del narratore, «non dice nulla, non solo nel senso che non aggiunge nulla a quello che c'è da dire (non sa nulla), ma perché sottende quel nulla [...] in cui la parola è già adesso coinvolta. [...] Essa è radicalmente esterna, viene dall'esteriorità stessa»³⁷.

Ma la forma espositiva, e di pensiero, che appare più valorizzata in *L'entretien infini* è quella del frammento. Innanzitutto occorre evitare di confondere fra loro la scrittura aforistica e quella frammentaria. Blanchot risale all'indietro fino ai primi teorici di quest'ultima, i romantici tedeschi, in particolare Friedrich Schlegel e Novalis, mostrando che in essi si riscontrano due diverse concezioni del frammento, per un verso considerato come chiuso su se stesso e strettamente legato all'individualità (quindi assimilabile all'aforisma), per l'altro inteso come parola plurale, collettiva, volta alla ricerca del nuovo³⁸. Un'oscillazione in certo modo analoga si ritrova in Nietzsche. È vero che il filosofo si considerava un maestro nell'arte di comporre aforismi, ossia testi che, pur avendo rinunciato al valore pedagogico e alla rassicurante levigatezza della massima, restano stilisticamente curati e concettualmente autosufficienti. Tuttavia, criticando l'unità e la totalità, egli entrava di fatto nella dimensione del frammentario, ossia quella di una parola caratterizzata dalla discontinuità e dalla separazione, una parola «non compiuta (perché estranea alla categoria del compimento)»³⁹.

³⁶ *L'entretien infini*, cit., p. 448 (tr. it. p. 406).

³⁷ *Ibid.*, p. 565 (tr. it. p. 512).

³⁸ Su tutto ciò, cfr. *ibid.*, pp. 525-527 (tr. it. pp. 476-478).

³⁹ *Ibid.*, p. 229 (tr. it. p. 209); più in generale, si vedano le pp. 227-230 (tr. it. pp. 207-209).

Un caso esemplare di pratica del frammento, nella letteratura contemporanea, sembra a Blanchot quello offerto dal poeta René Char. Molti suoi testi, infatti, risultano suddivisi non in versi e strofe, ma in brevi passi, scritti in una prosa ad un tempo lirica ed enigmatica, di grande densità. Nell’ottica blanchotiana, si tratta di frammenti, non di aforismi, perché ciò che è «importante ed esaltante nella serie di “frasi” quasi separate che tanti dei suoi poemi ci propongono [...] è il fatto che, sebbene interrotte da uno spazio bianco, isolate e dissociate al punto che è impossibile passare dall’una all’altra, oppure possibile con un salto e prendendo coscienza di un difficile intervallo, tuttavia, nella loro pluralità, danno il senso di una disposizione che destinano ad un avvenire di parola [...]. Qui c’è uno stretto legame tra rigore e neutro»⁴⁰.

Negli anni che seguono la pubblicazione di *L’entretien infini*, Blanchot avrà meno bisogno di cercare riscontri esterni a sostegno della sua idea di scrittura frammentaria, perché comincerà a praticarla in proprio, come dimostrano due importanti volumi: *Le pas au-delà* e *L’écriture du désastre*⁴¹. Benché il primo sia senz’altro meritevole di attenzione e contenga parecchie riflessioni di rilievo (ad esempio sui temi del neutro e della morte), per brevità passeremo subito a considerare il secondo. Questo ci interessa perché introduce un nuovo concetto, quello appunto di «disastro». Parlare di concetto è quasi una forzatura, perché, anche se la nozione non si presenta come un sinonimo di «neutro», la tecnica retorica con cui Blanchot ne parla rimane quella che già conosciamo. Nel libro, infatti, sono numerose le frasi di apparente aspetto definitorio, ma che si

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 452-453 (tr. it. pp. 410-411). Quest’interpretazione dei testi di Char convince solo in parte, e non a caso ha suscitato riserve da parte del poeta stesso. Riferisce infatti il critico Jean-Claude Mathieu che «Char, pur ammirando la profondità di Blanchot, non era soddisfatto della nozione di “parola di frammento” che esclude la totalità: ciascuno dei suoi brevi testi era, ai suoi occhi, “un tutto concentrato, a partire dal quale c’è un’infinità di reticoli”, e ciascuno “sottintende il tutto”» (J.-C. Mathieu, *Trente ans après*, nel catalogo *René Char*, Paris, Bibliothèque nationale de France - Gallimard, 2007, p. 248; le espressioni che il critico riporta fra virgolette sono quelle usate dal poeta nel corso del loro dialogo).

⁴¹ *Le pas au-delà*, cit., e *L’écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980 (tr. it. *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990).

rivelano costruite in modo da negare all'istante ogni affermazione che in esse venga avanzata. Per vedere all'opera questo procedimento, basta leggere le prime righe del frammento di apertura: «Il disastro rovina tutto lasciando tutto immutato. Non colpisce questo o quello, “io” non sono sotto la sua minaccia. Nella misura in cui, risparmiato, lasciato da parte, il disastro mi minaccia, esso minaccia in me ciò che è fuori di me, un altro da me che divento passivamente altro. Il disastro non colpisce. Chi è minacciato da esso, se da vicino o da lontano è impossibile dirlo, è fuori tiro – l'infinito della minaccia in un certo senso ha infranto ogni limite. Noi siamo sull'orlo del disastro senza che lo si possa situare nell'avvenire: esso è piuttosto sempre già passato, e tuttavia ne siamo sull'orlo o sotto la minaccia, espressioni, queste, che implicherebbero tutte l'avvenire se il disastro non fosse ciò che non viene, ciò che ha interrotto ogni venuta»⁴². Sarebbe agevole prelevare dal volume esempi analoghi a questo, ma se si vuol comprendere cosa Blanchot intende quando parla di disastro, occorre cercare indizi di altro tipo.

Una prima implicazione del termine è di ordine vagamente etimologico: Blanchot infatti interpreta *désastre* come se alludesse non a una «cattiva stella», ma a una «rottura con l'astro»⁴³. Egli ha presente il celebre verso del *Tombeau d'Edgar Poe* di Mallarmé in cui il poeta, alludendo – in un contesto metaforico – ad un meteorite, lo definiva «calmo blocco caduto quaggiù da un disastro oscuro»⁴⁴. Blanchot varia in due modi l'espressione appena citata, sia riprendendola allusivamente («rotola oscuro, l'astro del disastro»), sia negandone l'effetto implicito: «È il disastro oscuro che porta la luce»⁴⁵. Questa luce non è però quella dell'illuminazione religiosa, giacché il distacco dall'astro allude proprio alla definitiva separazione da ogni sopramondo, in conseguenza della quale siamo ormai posti «sotto il cielo dell'assenza», «al di fuori dello spazio siderale»⁴⁶.

⁴² *L'écriture du désastre*, cit., p. 7 (tr. it. p. 11).

⁴³ *Ibid.*, pp. 92 e 121 (tr. it. p. 72 e 93).

⁴⁴ S. Mallarmé, *Le Tombeau d'Edgar Poe*, in *Poésies*, in *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1998, p. 38 (tr. it. *La tomba di Edgar Poe*, in *Poesie*, in S. Mallarmé, *Poesia e prosa*, tr. it. Milano, Guanda, 1982, p. 99).

⁴⁵ *L'écriture du désastre*, cit., pp. 77 e 17 (tr. it. pp. 61 e 18).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 84 (tr. it. p. 66).

Sarebbe lecito obiettare che non si tratta di una novità, perché a partire quanto meno da Nietzsche la filosofia ha rinunciato sia all'idea di una trascendenza divina, sia a quella di un cosmo ordinato e, per così dire, diretto dall'alto. Inoltre, come abbiamo visto, già in *L'entretien infini* Blanchot proclamava la propria distanza da nozioni maiuscole come quelle di Dio, dell'Uno, del Vero. Bisogna allora porre il problema su un piano diverso: in quali condizioni ci si trova a sperimentare il disastro, o perlomeno ad avvicinarsi a una simile percezione? Blanchot infatti nega che esso possa entrare nell'ambito dell'esperibile: «Noi sentiamo che non potrebbe esserci esperienza del disastro, anche se l'intendessimo come esperienza-limite. È questo uno dei suoi tratti: destituisce ogni esperienza, le toglie autorità»⁴⁷.

Vale quindi anche per il disastro ciò che già valeva per il neutro: non si tratta di uno spazio a cui si abbia accesso, entro cui ci si possa stabilmente situare. Inoltre il fatto di approssimarsi ad esso non va inteso come il risultato della decisione di un io, ma piuttosto come qualcosa che viene subito, e che anzi destruttura il soggetto percipiente. Infatti, «rispetto al disastro siamo passivi» e «nella pazienza della passività, l'io esce dall'io in modo tale che in questo fuori, là dove l'essere manca senza che sia designato il non essere, il tempo della pazienza, tempo dell'assenza di tempo, [...] non ha più un supporto, non trova più qualcuno che lo porti»⁴⁸. Anche se una simile condizione non si lascia descrivere facilmente, «possiamo evocare delle situazioni di passività, la disgrazia, l'annientamento finale dello stato concentrazionario, la servitù dello schiavo senza padrone, caduto al di sotto del bisogno, il morire come disattenzione all'esito mortale. In tutti questi casi possiamo riconoscere, sebbene con un sapere falsificante, approssimativo, dei tratti comuni: l'anonimato, la perdita di sé, la perdita di ogni sovranità ma anche di ogni subordinazione»⁴⁹.

Come si vede, Blanchot non esita ad evocare il caso-limite, quello rappresentato dai campi di sterminio, in cui «immobili, camminando con passo uguale e lento, vanno e vengono gli uomini distrutti», in cui persino il lavoro coatto perde ogni senso, giacché

⁴⁷ *Ibid.*, p. 85 (tr. it. p. 67).

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 9 e 35-36 (tr. it. pp. 12 e 31-32).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34 (tr. it. pp. 30-31).

per l'internato «cessa d'essere il suo modo di vivere e diventa il suo modo di morire»⁵⁰. È noto infatti che il tema dello sterminio degli Ebrei svolge un ruolo di primaria importanza nella tarda produzione teorica (e politica) di Blanchot, al punto che l'olocausto si configura ai suoi occhi come l'«evento *assoluto* della storia», la «bruciatura-totale in cui l'intera storia si è incendiata»⁵¹.

Tuttavia conviene ricondurre l'idea del disastro ad una dimensione meno estrema, più compatibile con l'esistenza comune. In tal caso la passività può presentarsi semplicemente come spossatezza, scoraggiamento, perdita della forza e della volontà di procedere. Se chi avverte una condizione di questo tipo è uno scrittore, ciò non mancherà di riflettersi sulle sue possibilità di espressione⁵². Per lui si tratterà ormai di «leggere, scrivere, come si vive sotto la sorveglianza del disastro», e anzi di fare appello «a tutta la sua energia per non scrivere, affinché, scrivendo, scriva per debolezza, nell'intensità della debolezza»⁵³. La forma del frammento diventa allora la più congeniale, perché gli consente di condurre (o meglio, di lasciarsi condurre da) un discorso breve, discontinuo, irrelato: «Quando tutto è stato detto, resta da dire il disastro, rovina della parola, cedimento attraverso la scrittura, brusio che mormora: ciò che resta senza resto (*il frammentario*)»⁵⁴. Si tratta infatti di una modalità espositiva che, a differenza di quella aforistica, aspira ad essere plurale e non presuppone un io fortemente assertivo: «Il frammento, in quanto frammenti, tende a dissolvere la totalità che presuppone e che trascina verso quella dissoluzione da cui (propriamente parlando) non si forma, a cui si

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 34 e 129 (tr. it. pp. 30 e 99).

⁵¹ *Ibid.*, p. 80 (tr. it. p. 63). Ciò spiega la ricorrente polemica contro uno dei suoi maestri, perché, oltre che nell'adesione al nazismo, «la colpa irreparabile di Heidegger sta nel suo silenzio sullo Sterminio» (*Penser l'apocalypse*, cit., p. 162; tr. it. p. 184).

⁵² Occorre almeno accennare al fatto che *L'écriture du désastre* presenta una forte componente autobiografica e che Blanchot fin dalla giovinezza, ma soprattutto negli ultimi decenni della sua vita, ha avuto gravi problemi di salute.

⁵³ *L'écriture du désastre*, cit., pp. 12 e 24 (tr. it. pp. 14 e 23).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58 (tr. it. p. 47).

espone, scomparendo – e con esso ogni identità – al fine di conservarsi come energia di sparizione»⁵⁵.

Nonostante ciò, e per quanto lo si possa considerare come l'ultimo libro di Blanchot (essendo seguito solo da *plaquettes* o ristampe in volume di vecchi testi), *L'écriture du désastre* ci pone di fronte ad un pensiero capace di aprirsi a molti temi e interessi diversi, sempre pronto ad accogliere la parola altrui, non per ripeterla o trarne autorizzazione, bensì per ripensarla modificandola. A questo proposito, va detto che in tutto il libro Blanchot intesse un serrato dibattito con i filosofi: soprattutto, e come sempre, Nietzsche, Heidegger e Levinas. Ciò non ci autorizza certo a spostare la sua opera su un terreno che non le è proprio, ma ci impone di ribadire la sua prossimità a quest'ambito. Tanto più che, pur essendosi occupato in prevalenza di letteratura, Blanchot non ha mai mostrato di volerla opporre alla filosofia: «Scrivere nell'ignoranza e nel rifiuto dell'orizzonte filosofico, tratteggiato, raccolto o disperso attraverso le parole che lo delimitano, significa necessariamente scrivere nella facilità del compiacimento (la letteratura dell'eleganza e del buon gusto). Hölderlin, Mallarmé, e tanti altri, non ce lo permettono»⁵⁶.

Possiamo dunque concludere osservando che la duplice esigenza di spostarsi al di là, o a lato, rispetto al discorso filosofico, e nel contempo di tenerlo sempre bene in vista, di interrogarlo destabilizzandolo, è proprio ciò che caratterizza i rapporti che legano Blanchot alla filosofia. E ricordiamo che non a caso egli ha voluto definire quest'ultima – con una formula che lascia trasparire modestia ma, a ben vedere, anche orgoglio – come la propria «compagna clandestina».

⁵⁵ *Ibid.*, p. 99-100 (tr. it. pp. 77-78).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 160 (tr. it. p. 121).

