

**Borrower:** CGU

**Call #:** ZP F485 -v.22:3  
**2008**

**ILL Number:** 73355296



**Location:** DIVINITY STACKS

**Patron:** Lucca, Enrico

**Ariel:** 128.135.96.233

**Fax:** 773-702-3022

**Journal Title:** Filosofia e teologia. +++ please  
send vol 22, no 3, 2008, pp 576-586 +++

**Shipping Address:**

University of Chicago Library

Interlibrary Loan Service

1100 East 57th St.

JRL 121

Chicago, IL 60637-1596

**Volume:** 22 **Issue:** 3

**Month/Year:** 2008 **Pages:** 576-586

**Article Author:**

**Charge**

**Maxcost:** \$40IFM

**Article Title:** Enrico Lucca Tra interrogazione e  
silenzio. La tematica dell'origine nell'ermeneutica  
di Edmond JabFs

**Notes:** 773-834-0197 B; 773-834-0198 -

Sandra Applegate, supv

**Imprint:** [Napoli] ; Edizioni Scientifiche Italian

Notes + Borrowing Notes; SHARES

**ILLiad TN:** 488945



RESEND REQUESTS must be submitted within four (4) WORKING DAYS  
of original transmission, via ARIEL (130.132.38.31) or FAX (203-432-3906).  
Thanks!

## Tra interrogazione e silenzio La tematizzazione dell'origine nell'ermeneutica di Edmond Jabès

*The paper focuses on the link between the hermeneutic conception of Edmond Jabès and the way in which, in his work, beginning from interrogation and silence, he treats the theme of origin. Particularly – also in the light of the tragic event of the Shoah – the author underlines how Jabès tries to break the traditional image of divinity. Through numerous rhetorical devices, Jabès loads with contradictory attributions the term «God», emptying it of every meaning. Nevertheless, having cleared the field from every possible categorization, the divine nothing and silence of the origin emerge as the privileged place where sense is born, assuring in their potentiality the infinite polysemy of the text and representing the archetype of the ethics underlying every hermeneutic act.*

Di fronte ai libri di Jabès si è costretti a constatare, *in primis*, il loro enigmatico intrecciarsi, quasi costituissero una sorta di rompicapo capace di mettere in dubbio la stessa possibilità della loro comprensione. Il lettore è infatti sottoposto a una continua sfida, che l'autore pare intentargli disseminando il testo di frasi concernenti la presunta illeggibilità della sua opera. Chi poi si aspettasse un procedere argomentativo, magari suffragato dal carattere assertorio di molte proposizioni, risulterebbe spiazzato dalle numerose ellissi o dalla presenza consistente di frasi nominali, che rendono i testi jabetesiani un *unicum* nel panorama della letteratura novecentesca.

Nella consapevolezza che lo scrittore condivide lo stesso destino di ogni straniero (e di ogni ebreo, in quanto straniero *par excellence*), Jabès mette in scena, nell'arco di poco meno di trent'anni, una vera e propria rappresentazione dell'esilio. Sotto questa luce il *corpus* dei suoi scritti acquista un'unità che, a prima vista, sembrava sfuggirgli: a ben guardare, infatti, ogni libro torna incessantemente sui temi e sulle domande preparate e lasciate aperte da quelli precedenti. Quali sono tuttavia le chiavi d'accesso di un si-

mile percorso? E in che senso l'opera di Jabès può ritenersi feconda in vista di un dialogo tra filosofia e teologia?

Occorre esaminare le strutture portanti dell'ermeneutica jabetesiana, sottolineando innanzitutto come ogni suo testo si relazioni alla questione dell'origine ed evidenziando le ripetute occorrenze nei suoi libri del termine «Dio». Tuttavia, di questa parola Jabès sembra fare un uso assai disinvolto, chiamandola in causa ripetutamente senza però mai definirla con reale chiarezza. Anzi, egli si diverte spesso a torcerla e a caricarla di contraddizioni, servendosi di tutti gli strumenti retorici a sua disposizione. Interrogato in proposito, Jabès ha difeso questa sua scelta stilistica, sostenendo di essersi riferito a Dio come metafora del vuoto<sup>1</sup>.

Per chiarire il significato di una simile presa di posizione, così da rendere maggiormente perspicue anche alcune eventuali implicazioni filosofiche, non si può prescindere dal respiro interrogante della pagina jabetesiana. Vero e proprio elemento di coerenza della sua opera, la domanda ne costituisce anche il fulcro. Da una parte, infatti, essa scardina il modello narrativo tradizionale, ponendosi come controcanto di ogni tentativo di narrazione ordinata, quasi fosse una specie di *alter ego* dell'autore, che finisce così destituito di ogni autorità sul racconto. D'altra parte, in ragione della natura interrogante di ogni scrittura<sup>2</sup>, la domanda rappresenta lo spazio euristico fondamentale del testo, che emerge così quale inesauribile sorgente di interrogazioni, ognuna delle quali non fa che generarne a sua volta di nuove, nel nome di una vocazione al nomadismo che in questa istanza zetetica trova la sua differenza specifica.

La priorità dell'interrogazione è giustificata non tanto in senso cronologico, quanto piuttosto da un punto di vista squisitamente filosofico. Se la domanda è sempre seconda e, per così dire, ermeneuticamente connotata, in quanto è sempre un atto di interpretazione di un già dato e di un già (e spesso non più) presente, essa tuttavia partecipa all'auto-identificazione dello scrittore, del poeta e dell'uomo. Nella scissione che fa capo al gesto del domandare, si apre infatti uno spazio di distinzione tra interrogante e interrogato, che tuttavia consente di raggiungere, in seguito, una più autentica e consapevole certezza di sé.

Alla luce di questo afflato interrogante, Jabès afferma che non bisogna accettare l'idea di una risposta ultima e che, specularmente, anche a ritroso

<sup>1</sup> Cf. E. JABÈS, *Du Désert au Livre. Entretien avec Marcel Cohen*, Belfond, Paris 1980, p. 87 (tr. it. a cura di F. Santini e G. Scalia, *Dal Deserto al Libro. Conversazione con Marcel Cohen*, Elitropia Edizioni, Reggio Emilia 1982, p. 107).

<sup>2</sup> Cf. ID., *Le petit Livre de la Subversion hors de Soupçon*, Gallimard, Paris 1982, pp. 54-55 (tr. it. a cura di A. Prete, *Il libro della sovversione non sospetta*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 64).

il domandare non può conoscere limiti. Di conseguenza, uno dei *topoi* più ricorrenti nei suoi testi è l'identificazione della figura divina con un'interrogazione: «Dieu est une question» ripetono spesso i rabbini di Jabès. Non più dunque, come avviene nel solco della tradizione filosofica, un domandare archeologicamente orientato, ma è proprio l'origine stessa ad assumere qui i tratti processuali, relazionali e – se così si può dire – instabili della domanda.

Tale attribuzione, in primo luogo, è rivolta contro il rischio di un'ontologizzazione del fondamento, che causerebbe, inevitabilmente, l'incapacità di entrare in uno scambio fecondo con esso. L'interrogazione, infatti, introduce una mediazione necessaria, ribadendo l'impossibile recupero di una condizione edenica, cui fa capo una conoscenza dell'origine *facies ad faciem*, afferrabile in tutta la sua ampiezza e profondità, che tuttavia rimane estranea all'esistenza degli uomini nel tempo. Solo con il divieto di fissarsi su un'immagine la scrittura interrogante riconosce la necessità del lavoro del testo, istituendo, per usare le parole di Blanchot, un rapporto con ciò che trascende ogni potere di domandare<sup>3</sup>.

L'altro nucleo dell'ermeneutica jabiesiana si coglie sempre in stretta dipendenza dal predominio dell'interrogazione. Ogni domanda è infatti un fattore di rottura e, come tale, salvaguarda anche il silenzio che intercorre tra i pensieri o tra le parole di un dialogo. Questo elemento è perfettamente rispecchiato nei libri di Jabès, che gli attribuiscono la dovuta importanza, strutturandosi in un sapiente alternarsi di testo e spazi bianchi. Si tratta di una prova di quella «retorica della discontinuità»<sup>4</sup> che caratterizza la sua opera, differenziandola ad esempio dalla produzione aforistica, in cui ogni frase è in sé conclusa, separata dalle altre (come suggerisce il significato di *aphorizein*: circoscrivere, porre confini), capace magari di risolversi in una *pointe* arguta, smarrendo però in tal modo la sua connessione con il tutto.

Per una descrizione più adeguata si potrebbe ricorrere all'immagine benjaminiana di una costellazione di frammenti, che si rispondono e si oppongono al medesimo tempo, tessendo un ricamo sempre ripreso, che nell'alternanza tra dire e non-dire si avvolge e si sbrogia intorno alla variazione di alcuni temi ossessivi<sup>5</sup>. Di conseguenza, il silenzio che avvolge l'opera di Jabès rimanda anche, tramite il bianco del testo, al non-detto di ogni inter-

<sup>3</sup> Cf. M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969 (tr. it. a cura di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 28).

<sup>4</sup> Così R. STAMELMAN, «Nomadic writing and the poetic of the exile», in E. GOULD, *The Sin of the Book*, University of Nebraska Press, Lincoln 1985, pp. 92-114.

<sup>5</sup> Cf. in proposito S. MOSES, *Da un passaggio all'altro*, in A. FOLIN (ed.), *Edmond Jabès alle frontiere della parola e del libro*, Il Poligrafo, Padova 1991, pp. 55-64.

pretazione, testimoniando così dell'inesauribile ricchezza della *chose écrite* e richiamando la struttura dialogica alla base di ogni lettura, portata per sua natura verso l'alterità proprio perché incapace di esaurire da sola la profondità di un testo.

La tematizzazione jabetesiana dell'origine si colloca proprio nell'intersezione di queste due strade: quella dell'interrogazione e quella del silenzio. A partire dall'interdipendenza tra le due vie trova senso anche l'utilizzo metaforico del termine «Dio». Con esso, per prima cosa, Jabès intende mettere in rilievo la caducità dell'esperienza moderna della trascendenza, associando alla parola «Dio» un *surplus* di attributi che finiscono, paradossalmente, per svuotarla di ogni significato. È l'aspetto, per così dire, negativo della riflessione di Jabès sul fondamento. I *calembours* e gli artifici retorici ridicolizzano infatti la percezione comune e mostrano, contemporaneamente, tutta l'inadeguatezza di una concezione onto-teo-logica del divino.

A tale rivendicazione non può risultare estranea nemmeno una rinnovata consapevolezza di carattere storico. Del resto, nonostante Jabès non possa essere ascritto a tutti gli effetti nel novero degli «scrittori della Shoah», almeno i primi tre volumi del ciclo de *Le Livre des Questions* sono, in tal senso, parecchio eloquenti. Lo ha riconosciuto Jabès stesso, dimostrando di aver assimilato la lezione di Adorno: in questi testi è infatti rappresentato il fallimento di un'intera cultura, rivelatasi incapace di impedire la barbarie. L'evento-Auschwitz, oltre a cambiare radicalmente la formulazione della domanda metafisica e il modo di relazionarsi alla trascendenza, imprime una sferzata radicale alla concezione del linguaggio, tanto che ogni parola ne porta inferta la ferita: «On ne raconte pas Auschwitz. Chaque mot nous le raconte»<sup>6</sup>. Allo stesso modo, secondo le parole di uno dei rabbini di Jabès, poste in esergo al primo volume de *Le Livre des Questions*, ogni scritto deve essere segnato di rosso al suo principio, così da evidenziare l'insanabile *blesure* che squarcia e schiude allo stesso tempo lo spazio della scrittura<sup>7</sup>:

Je lis une phrase, vois la blessure de la phrase. Je vois le mot blessé, exactement comme si je voyais quelqu'un, dans la rue, ou un ami, qui me montrait une blessure. Je vois cela, et c'est entré dans tous mes mots<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> JABÈS, *Le Livre des marges II. Dans la double dépendance du dit*, Fata Morgana, Montpellier 1983, p. 82 (tr. it. a cura di L. De Biagi e A. Panicali, *Il Libro dei margini*, Sansoni, Firenze 1986, p. 177).

<sup>7</sup> Id., *Le Livre des Questions*, Gallimard, Paris 1963, p. 15 (tr. it. a cura di C. Rebellato, *Il Libro delle Interrogazioni*, Elitropia Edizioni, Reggio Emilia 1982, p. 13).

<sup>8</sup> Id., in R. DE SAINT CHERON, *Entretien avec Edmond Jabès*, «La Nouvelle Revue Française», n. 464 (Septembre 1991), pp. 65-75; pp. 68-69.

Parallelamente, in questa voragine del linguaggio trova manifestazione la crisi dell'intero impianto filosofico, espressione di una «metafisica della presenza» (Lévinas) e della storia del pensiero «dalla Jonia a Jena» (Rosenzweig), portatore di ragioni «egonomiche» e totalitarie, di fronte a cui, come ha messo bene in luce Jonas, anche l'immagine della divinità non poteva rimanere inalterata, dovendo misurarsi con l'insostenibilità di qualsiasi tentativo di teodicea.

L'efficacia del ragionamento jablesiano è però ancora più consistente proprio in quanto assume i connotati della riflessione poetica, situandosi in un ambito dove maggiore è il peso della parola e dove diventa tanto più necessario un radicale ripensamento del canale espressivo alla luce degli eventi storici. In fondo, i libri di Jabès non fanno altro che elaborare e portare a compimento un percorso di maturazione tutto novecentesco, incentrato sull'inadeguatezza del linguaggio di fronte alla realtà e scontratosi ad Auschwitz contro l'apice di tale impossibilità, una vera e propria *rupture* capace di svelarne, in maniera tragica ed irrimediabile, le ineludibili implicazioni etiche.

Di fronte al problema, Jabès assume una presa di posizione eminentemente filosofica, sostenendo che l'unica risposta eticamente e poeticamente responsabile sia riaffermare l'esigenza di un continuo interrogarsi sulle ragioni che hanno portato a una simile eclissi dell'uomo e di Dio. Bisogna dunque custodire la domanda sul senso, reiterandola e declinandola nelle diverse forme di una scrittura che non a caso, dopo la guerra, si incarna nell'immagine simbolo dell'ebreo, a sua volta figura dell'uomo e dell'incapacità di accettare passivamente l'insensatezza del reale. A differenza di Lord Chandos, che con la sua lettera firma la resa all'incomprensibilità del mondo, Jabès sceglie di non abbandonare il libro e di cercare invece nuove modalità di accostarsi alla parola poetica.

In definitiva, la scrittura di Jabès insiste proprio tra questi due limiti<sup>9</sup>: da una parte il protagonista dell'opera di Hofmannsthal, che rifiuta di accettare la differenza tra le parole e le cose e decide per questo di non scrivere più, dall'altra l'evento della *Shoab*, che nella sua non rappresentabilità reca con sé il dovere etico della scrittura e la necessità, tuttavia, di pensare altre forme e altri linguaggi.

Del resto, alla luce dell'incapacità del linguaggio di rappresentare adeguatamente il mondo, la consapevolezza di tale deficit è in qualche modo

<sup>9</sup> «J'écris à partir de deux limites. Au-delà, il y a le vide. En deça, l'horreur d'Auschwitz»: ID., *Le Parcours*, Gallimard, Paris 1985, p. 95 (tr. it. a cura di A. Prete, *Il Percorso*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1991, p. 126).

una seconda nascita, che «a posteriori» rivela dialetticamente la natura stessa della parola. Il limite, testimoniato dall'assenza di ciò che il linguaggio intende significare, è infatti superato e, per così dire, redento dalla sua capacità simbolica, che ne moltiplica le implicazioni ermeneutiche proprio in ragione di tale essenziale mancanza.

La ripetizione ossessiva del termine «Dio» contribuisce dunque, in Jabès, a tener vivo il problema del senso, emergendo quale cifra di un eccesso che non può essere lasciato da parte. Il nulla di Dio sta allora per una sorta di precondizione della parola, una specie di campo magnetico che calamita l'attenzione dell'autore e ne struttura l'esercizio poetico. Esso disegna lo sfondo di ogni interrogazione futura, di cui tratteggia le svariate declinazioni, allo stesso tempo configurandosi quale suo *telos* e punto focale:

Dieu n'est pas Dieu. Dieu n'est pas Dieu. Dieu n'est pas Dieu. *Il est.* Il est avant le signe qui le désigne. Avant la désignation. Il est l'avant-vide, l'avant-pensée; donc, l'avant-impensé aussi – comme s'il pouvait y avoir un avant-rien. Il est l'avant-cri, l'avant-tremblement. Il est la nuit, le jour sans nuit, le jour sans jour. L'avant-regard. L'avant-écoute. [...] Ô infini vacant!<sup>10</sup>

Nell'architettura del testo jabetesiano l'immagine di Dio rappresenta pertanto il richiamo metafisico della trascendenza che, in una prospettiva filosofica che sia davvero tale, si accompagna a uno sguardo critico sull'esistente, capace di problematizzare e ridefinire sempre di nuovo l'oggetto dell'esperienza. Allo stesso modo, questo riferimento costante alla dimensione originaria funziona anche da punto di fuga in grado di orientare lo sguardo dell'interprete. Come ha già scritto Stanislas Breton, riprendendo e ampliando il Kant di *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, la direzione verticale (dal basso in alto) costituisce infatti un vettore fondamentale nell'organizzazione dello spazio scritturale<sup>11</sup>.

Jabès elabora dunque un'interpretazione dinamica del silenzio, focalizzandone il nesso dialettico con la nascita e lo sviluppo della parola poetica. È proprio in tal senso che si spiega la provocazione contenuta ne *Le Parcours*, dove si esprime in forma interrogativa l'idea di una parola originaria «più silenziosa del silenzio»<sup>12</sup>. Tale ineffabilità, se trasposta sul piano ermeneutico, diventa il simbolo di un flusso inarrestabile di senso, che nessun incontro con il testo potrà mai esaurire. Inoltre, parlando del silenzio dell'origine, non può essere sottaciuta l'affinità con il racconto dell'ascesa del pro-

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 35 (tr. it. p. 40) (corsivo nel testo).

<sup>11</sup> Cf. S. BRETON, *Écriture et révélation*, Éditions du Cerf, Paris 1979, p. 22.

<sup>12</sup> Cf. JABÈS, *Le Parcours*, cit., p. 83 (tr. it. p. 105).

feta Elia sull'Oreb, come narrato nel primo libro dei Re, oppure con le riflessioni tanto prossime di André Neher. Si pensi ad esempio alla fenomenologia neheriana del silenzio biblico e all'immagine, tratta dal Salmo 22, del «silenzio inerzia», una dimensione «metasilenziale» in cui l'Essere non può essere colto se non a partire dalle radici fuggenti del Nulla<sup>13</sup>.

Fatte le debite distinzioni, l'analogia jabetesiana tra Dio e il vuoto trova qui un parallelo anche nelle riflessioni sviluppate da alcuni teologi contemporanei, che prendono avvio dal sentimento del nulla quale comune piattaforma esperienziale della nostra epoca. Come questo nulla è percepito nella sua abissalità e mancanza di limiti, assumendo i tratti di uno spazio incondizionato di infinitudine<sup>14</sup>, così, anche in Jabès, il fondamento non può essere racchiuso dall'abbraccio totalizzante della comprensione intellettuale, sfuggendo invece a qualsiasi tentativo di categorizzazione:

Le mot *Dieu* m'intéresse, disait-il, parce qu'il est un mot qui défie la compréhension qui, du fait qu'il ne se laisse pas appréhender en tant que mot, échappe au sens, le transcende pour l'annuler; de sorte qu'il est toujours un mot avant ou après le mot, un mot sans mot, dans le passé ou dans l'avenir; un mot inutile, dont l'emploi choque l'esprit. Le questionnement de Dieu est le questionnement du vide<sup>15</sup>.

Se dunque, a tal riguardo, si vuole utilizzare il termine «nichilismo», sarebbe certamente più opportuno, come ha suggerito Vitiello, considerare l'intera opera jabetesiana come l'espressione di un «nichilismo positivo»<sup>16</sup>, intendendolo cioè «non come teoria, ma primariamente come espressione di un incontro vivo con ciò che si può definire come nulla»<sup>17</sup>.

Assumendosi dunque il peso di questa assenza teoreticamente pregna di senso, la scrittura jabetesiana si mantiene però egualmente distante anche dalla tentazione del misticismo. Laddove infatti il mistico segue un personale *itinerarium in Deum* che aspira a raggiungere ciò che non è dicibile, Jabès non oltrepassa mai questa soglia, impegnandosi a percorrere in tutte

<sup>13</sup> Cf. A. NEHER, *L'Exile de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970 (tr. it. a cura di G. Cestari, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 80-81).

<sup>14</sup> Così ad esempio B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos, Düsseldorf 1985 (tr. it. a cura di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *La Luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983, p. 38).

<sup>15</sup> JABÈS, *Le Livre des Ressemblances*, Gallimard, Paris 1976, p. 67.

<sup>16</sup> Cf. V. VITIELLO, *La scrittura del frammento. La teologia apofatica di Edmond Jabès*, «Aut Aut», 241 (Gennaio-Febbraio 1991), pp. 33-49.

<sup>17</sup> WELTE, *op. cit.*, p. 32.



le direzioni lo spettro delle possibilità offerte dall'esercizio scritturale<sup>18</sup>. Tale elaborazione non si traduce quindi in una rinuncia a pensare, rappresentando invece lo stimolo a un nuovo e più proficuo rapporto con l'origine, mediato tuttavia dall'infinito numero di libri di cui può darsi scrittura e interpretazione. In tal senso, dunque, la concezione jabetesiana della poesia è *stricto sensu* filosofica.

Tuttavia, la mediazione del testo e la riaffermazione di una pratica ermeneutica trovano spazio solo alla luce di una distanza iniziale, in una rottura tra Parola e parole che designa appunto l'*incipit* del tempo dell'interpretazione. Se dunque, come scrive Jabès, la prima e l'ultima pagina del libro sono bianche<sup>19</sup>, la parola poetica ha terreno fertile solo nel deserto o, fuor di metafora, unicamente nella consapevolezza dell'orizzonte trascendentale del silenzio. Anche le due parole con cui, per la prima volta, Dio si manifesta ad Abramo, *lekh lekha* («vai»), non sono altro che il segnale di partenza e un invito a mettersi in cammino: in fondo esse certificano l'espressione di una mancanza originaria («Toute l'origine dit le manque» scrive Jabès)<sup>20</sup> e, contemporaneamente, costituiscono una sorta di appello all'ermeneutica. Proprio in questa frattura tra un prima e un poi, nell'apertura della temporalità, si colloca infatti la scrittura, che Jabès non a caso paragona a un erratico vagare nel deserto<sup>21</sup>. Un simile distacco è inoltre decisivo in vista di una più autentica coscienza della propria identità, se è vero che l'etimologia di «ebreo», come già aveva notato Filone, rimanda al concetto di migrazione, richiamando inevitabilmente anche un'esperienza di passaggio<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> A buon diritto Jabès potrebbe dunque essere inserito nel novero di quei «silenzi eloquenti» di cui parla l'architetto catalano Carlos Martí Arís. È forse opportuno citarne un passo, anche per mostrare come simili riflessioni non si fermino al solo ambito letterario, ma attraversino tutto l'intero arco dell'espressione artistica: «L'artista e il mistico si muovono in un terreno di frontiera, sulla soglia che separa il mondo che conosciamo da quell'altro che ci si nasconde e ci è vietato. La differenza fondamentale tra i due è che mentre il mistico cerca di abbandonare il mondo conosciuto per stabilirsi nell'ambito soprannaturale, l'artista si adopera per mettere in relazione le due dimensioni, con il riuso dei materiali che la stessa realtà gli offre»: C.M. ARÍS, *Silenzi eloquenti. Borges, Mies van der Rohe, Ozu, Rothko, Oteiza*, tr. it. a cura di S. Pierini, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2002, p. 101.

<sup>19</sup> Cf. JABÈS, *Le Parcours*, cit., p. 103 (tr. it. p. 135).

<sup>20</sup> ID., *Le Livre du Dialogue*, Gallimard, Paris 1984, p. 37 (tr. it. a cura di A. Prete, *Il Libro del Dialogo*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1987, p. 38).

<sup>21</sup> In questo senso, Silvano Facioni suggerisce un fantasioso nesso linguistico tra *midbar* (deserto) e *davar* (parola), scindendo il primo termine in *mi-davar* e interpretandolo dunque come il «luogo da cui proviene la parola»: cf. S. FACIONI, *Il tesoro segreto*, Introduzione a E. LÉVINAS, *Difficile Libertà*, Jaca Book, Milano 2004, pp. I-XVIII.

<sup>22</sup> Cf. NEHER, *Clefs pour le judaïsme*, Seghers, Paris 1977 (tr. it. a cura di E. Piattelli, *Chiavi per l'Ebraismo*, Marietti, Genova 1988, p. 12); si veda anche M.A. OUAKNIN, *Le Livre Brulé: philosophie de Talmud*, Lieu Commun, Paris 1986 (tr. it. a cura di E. Zevi, *Il Libro bruciato: filosofia della tradizione ebraica*, ECIG, Genova 2000, p. 115).

Al silenzio mistico Jabès oppone dunque il recupero del paradigma proprio della tradizione talmudica, la cui «logica insolita» della domanda e del commento, oltre ad aver trovato un considerevole apprezzamento nella svolta ermeneutica del secolo scorso<sup>23</sup>, racchiude in sé il germe più originale della speculazione filosofica. In particolare, poi, i libri jabetesiani esaltano questa dimensione soprattutto in ragione della loro natura metatestuale, in cui si alternano di continuo citazioni e pseudocitazioni di rabbini inventati. Presentandosi infatti come un commento a un testo originario che non viene mai mostrato, ogni libro jabetesiano ribadisce da un lato l'impossibilità di affermare un senso primigenio e dall'altro evidenzia lo spazio ermeneutico di infinità dischiuso dall'atto di lettura, che emerge a sua volta come qualcosa di eminentemente creativo e di costitutivo rispetto alla natura dell'oggetto testuale.

Il recupero dello spirito della dialettica rabbinica determina anche la presa di coscienza della portata intersoggettiva di ogni interpretazione. In questo senso, dunque, interrogazione e silenzio si saldano nuovamente, proprio come mette in evidenza Jabès con un suo tipico gioco di parole:

Je me suis rarement soucié de «Comment-dire?»; mais toujours, par contre, du «Comment-taire?», avait-il noté<sup>24</sup>.

Nella sua espressione più riuscita, sostiene Jabès, il commento impara a far parlare il testo tacendo al tempo stesso. Il vero domandare insegna a tacere e a entrare così nello spazio dialogico, che infatti richiede la disponibilità ad accogliere l'alterità nella sua estraneità. In questo senso, dunque, la distanza connessa al silenzio dell'origine assurge anche a riaffermazione di una fondamentale istanza di carattere etico<sup>25</sup>.

Il ricorso alla tradizione ebraica si rivela poi ancora più fecondo per quanto concerne la descrizione della divinità. A tal proposito, l'ultimo volume de *Le Livre des Questions*, intitolato emblematicamente *El, ou le dernier livre*, manifesta fin dal principio la volontà di riferirsi alla dottrina luriana dello *tsimtsum*, unendo così retrospettivamente i libri precedenti proprio mediante l'immagine dell'assenza. Secondo i mistici di Safed, con il primo atto della creazione Dio si era ritratto in se stesso, producendo così un vuoto originario in cui il mondo aveva potuto collocarsi. In una tale pro-

<sup>23</sup> Sull'importanza del paradigma del commento rabbinico per il pensiero ebraico novecentesco si rimanda ai saggi contenuti in «Nuova Corrente», 50, n. 132 (Luglio-Dicembre 2003), pp. 237-452.

<sup>24</sup> JABÈS, *Le Livre des marges I. Ça suit son cours*, Fata Morgana, Montpellier 1975, p. 72 (tr. it. a cura di L. De Biagi e A. Panicali, *Il Libro dei margini*, cit., p. 62).

<sup>25</sup> «Toute rupture est accession au dialogue»: Id., *Le Livre du Dialogue*, cit., p. 26 (tr. it. p. 26).

spettiva, è chiaro che questo nulla non può essere considerato come una semplice negazione. Allo stesso modo, Jabès reinterpreta l'auto-esilio divino facendone il simbolo dell'alterità dell'uomo da se stesso («Je est un autre» ripete spesso Jabès con Rimbaud), ma rendendolo anche la cifra della distanza «in favore della quale si basa ogni creazione»<sup>26</sup>. Di conseguenza, figurandosi la presenza-assenza dell'origine come una promessa di senso, il ritrarsi della divinità «nel suo nulla» è specchio dell'apertura dello spazio per l'interrogazione del libro.

Nella concezione jablesiana, il rapporto alla trascendenza non può dunque essere svincolato dall'interpretazione del testo. Proprio in tal senso, nel nome di questa infinita potenzialità ermeneutica, l'equivalenza jablesiana tra Dio e nulla e l'inattigibilità del fondamento trovano adeguata collocazione solo sullo sfondo di un continuo riproporsi della dialettica tra polisemia e iniziale indeterminazione<sup>27</sup>. Ciò si traduce anche nell'immagine jablesiana del libro, che infatti non può conoscere né un inizio né una fine, rivelandosi invece nella sua più intima dinamicità. Come ogni lettura è sempre seconda perché già inserita in un contesto interpretante, così anche l'atto di scrittura non potrà mai dirsi concluso, perché il testo cresce e si modifica insieme ai propri lettori, aprendo un circolo fruttuoso che ridefinisce sempre di nuovo il proprio orizzonte semantico:

Un livre qui ne permettrait qu'une seule lecture serait un livre sans avenir [...].  
Un vrai livre ne commence ni ne s'achève. Il est éternel commencement, d'avoir inspiré d'innombrables lectures. Livre ouvert<sup>28</sup>.

A differenza, ad esempio, della posizione levinassiana, la scrittura di Jabès trova il suo *ethos* unicamente nel libro e, principalmente, nel carattere dialogico che sottende ogni interpretazione. Del resto, è lo stesso Jabès ad affermare, con accenti che richiamano *Il meridiano* di Celan, che la parola non esiste se non è interrogata dall'Altro, perché è l'Altro, nel suo eludere sempre la piena comprensione, che dà la propria dimensione al nostro linguaggio<sup>29</sup>. La metafora del vuoto divino, tramite cui Jabès traduce lo spazio della trascendenza, è dunque assunta come archetipo e condizione di ogni

<sup>26</sup> ID., *Du Désert au Livre...*, cit., p. 106 (tr. it. p. 131).

<sup>27</sup> «Où il n'y a rien, il y a Dieu: ampleur du Rien»: ID., *Le Parcours*, cit., p. 100 (tr. it. p. 132).

<sup>28</sup> ID., *Bâtir au quotidien*, Fata Morgana, Montpellier 1997, p. 53. Questo testo, pubblicato postumo, avrebbe dovuto costituire il terzo volume de *Le Livre des marges*.

<sup>29</sup> Cf. ID., in G. BOGLIOLO, *Il Seicentotredicesimo comandamento. Conversazione con Edmond Jabès*, «Lingua e Letteratura», n. 8 (1987), pp. 104-112. Si veda anche P. CELAN, *La verità della poesia: il meridiano e altre prose*, tr. it. a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 1993, p. 16.

relazione intersoggettiva, laddove infatti anche il rapporto con l'alterità conserva sempre un fondo d'imperscrutabilità, dettato dall'impossibilità di sostituirsi completamente ad essa. E tuttavia, come certifica l'immagine biblica della voce divina che giunge a Mosè tra i cherubini posti sopra l'Arca dell'Alleanza (*Nm* 7,89)<sup>30</sup>, la Parola si manifesta solo mediata dall'interpretazione umana, in un continuo ripercorrere questa distanza, nella consapevolezza che la sua ricchezza risiede proprio in tale incolmabilità.

*Enrico Lucca*

<sup>30</sup> Cf. MOSÈS, *L'Eros et la Loi: lectures bibliques*, Seuil, Paris 1999 (tr. it. a cura di V. Lucattini Vogelmann, *L'Eros e la Legge: letture bibliche*, Giuntina, Firenze 2000, pp. 79-91).