



PREMESSA  
*Dissomigliante somiglianza*  
di Vincenzo Vitiello

*Israele chiese a Dio: Quando ci salverai? Ed  
Egli rispose: Allorché voi sarete caduti al grado  
più basso, in quell'ora io vi salverò.<sup>1</sup>*

1

Poi che il pensiero ebraico è tornato a interrogare la filosofia – e figura centrale di questo ritorno è stato senza dubbio Franz Rosenzweig, che, muovendo da una profonda conoscenza della filosofia hegeliana,<sup>2</sup> seppe liberare l'ebraismo dal giudizio liquidatorio espresso dal filosofo di Stoccarda nella sua giovanile meditazione sul religioso –,<sup>3</sup> ovvero: poi che l'Infinito è stato liberato

<sup>1</sup> *Midrash Tehillim* a Sal 45,3, cit. da G. Scholem in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, trad. it. di M. Bertaggia, Marietti, Genova 1986, p. 119.

<sup>2</sup> La sua tesi di dottorato, *Hegel und der Staat* (Scientia Verlag, Aalen 1962, ristampa dell'ed. 1920; trad. it. di A.L. Kunkler Giavotto e R. Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1976) è presto divenuta un classico degli studi hegeliani.

<sup>3</sup> Così il giovane Hegel scriveva negli anni di Francoforte: “Pompeo poté ben meravigliarsi quando, avvicinandosi alla parte più interna del tempio, al centro della adorazione, con la speranza [...] di conoscere [...] l'anima vivificante di questo popolo notevole e straordinario (*dieses ausgezeichneten Volkes*) [...], e di contemplare [...] qualcosa di significativo per la sua venerazione, entrando nel ‘secretum’ [...], trovò che quel luogo era uno spazio vuoto!”: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800), in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969 e ss., 1, *Frühe Schriften*, p. 284; trad. it. di N. Vaccaro, in G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p. 361. Segue un giudizio ancora più duro: “La grande tragedia del popolo ebraico non è una tragedia greca; non può suscitare né terrore né compassione, poiché questi sentimenti nascono solo dal destino del



dalla gabbia d'acciaio della Totalità,<sup>4</sup> alla filosofia (alla filosofia *tout-court*, non alla filosofia ebraica soltanto)<sup>5</sup> s'è posto, ineludibile, il problema di come dire l'Infinito e dell'Infinito, senza ridurre il dire a incessante negazione: Non Luce, Non Ombra, e Non: Luce e Ombra insieme; Non Bene, Non Male, e Non: Bene e Male insieme; Non Amore, Non Odio, e Non: Amore e Odio insieme – come pure il testo biblico talora attribuisce a Dio: “Ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù” (*Malachia*, I. 2-3) –, dacché anche il discorso apofatico determina, definisce, finitizza l'Infinito: se *omnis determinatio est negatio*, anche *omnis negatio est determinatio*. Porre il segno meno dove è il segno più, invero non cambia nulla.

Dunque: come dire l'Infinito, e dell'Infinito, senza ridurlo a Totalità? Come dire l'Altro, e dell'Altro, senza farne un Diverso, e cioè la controfigura dell'Identico?

È il problema che ha inquietato Jabès, l'ebreo Jabès, tutta la vita, e che in questo libro sulla somiglianza – che è un 'commento' ad altri e precedenti suoi libri, raccolti sotto un unico titolo: *Le livre des questions* – è così posto, in forma non di domanda, ma di

necessario venir meno di una bella essenza. Essa può invece suscitare solo orrore. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò a essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato” (*ib.*, p. 297; it. p. 372). – Quanto a Rosenzweig cfr. in particolare *Der Sterne der Erlösung* (Suhrkamp, Frankfurt/M 1988, Einführung di Reinhold Mayer, Nachwort di Gershom Scholem [I ed. 1921]; trad. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1985), la cui *Einleitung* reca questo titolo: *Über die Möglichkeit das All zu erkennen* (Sulla possibilità di conoscere il Tutto). In merito cfr. Stéphane Mosès, *Un retour au judaïsme, Entretiens avec Victor Malka*, Seuil, Paris 2008, trad. it. e Introduzione di Ottavio Di Grazia, Claudiana, Torino 2009, spec. pp. 65-88.

<sup>4</sup> Anche superfluo citare *Totalité et infini* (1961), se non per sottolineare il debito di E. Levinas – da lui ampiamente riconosciuto – nei confronti di Rosenzweig. In merito cfr. Stéphane Mosès, *Un retour au judaïsme, Entretiens avec Victor Malka*, cit., pp. 89-98.

<sup>5</sup> Cfr. A. Peperzak, “Esperienza ebraica e filosofia”, in: E. Levinas e A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini, Milano 1989, pp. 141-154.



risposta: “Il libro che è il luogo del potere di Dio è anche il luogo dove Dio perde il potere: il luogo, a un tempo, della Sua onnipotenza e della Sua umiliante capitolazione”.

A noi spetta capire come e sin dove, in questa risposta, resta viva, e più inquietante, la domanda.

## 2

*Chi è Jabès?* È poeta, e filosofo, filosofo-poeta, o poeta-filosofo. Questa risposta non ci dice ancora *che* è. Ce lo dice lui, in questo suo ‘commento’, che è ben più che un commento:

Ci si sbaglia profondamente se si assimila questa o quella parte del *Libro delle interrogazioni* a una teoria della scrittura.

Quello che Jabès ci dice del *Livre des questions* non vale meno per il suo ‘commento’, e per tutti gli altri suoi libri. Non è questo, non sono quelli, una teoria della scrittura, né – aggiungo – della parola non scritta, del dire orale, né dell’uomo, né di Dio, né d’altro che si voglia a essi attribuire. Perché questo e quelli non sono affatto teoria. Sono scrittura, sono parola orale, e sono, forse, uomo e Dio – ma certo non ‘teoria’. Non riflettono su, sono la cosa stessa della riflessione; esercizio di riflessione, non riflessione sulla riflessione; non specchio del ‘vedere’, ma pratica: vedere immediato ‘in opera’. Sono la ‘cosa’ della riflessione, la cosa che è, riflettendo su di sé. Non prima, né dopo. Leggiamo:

Se teoria c’è, essa è nata da un continuo interrogare ciò che riguarda sia l’uomo che la parola; *l’uomo nel momento in cui egli si scrive; là dove diventa, dunque, vocabolo* (corsivo mio).

Ma quando l’uomo diventa ‘vocabolo’ – parola scritta nell’atto stesso di parlarla, dirla, ‘vocalizzarla’? Quando la voce è gesto e il gesto voce. Quando la voce si continua nel gesto, e il gesto si fa voce.

Di questa scrittura, ch’è scrittura del corpo, parla la scrittura di Jabès, scrittura del corpo essa stessa, scrittura-gesto; e di questa voce, che è respiro del corpo, è la voce di Jabès, che è anima e





vita, *nefesh*, fiato umano e vento, e soffio divino (*Ruach Elo-hìm*).<sup>6</sup>  
Parla, essendo. Essendo voce e figura, *phonè kai schêma*.

### 3

*Chi è Jabès, che è Jabès?* Non certo un narratore. Non narra, neppure quando racconta di Sarah e di Yukel, “racconto che però non assumerà mai la forma narrativa”:

Freddolosa Sarah nell’inverno della tua febbre, nessun sole splendeva all’appuntamento della tua ardente giovinezza. Accovacciata all’ombra di Yukel, per breve tempo i vostri corpi si sono parlati.

Ricorda Jabès – e nel ricordo lui è Yukel:

Se sei tu Sarah, anch’io devo essere morto o, meglio, assomigliare al tuo innamorato così idealmente, così intimamente che nulla più ci separa.

Non narra, Jabès, non parla d’altri, ma di sé, e non del sé passato, ma del sé che parla, del sé presente, del sé vocabolo, che è vocabolo d’altri, d’altro, perché il suo se stesso è altro a sé, altro di sé.

### 4

Non narra Jabès. Recita. Attore tragico – attore delle sue *mises en scène*, ché tali sono le sue ‘opere’ – egli è tutto quello che non è, e non è tutto quello che è. ‘Somiglia’ – non è. È, in quanto, e solo in quanto, è somigliante. Perciò recita, può recitare Dio: “L’uomo è Dio là dove Dio si fa uomo, nella somiglianza”. Non è la kenosi del Dio cristiano, la kenosi del Figlio. Che, operata in vista della

<sup>6</sup> Cfr. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, trad. it. di E. Buli, Queriniana, Brescia 1993<sup>3</sup>, pp. 18 ss; e D. Di Cesare, *Grammatica dei tempi messianici*, Albo Versorio, Milano 2008, p. 61.



redenzione dell'uomo, distingue, separa: il bene dal male, il buono dal reprobato. E anche quando perdona, perdona perché v'è già stata condanna. La somiglianza cui allude l'ebreo Jabès è, invece, la somiglianza prima della stessa nascita della creatura, del somigliante, è la somiglianza voluta da Dio nel creare l'uomo a propria immagine. È, quindi, anche la somiglianza a Dio del reo. Invero è la somiglianza 'prima' del peccato. 'Prima' della prima disobbedienza. È qui che si rivela la 'capitolazione' di Dio, totalmente coinvolto nel peccato dell'uomo, che a Lui, a Dio, somiglia per volontà stessa di Dio.

La tragedia di Dio, la tragedia che mette in scena Jabès, è tutta umana. Perché nella tragedia che Jabès 'recita', Dio è nella sua somiglianza all'uomo, interrogazione dell'uomo. Dell'uomo soltanto, o non anche di Dio? Perché dove mettere il segno, la marca di confine tra Dio e uomo, se "Dio è interrogazione di Dio"? Dove inizia l'interrogante e dove l'interrogato? E dove terminano? La tragedia dell'ebreo, che Jabès mette in scena, e recita, è tutta divina e/o tutta umana. "E/o" è il segno del limite, del limite della somiglianza. L'interrogazione è il limite. Non solo dell'uomo:

*"Se si ammette che l'ordine del libro è difettoso, bisogna concluderne che Dio ha trasmesso un libro assurdo? A meno che Egli non abbia voluto mostrare che è nell'assurdo che risiede il mistero?", scriveva reb Sémouba.*

## 5

*"Si può somigliare a Colui che, per essenza, è senza somiglianza?"  
Chiedeva reb Eliav. Gli fu risposto: "Non siamo forse l'immagine del vuoto che è senza immagine?"*

Jabès 'recita' anche la parte dell'altro, dell'interrogante che nell'interrogazione non interroga: non interroga se stesso come interrogante. L'immagine del vuoto che è senza immagine è la certezza dell'interrogare presupposta, e reclamata, da ogni interrogare: la certezza d'essere dell'interrogazione. È il prezzo che la domanda deve pagare perché non si neghi da sé, perché non



resti inavvertita, inconscia, questa certezza d'essere che nell'interrogare nega l'interrogare. Portando questa certezza d'essere a consapevolezza, cioè piegando l'interrogare su di sé, sul proprio essere, l'interrogante coinvolge se stesso nella domanda, inquieta la quiete dell'interrogare nell'atto stesso dell'interrogazione. È quindi la certezza d'essere che, *minacciando* l'interrogare, risveglia l'interrogazione? È l'identico che pro-voca – che 'chiama fuori' – la differenza? L'essere all'origine del divenire?

Certo, ma non nel senso che l'essere sia 'prima' del divenire, come il passato senza tempo del divenire; bensì nel senso opposto che l'essere è la possibilità che inquieta il divenire, che impedisce al divenire di riposare in se stesso. Nel vero interrogare, la domanda è domanda – cioè: serba, custodisce se stessa – riflettendosi su di sé, *ripetendosi*.

La ripetizione [...] reintroduce la domanda là dove quest'ultima si riteneva al sicuro. Essa rilancia l'interrogazione fuori dalla chiusura, poggiando sulla dinamica della somiglianza preoccupata dei suoi molteplici aspetti e della sua fine.

La ripetizione *fa* differenza. E dalla differenza nasce, *può* nascere, la somiglianza: "La ripetizione è potere di somiglianza". Potere, o possibilità?

Entrambi. Ché non è dato separare potere da possibilità, possibilità da potere. I due sono insieme 'in potenza', *dynámei*, nell'operare: *en érgo* – dove *érgon* dice anzitutto *práxis*.

## 6

Nella prassi – della parola, della scrittura e della lettura: della 'recita' – chi scrive in-scrive il suo corpo, il vocabolo, la parola, nello spazio del libro-mondo. In un solo gesto definisce sé e il mondo. Ma *chi* o *che* scrive in lui? E c'è un 'primo' libro? O scrivere è ri-scrivere il libro già da sempre scritto e già da sempre, e per sempre, incompiuto, perché in-compimento? *Il libro delle somiglianze* riscrive *Il libro delle interrogazioni*. Il commento è il testo. E non c'è testo prima del commento. E non c'è commento che non sia commento di commento, di commenti. È la prassi del *midrash*.



Il primo libro era, quindi, già secondo? I numeri cominciano dal due? O il primo numero, il vero primo, è lo zero? Le due domande si incontrano in ciò, che entrambe saltano l'Uno. Forse perché l'Uno si sottrae a ogni scrittura. L'Uno imita lo zero. Gli somiglia. Per povertà, o per sovrabbondanza, *hyperoché*?

La Scrittura è inalterabile, probabilmente le molte interpretazioni sono soltanto una conseguenza della disperazione che questa inalterabilità provoca.<sup>7</sup>

Inalterabilità del grado zero della scrittura.

Ma non solo l'“oggetto” dell'interpretazione, anche il soggetto è *inalterabile* – Kant lo definì: “stabile e permanente”.<sup>8</sup> Ma che ‘soggetto’ è questo del quale può dirsi: “Io, o Egli, o Esso (la cosa) che *scrive*, [...] rappresentata = X”.<sup>9</sup> *Chi* o *che* scrive in chi scrive?

La domanda non riguarda solo l'“origine” della scrittura: il testo, e l'autore del testo; riguarda non meno il futuro: il ‘commento’, la ‘recita’ del testo, l'“attore”.

Certo l'attore è più dell'autore. È per l'attore che il testo va in scena. Ma le recite si perdono nell'oblio dei ricordi. Sarah e Yukel del *Libro delle somiglianze* sono la stessa Sarah, lo stesso Yukel, del *Libro delle interrogazioni*?

Qualcosa, però, resta. O pare che resti. Il nome, i nomi.

## 7

Neppure questo. Non nomi hanno i personaggi di Jabès, ma soprannomi: “Per entrare nel mio libro vi siete serviti di un soprannome – di un nome fittizio o di convenienza?”.

C'è da chiedersi: sono essi, i personaggi dei suoi libri, che si sono

<sup>7</sup> F. Kafka, *Der Prozess*, trad. it. di A. Spaini, Frassinelli, Torino 1951, p. 320.

<sup>8</sup> “*Das stehende und bleibende Ich*”: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademische Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, A 123.

<sup>9</sup> “*Scrive*” è mia variante al testo kantiano, che recita: “*Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denkt, [...] vorgestellt = X*”: *ib.*, A 346, B 404 (corsivo mio).

serviti di un soprannome, o è Jabès, che li ha soprannominati, cioè ha dato loro il nome, ha posto *sopra*, ha *imposto* loro il nome, un nome? Come che sia, i personaggi di Jabès non hanno nome, non hanno un nome ‘proprio’, un nome che sia a loro legato per natura. Il nome è loro donato, se non, addirittura, imposto. Jabès ripete, nel libro, il gesto di Adam, il primo uomo, che ha dato il nome agli animali. Ma ripete il gesto dell’*Urmensch*, per sottolineare che i suoi personaggi sono in sé senza nome. Soprannominandoli, Jabès nega loro il nome. I nomi sono “maschere”, certo necessarie a non far ‘sprofondare’ il suo libro, ma pur sempre “apparenza di apparenza”. La negazione del nome non abbassa i personaggi del libro, non sottrae loro ‘valore’ o ‘dignità’; tutt’altro: li innalza. Li eleva a Dio, li rende a Dio somiglianti – togliendo loro identità.

Y.H.W.H.

El-Elyon

Al nome silenzioso,

un soprannome silenzioso;

– insopportabilmente *silencieux*, comme le *silence septuplé des cieux*.

Al nome insopportabilmente silenzioso di Dio somigliano i soprannomi degli uomini – i personaggi del libro. Alla sette volte celeste Non-Identità di Dio *somiglia* la non-identità del soprannome dell’uomo. *Somiglia*: in che consiste questa somiglianza? Quale *exemplum* può darsi di tale somiglianza, perché essa non resti parola vuota, mero *flatus vocis*, ma indichi un’esperienza concreta, un atto di vita, la vita stessa?

L’esempio dell’“immobilità del tempo”.

## 8

“Il tempo permane e non cambia”, perché, ove cambiasse, non potrebbe che cambiare nel tempo. Ciò che cambia sono i fenomeni che scorrono nel tempo. Così Kant,<sup>10</sup> a cui Jabès è prossimo e insieme lontanissimo. Scrive:

<sup>10</sup> I. Kant, cit., A 182-184, B 224-227.

L'immobilità del tempo è fuga del tempo davanti al tempo; la fuga anche davanti a ogni fuga.

Scorre il tempo, non resta, non permane. E scorre via da ogni scorrere. Fugge dal fuggire stesso. Ma non per “imprimere al divenire il carattere dell'essere” – come è ambizione e scopo della volontà di potenza, secondo un noto aforisma nietzscheano, che Heidegger amava ripetere –;<sup>11</sup> bensì per imprimere all'essere il carattere del divenire. La ripetizione principio di differenza, e differenza essa medesima.

Ma per pensare questa differenza è indispensabile pensare la somiglianza dell'uomo con Dio. Somiglianza che non è identità, ma, all'opposto, differenza.

L'Identità di Dio è tolta all'origine. *Ehjeh Asher Ehjeh* non dice: Sono Colui che sono; dice insieme: Sono stato Colui che sono stato (Elo-him di Abramo, Elo-him di Isacco, Elo-him di Giacobbe), Sono Colui che sono, Sarò Colui che sarò.<sup>12</sup> Dio abita l'immobile tempo che comprende ogni tempo. Dio abita nel grado zero del tempo che accoglie tutti i tempi, ogni fuga del tempo dal tempo.

L'identità dell'uomo è, invece, tolta nel futuro. Come dire: è sempre ancora da togliere. Il soprannome è questo togliere che è donato da altri. Perciò il Dio dell'uomo è sempre il Dio venturo. Il libro mai scritto, “l'infinito del libro”, che è “lo spazio vitale del vocabolo”. E qui il tempo si congiunge allo spazio. La fuga del tempo dal tempo è la fuga del luogo dal luogo:

Io sono altrove. Permetto all'altrove di essere qui. Il tempo di qui e dell'altrove sono lo stesso tempo che fugge nella stessa fuga. Il tempo dell'altrove fu l'altrove per raggiungere il tempo di qui. Il tempo di qui fu il suo luogo per divenire il tempo di un oltre luogo.

<sup>11</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart 1964, Af. 617, p. 418 (trad. it. di A. Treves riv. da P. Kobau, Postfazione di M. Ferraris, Bompiani, Milano 1992, p. 337); M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bde, Neske, Pfullingen 1961, II, pp. 287-288 (trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 770-771).

<sup>12</sup> Cfr. D. Di Cesare, *L'identità segreta e l'alfabeto del Nome*, “Il Pensiero”, 2005/2, pp. 54-59; e *Grammatica dei tempi messianici*, cit., pp. 53 ss.



Come la fuga del tempo dal tempo avviene nel tempo – nel tempo senza tempo di Dio – così la fuga del luogo dal luogo avviene nello spazio senza luoghi del deserto. Il libro infinito, il libro di Dio, il libro mai compiuto, ma sempre in-compimento, è il deserto, lo spazio vuoto, cioè libero, dell'erranza dell'uomo, per l'erranza dell'uomo. È lo spazio aperto all'erranza, che è esodo ed errore insieme. Esodo ed errore in uno. Esodo è togliimento dell'identità; errore è questo stesso togliimento, ma concepito e sentito, 'vissuto', come attuato, realizzato. Esodo non più esodo.

Il pericolo maggiore per l'ebreo è fare del deserto la sua dimora. Del libro in-compimento un libro finito. Del Dio venturo, il Dio presente. Della verità che ci è donata dagli altri, la verità propria. Di trasformare il dono in possesso.

Il pericolo maggiore per l'ebreo – o non piuttosto per l'uomo?

## 9

Il carattere nomade del popolo ebreo, la sua *apoikía*,<sup>13</sup> la sua estraneità alle dimore stabili, è il *destino* stesso di questo popolo, ciò che lo distingue dagli altri popoli. Carattere, e destino, che anche nei critici più aspri ha suscitato ammirazione. Hegel, che pure pone i mitici eroi greci, Cadmo e Danao, su un piano più elevato di Abramo – laddove quelli “avevano abbandonato la loro patria”, per trovare “una terra in cui essere liberi, in cui poter amare”, Abramo “volle *non* amare e per questo essere libero” –,<sup>14</sup> definisce tuttavia questo popolo *ausgezeichnet*, straordinario. A non dire di Nietzsche, nel quale ammirazione e critica si fondono in un unico ragionamento, ove è difficile dire se quella nasce da questa, o non, all'opposto, questa da quella. Scrive:

Gli Ebrei sono il popolo più notevole della storia mondiale, perché,

<sup>13</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *La migrazione di Abramo*, in Id., *La migrazione verso l'eterno*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1988.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, cit., p. 277; it. p. 355.



posti dinanzi al problema dell'essere e del non essere, hanno preferito, con una consapevolezza assolutamente inquietante, l'essere a *qualsiasi prezzo*: questo prezzo fu la radicale *falsificazione* di ogni natura, di ogni naturalità, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore come di quello esteriore.<sup>15</sup>

Restano comunque i ragionamenti di entrambi, Hegel e Nietzsche, esterni ed estranei al 'senso' del *destino* ebraico, che è insieme natura e scelta, chiamata e adesione alla chiamata. Separazione dalla terra, e dagli altri popoli, e legame, profondo legame alla Terra e agli altri popoli. Avendo patito di questa estraneità – estraneo alla Terra e alla lingua che pur gli avevano dato ospitalità –, Jabès capì, di quel capire che è esperienza di vita, che “l'hospitalité est au-delà”.<sup>16</sup> Non basta amare un paese per aver diritto ad abitarlo: “Forse perché a te piace una casa, quella è tua?”. Non basta parlare una lingua per dirla propria: “Tu l'hai appresa. È tutto. Io sono nato con lei. [...] L'esercizio, la pratica di una lingua non ci dà alcun diritto su di essa [...] Tu non puoi rivendicare il passato della mia lingua”.<sup>17</sup>

Di questo più profondo legame con la terra e con gli altri popoli, fatto di partecipazione e distacco, prossimità e distanza, di questo vincolo che unisce-divide ebreo e uomo e che all'ebreo si presenta come destino di entrambi, così scrive Jabès, in questo libro che parla della dissomigliante somiglianza:

L'ebraismo è presente ovunque l'uomo è calpestato, perseguitato: ma l'ebreo è solo di fronte al proprio destino. Non condivide le gioie dei suoi simili che per un momento; così è colui che per esistere sempre si allontana; perché la lontananza è la sua migliore tutela. I rapporti con lui si inscrivono in questa lontananza imposta, dove egli si muove, parla e muore, come se la strada percorsa generasse sempre altra

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist, Sämtliche Werke*, Hrsgg. G. Colli e M. Montinari, dtv/de Gruyter, München/Berlin New York 1988, I, § 24, p. 91; trad. it. di F. Masini, in *Opere di F. N.*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, VI/III, 1975<sup>2</sup>, p. 193.

<sup>16</sup> E. Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, Gallimard, Paris 1991, p. 45.

<sup>17</sup> *Ib.*, pp. 52-53.

strada; come se un rotolo di pergamena, da solo, immagine materiale della sua erranza, potesse contenerne la legge, e srotolandosi indefinitamente, si facesse rappresentazione di quella incalcolabile distanza, punteggiata di comandamenti, che l'ebreo è chiamato a percorrere.

## 10

Da *Mandorla*, di Paul Celan:

*Judenlocke, wirst nicht grau [...]. Menschenlocke, wirst nicht grau.*  
(Ricciolo d'ebreo, tu non diventi grigio [...]. Ricciolo d'uomo, tu non diventi grigio.)<sup>18</sup>

Un unico destino: la morte dell'ebreo è la morte dell'uomo. Dell'umanità dell'uomo. Che l'uomo non uccida l'uomo. Che l'ebreo non uccida, in sé, l'ebreo.

<sup>18</sup> P. Celan, *Poesie*, trad. it., con testo tedesco a fronte, e saggio introduttivo di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998, pp. 414-415.