



HAL
open science

“L’umanità tutta intera [...] in fondo alla storia dell’ebreo errante”: da Edgar Quinet à Edmond Jabès

Francesca Manzari

► To cite this version:

Francesca Manzari. “L’umanità tutta intera [...] in fondo alla storia dell’ebreo errante”: da Edgar Quinet à Edmond Jabès. Fabrizio Franceschini; Serena Grazzini. *L’ebreo errante, nuove prospettive su un mito europeo*, Edizioni di Storia e Letteratura, pp.301-310, 2023, 978-88-9359-785-2. hal-04288310v2

HAL Id: hal-04288310

<https://hal.science/hal-04288310v2>

Submitted on 11 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

«L'umanità tutta intera (...) in fondo alla storia dell'Ebreo errante»: da Edgar Quinet à Edmond Jabès

Francesca Manzari

Aix-Marseille Université, CIELAM, Aix-en-Provence, France

Abstract

Edgar Quinet was only twenty years old when he published *Les Tablettes du Juif errant* in 1823, and ten years later *Ahasvérus*: these two poems in prose, reprinted afterwards in anti-chronological order, represent the reaction of the French Republican intellectual to the conception of history of Johann Gottfried Herder, of which he published his three-volume French translation of *Philosophie der Geschichte* in 1827. This article contends that, in reaction to Herder's post-Hegelian historical determinism, Quinet's vision of history includes the contingent dimension of history, of which the figure of Ahasvérus the Wandering Jew is the epitome, proposed by Quinet as an antidote to Herder's organic antisemitism. The notion of errance, or wandering, is analyzed here from the point of view of Aristotelian philosophy revisited by Lacanian psychoanalysis, and in the light of Derrida's reading of the poems of Edmond Jabès, in the line of Quinet's intellectual heritage.

1. *Contro il fatalismo di Herder, Quinet difende il ruolo della contingenza nella storia.*

Nel 1833 Charles Magnin scrive, nella *Revue des Deux Mondes*, un saggio intitolato *Ahasvérus et de la nature du génie poétique*, dedicato a ciò che distingue l'opera di Edgar Quinet da quelle di Schubart et di Goethe: «Schubart aveva intravisto (...) come Goethe, e persino più chiaramente di Goethe, ciò che [la storia dell'Ebreo errante] conteneva in grandezza e in poesia. Aveva sentito come la storia dell'umanità tutta intera si trovasse sul fondo della storia dell'Ebreo errante»¹. Schubart e Goethe accolgono questa intuizione sul carattere universale della leggenda, ma non pervengono, secondo Magnin, a «trarne una vera individualità poetica»². Per il critico francese, Quinet riesce in questo, rendendo Ahasvérus simbolo dell'umanità, della vita moderna di epoca cristiana.

Secondo la nota all'edizione del 1843, firmata dagli editori Pagnerre, la conclusione delle *Tablettes* è pienamente iscritta nella problematica moderna dell'apertura, del rinnovo. Il titolo dell'opera – *Les tablettes du juif errant, ou ses récriminations contre le passé, sans préjudice du présent, 1823* – indica questa problematica del dubbio sui tempi moderni, nella quale si trova il Cristo nell'ultima parte del testo. Ma la sua resurrezione sarà grandiosa, dal sepolcro sorgeranno «un nuovo cielo» e «un nuovo Adamo». Questa considerazione induce gli editori a scrivere: «Ahasvérus non è dunque stato ispirato soltanto dal rimpianto del passato, ma piuttosto dalla passione per l'avvenire»³. La nota prosegue con un riferimento alle parole con le quali lo stesso Quinet introduce la prima pubblicazione di qualche frammento della sua opera: «In fondo alle nostre anime, sentiamo già quel che sarà. (...) Per guarire dalla nostra febbre, teniamo sulla nostra bocca il calice dell'indomani, dal quale labbra berranno, ma non saranno le nostre. L'umanità è silenziosamente travagliata nelle sue viscere come se stesse per dare vita a un Dio»⁴.

¹ Ch. Magnin, *Ahasvérus et de la nature du génie poétique*, in E. Quinet, *Ahasvérus, Les Tablettes du Juif errant*, vol. viii di *Œuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1858, pp. 5-59, p. 25. -

² *Ibidem*.

³ «Ahasvérus n'a donc pas été inspiré seulement par le regret du passé, mais bien plutôt par la passion de l'avenir». *Avis des éditeurs* (edizione del 1843), *ibidem*, p. 3.

⁴ «Au fond de nos âmes, nous sentons déjà ce qui va être. (...) Pour nous guérir de notre fièvre, nous tenons sur notre bouche la coupe du lendemain, où des lèvres boiront, mais ce ne sont pas les nôtres. L'humanité est sourdement travaillée dans ses entrailles comme si elle allait enfanter un Dieu». *Ibidem*, p. 3-4.

Il testo ha vocazione cosmogonica. Le prime parti del libro esplorano l'infinito della natura, il segreto della creazione. I critici sono unanimi nel riconoscerne lo spirito romantico e soprattutto l'intertestualità con l'opera di Herder, che Quinet desidera studiare e tradurre e in nome della quale decide di studiare il tedesco. La sua traduzione francese delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*) di Herder, pubblicata in tre tomi dall'editore parigino F. G. Levrault, risale al periodo 1825-1828, ma agli inizi degli anni '20 Quinet già lavora intensamente su Herder, che lo affascina benché se ne allontani progressivamente. Come scrive Christophe Bouton, «l'evoluzione del suo pensiero è la prova di una delle prime interrogazioni problematizzanti delle filosofie teleologiche della storia che si osservi a partire dalla metà dell'Ottocento»⁵. Motivo di dissenso con Herder sono le tesi di quest'ultimo sul popolo ebraico, recanti seco presagi oltremodo nefasti dei bui decenni della prima metà del Novecento. Per il filosofo tedesco, il popolo ebraico è ricco di una potente poesia riconducibile alla natura del linguaggio biblico e per questo, in logica romantica, ispirato dal divino e dal profetico. Tuttavia, Herder pronuncia parole severe sull'impossibilità dell'espressione linguistica e poetica ebraica a territorializzarsi, a mettere radici⁶. Come specifica Jeffrey Grossman in un saggio intitolato *Herder and the Language of Diaspora Jewry*⁷, è assente nell'espressione poetica ebraica, secondo Herder, il contatto con un suolo geografico per ragioni storiche legate alla condizione diasporica. Per Quinet, invece, questa condizione di sradicamento è condivisa dall'umanità intera. Nella lunga introduzione alla sua traduzione francese delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, egli si sofferma sull'esemplarità offerta dall'epopea omerica alla condizione di Ulisse, alla quale attribuisce una funzione simbolica universale: i «destini» di Ulisse sono «erranti», «chi ci dirà quando finiranno le avventure di questo strano viaggiatore (...)?»⁸. È proprio mentre si interroga sui destini di Ulisse che la storia per Quinet conosce le prime formulazioni dell'erranza: «Addio ritiri dolci e tranquilli, questo riposo immutabile, questa freschezza e questa innocenza nei dipinti; l'aria che respiriamo è divorante, il terreno che calpestiamo è macchiato di sangue; gli oggetti vi vacillano in un'eterna instabilità (...)»⁹.

Quinet emblemizza questa instabilità, la rende fulcro della sua idea del poetico, Ulisse è ricco di infinite forme di erranza. Fecondo, perché in esso lo spirito si rinnova, è anche l'errare dell'Ebreo errante, il suo essere sradicato. Con ciò l'Ebreo errante assurge a simbolo del cittadino del mondo, annunciatore dell'universalismo dei valori della Rivoluzione Francese qualche anno prima della ripresa dei moti rivoluzionari del 1830 e del 1848. La composizione delle *Tavole dell'Ebreo errante* in prima persona ne è un segno evidente. Edgar Quinet si identifica con l'Ebreo errante precisamente perché la sua figura di sradicato porta con sé un potenziale di allontanamento dall'immobilismo soggiacente alla filosofia di Herder. In una nota inedita alla sua traduzione di Herder, datata intorno al 1825, egli scrive:

⁵ «L'évolution de sa pensée témoigne d'une des premières remises en cause des philosophies téléologiques de l'histoire qu'on observe à partir de la moitié du XIX^e siècle». Ch. Bouton, *La chaîne du passé. Edgar Quinet et la Philosophie de l'histoire (Herder, Hegel, Cousin)*, in *Edgar Quinet, une conscience européenne*, a cura di S. Guermès – B. Krulic, Berna, Peter Lang, 2018, pp. 195-214: 195.

⁶ Riproduciamo qui un solo intollerabile esempio delle idee difese da Herder, secondo il quale gli ebrei «costruirono la loro espressione secondo il Genio delle Lingue sotto le quali vivevano, e ne risultò una triste miscela, alla quale noi qui non possiamo pensare» [«(...) bildeten ihren Ausdruck nach dem Genius der Sprachen unter denen sie lebten und es ward ein trauriges Gemisch, an das wir hier nicht denken mögen»]. J. G. Herder, *Herders Sammtliche Werke*, 33 vol., hg. v. B. Suphan, Berlin, Weidmann, 1817-1913, vol. 11, p. 229).

⁷ J. Grossman, *Herder and the Language of Diaspora Jewry*, «Monatshefte», LXXXVI (1994), 1, pp. 59-79.

⁸ «(...) Qui nous dira quand finiront les aventures de cet étrange voyageur (...) ?». E. Quinet, *Introduction* (à Johann Gottfried Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* [*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791]), tr. d'E. Quinet, Paris, F. G. Levrault, 1834, p. 34.

⁹ «Adieu ces douces et paisibles retraites, ce repos immuable, cette fraîcheur et cette innocence dans les tableaux ; l'air que nous allons respirer est dévorant, le terrain que nous foulons aux pieds est souillé de sang ; les objets y vacillent dans une éternelle instabilité (...)». *Ibidem*.

A forza di ripetere senza spiegazione che le idee si fanno giorno attraverso tutti gli ostacoli, e che il regno della giustizia e della libertà avanza attraverso la sola energia delle leggi organiche dell'umanità, si abitua il mondo ad attendere in una paziente indolenza un trionfo a tal punto unanimemente annunciato. Si deve sapere che niente si fa tra gli uomini senza il loro concorso. Fino ad un certo punto, la natura ha depresso nelle loro mani il loro stesso destino. È solo con il sudore della loro fronte che possono conquistare il pane che li nutre e la libertà che li conserva¹⁰.

La tradizione delle leggi organiche dell'umanità illustrata nelle *Idee* di Herder è per Quinet un potente ostacolo alla libertà. L'intellettuale francese si oppone così al fatalismo del filosofo tedesco e difende il ruolo della contingenza nella storia¹¹.

Per illustrare questa opposizione e introdurre la funzione del motivo dell'erranza nell'opera di Quinet, si potrebbe dire che questi riconosce nel fatalismo di Herder una forma di *automaton*: per Herder, lo spirito, *der Geist*, imporrebbe la sua compiutezza, il suo regolare ritornare al sé in sé, al fluire del mondo, agli avvenimenti che scandiscono le storie individuali dei popoli e delle civiltà che si avvicinano sulla Terra. Herder appartarrebbe dunque alla categoria di persone, così descritta da Aristotele nel libro II della *Fisica*, che «sostengono che nulla avviene per fortuna, ma che di tutte le cose che noi attribuiamo ad essa o alla casualità ci dev'essere una causa determinata»¹². Quinet è invece in accordo con la tesi opposta e così formulata da Aristotele: «(...) Molte cose avvengono e sono per fortuna e casualità, e anche se non si ignora che possono essere riportate ciascuna ad una qualche causa esistente – proprio come pretendeva l'antica dottrina negatrice della fortuna –, tuttavia, tutti, senza eccezione, le riconducono in parte alla fortuna e in parte no»¹³. In questo contesto è utile ricordare come la *tychē* sia altrimenti tradotta da Lacan con *rencontre du réel*, ossia ciò che si trova al di là dell'*automaton*: «il reale è ciò che giace sempre dietro l'*automaton*»¹⁴.

2. Il mito romantico del poeta creatore di nuovi mondi.

Nel *Seminario Libro XXI Les non-dupes errent*, Lacan propone una definizione dell'erranza che bene si adatta a descrivere la posizione di Quinet perché essa risulta da un rapporto dialogico tra il verbo latino *iterare*, che vuol dire al contempo ripetere, da *iterum*, e viaggiare, da *iter*, ed errare che porta in sé al contempo il senso dell'errore e del vagare. Così Lacan menziona la figura del «cavaliere errante» che assume il suo destino come ripetizione del viaggio, *iterare*, e interrogazione della fortuna. Dopotutto «la vita è quella del *viator*, colui che nel basso mondo – come si dice – è come all'estero»¹⁵. Questo *viator*, uomo in cammino, pellegrino, prova l'essere altro dallo Spirito che torna a sé e che si riconosce in sé. Ovunque straniero, l'errante oppone la libertà dell'incontro con il reale

¹⁰ «À force de répéter sans explication que les idées se font jour à travers tous les obstacles, et que le règne de la justice et de la liberté s'avance par l'énergie seule des lois organiques de l'humanité, on accoutume le monde à attendre dans une patiente indolence un triomphe si unanimement annoncé. Il faut qu'on sache que rien ne se fait parmi les hommes sans leur concours. Jusques à un certain point, la nature a déposé entre leur main leur propre destinée. Ce n'est qu'à la sueur de leur front qu'ils peuvent gagner le pain qui les nourrit et la liberté qui les conserve». Cité dans Willy Aeschmann, *La Pensée d'Edgar Quinet. Étude sur la formation de ses idées avec essais de jeunesse et documents inédits*, Paris- Genève, éditions Anthropos/Georg éditeur, 1986, p. 559.

¹¹ Cfr. Bouton, *La chaîne du passé*, p. 196.

¹² «Ἐνιοὶ γὰρ καὶ εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀποροῦσιν [196a] οὐδὲν γὰρ δὴ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναι τι αἴτιον ὀρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ ταῦτομάτου γίνεσθαι ἢ τύχης (...)». Aristotele, *La Fisica*, libro II, cap. 4, tr. it. di R. Radice, Milano, Bompiani, 2011, pp. 202-203.

¹³ «(...) Πολλὰ γὰρ καὶ γίγνεται καὶ ἔστιν ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου, ἃ οὐκ ἀγνοοῦντες ὅτι ἔστιν ἐπανεργεῖν ἕκαστον ἐπὶ τι αἴτιον τῶν γιγνομένων, καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος εἶπεν ὁ ἀνακριῶν τὴν τύχην, ὅμως τούτων τὰ μὲν εἶναι φασὶ πάντες ἀπὸ τύχης τὰ δ' οὐκ ἀπὸ τύχης». *Ibidem*.

¹⁴ «Le réel est cela qui gît toujours derrière l'*automaton*». J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 54.

¹⁵ «La vie, c'est celle du *viator*, ceux qui dans ce bas monde – comme ils disent – sont comme à l'étranger (sic.)». J. Lacan, *Le Séminaire Livre XXI. Les non-dupes errent*, seduta del 13 novembre 1973 (seminario non ancora pubblicato e indicato, come di norma, con la data della seduta), <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1973.11.13.pdf>, p. 9-10.

al determinismo della storia come agente *a priori* sul mondo. Come affermerà Jacques Derrida nel suo saggio su Edmond Jabès, la poesia della coscienza ebraica è «iscritta nel margine della fenomenologia dello spirito con la quale l'Ebreo vuole percorrere solo un tratto del cammino, senza riserve escatologiche, per non arginare il suo deserto, chiudere il suo libro e cicatrizzare il suo grido»¹⁶.

Questa distanza rivendicata dalla posizione herderiana è possibile per Quinet perché egli già conosce la potenza del motivo del fluire e dell'avvenire che anima il suo testo delle *Tablettes du juif errant*. L'opera, pubblicata per la prima volta nel 1823, è cosmopolita. Marc-Matthieu Münch, in "Ahasvérus et le théâtre romantique européen", sottolinea come quest'ultimo abbia fatto uso di infinite letture e della sua esperienza personale, del suo proprio personaggio romantico e cosmopolita per «sognare una nuova civiltà pura ed entusiasta» per la quale creare «una nuova religione e il dramma più appropriato»¹⁷. Quinet scrive nella sua condizione di poeta-viaggiatore; ciò che lo anima profondamente è il progetto di una trasfigurazione del mondo, di una *Aufhebung* hegeliana, nel senso derridiano di *relève*, di rilievo, sollevamento, di cambio, di rinnovo esaltante, di rilevanza¹⁸. Questo poeta non è un conquistatore, è un Ebreo errante, «pellegrino del nulla»¹⁹; purificato da prove eterne, egli incarna tutte le tentazioni prometeiche del romanticismo. Ponendo se stesso in un dialogo con tutti gli esseri, Quinet prefigura la conquista più intima del poetico, l'accesso al filosofico possibile grazie ad un ritorno alla genesi del mondo prima della corruzione moderna e della separazione dei saperi.

Così, *Le tavole dell'Ebreo errante* propongono una nuova «carta dello spazio e del tempo», un nuovo incrocio «della storia e delle scienze naturali»²⁰. Le *Tavole* si fanno itinerario di un lungo viaggio attraverso i secoli che Quinet costella di personaggi fissi e protegge con leggi generali. L'uomo nuovo, che narra questa nuova carta dello spazio-tempo, si trova tra passato e avvenire: «monarca effimero di una creazione provvisoria»²¹, egli unisce eternità passate e future, e garantisce l'equilibrio tra due infiniti. Si respira attraverso l'opera il soffio che animerà, a partire dal 1824, la cerchia della rivista romantica liberale *Le Globe*. Con Jean-Jacques Ampère, Quinet fu infatti uno dei fondatori della disciplina comparatista francese, contribuendo dapprima alla diffusione dell'idea goethiana di *Weltliteratur* e permettendo il suo sviluppo negli ideali che condussero alla nascita dei primi insegnamenti di letterature comparate in Francia: la dimensione cosmico-comunitaria e quella personal-liberale dell'umanità e dell'Umanesimo²².

Come nella sezione intitolata *Quarto giorno in Ahasvérus*, dove le città d'Oriente chiedono al Padre eterno di rivivere la loro storia, come in un'ideale lezione umanistica:

¹⁶ «La conscience juive est bien la conscience malheureuse et le Livre des questions en est le poème ; inscrit en marge de la phénoménologie de l'esprit avec laquelle le Juif ne veut faire qu'un bout de chemin, sans provision escatologique, pour ne pas berner son désert, fermer son livre et cicatriser son cri». J. Derrida, *Edmond Jabès et la question du livre*, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1997, pp. 99-116: 104, pubblicato per la prima volta in «Critique», 201 (1964), pp. 99-115.

¹⁷ «[...] Quinet a rêvé une nouvelle civilisation, pure et enthousiaste. Il a créé pour elle une nouvelle religion et le drame approprié [...]», Marc-Matthieu Münch, "Ahasvérus et le théâtre romantique européen", *Edgar Quinet, ce juif errant. Actes du colloque international de Clermont-Ferrand. Centenaire de la mort d'Edgard Quinet* (a cura di S. Bernard-Griffiths – P. Viallaneix, Paris, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1978, p. 263-286, p. 282.

¹⁸ J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante' ?*, in *Actes des Quinzièmes Assises de la traduction littéraire (Arles 1998)*, Arles, Actes Sud, 1999, pp. 21-48; tr. it. di R. Kirchmayr, *Che cos'è una traduzione 'relevante'?* (1998), «Aut aut», 334 (2007), pp. 21-31.

¹⁹ «[...] pèlerin du néant[...]», Simone Bernard-Griffiths, « Le voyage, ou l'itinéraire de l'imagination symbolique d'Edgar Quinet », *Edgar Quinet, ce juif errant, op. cit.*, p. 287-309, p. 302.

²⁰ «À la lumière convergente de l'histoire et des sciences naturelles, le philosophe [...] refait la carte de l'espace et du temps [...]», *ibidem*, p. 306.

²¹ «[...] monarque éphémère d'une création provisoire [...]», *ibidem*, p. 308.

²² Cfr. A. Marti Monteverde, *Joseph Texte and the Origins of Comparative Literature in Lyon*, «Revue de Littérature Comparée» 363 (2017), pp. 291-305 e 380-382: 291.

Sì, Signore, lasciaci rivivere; ti costruiremo ancora degli obelischi di porfiro e dei templi sotterranei per rimanere ancora sotto la loro ombra più di mille anni.

Cavalieri, arcieri, fanti, rinvieremo le nostre armate messaggere per lo stesso cammino; conteremo gli stessi secoli sulle nostre dita, senza noia, come una donna conta al suo collo le perle della sua collana, dopo che ha finito; getteremo gli stessi nomi, ve lo giuro, nella nostra sabbia e nelle nostre tombe, come il capro dell'Iran, che ritorna sui suoi passi, getta dopo sé stesso polvere²³.

Il Padre Eterno risponde:

Io stesso non posso tornare indietro nel mio giardino dell'Eden. Come fareste voi, per riattraversare la vostra porta e la vostra porta che ho chiuso? Mio figlio e io avanziamo nella nostra infinità, spingendo davanti a noi il nostro gregge di stelle e di mondi²⁴.

Atene, Roma, i santi, i popoli tutti dal Medio Evo al contemporaneo, il nulla, l'America parlano con il Padre Eterno in un vivificante dialogo che teatralizza la storia dei popoli, come per lo scontro tra Occidente e Oriente all'epoca delle crociate. Il Padre risponde ai Popoli del Medio Evo e ai Cori degli Arabi:

Cieli, non tremate, non fuggite; restate. Santi, ripiegate il mio vessillo. Senza corrugare le ciglia ho visto abbastanza affrontarsi l'oriente e il ponente. Dalla torre del Bosforo fino al molo dove si dissetano i limoni d'Andalusia, ogni giorno questi due mondi si sono svegliati sulle loro rive, per raggiungersi e urtarsi l'uno contro l'altro. (...) Alla mia sinistra, sento ronzare altri popoli. I loro re non hanno più né scettri, né nomi, né corone; li si riconosce soltanto dalla benda che ho posto sui loro occhi. Nessun cuore batte nei loro petti; se ne vanno a piedi nudi, davanti alla folla, come una donna che si lapida²⁵.

Questa lunga parte prepara all'episodio culminante della crocifissione. Ahasvérus condivide con Rachele il dolore dell'aver incontrato lo sguardo del Cristo. Decide di partire. San Michele lo invita a tornare al cielo. Ahasvérus, ormai solo, dice addio ai luoghi della sua vita e si descrive:

Non sono uno di quei viandanti che se ne vanno in un giorno da Joppa in Galilea, per vendere le loro stoffe di lino con i loro gioielli preziosi. Loro camminano con le loro caravane, Ahasvérus ha il deserto per compagno; tutti vestiti di seta e d'oro, Ahasvérus è vestito di tenebre; tutti sotto mantelli dalle fibbie d'argento, Ahasvérus sotto il tetto delle tempeste; tutti con una guida dal piede ferrato, Ahasvérus è condotto dalla mano dei venti di alto mare; tutti verso i loro letti e le loro tavole ben imbandite, Ahasvérus verso un ospite in collera; tutti per un sentiero di una giornata, Ahasvérus per un sentiero di mille anni che sale e non scende mai²⁶.

²³ «Oui, Seigneur, laissez-nous revivre; nous vous ferons encore des obélisques de porphyre et des temples souterrains pour y rester à l'ombre encore plus de mille ans. Cavaliers, archère, fantassins, nous renverrons nos armées en messagers par le même chemin; nous compterons les mêmes siècles sur nos doigts, sans ennui, comme une femme compte à son cou les perles de son collier, après qu'elle a fini; nous jetterons les mêmes noms, je vous jure, dans notre sable et nos tombeaux, comme le bouc de l'Iran, qui revient -sur ses pas, jette après lui même poussière». Quinet, *Ahasvérus Les tablettes du Juif errant*, p. 358.

²⁴ «Moi-même, je ne peux pas retourner en arrière dans mon jardin d'Éden. Comment feriez-vous, pour repasser votre seuil et votre porte que j'ai fermée? Mon fils et moi nous marchons en avant dans notre infinité, en poussant devant nous notre troupeau d'étoiles et de mondes». *Ibidem*, p. 359.

²⁵ «Cieux, ne tremblez pas, ne fuyez pas; restez ici. Saints, repliez ma bannière. Sans sourciller j'ai vu assez long- temps jouter entre eux l'orient et le couchant. De la tour du Bosphore jusqu'au môle où se baignent les citronniers d'Andalousie, chaque jour ces deux mondes se sont levés avec leurs rivages, pour s'aborder et se heurter l'un contre l'autre. (...) A ma gauche, j'entends bourdonner d'autres peuples. Leurs rois n'ont plus ni sceptres, ni noms, ni couronnes; on ne les reconnaît qu'au bandeau que j'ai attaché sur leurs yeux. Point de cœur ne bat dans leur poitrine; ils s'en vont pieds nus, devant la foule, comme une femme qu'on lapide». *Ibidem*, p. 368-369.

²⁶ «Je ne suis pas des voyageurs qui s'en vont en un jour de Joppé en Galilée, pour vendre leurs étoffes de lin avec leurs bijoux de prix. Eux, ils marchent avec leurs caravanes, Ahasvérus a le désert pour compagnon; tous vêtus de soie et d'or, Ahasvérus est vêtu de ténèbres; tous sous des manteaux aux agrafes d'argent, Ahasvérus sous le toit des tempêtes;

Egli cerca il «re dei morti», attraversa epoche e luoghi, nuove città, nuove lingue e di lui vuole che si dica senza che lo si sia mai visto: «Guardate su questa pietra. È Ahasvérus! Non tendete i vostri archi, è colui che mai morirà!»²⁷. È nel deserto, anche nel castello di Heidelberg, quando racconta il suo viaggio a Rachele e le dice che il deserto fu un anello brillante, ma che il suo splendore si è offuscato. Il deserto fa risuonare la voce di uomo che maledice²⁸. Il deserto è un costante ricordo, luogo dell'origine e della direzione del tempo.

Sempre nella sezione del *Quarto giorno*, il Padre dice al Cristo: «Ahasvérus è l'uomo eterno». L'uomo che permette la creazione di altri mondi: «Tutti gli altri gli assomigliano. Il tuo giudizio su di lui ci servirà per loro tutti. Adesso, la nostra opera è finita, e anche il mistero. La nostra città è chiusa. Domani, creeremo altri mondi. Fino ad allora, andiamo a riposare entrambi sotto l'albero della nostra foresta nella nostra eternità»²⁹.

Così Quinet “inventa” la sua versione del mito romantico del poeta creatore di nuovi mondi. Una versione particolare del poeta cosmografo, come Percy Shelley, che scrive nella *Difesa della poesia* (1821) «I poeti sono legislatori incogniti del mondo»³⁰ o anche William Blake che nel *Milton* scrive: «L'immaginazione non è uno stato mentale: è la stessa esistenza umana»³¹. Da intendersi, come lo spiegherà Coleridge più tardi, nel senso dell'immaginazione, che a differenza della *fantasy*, è accessibile solo al genio poetico³². Per la critica francese, particolarmente per Charles Magnin, Ahasvérus riapre un campo di discussione teorica sul poetico nella modernità e sul legame tra questo e l'*errance*. In questo senso, la lettura positivista dell'opera di Quinet non può essere applicata al periodo di gioventù che fu in effetti pienamente romantico.

3. *L'errare, dimora del poeta.*

Da iscriversi in questa tradizione una parte dell'opera di Edmond Jabès, almeno nella lettura particolare che ne fa Jacques Derrida in un testo celebre intitolato *Edmond Jabès et la question du livre*, pubblicato nel 1967 all'interno di *Écriture et la différence*. In questo saggio, Derrida spiega la figura dell'*errance* a partire dalla poesia come dimora del poetico, stabilendo così un legame tra *errance* e creazione poetica.

I temi di questo saggio su Jabès sono almeno tre e corrispondono ai tratti della descrizione della condizione del poeta e del rapporto che egli intrattiene con l'atto creativo: l'*errance*, l'assenza e il libro. Il poeta è sempre nell'*errance*, condizione che sola permette di dire l'origine e la fine dello scrivere. Jabès scrive che «la scrittura è il cammino di Dio» e Derrida continua: «questo cammino che nessuna verità precede per prescriverne la rettitudine, è il cammino nel deserto. La scrittura è

tous avec un guide aux pieds ferrés, Ahasvérus est mené par la main des autans ; tous vers leurs lits et leurs tables bien fournies, Ahasvérus vers un hôte en colère ; tous par un sentier d'une journée, Ahasvérus par un sentier de mille ans qui monte et ne redescend jamais». *Ibidem*, p. 154-155.

²⁷ «Voyez sur cette pierre ; c'est Ahasvérus ! ne bandez pas vos arcs ; c'est lui qui ne mourra jamais». *Ibidem*, p. 194.

²⁸ *Ibidem*, p. 205.

²⁹ «Tous les autres lui ressemblent. Ton jugement sur lui nous servira pour eux tous. Maintenant, notre ouvrage est fini, et le mystère aussi. Notre cité est close. Demain, nous créerons d'autres mondes. Jusqu'à cette heure, allons nous reposer tous deux sous l'arbre de notre forêt dans notre éternité». *Ibidem*, p. 589.

³⁰ «Poets are the unacknowledged legislators of the world». P. B. Shelley, *A Defence of Poetry*, in Id., *Poetry and Prose*, ed. by D. H. Reiman – S. B. Powers, New York, Norton, 1977 (testo scritto nel 1821, pubblicato per la prima volta nel 1840), pp. 480-508: 508.

³¹ «The Imagination is not a State: it is the Human Existence itself». William Blake, Milton [1804] in Blake, *Poetry and Designs*, New York, Norton, 1979, p. 290 (tavola 32).

³² Cfr. S. T. Coleridge, *Biographia literaria; or, Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, vol. 1, London, R. Fenner, 1817, pp. 295-296: «The primary IMAGINATION I hold to be the living Power and prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM».

il momento del deserto come momento della Separazione»³³. Questa separazione indica l'allontanamento dal giardino e l'impossibilità di intendere la voce di Dio, «il giardino è la parola, il deserto scrittura». L'*errance* è determinata dalla separazione, dall'assenza di Dio e dall'assenza di luogo. Da ricordare, infatti, come Jabès intitolò *L'absence de lieu* una poesia della raccolta *Je bâtis ma demeure*³⁴. Il poeta è un nomade nel deserto, la sua scrittura è desertica e la sua dimora «una tenda leggera, fatta di parole nel deserto dove l'Ebreo nomade è inciso di infinito e dalla lettera. Infranto dalla legge infranta. Separato in sé»³⁵. A questo proposito Derrida ricorda che nella lingua greca, la legge, l'*errance* e la non-identità a sé hanno una comune radice in *véμειν*.

Un'altra forma di assenza per Jabès è anche quella del poeta stesso. Scrivere è ritirarsi. Non nella tenda per scrivere, ma nella scrittura stessa. Arenarsi al largo del proprio linguaggio, emanciparlo, disarmarlo, lasciarlo camminare solo e senza mezzi. Lasciare la parola. Essere poeta è, in quest'ottica, saper lasciare la parola. Lasciarla parlare da sola, cosa possibile solo nella scrittura³⁶.

La figura dell'*errance* sarà più tardi accompagnata, nella scrittura di Derrida, da quella del destino, la *destinerrance*, in un testo del 1994 intitolato *Politiques de l'amitié* che è fondamentale per comprendere una problematica analoga a quella messa in evidenza da Charles Magnin a proposito di Quinet, e cioè che l'*errance*, il vagabondaggio siano un terreno di incontro per un ritorno all'unione indissolubile tra poesia e filosofia. La parola *errance* è importante per Derrida perché permette di dire che la *Destruction* all'origine della decostruzione è un movimento di *errance* come critica al concetto di presenza. Mi spiego: in un libro dedicato alla filosofia di Emmanuel Levinas, *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997), Derrida scrive che «non esiste nulla di naturale nello *chez-soi*», nell'essere a casa. Tutte le volte che si è 'a casa', si vive un momento di transizione nell'errare, solo una tappa, una sosta incerta. Ed è proprio perché l'errare è assiomatico – spiega Derrida – che la *Destruction* è possibile in una dimensione temporale che è il movimento del vagare nel pensiero dell'Essere. Il pensiero dell'essere, quando è in sé presso di sé è in effetti solo provvisorio.

Ahasvérus, Ebreo errante, è dunque figura emblematica del poeta filosofo che nell'incontro con tutte le creature del mondo terreno e ultraterreno rende accessibile la dimensione dell'impossibile, la dimensione divina del demiurgo. L'Ebreo errante di Quinet e Quinet ebreo errante sono versioni di un impedimento creativo, di un movimento esaltante di continuo rilancio verso ciò che non potrà mai essere felicemente in sé, il genio poetico.

³³ «L'écriture est le chemin de Dieu». «Ce chemin qu'aucune vérité ne précède pour lui prescrire sa rectitude, c'est le chemin dans le Désert. L'écriture est le moment du désert comme moment de la Séparation». «Le jardin est parole, le désert écriture». Derrida, *Edmond Jabès et la question du livre*, pp. 103-104.

³⁴ E. Jabès, *L'absence de lieu*, in Id., *Je bâtis ma demeure. Poèmes, 1943-1957*, Paris, Gallimard, 1959, p. 23-27.

³⁵ «Une tente légère, faite de mots dans le désert où le Juif nomade est frappé d'infini et de lettre. Brisé par la loi brisée. Partagé en soi». Derrida, *Edmond Jabès et la question du livre*, p. 105.

³⁶ *Ibidem*, p. 106.