

**studi
germanici**



12
2017

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci, Sabine Schild Vitale

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

Indice

Saggi

Cultura

- 9 Emily Martone**
Ontologia tragica e tragedia dell'Esistenza. Il precario equilibrio tra necessità e libertà nella filosofia di Schelling e Kierkegaard
- 47 Luca Crescenzi**
Melancholia e Satana. Walter Benjamin e *Agessilaus Santander*
- 87 Filippo Ranghiero**
Una storia di potere e sopravvivenza: l'Ospedale ebraico di Iranische Straße
- 107 Michele Sisto**
Cesare Cases e le edizioni italiane del *Faust*. Letteratura, politica e mercato dal Risorgimento a oggi
- 179 Ida De Michelis**
L'afflato magico di Faust nel cinema italiano
- 195 Anne Klara Bom – Torsten Bøgh-Thomsen**
«La sensazione di una melanconica positività!». Valuations of the Popular Hans Christian Andersen in Italy

Letteratura

- 217 Gabriella Catalano**
Vera Icon. Goethe e la collezione Boisserée in «Ueber Kunst und Alterthum»
- 241 Paola Di Mauro**
Biopolitica di un'assenza: in margine alla fiaba di *Dornröschen*
- 265 Fabrizio Cambi**
L'insalvabilità dell'io e il gesto espressionista nella poetica del superamento e nell'orizzonte goethiano di Hermann Bahr
- 279 Riccardo Concetti**
Die Verhüllte di Robert Michel. Turbamenti orientalistici di un racconto dimenticato della *Wiener Moderne*

- 291 Massimo Libardi – Fernando Orlandi**
La «Soldaten-Zeitung». Una palestra per *L'uomo senza qualità*
- 311 Mauro Nervi**
«Jargon ist alles». Kafka e la lingua jiddisch
- 329 Vanessa Pietrantonio**
Tra i corpi celesti e il deserto. La topografia immaginaria di Anna Maria Ortese e Ingeborg Bachmann

Linguistica

- 349 Anne-Kathrin Gärtig**
Italianismen im Deutschen. Potentiale und Grenzen der Analyse mithilfe der Datenbank OIM

Ricerche

- 385 Elisa D'Annibale**
Gentile, Gabetti e i fuoriusciti ebrei tedeschi. Il caso di Karl Löwith
- 405 Natascia Barrale**
I germanisti e l'accordo culturale italo-tedesco: l'avvio di una ricerca
- 415 Elena Giovannini**
Il viaggio in Italia. Nuove prospettive sui resoconti di viaggio
- 423 Osservatorio critico della germanistica**
a cura di Fabrizio Cambi

«Jargon ist alles». Kafka e la lingua jiddisch

Mauro Nervi

La conferenza che Kafka tenne davanti a uno sparuto pubblico nel municipio ebraico di Praga il 18 febbraio del 1912, introducendo una lettura di poesie jiddisch di Jitzchak Löwy, era stata preceduta da una gestazione di due settimane¹, ma i suoi presupposti risalgono a molti mesi prima. Fin dall'anno precedente, Kafka era venuto a contatto con la *troupe* vagante di Löwy, rimanendo impressionato da quella che era per lui la prima esperienza vera dell'ebraismo orientale: quel mondo che nel ricordo dello stesso Löwy era fatto di «berretti di pelliccia e di caffetani»², e di cui Kafka sapeva soprattutto per i racconti del padre, il quale era ben felice di essere sfuggito alla vita ebraica di campagna in seguito all'inurbamento massivo di fine secolo³. Come sappiamo dalla *Lettera al padre*, Hermann Kafka era

¹ «Zwei Wochen lebte ich in Sorgen, weil ich den Vortrag nicht zustandebringen konnte. Am Abend vor dem Vortrag gelang er mir plötzlich». Franz Kafka, *Tagebücher*, hrsg. v. Hans-Gerd Koch – Michael Müller – Malcolm Pasley, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1990, p. 376 (25. Februar 1912). Il discorso kaffkiano sulla lingua jiddisch (*Einleitungs-vortrag über Jargon*) ci è pervenuto solo nella trascrizione di Elsa Taussig, che diventerà poi la moglie di Max Brod, ed è pubblicato in Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1993, pp. 188-193 (da qui in poi citato solo con il numero di pagina; tutte le traduzioni sono mie salvo dove diversamente indicato). Una dettagliata ricostruzione delle circostanze concrete in cui fu tenuto il discorso si trova in Hartmut Binder, *Kafka-Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen und zum Brief an den Vater*, Winkler Verlag, München 1976, pp. 387-398.

² Citato in Guido Massino, *Fuoco inestinguibile*, Bulzoni, Roma 2002, pp. 53 e 128. In generale l'opera di Massino è centrale nel mettere a fuoco i rapporti di Kafka con il gruppo teatrale di Lemberg, nonché per arricchire di dettagli importanti la nostra conoscenza della figura di Löwy anche prima e dopo il suo incontro con Kafka.

³ Per il quale vedi ad esempio Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class*, Oxford University Press, New York 1991. Circa due settimane prima del suo discorso sullo jiddisch, Kafka aveva assistito nel medesimo municipio ebraico di Praga a una conferenza di Felix Theilhaber, sociologo e demografo ebreo, dal titolo *Der Untergang der deutschen Juden* (già pubblicato in volume a Monaco nel 1911 presso Ernst Reinhardt), in cui sulla base delle statistiche di inurbamento massivo, di matrimonio interreligioso e di bassa natalità si prevedeva la necessaria estinzione dell'ebraismo, salvo



solito rimproverare al figlio la comodità della sua vita attuale ponendola in contrasto con la sua propria gioventù⁴; quella che era l'attualità dell'ebraismo orientale corrispondeva abbastanza esattamente al passato di un ebreo praghese inurbato, o al massimo della generazione a lui precedente. Troppo lontano per poterlo considerare un fratello⁵, troppo vicino nel tempo per non averne ancora paura, l'ebreo orientale era considerato dagli ebrei di Praga, per parte loro molto prossimi a un'assimilazione ben riuscita, con sentimenti contrastanti di attrazione e ripugnanza. Da un lato infatti risultava chiaro a molti ebrei della nuova generazione⁶ che solo *nella tradizione ebraica*, conservata al meglio dall'ebraismo orientale, ogni ebreo può individuare un senso, una direzionalità alla propria esistenza: può collocarsi cioè all'interno di una catena che preveda degli antenati e dei posteri, senza mutuare valori e strutture dalla società occidentale che lo ospita, un vivere con naturalezza il proprio ebraismo come se fosse il saldo terreno sotto i piedi preparato da millenni di generazioni prima di lui.

D'altro lato, il concorrere dell'inurbamento massivo e del rinascente antisemitismo spingeva l'ebreo a cercare nell'assimilazione una soluzione almeno provvisoria a problemi concreti: il lavoro prima di tutto, il benessere del proprio nucleo familiare, la rispettabilità sociale. Negli ultimi decenni del secolo precedente c'era stato uno sforzo straordinario

la possibilità redentrice offerta dal sionismo. L'opera di Theilhaber è indicativa di quel pubblico antiassimilazionista cui implicitamente si rivolgeva Kafka nella sua conferenza.

⁴ «Seit jeher machtest Du mir zum Vorwurf [...] daß ich dank Deiner Arbeit ohne alle Entbehrungen in Ruhe, Wärme, Fülle lebte. Ich denke da an Bemerkungen, die in meinem Gehirn förmlich Furchen gezogen haben müssen, wie: 'Schon mit sieben Jahren mußte ich mit dem Karren durch die Dörfer fahren.' 'Wir mußten alle in einer Stube schlafen.' 'Wir waren glücklich, wenn wir Erdäpfel hatten.' 'Jahrelang hatte ich wegen ungenügender Winterkleidung offene Wunden an den Beinen.' 'Als kleiner Junge mußte ich schon nach Pisek ins Geschäft.' 'Von zuhause bekam ich gar nichts, nicht einmal beim Militär, ich schickte noch Geld nachhause.' 'Aber trotzdem, trotzdem – der Vater war mir immer der Vater. Wer weiß das heute! Was wissen die Kinder! Das hat niemand gelitten! Versteht das heute ein Kind?». Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, hrsg. v. Jost Schillemeit, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 168-169.

⁵ Ciò risultò particolarmente evidente a Praga quando, alla fine del primo anno di guerra, la città fu invasa da rifugiati ebrei orientali che fuggivano dalle zone belliche. La rivista ebraico-boema *Rozvoj* commentò lo spettacolo così: «Kein vernünftiger Mensch [kann] behaupten, dass es unsere Brüder sind» (cit. in Ekkehard W. Haring, *Auf dieses Messers Schneide leben wir*, Braumüller Verlag, Wien 2004). Ben diversa la reazione dello stesso Kafka a un analogo spettacolo, descritta nella lettera a Milena del 7 settembre 1920.

⁶ Si veda il caso esemplare di Jiří Langer, stretto amico di Kafka, esponente dell'alta borghesia ebraica assimilata di Praga, che improvvisamente, nell'estate del 1913, abbandona la famiglia per trasferirsi in uno *shtetl* della Galizia, dove vivere integralmente quell'ebraismo orientale che la generazione precedente aveva abbandonato. Un ricordo di Langer, ricco di notazioni biografiche, è stato scritto dal fratello František come introduzione al libro di ricordi e riflessioni *Devet bran* (1967), ed. it. Jiří Langer, *Le nove porte*, Adelphi, Milano 1967, pp. XI-XXXVI.



da parte degli ebrei occidentali per adeguarsi, fin nei minimi dettagli, alle tradizioni cristiane⁷ e al modo di pensare europeo, pur vantandosi di mantenere un ultimo cordone ombelicale con la tradizione ebraica: era il caso dei cosiddetti *Drei-Tage-Juden*, che visitavano la sinagoga solo nelle tre festività principali, e vivevano per il resto dell'anno esattamente come la società non ebrea che li accoglieva. Bisogna dire che questo sforzo di assimilazione restava, paradossalmente, senza un risultato positivo e definitivo. Come già osservava Gershom Scholem⁸, la tolleranza della società cristiana nei confronti degli ebrei occidentali, per quanto questi ultimi si sforzassero di dissimulare il proprio ebraismo, era solo apparente: alla fine, le famiglie ebraiche avevano unicamente un giro di amicizie ebraiche e la commistione si limitava alla formalità dei rapporti di lavoro⁹. La subdola infiltrazione del giudaismo all'interno del sano corpo cristiano, come la temeva Blüher¹⁰, si riduceva in realtà allo sforzo inesausto dell'ebreo verso l'assimilazione, senza che questa si traducesse mai in vera tolleranza da parte della società che doveva digerire un ebraismo ormai quasi inapparente, e tanto più percepito come estraneo.

A Praga, questa situazione di *visibilità* dell'ebreo assimilato era accentuata dal fatto che la comunità ebraica coincideva in gran parte¹¹ con

⁷ Un interessante caso di *Alltagsgeschichte* è stato studiato da Marion Kaplan a proposito dell'usanza di addobbare l'albero durante le feste di Natale. Per lo più le famiglie ebraiche assimilate non rinunciavano all'abete e all'atmosfera natalizia, salvo giustificarsi di fronte a se stessi e ai correligionari affermando che l'albero veniva addobbato per una forma di rispetto e condiscendenza nei confronti dei domestici, che erano solitamente di religione cristiana. Cfr. Marion Kaplan, *Redefining Judaism in Imperial Germany: Practices, Mentalities, and Community*, in «Jewish Social Studies», IX (2002), pp. 1-33.

⁸ Vedi a questo proposito l'importante e famoso studio, Gershom Scholem, *On the Social Psychology of the Jews in Germany: 1900-1933*, in *Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis*, ed. by David Bronsen, Winter, Heidelberg 1979, ripubblicato in tedesco in Gershom Scholem, *Judaica 4*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 229-261.

⁹ Vedi Marion Kaplan, *Friendship on the Margins: Jewish Social Relations in Imperial Germany*, in «Central European History», 34 (2001), pp. 471-501, in particolare pp. 475-478.

¹⁰ Cfr. Hans Blüher, *Secessio Judaica*, Der weisse Ritter Verlag, Berlin 1922, p. 13: «Jehuda patet – das heißt: Juda ist offenbar und kann nicht mehr verkannt werden». L'antisemitismo di Blüher deplora solo l'assimilazione, e non l'ebraismo compatto, separato, *ricognoscibile*, che viene invece paradossalmente valorizzato. Per questo motivo il libro ha avuto un certo successo fra gli ebrei contrari all'assimilazione, e lo stesso Kafka, che pur ne comprendeva bene i difetti, ha scritto su di esso nei diari alcune significative riflessioni (16 giugno 1922).

¹¹ Ai tempi di Kafka, Praga aveva circa 600.000 abitanti, con una minoranza germanofona di 32.000 abitanti: di questi molto più della metà erano ebrei, i quali costituivano praticamente l'intera popolazione ebraica di Praga. Ne deriva che la Praga tedesca coincideva in buona parte con la Praga ebraica. Vedi Klaus Wagenbach, *Kafkas Prag*, Wagenbach Verlag, Berlin 1993, p. 11.



la comunità dei parlanti tedesco, mentre la stragrande maggioranza della popolazione era slavofona e cristiana. Questa situazione linguistica aveva molte conseguenze: esponeva il commerciante ebreo all'antisemitismo tipico del nazionalismo boemo, che vedeva in lui non solo la razza estranea, ma anche la lingua propria di un potere esterno¹²; rafforzava i legami fra la burocrazia praghese, ampiamente rappresentata da ebrei, e il potere imperiale centrale, che non per niente fu sempre considerato dagli ebrei di Praga come difensore della loro minoranza; infine, dava un'impronta prevalentemente ebraica alla strabordante produzione letteraria in lingua tedesca, una produzione destinata ad essere derisa da Karl Kraus anche per questo motivo¹³.

È ciononostante, è innegabile che l'assimilazione avesse i suoi lati positivi. Per la prima volta dopo secoli, l'ebreo raggiungeva una posizione di *quiete*: la minoranza ebraica era stabilmente inserita nell'apparato burocratico e commerciale della città, in posizione – almeno ufficiale – di pari dignità rispetto ai lavoratori cristiani, soprattutto se l'efficienza non era diminuita dagli obblighi dell'ortodossia¹⁴; la necessità di spostarsi dalla propria residenza per un'improvvisa ondata di antisemitismo non era, per il momento, neppure un'ipotesi, per cui gli ebrei potevano tranquillamente acquistare gli immobili in cui abitavano, senza il timore di dover abbandonare tutto da un giorno all'altro. Le imprese ebraiche progredivano senza particolari resistenze proprio per il fatto che erano sempre meno riconoscibili come tali; e in molti campi avevano assunto un rilievo talmente centrale da rendere molto difficile creare imprese antagoniste. Questo fu, tra l'altro, il motivo per cui non solo a Praga (che anzi rimase a lungo, per questo rispetto, un'isola felice) ma nei territori del Reich sotto il nazismo il lavoro di espropriazione dell'impresa ebraica assimilata richiedette, in un primo tempo, una faticosa fase di *sostituzione* delle classi dirigenti nelle imprese ebraiche stesse, piuttosto che la creazione e la promozione di imprese 'ariane' antagoniste¹⁵.

¹² La carta intestata del negozio di Hermann Kafka presentava una cornacchia (in ceco: *kavka*) su un ramo di quercia, albero che ha una connotazione nazionale tedesca. Alla caduta, nel 1917, dell'impero asburgico, insieme con la fondazione della repubblica di Boemia, la quercia venne per prudenza sostituita da un albero neutrale e il padre stesso di Kafka cambiò il proprio nome nella forma ceca «Herman». Vedi le relative fotografie in Klaus Wagenbach, *Franz Kafka. Bilder aus seinem Leben*, Wagenbach Verlag, Berlin 1983.

¹³ «Solchem Wesenswandel wehrt kein Veto / hin zu Goethen geht es aus dem Getto / in der Zeiten Lauf, aus dem Orkus in das Café Arco». Karl Kraus, *Elysisches*, in «Die Fackel», 443-444, 16. Januar 1916, p. 26, citato da Ekkehard W. Haring, *op. cit.*, p. 203.

¹⁴ Nel 1917, a Zürau, Kafka ritiene difficile raccomandare l'amico Langer per l'assunzione nell'Istituto dove lui stesso lavora, in quanto ritiene che l'Istituto farebbe difficoltà per un elemento che si rifiuta di lavorare il sabato (vedi cartolina a Max Brod del 13 novembre 1917).

¹⁵ Vedi ad esempio la complessa storia dell'acquisizione nazista delle attività Wein-



L'ebreo assimilato aveva dunque, in definitiva, vita facile rispetto alle generazioni che lo avevano preceduto e anche rispetto all'ebraismo orientale contemporaneo. Come dice Kafka, a Praga «alles nimmt seinen ruhigen Lauf»: si è consolidata una *routine* di lavoro e di vita che consente all'ebreo di considerare con fierezza la propria posizione sociale, e di predisporre un 'ordine delle cose' («Ordnung der Dinge»), la cui razionalità è compresa e apprezzata anche dal mondo non ebraico: e proprio in questa comprensione e apprezzamento consiste, per l'appunto, l'assimilazione.

Questo mondo compatto e apparentemente ben funzionante, che si sforza di pensare la persecuzione antiebraica come retaggio di un passato che non tornerà, presenta tuttavia delle crepe in almeno due punti di frizione. Il primo è la lingua: per quanto assimilato possa essere l'ebreo, il non-ebreo lo riconoscerà (o crederà di riconoscerlo) sempre dal suo accento, dal fatto che parla il tedesco in modo sforzato e nervoso, quasi come un'imitazione. Richard Wagner, nel suo infelice libello sul *Giudaismo in musica*, attribuiva proprio a questa caratteristica la mancanza di reale creatività musicale dei compositori ebrei, a partire da Meyerbeer¹⁶. Lo stesso Kafka racconta con umorismo, in una lettera da Merano del 1920, l'incontro in una pensione con un generale che, dopo aver appreso che Kafka era ebreo, si sforzava continuamente di riconoscere nella sua voce un accento particolare¹⁷. La vicinanza stessa dello jiddisch al tedesco faceva sì che in ogni ebreo che parlasse tedesco si riconosceva lo sforzo di ripulire il proprio gergo originario, per cui il tedesco corretto dell'ebreo, di ogni ebreo, altro non era che un *Jargon*¹⁸ più o meno bonificato. Il tentativo di contraddire questo pregiudizio portava gli ebrei a parlare un tedesco limpido e formale – cosa che a Praga era fra l'altro la continuazione di una lunga tradizione di cancelleria imperiale – senza che naturalmente fosse possibile confutare con questo il pregiudizio.

Oltre alla lingua, il secondo momento critico era il naturale contatto con le schegge di ebraismo tradizionale che raggiungevano Praga dall'Europa orientale (come si verificherà in maniera massiva negli anni

mann e Petschek in Raul Hilberg, *The Destruction of European Jews*, Holmes & Meyer, London 1985, vol. I, pp. 111-122.

¹⁶ «Der Jude spricht die Sprache der Nation, unter der er von Geschlecht zu Geschlecht lebt, aber er spricht sie immer als Ausländer». Richard Wagner, *Das Judentum in der Musik*, qui da Ekkehard W. Haring, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹⁷ Lettera a Max Brod e Felix Weltsch del 10 aprile 1920.

¹⁸ Questo termine per indicare lo jiddisch che si era diffuso nel corso del XIX secolo con sfumatura evidentemente denigratoria. Cfr. Jean Baumgarten, *Le yiddish* (1991), ed. it. *Lo yiddish*, Giuntina, Firenze 1992, pp. 14-15. Nella Praga ebraica si era tuttavia lessicalizzato nella borghesia ebraica che ne percepiva evidentemente solo quel tanto di disprezzo che essa stessa provava nei confronti della lingua.



della guerra mondiale) o anche, semplicemente, dai villaggi più arretrati della campagna boema dove, per realizzare una qualsiasi assimilazione, mancavano le stesse strutture sociali¹⁹. Ogni ebreo inurbato aveva, con ogni probabilità, parenti in campagna che vivevano il loro ebraismo in forma ancora tradizionale, spesso secondo le norme chassidiche; il contrasto con questi «fantasmi di campagna»²⁰ provocava reazioni di segno contrastante, che potevano variare dal rifiuto incondizionato all'adesione entusiasta, a seconda che prevalesse il meccanismo di rimozione o la regressione a una specie di paradiso precivilizzato, in cui l'ebraismo funzionava da simbolo di appartenenza e, quindi, produttore di senso in un'esistenza che, come quella dell'assimilato, sembrava priva di un *ubi consistam* culturale. Quest'ultima reazione è ben rappresentata da Jiří Langer, che condusse Kafka una volta a vedere il rabbino miracoloso di una comunità chassidica presso Praga, un episodio di cui Kafka ci fornisce una descrizione tanto ironica quanto commossa²¹. Certo, va detto che la reazione di rifiuto era costante nella parte prevalente della borghesia ebraica che non nutriva particolari interessi culturali e che, nell'ebraismo tradizionale, vedeva solamente l'arretratezza e l'umiliazione sociale che si era lasciata alle spalle.

C'era poi un caso particolare in cui questi due aspetti, la lingua e il miserevole sembiante esteriore dell'ebraismo orientale, venivano addirittura esibiti come valori: nel cosiddetto teatro ebraico, dove attori provenienti dall'Europa orientale si esibivano su palcoscenici improvvisati²² per spettacoli tratti dal repertorio jiddisch. Nelle grandi città dell'assimilazione ebraica, come Berlino o Praga, questa forma di teatro suscitava spesso anche nelle comunità ebraiche una notevole opposizione: lo stesso Jitzchak Löwy, presentato da Kafka nella conferenza sul *Jargon*, per esempio, era stato cacciato via *unceremoniously* dal Teatro del Centro del quartiere Scheunen di Berlino, e anche a Praga nel Cafè Savoy era successo una volta qualcosa di simile²³.

Forse anche perché la memoria di quest'ultimo episodio era ancora recente, Kafka decide di iniziare la propria conferenza di presentazione

¹⁹ Lo zio che viene dalla campagna nel *Processo* è, ad esempio, portatore di questo mondo di valori ancora compatto.

²⁰ Secondo il soprannome che Josef K. affibbia allo zio nel *Processo*.

²¹ Franz Kafka, *Tagebücher*, cit., pp. 751-752 (14. September 1915).

²² A Praga, era un angolo del Cafè Savoy, separato rispetto al resto del locale da un rudimentale sipario.

²³ Vedi nota del 14 ottobre 1911, dove l'episodio viene descritto nei dettagli con vivacità e ironia, e si conclude con la defenestrazione di Löwy, in un brano che potrebbe trovarsi bene nel *Disperso*: «Da sieht man plötzlich Löwy, der wie verschwunden war, vom Oberkellner Roubitschek mit den Händen, vielleicht auch mit den Knien zu einer Tür hin gestoßen werden. Er soll einfach herausgeworfen werden».



non con un lungo e dotto *excursus* sulla letteratura jiddisch, come aveva pensato di fare fino a poche ore prima, ma affrontando esplicitamente il problema psicologico fondamentale dell'ebreo assimilato posto davanti allo jiddisch: anche ammesso che non ci sia alcun pregiudizio di partenza, una certa paura con uno sfondo di ripugnanza è, dice Kafka, «se vogliamo, comprensibile».

Ich habe nicht eigentlich Sorge um die Wirkung, die für jeden von Ihnen in dem heutigen Abend vorbereitet ist, aber ich will, daß sie gleich frei werde, wenn sie es verdient. Dies kann aber nicht geschehen, solange manche unter Ihnen eine solche Angst vor dem Jargon haben, daß man es fast auf Ihren Gesichtern sieht. Von denen, welche gegen den Jargon hochmütig sind, rede ich gar nicht. Aber Angst vor dem Jargon, Angst mit einem gewissen Widerwillen auf dem Grunde ist schließlich verständlich wenn man will (188).

Non è la conoscenza della storia letteraria che può dissolvere questo atteggiamento: più importante è riconoscerlo, individuarne le cause, metterlo a confronto con l'essenza dello jiddisch; solo così sarà possibile superarlo, o almeno includerlo in una visione complessiva del problema.

L'opposizione fondamentale che Kafka mette qui in gioco è quella fra la quiete e un movimento disordinato (*Ruhe* vs. *rasch/verwirrt*: «Unsere westeuropäischen Verhältnisse sind [...] so geordnet: alles nimmt seinen ruhigen Lauf. [...] Der Jargon [...] hat noch keine Sprachformen von solcher Deutlichkeit ausgebildet, wie wir sie brauchen. Sein Ausdruck ist kurz und rasch», 189). L'ebreo assimilato ha trovato, come si è detto, un ordine: tutto procede in modo comodo e prevedibile, in un flusso continuo nel quale ci si può riposare; nel linguaggio metaforico del *Processo*, questo desiderio di ordine si riflette in Josef K. che, a braccetto dello zio, entra nella corrente umana della strada, cercando di forzare il suo inquieto parente a non disturbarla con arresti o accelerazioni²⁴. È evidente che un movimento così ordinato e regolare è in realtà un *falso* movimento: ci si adatta al flusso altrui per non vivere in prima persona, per rinunciare alla propria peculiarità, in un certo senso alla propria volontà di vivere. L'amore dell'assimilato per la propria routine è un desiderio regressivo di fermarsi (lui che per tanti secoli ha corso le mille vie del *galut*), e quindi anche, implicitamente, un cedimento alla pulsione di morte.

Ma questo desiderio regressivo viene costantemente insidiato nella sua realizzazione proprio dalla «velocità» e dalla «confusione» implici-

²⁴ «Sie standen auf der Freitreppe, die zur Straße führte; da der Portier zu horchen schien, zog K. den Onkel hinunter; der lebhafte Straßenverkehr nahm sie auf». Franz Kafka, *Der Proceß*, Kritische Ausgabe, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1990, p. 125 (da qui in poi P, seguito dal numero di pagina).



te nello jiddisch, il quale ha allora la funzione di riportare l'ebreo non solo al ricordo del suo retaggio culturale, ma anche alla vita, intesa come la volontà di *esserci*, di affermare la propria individualità nei confronti dell'ambiente, anche se una tale affermazione coincide con una apertura di ostilità. Kafka individua nella paura degli ascoltatori la risultante di questa costellazione di forze, divise fra una quiete comoda ma, in fondo, funerea, e una fastidiosa ma vitalissima agitazione. Verrebbe voglia di assimilare anche lo jiddisch, trovare il modo di includerlo in uno schema razionale che lo comprenda fino in fondo: ingabbiarlo in una *grammatica*. Ma proprio questo è ciò che risulterà impossibile: la lingua «non trova pace», viene parlata senza posa, e «il popolo non la cede ai grammatici»²⁵. Questo perché l'esilio è soprattutto *movimento*: uno spostarsi da un luogo all'altro sotto la frusta delle persecuzioni, il commercio continuo di beni mobili, la musica stessa – un'arte quest'ultima di scansione del tempo che, come è noto, l'ebraismo ha sviluppato assai più che non le arti figurative²⁶.

Ma in che modo lo jiddisch e il movimento sono arrivati a identificarsi? In primo luogo lo jiddisch – come dice Kafka – viene parlato continuamente, e continuamente cambia: questo è il primo motivo per cui nessuna grammatica potrà mai fissarlo definitivamente, in quanto *monstrum* linguistico metamorfico e in perenne, velocissima evoluzione. Ma non è solo questo aspetto diacronico a rendere inafferrabile lo jiddisch: esiste anche una sterminata varietà sincronica di dialetti, ognuno dei quali ingloba ampie porzioni del lessico del paese ospite. Ai tempi di Kafka, per esempio, si riconoscevano almeno quattro grandi suddivisioni fra le varietà dello jiddisch parlato in Europa²⁷, e anche nei grandi incon-

²⁵ «Er hat keine Grammatiken. Liebhaber versuchen Grammatiken zu schreiben aber der Jargon wird immerfort gesprochen; er kommt nicht zur Ruhe. Das Volk läßt ihn den Grammatikern nicht» (189). Questi «grammatici», definiti anche come «amatori» (*Liebhaber*) da Kafka, compilavano in realtà i loro dizionari con spirito vagamente antisemita. Vedi per questo Ekkehard W. Haring, *op. cit.*, pp. 58-59.

²⁶ In questa priorità del movimento sulla quiete nell'ebraismo orientale si può intravedere l'opposizione fra dionisiaco e apollineo – anche per la grande diffusione in questo momento dei testi nietzschiani: su questo, oltre che sui rapporti di Kafka con Buber e il movimento di Bar Kochba, vedi Massimiliano de Villa, *La Verdeutschung der Schrift di Martin Buber e Franz Rosenzweig: una Bibbia ebraico-tedesca. Analisi del testo e ricostruzione del contesto*, Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari, 2008, <http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/971/955214.pdf?sequence=2>. Va tuttavia osservato che non è documentabile una conoscenza diretta da parte di Kafka della *Nascita della tragedia*; la biblioteca che ci è pervenuta comprende solo lo *Zarathustra*. Jürgen Born, *Kafkas Bibliothek*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1990, al n. 180. Sui rapporti con Bar Kochba vedi anche il lavoro di Guido Massino, *Kafka, Lise Weltsch e l'associazione di studenti sionisti praghensi Bar Kochba*, «Cultura tedesca», 41 (2011), pp. 93-109.

²⁷ Per un approfondimento vedi ad esempio Solomon A. Birnbaum, *Yiddish: A Survey and a Grammar*, University of Toronto Press, Toronto 1979.



tri internazionali, quando ebrei provenienti da paesi distanti dovevano comunicare fra loro, era sempre necessario specificare *quale varietà* di jiddisch sarebbe stata usata: persino Nathan Birnbaum, il grande fautore dello jiddisch come lingua comune di tutti gli ebrei, dovette specificare che il suo intervento di apertura della conferenza di Czernowitz sarebbe stato in jiddisch *galiziano*. Non è difficile pensare che un ebreo russo potesse avere difficoltà a comprendersi in ogni dettaglio con un ebreo della Renania, nonostante la comunanza di buona parte del patrimonio lessicale. Ciò che rendeva realmente efficace la comunicazione era l'appartenenza culturale assai più che la struttura della lingua. Questa era in perenne movimento su almeno tre livelli: quello del lessico, del tempo e dello spazio, e questo era ciò che Kafka chiama il *Treiben der Sprache*. Tuttavia, l'ebreo riesce a mantenersi in piedi anche su questo pavimento mobile, grazie alla forza che gli deriva dalla volontà di appartenere alla comunità, dal suo sentirsi parte di una storia e di un patrimonio ideologico collettivo. Ed è proprio questa forza («es gehört schon Kraft dazu, die Sprachen in diesem Zustande zusammenzuhalten», 189) che Kafka cita come l'unica in grado di tenere insieme un agglomerato disarmonico e apparentemente non funzionale come lo jiddisch.

È qui il caso di ricordare che il tema del movimento incessante come fattore di inquietudine, ma anche di vitalità, è un tema kafkiano fra i più fecondi, e che a sua volta riceve luce dal confronto con le opinioni qui espresse da Kafka a proposito della lingua jiddisch. Nel *Processo*, ad esempio, la legge che irrompe nella vita di Josef K. è caratterizzata da un movimento senza posa: come dice il pittore Titorelli, «der Process kann nicht stillstehen» (P, 217), le pratiche girano in tondo da una cancelleria all'altra; e l'imputato stesso, secondo il proverbio citato da Block, deve guardarsi dalla quiete, per non rischiare di essere sulla bilancia senza saperlo, e di essere così pesato insieme con tutti i suoi peccati²⁸. L'irrequietudine è condivisa anche dalle bambine che circondano Titorelli, nelle quali essa assume una sfumatura perversa, in una ambiguità dell'idea di movimento che è rispecchiata dall'ambiguità del termine *Verkehr*, spesso in Kafka definitorio del movimento della legge. Ma questo tema del movimento incessante si ripete in molti punti dell'opera kafkiana: per fare solo qualche esempio, l'Odradek della *Sorge des Hausvaters* (il quale, come è noto, non ha neppure una sede fissa: «unbestimmter Wohnsitz»)²⁹, o i due aiutanti dell'agrimensore

²⁸ «[...] dann erinnere ich Sie an den alten Rechtsspruch: Für den Verdächtigen ist Bewegung besser als Ruhe, denn der welcher ruht kann immer, ohne es zu wissen auf einer Wagschale sein und mit seinen Sünden gewogen werden» (P, 262).

²⁹ L'analogia con Odradek è stata notata da Gabriele von Natzmer Cooper (*Kafka and Language. In the Stream of Thoughts and Life*, Ariadne Press, Riverside 1991, pp. 43-59), che sottolinea anche l'affinità fra alcuni passi della *Volkstümliche Geschichte der Juden* di Graetz (un libro certamente letto da Kafka) e il racconto *Josefine die Sängerin*.



K. nel *Castello*, o le palline rimbalzanti in casa dello scapolo Blumfeld³⁰, contraddicono il protagonista con la forza ansiogena della loro irrequietudine fisica. La loro piccolezza (o, nel caso degli aiutanti, la loro magrezza, che è lo stesso), unita al loro movimento senza requie, ricorda il brulichio dei topi, questo popolo «muto e rumoroso»³¹, o l'agitarsi incessante (*unaußhörlich*) delle zampette di Gregor Samsa appena trasformato.

Ma questa specie di Odradek linguistico che è lo jiddisch non potrà mai, afferma Kafka, ambire al ruolo di *Weltsprache*, benché l'idea venga quasi da sé («Deshalb denkt auch kein vernünftiger Mensch daran, aus dem Jargon eine Weltsprache zu machen, so nahe dies eigentlich läge», 189). È evidente che Kafka non si riferisce qui all'attualissima questione di quale lingua, fra lo jiddisch e l'ebraico, debba essere la lingua ufficiale dell'ebraismo, soprattutto in vista del ritorno a Sion³². Infatti, lo jiddisch era stato effettivamente proposto in questo ruolo da esponenti di primo piano del sionismo come Nathan Birnbaum, il cui atteggiamento nei confronti della lingua jiddisch e dell'ebraismo in genere non era lontano dalle posizioni dello stesso Kafka; dunque non era possibile affermare che «nessuna persona ragionevole» («kein vernünftiger Mensch», 189) avesse pensato di proporlo in tale ruolo. L'interpretazione più verosimile è che Kafka intenda qui *Weltsprache* nel senso di *Verkehrssprache*, cioè di lingua universale utile anche nei rapporti fra non ebrei: della lingua universale infatti Kafka individua una delle caratteristiche più importanti, e cioè la variegata internazionalità del patrimonio lessicale, una proprietà che lo jiddisch possiede in forma spontanea e diffusa, benché non accompagnata dalla semplicità e coerenza della struttura grammaticale. Ciò che

³⁰ Nel frammento pubblicato da Brod con il titolo *Blumfeld, ein älterer Junggeselle*, tradito nel cosiddetto *Blumfeld-Konvolut*, risalente al 1915, ora pubblicato nella *Kritische Ausgabe* (229-266).

³¹ Lettera a Felix Weltsch, metà novembre 1917: «Was für ein schreckliches stummes lärmendes Volk das ist. Um zwei Uhr wurde ich durch ein Rascheln bei meinem Bett geweckt und von da an hörte es nicht auf bis zum Morgen. Auf die Kohlenkiste hinauf, von der Kohlenkiste hinunter, die Diagonale des Zimmers abgelaufen, Kreise gezogen, am Holz genagt, im Ruhen leise gepfiffen und dabei immer das Gefühl der Stille, der heimlichen Arbeit eines gedrückten proletarischen Volkes, dem die Nacht gehört». Del resto lo stesso *Mauscheln*, una versione ancor più esoterica dello jiddisch, resa comprensibile solo dal contesto e dalla prossemica, è rappresentato, nell'ultimo racconto di Kafka, come il fischio che caratterizza il popolo dei topi (*Josefine die Sängerin, oder das Volk der Mäuse*).

³² Mentre Theodor Herzl aveva in orrore il *Jargon* e il tipo stesso di ebreo orientale *mauschelnd* (vedi per esempio il suo articolo *Mauschel*, pubblicato in *Die Welt*, 15 Oktober 1897, pp. 1-2), Nathan Birnbaum era invece convinto che non una lingua artificiale come l'ebraico redivivo potesse ambire al ruolo di lingua per gli ebrei di Sion, ma piuttosto lo jiddisch, più naturale e già radicato in gran parte della popolazione. La conferenza di Czernowitz del 1908 aveva per l'appunto il compito di definire questo ruolo ufficiale dello jiddisch.



Kafka presuppone in questo passaggio è la discussione, ancora viva all'epoca, sulla necessità di una lingua comune europea e/o mondiale, come presupposto per il superamento delle incomprensioni sociali e politiche³³. E una simile lingua, proprio per la scarsa coerenza dei nessi sintattici, non poteva essere lo jiddisch, anche a prescindere dalla provenienza ebraica del *Jargon* (di provenienza ebraica era, infatti, anche l'iniziatore dell'esperanto, una lingua che a tale ruolo ambiva esplicitamente³⁴).

Ma lo jiddisch non poteva essere *Weltsprache* anche in un altro senso: e cioè in quanto lingua di *rilevanza* mondiale, una lingua cioè che disponesse, come le grandi lingue europee, di una dimensione pubblica. È la sua cattiva reputazione sociale che la rende inadeguata a una vasta accettazione internazionale («Dann weil der Jargon doch lange eine mißachtete Sprache war», 189).

Tuttavia, anche se lo jiddisch manca di una gabbia grammaticale che ne garantisca la coerenza e l'utilizzabilità come lingua degna di questo nome, proprio nei singoli lessemi dimostra caratteristiche diverse dalle altre lingue. Kafka ne individua due: prima di tutto la coerenza nell'evoluzione rispetto al medio alto tedesco, intesa come coerenza del cambio fonetico: «sîn» evolve in «sind» nel tedesco standard; mentre in jiddisch evolve in «seien», secondo la legge fonetica che prevede la dittongazione delle vocali lunghe, come «mîn» che evolve in «mein», «hûs» in «Haus», «vriunt» in «Freund» e così via. Lo jiddisch evolve in modo conforme alla legge fonetica generale, mentre il tedesco standard eredita un conguaglio analogico che nella morfologia del verbo *sein* assimila la prima alla terza persona plurale.

³³ Nel 1912 stava ormai scomparendo il movimento che aveva dato vita al Volapük, una delle prime lingue artificiali proposte per l'uso mondiale, elaborata dal sacerdote cattolico Johann Martin Schleyer, e che era resa impraticabile proprio dal fatto di non avere un lessico costituito da prestiti di origine naturale. L'esperanto, proposto dall'ebreo polacco Ludwik Lejzer Zamenhof nel 1887, era invece in quella data in uno dei momenti di massima espansione: nel 1905 si era svolto il primo congresso internazionale a Boulogne-sur-mer, che si sarebbe ripetuto annualmente; nel 1908 era stata fondata l'Associazione universale di esperanto, che a tutt'oggi è la principale istituzione di riferimento del mondo esperantista. Non è improbabile che Kafka fosse a conoscenza di questa problematica, che aveva trovato ampio spazio nella stampa. L'esperanto, esattamente come lo jiddisch, ha un patrimonio lessicale derivato da lingue naturali, e che si accresce spontaneamente con lo stesso meccanismo di prestiti descritto da Kafka per lo jiddisch.

³⁴ La comune origine ebraica di esperanto e jiddisch nella loro possibile funzione di lingua universale era stata intuita anche da Adolf Hitler, che nel *Mein Kampf* ipotizza l'eventualità che l'ebraismo internazionale, una volta conquistato il potere, voglia imporre a tutti una lingua comune: «Solange der Jude nicht der Herr der anderen Völker geworden ist, muß er wohl oder übel deren Sprachen sprechen, sobald diese jedoch seine Knechte wären, hätten sie alle eine Universalsprache (z.B. Esperanto!) zu lernen, so daß auch durch dieses Mittel das Judentum sie leichter beherrschen könnte!». Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925), Institut für Zeitgeschichte, München-Berlin 2016, § 337.



In secondo luogo, Kafka sottolinea la *conservatività* dello jiddisch rispetto al tedesco standard, la sua capacità di continuare l'uso immutato di termini come «Kerzlach», che il medio alto tedesco aveva conosciuto ma che erano divenuti desueti nell'evoluzione successiva. Come è noto, la conservatività è una caratteristica delle comunità linguistiche geograficamente isolate: lingue conservative sono, ad esempio, il sardo o l'islandese. Kafka giustamente comprende che lo jiddisch si è mantenuto conservativo perché anch'esso era espressione di una comunità isolata, anche se non da un punto di vista geografico: le mura del ghetto separano l'evoluzione storica, e dunque anche linguistica, della comunità ebraica rispetto all'ambiente circostante; d'altro lato, la migrazione forzata accentua invece il movimento dello jiddisch nel senso di una costante differenziazione, un frenetico afferrare vocaboli dalle lingue attraversate, essendo quest'ultimo aspetto – la bulimia di appropriazione – l'unica forma di evoluzione linguistica che gli è consentita.

Il ghetto allora viene raffigurato come un gigantesco corpo estraneo all'interno della società europea, estraneo anche linguisticamente, e che tuttavia è in grado di fagocitare lessemi mantenendoli intatti all'interno della propria circolazione, la quale pure non si ferma mai: «Quel che arrivava nel ghetto, non ne usciva tanto presto» («Was einmal ins Ghetto kam, rührte sich nicht so bald weg», 190). L'idea di ghetto che Kafka evoca in questo passo è ispirata alla rappresentazione classica del ghetto praghese prima della *Sanierung* di fine secolo, e che si ritrova esemplarmente nel *Golem* di Meyrink, anche se non solo in esso³⁵. Il ghetto è per definizione quel luogo sporco e cadente nel quale *tutte le vie si incrociano*, portando sempre, circolarmente ma su vie sempre diverse, negli stessi luoghi: il protagonista del *Golem* arriva alla stanza segreta seguendo antichi cunicoli, fino a un luogo che tuttavia conosceva già *visto dall'esterno*, dalla strada: non esistono però cunicoli che portino *fuori del ghetto*, nella Praga slava e cristiana. Il moltiplicarsi della popolazione, unita all'impossibilità di ampliare i confini del ghetto, aveva comportato, come nel ghetto di Venezia³⁶, una quasi illimitata suddivisione degli spazi abitativi, che diventavano sempre più piccoli; e parallelamente, com'è ovvio, un brulicante moltiplicarsi delle *vie di collegamento* fra questi spazi, vie che

³⁵ Kafka avrebbe confidato a Janouch di apprezzare soprattutto questo nel romanzo di Meyrink: «Die Atmosphäre der alten Prager Judenstadt ist wunderbar festgehalten» (Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1968, p. 96).

³⁶ Vedi la precisa e impressionante descrizione dell'evoluzione architettonica nel Ghetto di Venezia nella monografia di Donatella Calabi – Ennio Concina – Ugo Camerino, *La città degli ebrei*, Albrizzi editore, Venezia 1991: «mentre, di consueto, il costruire eleva strutture verso l'alto, verso la luce e l'aria, in Ghetto [...] si procede all'opposto, addentrandosi nelle viscere delle antiche case, nelle tenebre del suolo» (p. 61).



erano ricavate da botole, sottopassaggi, ripide scale, finestre. Il ghetto partecipava di una sua natura labirintica, che però non era la conseguenza di una precisa scelta architettonica, ma l'esito di una compressione demografica crescente.

Del resto, questa immagine di movimento circolare e conservativo all'interno del ghetto trova un corrispettivo preciso nel percorso forzatamente improduttivo che le pratiche dei processi percorrono da una cancelleria all'altra, nella descrizione del pittore Titorelli a Josef K.:

Im übrigen aber bleibt er im Verfahren, er wird wie es der ununterbrochene Verkehr der Gerichtskanzleien erfordert, zu den höhern Gerichten weitergeleitet, kommt zu den niedrigeren zurück und pendelt so mit größern und kleinern Schwingungen, mit größern und kleinern Stockungen auf und ab. Diese Wege sind unberechenbar. [...] die Verschleppung besteht darin, daß der Proceß dauernd im niedrigsten Proceßstadium erhalten wird. [...] Der Proceß kann nicht stillstehn, ohne daß wenigstens scheinbare Gründe dafür vorliegen. Es muß deshalb im Proceß nach außen hin etwas geschehn. Es müssen also von Zeit zu Zeit verschiedene Anordnungen getroffen werden, der Angeklagte muß verhört werden, Untersuchungen müssen stattfinden u. s. w. Der Proceß muß eben immerfort in dem kleinen Kreis, auf den er künstlich eingeschränkt worden ist, gedreht werden³⁷.

Anche il processo dunque, come le parole, non sfugge tanto facilmente ai circoli viziosi del tribunale, il quale è situato in quella grande raffigurazione del ghetto *per spostamento* che sono le cancellerie. È quello che, in molti punti del *Processo*, viene chiamato il *Verkehr* della legge³⁸, la necessità di mantenere un movimento continuo e, contemporaneamente, di far sì che tale movimento non esca mai da un cerchio prestabilito. Tale modello kafkiano, presente in molti punti della sua opera, è illuminato nel modo migliore proprio da questo passo del *Discorso*: il movimento è il linguaggio, e il cerchio insuperabile altro non è che la cinta muraria del ghetto:

In diesem Treiben der Sprache herrschen aber wieder Bruchstücke bekannter Sprachgesetze. Der Jargon stammt z.B. in seinen Anfängen aus der Zeit, als das Mittelhochdeutsche ins Neuhochdeutsche überging. Da gab es Wahlformen, das Mittelhochdeutsche nahm die eine,

³⁷ P, 214, 216-217.

³⁸ Sulla connotazione sessuale di questo termine esiste ampia letteratura; cfr. per esempio Walter Sokel, *Perspectives and Truth in The Judgment*, in *The Problem of The Judgment*, ed. by Angel Flores, Gordian Press, New York 1977, pp. 232-233; Karl H. Ruhleder, *Franz Kafka's Das Urteil: An Interpretation*, in «Monatshefte», LV (1963), pp. 13-22.



der Jargon die andere. Oder der Jargon entwickelte mittelhochdeutsche Formen folgerichtiger als selbst das Neuhochdeutsche; so z.B. ist das Jargon'sche 'mir seien' (neuhochdeutsch 'wir sind') aus dem Mittelhochdeutschen 'sin' natürlicher entwickelt, als das neuhochdeutsche 'wir sind'. Oder der Jargon blieb bei mittelhochdeutschen Formen trotz des Neuhochdeutschen. Was einmal ins Ghetto kam, rührte sich nicht so bald weg (190).

Ma tutta questa enumerazione delle caratteristiche devianti dello *Jargon* è propedeutica alla sua peculiarità più straordinaria: la funzione principale della lingua (almeno qui, nel municipio ebraico di Praga, davanti a ebrei assimilati quasi esclusivamente germanofoni) non è affatto, come nelle altre lingue, la pura e semplice comunicazione verbale. Non bisogna aspettarsi di *essere informati* di un messaggio: c'è qualcosa di molto più radicale nello jiddisch rispetto al semplice referente delle parole. Per dare di questo la massima evidenza, Kafka ricorre allo strumento più diretto: semplicemente *spiega* le poesie che verranno lette da Löwy, esponendone il contenuto. Certamente questo riassunto delle poesie aveva anche la funzione indiretta (e rigorosamente sottaciuta) di aiutare il pubblico a seguire i testi almeno nelle grandi linee; ma prima di tutto Kafka intende dimostrare che proprio con tale spiegazione non si è guadagnato nulla («Nun ist [...] mit solchen Erklärungen nichts getan», 121). Non solo: ma la spiegazione contenutistica è addirittura dannosa, perché induce a cercare nella recitazione ciò che non è il punto più importante. Kafka anticipa così il tema che chiude il discorso, e cioè il carattere paradossalmente non verbale dello jiddisch.

In realtà, *spiegare il contenuto delle poesie* avrebbe dovuto essere, normalmente, il compito principale di un discorso che intendeva introdurre alla recitazione di poesie scritte in una lingua praticamente straniera. Qui, non solo Kafka assolve questo compito in modo evidentemente corvivo, ma addirittura mette in guardia contro la propria spiegazione, quasi che essa possa mostrarsi dannosa alla vera comprensione delle poesie stesse: perché, appunto, il nucleo importante delle poesie non sta nel loro contenuto, e quasi nemmeno – come si vedrà – nella lingua in cui sono scritte. Il rischio di equivocare il significato dello jiddisch, un rischio cui in un primo momento aveva soggiaciuto lo stesso Kafka³⁹,

³⁹ Nelle settimane precedenti la conferenza, Kafka aveva tentato di acquisire una conoscenza erudita delle tematiche della letteratura jiddisch consultando il manuale di Pinès (nell'ed. fr. *Histoire de la Littérature Judéo-Allemand*, Paris 1911. L'edizione tedesca, infatti, è pubblicata successivamente al *Vortrag*). Ma questo è esattamente l'approccio contenutistico che si rivela come sbagliato: all'ultimo momento decide di cambiare completamente l'impostazione della propria conferenza, impostandola sugli aspetti emotivi e non verbali che regolano il rapporto fra l'ebreo assimilato e lo jiddisch. Una scelta che gli sembrerà subito quella giusta, come risulta dai diari. «Am Abend vor dem Vortrag gelang er mir plötzlich [...] Freude an L. und Vertrauen zu ihm, stolzes, überirdisches



consiste nella presunzione di capirne il contenuto esplicito: come se si trattasse di apprezzare un messaggio qualsiasi, che per puro caso è scritto in jiddisch. Non è così: e chi si limitasse a questo verrebbe precluso dalla comprensione del fenomeno. In realtà, come la lingua non si concede ai grammatici, così l'arte jiddisch sfugge ai commentatori di professione: ingabbiare il contenuto, analizzarne le tematiche, significa impoverirlo e ridurlo a fenomeno provinciale e folcloristico.

Questo rischio è tanto più grande per i parlanti di lingua tedesca, proprio in virtù della vicinanza storica e linguistica delle due lingue. Con espressione molto precisa, Kafka afferma che la *comprensibilità esteriore* dello jiddisch è formata dalla lingua tedesca: in altri termini lo jiddisch è un corpo oscuro ed estraneo, quasi preverbale, che si rende comprensibile attraverso una lingua ausiliaria, scelta fra quelle disponibili, e di cui sfrutta le strutture razionali per comunicare:

von einer allerdings großen Ferne aus gesehen, wird die äußere Verständlichkeit des Jargon von der deutschen Sprache gebildet; das ist ein Vorzug vor allen Sprachen der Erde (192).

Questo colloca la lingua tedesca in una posizione privilegiata e al contempo discriminata: infatti, il parlante tedesco può comprendere lo jiddisch senza alcuno studio preliminare, e tuttavia lo jiddisch può essere tradotto in qualunque lingua ma non in tedesco. Come si spiega questo paradossoso?

Il punto è che proprio la vicinanza fonetica e lessicale è fuorviante. Le parole sono simili, e chi le ascolta è portato ad assimilarne anche le connotazioni: ma, avverte Kafka, *toit* è cosa ben diversa, sul piano connotativo, da *tot*, come *Blüt* lo è da *Blut*, nonostante la sottigliezza della variazione fonetica. Non era del resto la prima volta che Kafka rifletteva sulle conseguenze pratiche della connotazione⁴⁰. In un memorabile passo dei diari, pochi mesi prima della conferenza Kafka scrive:

Bewußtsein während meines Vortrages (Kälte gegen das Publikum, nur der Mangel an Übung hindert mich an der Freiheit der begeisterten Bewegung) starke Stimme, mühe-loses Gedächtnis, Anerkennung, vor allem aber die Macht mit der ich laut, bestimmt, entschlossen, fehlerfrei, unaufhaltsam, mit klaren Augen, fast nebenbei, die Frechheit der drei Rathausdiener unterdrücke und ihnen statt der verlangten 12K nur 6K gebe und diese noch wie ein großer Herr. Da zeigen sich Kräfte, denen ich mich gerne anvertrauen möchte, wenn sie bleiben wollten. (Meine Eltern waren nicht dort)». Franz Kafka, *Tagebücher*, cit., pp. 378-379 (25. Februar 1912).

⁴⁰ Kafka aveva già vissuto questo sentimento disforico nei confronti del *tedesco corretto* durante il viaggio a Parigi: «Eigenschaft der deutschen Sprache im Munde von Ausländern, die sie nicht beherrschen und meist auch nicht beherrschen wollen, schön zu werden. Soweit wir Franzosen beobachtet haben, konnten wir niemals sehn, daß sie sich über unsere Fehler im französischen freuten oder auch nur diese Fehler hörens-wert fanden». Franz Kafka, *Tagebücher*, cit., p. 1000.



Gestern fiel mir ein, daß ich die Mutter nur deshalb nicht immer so geliebt habe, wie sie es verdiente und wie ich es könnte, weil mich die deutsche Sprache daran gehindert hat. Die jüdische Mutter ist keine 'Mutter', die Mutterbezeichnung macht sie ein wenig komisch (nicht sich selbst, weil wir in Deutschland sind) wir geben einer jüdischen Frau den Namen deutsche Mutter, vergessen aber den Widerspruch, der desto schwerer sich ins Gefühl einsetzt, 'Mutter' ist für den Juden besonders deutsch, es enthält unbewußt neben dem christlichen Glanz auch christliche Kälte, die mit Mutter benannte jüdische Frau wird daher nicht nur komisch sondern auch fremd. Mama wäre ein besserer Name, wenn man nur hinter ihm nicht 'Mutter' sich vorstellte. Ich glaube, daß nur noch Erinnerungen an das Ghetto die jüdische Familie erhalten, denn auch das Wort Vater meint bei weitem den jüdischen Vater nicht⁴¹.

Dunque, la lingua non solo influenza la nostra percezione delle cose, ma modifica anche il nostro comportamento sulla base delle emozioni che la carica connotativa può risvegliare in noi⁴². Ora, il problema dello jiddisch consiste per Kafka proprio nel fatto che la connotazione è in esso di gran lunga prevalente sulla denotazione: solo quest'ultima si presterebbe a un'analisi di tipo razionale, ma per l'appunto dopo una tale analisi non «si sarebbe concluso nulla».

D'altra parte però è solo la denotazione che può essere trasportata da una lingua all'altra in una traduzione. Ne consegue che la traduzione di un testo jiddisch in una lingua radicalmente diversa (il francese, per esempio) si limita onestamente a mediare il significato: chi legge lo sa, e non pretende di penetrare l'aspetto *emotivo* della connotazione. Una versione tedesca invece lascia presupporre dalla similarità dei significanti anche una similarità nella *connotazione*. Questo è ingannevole, ed è questo che impedisce di trasporre in tedesco qualunque testo jiddisch⁴³.

⁴¹ *Ivi*, p. 102 (24. Oktober 1911).

⁴² È bene precisare che la nota teoria di Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf (cfr. Idd., *Linguaggio e relatività*, a cura di Marco Carassai – Enrico Crucianelli, Castelvecchi, Roma 2017) si differenzia da questo atteggiamento nei confronti della connotazione per almeno due aspetti: la connotazione legata alla lingua non costituisce, almeno nel caso dello jiddisch, una strutturata visione del mondo; non c'è insomma una cultura unitaria che possa improntare di sé la lingua e modellarne il lessico. Inoltre – ma è una conseguenza di quanto appena detto – l'impronta connotativa si appunta sulla singola parola, non sui nessi sintattici, in armonia con la struttura disgregata dello jiddisch. È insomma una connotazione puntata sull'aspetto paradigmatico, anziché su quello sintagmatico, della lingua.

⁴³ Si potrebbe pensare che un problema analogo si ponga per ogni traduzione da, poniamo, un dialetto alla corrispondente lingua nazionale standard. C'è però qui una importante differenza, che consiste nel carattere radicalmente alieno dell'ebraismo rispetto alla cultura tedesca; mentre dialetto e lingua standard appartengono alla stessa storia, anche geograficamente intesa.



La traduzione in tedesco pretende di attraversare indenne il varco fra due mondi incommensurabili, vuole addomesticare alla propria logica un *unicum* che non può essere in alcun modo digerito dalla razionalità europea. Il dilemma della traduzione tedesca di un testo jiddisch riproduce sul piano linguistico il dramma dell'assimilazione ebraica, il tentativo sempre ripetuto e sempre fallito di trovare una *griglia di traduzione* fra due modi di vivere per loro natura inassimilabili.

Ma se la strada della denotazione non è percorribile, in che modo l'ebreo assimilato potrà afferrare l'essenza dello jiddisch, o meglio esserne afferrato? Ciò che consente questa operazione non sono le «conoscenze», il conoscere la storia dello jiddisch o della sua letteratura (ciò che Kafka aveva pensato di fare per settimane durante la preparazione del discorso), ma le «forze» e i «collegamenti di forze»: «[...] daß in Ihnen außer Kenntnissen auch noch Kräfte tätig sind und Anknüpfungen von Kräften, welche Sie befähigen, Jargon fühlend zu verstehen» (193). Quella trama di connessioni che manca allo jiddisch in quanto lingua (la povertà di nessi sintattici di cui aveva parlato in precedenza, e che ne giustificava la diffusione nella piccola criminalità: «Nur die Gaunersprache entnimmt ihm gern, weil sie weniger sprachliche Zusammenhänge braucht als einzelne Worte», 189) è compensata in abbondanza da queste connessioni emotive e preverbalì, che ogni ascoltatore ebraico ritroverà in se stesso. Al potere persuasivo della ragione denotante tipica di una lingua europea come il tedesco subentra qui la forza connotativa del significante, che si fa portatrice dell'ebraismo vero e proprio, quello per cui, appunto, *toit* è diverso da *tot*: la voce della razionalità occidentale deve solamente tacere, e allora l'ascoltatore si troverà immediatamente «mitten im Jargon» (193). E non si tratta più di decifrare una lingua, ma di abbandonarsi a quell'insieme (musica, gestualità) che dello jiddisch è parte fondamentale, se non predominante. Lo jiddisch dimostra qui tutta la sua natura preverbale, che è la sua vera forza secondo Kafka: «Jargon ist alles, Wort, chassidische Melodie und das Wesen dieses ostjüdischen Schauspielers selbst» (193); ed è anche la sua vera «unità». Questa era la forza di cui Kafka parlava all'inizio, quella che lo tiene unito da secoli, nonostante l'apparente impossibilità di questo rimanere unito. Non è più allora una questione di «grammatica», ma, come dice una nota dei Diari, è «das selbstverständliche jüdische Leben»⁴⁴, qualcosa che ha molto più a che fare con la vita quotidiana dell'ebreo, di ogni ebreo, che non con le teorie linguistiche o la storia della letteratura.

Il tema della paura che aveva aperto il discorso lo chiude anche: ma radicalmente cambiato di segno. L'ebreo assimilato aveva paura del *Jargon* perché questo introduceva disordine nella sua vita; ora la paura

⁴⁴ Franz Kafka, *Tagebücher*, cit., p. 733 (25. März 1915).



cambia direzione, l'ebreo improvvisamente immerso nel *Jargon* (inteso stavolta non come semplice lingua dell'uomo umiliato, ma come gesto, musica, abbigliamento, essenza) non capisce più come poteva essersi così tanto allontanato da se stesso da esiliarsi anche dalla propria più intima natura.

Dann werden Sie die wahre Einheit des Jargon zu spüren bekommen, so stark, daß Sie sich fürchten werden, aber nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor sich. Sie würden nicht imstande sein, diese Furcht allein zu ertragen, wenn nicht gleich auch aus dem Jargon das Selbstvertrauen über Sie käme, das dieser Furcht standhält und noch stärker ist. Genießen Sie es, so gut Sie können! Wenn es sich dann verliert, morgen und später, – wie könnte es sich auch an der Erinnerung an einen einzigen Vortragsabend halten! – dann wünsche ich Ihnen aber, daß Sie auch die Furcht vergessen haben möchten (193).

Non ci sarà più paura nei confronti del gergo, ma nei confronti di se stessi, perché improvvisamente si comprenderà di essere l'«altro dell'altro»⁴⁵. E, naturalmente, vedersi dall'esterno nella propria alienazione di ebreo assimilato determina anche una frizione fra il mondo come si era abituati a vederlo e questo nuovo mondo preverbale, dal quale si viene attratti come da una freudiana *Urszene*, realizzando un modello di vita lacerata che è anche, per Kafka, un esemplare modello narrativo. Questo timore dello specchio è infatti ciò che in ogni momento attraversa i personaggi kafkiani, nei quali la lacerazione fra identità assimilata e retaggio semitico mette in dubbio (come qualunque specchio, del resto) l'esistenza stessa dell'io.

⁴⁵ Ekkehard W. Haring, *op. cit.*, p. 56, riprendendo un'espressione di Siegart: «Jidisch brachte das Eigene als das Andere des Anderen zu Gehör».