

Legge, linguaggio, crisi. Benjamin e Scholem lettori di Kafka

Lisa Rose

Università di Trento
lisa.rose@unitn.it

Abstract The aim of this paper is to investigate the way in which law and doctrine manifest themselves in Kafka's writings. Starting from the idea of the 'Nothingness of revelation', which figures strongly in Scholem's and Benjamin's famous correspondence on Franz Kafka, this paper advances the hypothesis that Benjamin's early writings on language are strongly connected to his later reflections on Kafka. Another task of this essay will be to expose the main difference between Scholem's and Benjamin's mode of perceiving the crisis' situation. While the tragic mode of hiddenness of law and doctrine is associated by Scholem to a stage of the story of revelation, Benjamin tries to convert this situation into a messianic chance that can be seized in order to subvert law and doctrine, dysfunctional and emptied, adopting two redemption attitudes, the "reversal" and the "studying".

Keywords: Messianism, Judaism, Kafka, Law, Translation

1. Introduzione

Nel presente lavoro prenderemo in esame il rapporto che Benjamin individua tra la giustizia, lo studio e la scrittura. La cornice teorica entro la quale questa costellazione di concetti acquista senso è la concezione dell'ebraismo messianico messa a punto dal filosofo tedesco, che, quindi, sarà a sua volta oggetto di indagine.

Il punto di partenza di questa analisi, del grande patrimonio teorico lasciatoci da Walter Benjamin e da Gershom Scholem sulla questione del linguaggio, saranno le lettere che i due si scrissero tra il 19 aprile e il 20 settembre 1934, che vertono intorno all'interpretazione della prosa di Kafka.

Lo spunto teorico offerto da queste lettere può forse apparire limitato, soprattutto rispetto all'ampiezza dell'argomento proposto. L'intera produzione letteraria dei due amici, infatti, può essere letta come un continuo, intenso lavoro attorno a questi temi. Già nei saggi scritti tra il 1916 e il 1918, vengono delineati i temi connessi al linguaggio che occuperanno in maniera originale la riflessione di questi due autori: l'ampio lato linguistico del rapporto con la tradizione, investigato da Scholem nei suoi scritti sulla *Qabbalah*, e il legame tra linguaggio e redenzione, che Benjamin ha messo in luce, a più riprese, dai primi saggi fino alle considerazioni sulla lingua di una comunità redenta, che si leggono nei materiali preparatori alle *Tesi sul concetto di storia*, ultimo testo scritto dal filosofo berlinese prima di togliersi la vita.

Partire dallo scambio di interpretazioni su Kafka da parte di Benjamin e di Scholem ha, dalla sua, un triplice motivo, che si trasforma in un triplice vantaggio nella comprensione di questi due autori, soprattutto per quanto riguarda il rapporto con l'ebraismo, la giustizia, lo studio, la scrittura e la loro collocazione in un'ottica messianica – gli argomenti principali del presente lavoro:

1) Da quando si sono conosciuti, nel 1915, Scholem e Benjamin non hanno mai smesso di scambiarsi opinioni, interpretazioni soggettive, idee. Prima sotto forma di lunghe discussioni, poi, successivamente al trasferimento di Scholem a Gerusalemme, attraverso un fitto scambio epistolare, interrottosi solo con la morte di Benjamin. Questo «serrato e spietato dibattito intellettuale condotto senza risparmio di colpi, da una parte e dall'altra» (SCHIAVONI 1992: 17) ha influenzato reciprocamente i due autori, che si sono alimentati delle teorie e delle vedute dell'altro, così come del distacco che intercorreva tra esse. Prendiamo, ad esempio, gli scritti giovanili *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, redatto da Benjamin nel 1916, e *Sul lamento e sulla lamentazione*, scritto da Scholem tra il 1917 e il 1918. Benjamin scrive a Scholem di essergli grato per l'invio del suo testo su lamento e lamentazione e Scholem, nel suo diario, dice, di quello stesso scritto, che rappresenta «concretamente una continuazione del saggio di Benjamin sul linguaggio» (SCHOLEM 2007: 201).

Partire da uno scambio di opinioni risulta quindi utile, soprattutto perché riguardo all'interpretazione di Kafka i due divergono non poco, ma allo stesso tempo sono avidamente interessati l'uno al punto di vista dell'altro.

2) Kafka non è un argomento tra gli altri. Ebreo, di lingua tedesca, figlio di ebrei assimilati, vive intensamente quella crisi dell'ebraismo tradizionale che definisce lo sfondo storico dei nostri Benjamin e Scholem. Non solo, la biografia dei due è fortemente segnata dalla lettura di Kafka, tanto che Benjamin definisce il furto di una copia del *Processo* come «uno dei maggiori guasti» fatti alla sua biblioteca (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 111), mentre Scholem aveva l'abitudine di ripetere ai suoi studenti a Gerusalemme che «per capire la Qabbalah, oggi, bisogna prima leggere gli scritti di Franz Kafka» (SCHOLEM 1992: 194).

3) Tra la fine del 1933 e l'inizio del 1934, Benjamin è uno scrittore «che non dispone di nessuno strumento di produzione» (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 63): ha dovuto lasciare la Germania, si susseguono le leggi sulla stampa emanate dal regime nazista, non dispone della sua biblioteca. Si sposta a seconda di dove la vita costa meno, mentre le riviste per cui collabora chiudono i battenti, o rifiutano articoli scritti da ebrei. Il fratello è caduto nelle mani delle SA, il passaporto è in scadenza, i suoi libri sono rimasti in un appartamento a Berlino.

Circostanze, queste, non ininfluenti per l'elaborazione da parte di Benjamin di un comunismo *sui generis* che, senza cedere all'ortodossia, rappresenta, nelle sue parole, una reazione drastica e non infruttuosa al fatto che la routine scientifica del tempo non lasciasse nessuno spazio al suo pensiero, così come l'economia non concedeva spazio alla sua esistenza.

Il comunismo rappresenta, per colui che è stato derubato dei suoi mezzi di produzione interamente, o quasi, il tentativo naturale, razionale di proclamare il diritto a questi mezzi, nel suo pensiero come nella sua vita. (*ivi*: 129)

È in questa situazione che l'amico Scholem gli procura un lavoro, scrivere un saggio su Kafka per la *Jüdische Rundschau*, a patto che vi siano contenute «formulazioni chiare ed esplicite» riguardanti l'ebraismo, in quanto la rivista era obbligata, dalla censura, a trattare «temi ebraici»¹.

Lo scambio di lettere tra Benjamin e Scholem su Kafka, nella primavera del 1934, si incrocia in maniera feconda con una richiesta di chiarimenti da parte di Scholem sull'adesione al materialismo storico di Benjamin, uno dei temi più scottanti nella storia dell'amicizia dei due:

Se è certo che l'opera di Kafka possiede per me un'importanza non minore, ciò è dovuto non da ultimo al fatto che egli non sposi nessuna delle posizioni che il comunismo giustamente combatte. (*ivi*: 130)

2. Scolari senza scrittura

Il fulcro dell'interpretazione benjaminiana di Kafka è riassunto nel saggio che il filosofo berlinese scrive in occasione del decimo anniversario della morte dello scrittore praghese, di cui riportiamo alcune delle battute conclusive, frutto di un acceso dibattito con Scholem:

La porta della giustizia è lo studio. E tuttavia Kafka non osa associare a questo studio le promesse che la tradizione ricollegava a quello della Thorà. I suoi aiutanti sono sagrestani rimasti senza parrocchia, i suoi studenti, scolari senza scrittura. (BENJAMIN 2006: 304)

Il problema è subito quello della legge e della (sua) rivelazione, «la maniera così particolare in cui annuncia la sua esistenza» (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 143), che Benjamin considera solo dal suo lato più profano. È su questo punto che divergeranno maggiormente Benjamin e Scholem. Si potrebbe dire sull'opportunità di parlare di «legge» o di «Legge», così come di «rivelazione» o di «Rivelazione», differenza che si perde nella lingua parlata così come nel tedesco scritto, nel quale «Gesetz» e «Offenbarung» vanno scritti con la prima lettera maiuscola, come per norma ortografica tutti gli altri sostantivi. A questo riguardo, Scholem, come prima reazione alla lettura del saggio inviatogli dall'amico, scrive:

L'esistenza della legge segreta manda all'aria la tua interpretazione: essa non potrebbe esistere in un mondo premitico di chimerica promiscuità, per tacere interamente della maniera così particolare in cui annuncia la sua esistenza. Qui

¹ Lettera di Scholem, 19 aprile 1934: «ho attirato energicamente su di te l'attenzione del dott. Robert Weltsch, redattore capo della *Jüdische Rundschau*. L'unico suggerimento concreto che ho potuto dargli è questo: chiedere a te e a nessun altro un articolo per il decimo anniversario della morte di Kafka, che cade a giugno o a luglio [...]. La *Rundschau* è obbligata (dalla censura) a trattare solo argomenti ebraici [...]. Non potrai evitare di fare riferimento all'ebraismo, con formulazioni chiare ed esplicite» (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 125).

la tua esclusione della teologia è andata troppo in là, e con l'acqua sporca hai gettato anche il bambino. (*ibidem*)

Se nella metafora il bambino è la teologia, l'acqua sporca insieme alla quale lo si getta è l'interpretazione teologica «sfacciata e frivola che ha luogo a Praga» (*ivi*: 156), di Max Brod e di Hans-Joachim Schoeps, disprezzati sia da Benjamin sia da Scholem per la loro interpretazione religiosa di Kafka. Secondo Scholem, vi è una «teologia rettamente intesa [...] che fornisce la chiave per accedere al mondo di Kafka» che Benjamin trascura, andando a cercare «l'elemento ebraico negli angoli più nascosti, mentre occupa una posizione centrale e perfettamente visibile» (*ivi*: 147).

3. Scolari che non sanno più decifrare la scrittura

Il concetto di «nulla della rivelazione» costituisce il nucleo dell'interpretazione scholemiana di Kafka. Appare per la prima volta nella poesia che Scholem allega a una copia del *Processo* che gli aveva domandato Benjamin.

Nella quarta strofa, Scholem mette in questione la validità del concetto di rivelazione in un'epoca in cui gli uomini non hanno più fede in Dio:

Così soltanto la rivelazione riluce
nel tempo che ti ha respinto.
Solo il tuo nulla è l'esperienza
che si può avere di te. (*ivi*: 145)

Se si tiene conto, come invita a fare Stéphane Mosès, della molteplicità dei significati della parola ebraica «*Torah*», che Scholem doveva avere in mente, e quindi mettiamo sullo stesso piano il concetto di «rivelazione» e quelli di «legge» e «insegnamento» (MOSES 1988), abbiamo una traccia da seguire per capire la lettera successiva, in cui Scholem torna sul concetto di «nulla della rivelazione».

Il mondo di Kafka è il mondo della rivelazione, certo in quella prospettiva in cui viene ricondotto al proprio nulla. Non posso affatto condividere la tua negazione di questo aspetto [...]. No, caro Walter, il suo problema non è la sua assenza in un mondo preanimistico, ma la sua ineseguibilità. Su questo punto ci dovremo intendere. Quegli studenti di cui parli alla fine non sono tanto scolari che hanno smarrito la scrittura, quanto piuttosto scolari che non possono decifrarla. (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 147)

Quello che contraddistingue nel mondo di Kafka ciò che è rivelato – vale a dire la legge – non è, a parere di Scholem, la sua *assenza*, ma la sua *ineseguibilità*.

Dopo che Benjamin lo aveva pregato di tornare più diffusamente su queste considerazioni, l'esperto di *Qabbalah* gli scrive, il 20 settembre 1934:

Chiedi che cosa intenda con l'espressione «nulla della rivelazione». Intendo uno stadio in cui essa appare vuota di significato, in cui afferma ancora se stessa, in cui *vige* [*gilt*], ma non *significa* [*bedeutet*]. Dove viene meno la ricchezza del significato, e ciò che si manifesta [*das Erscheinende*] è come ridotto a un punto zero del proprio contenuto, eppure non scompare (e la rivelazione è qualcosa che si manifesta), là emerge il suo nulla. (*ivi*: 167)

Lo scarto tra il contenuto della rivelazione e la sua scomparsa è «il nulla della rivelazione», dove il suo oggetto si manifesta come privo significato.

In altre parole la legge afferma se stessa, vige, ma è ineseguibile. Per questo Scholem non può condividere l'opinione di Benjamin per cui gli studenti di cui egli parla alla fine del saggio siano semplicemente «scolari senza scrittura», perché nel mondo di Kafka non si tratta, per Scholem, dell'assenza della legge *tout court*, ma di una sua sopravvivenza in una manifestazione priva di contenuto.

Con questa interpretazione egli illustra lo stato della parola divina in un mondo che si allontana sempre di più da Dio, un mondo in cui la rivelazione è diventata incomprensibile, «ma non è completamente caduta in prescrizione e forse un giorno potrà nuovamente essere cifrata» (MOSÈS 1988: 169).

Scholem non mette in dubbio la legge, la sua esistenza, o la sua validità. Il problema è al livello della sua comprensibilità, del contenuto. Qualcosa nella tradizione si è spezzato e questa legge non può più essere compresa. La situazione è quella comune all'intera generazione di ebrei tedeschi a cavallo dei due secoli, cui i padri avevano imposto l'osservanza dei precetti religiosi ebraici e la fedeltà a un ebraismo divenuto completamente privo di contenuti (SCHOLEM 1979: 19-21).

È questo l'oggetto della *Lettera* che Kafka scrive al padre, rimproverandogli non già l'imposizione della legge ebraica, quanto piuttosto il fatto che essa avesse come unico contenuto il suo carattere imperativo. L'ambiguità e le contraddizioni che Kafka denuncia riguardano una legge che «esige incondizionata sottomissione, ma si manifesta come incomprensibile e vuota di senso; l'obbedienza che esige consiste solo nel suo riconoscimento» (MOSÈS 1988: 163).

4. La scrittura senza la sua chiave

Prima di chiarire gli aspetti connessi alla rivelazione come «vigenza senza significato», è utile illustrare la direzione tracciata da Benjamin nel suo studio su Kafka, che risente della sua adesione al marxismo, e lo si vede paragonandola a quella di Scholem.

Scholem prende le mosse dal «nulla della rivelazione, dalla storia sacra come prospettiva della procedura prestabilita» (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 155), Benjamin muove dalla speranza «piccola, assurda, nonché dalle creature a cui da un lato si riferisce questa speranza», che sono «gli assistenti» e «gli scolari» (*ibidem*).

Il cavallo di Alessandro Magno, Bucefalo, che nel racconto di Kafka (KAFKA 1920) si libera dal suo cavaliere e si occupa dello studio di antichi codici, e Sancio Pancia (*ivi*) sono figure dell'emancipazione, figure che «si tolgono il peso di dosso» (BENJAMIN 2006: 305). Benjamin non intende sbarrare la strada all'interpretazione teologica in quanto tale, ma l'aspetto che privilegia è quello messianico, connesso alla necessità di liberazione, alla prassi che la rende possibile e ai protagonisti di essa:

Io non nego affatto, per l'opera di Kafka, l'aspetto della rivelazione; lo prova già il fatto che la dichiari «stravolta» e quindi le riconosca l'aspetto messianico. La categoria messianica di Kafka è l'«inversione» o lo «studio». (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 156)

Come si vive sotto una legge che vige, ma non significa? Quali sono le strategie da mettere in campo per potersi liberare dal suo peso? La risposta di Benjamin a queste domande è connessa alla questione della scrittura:

Che gli scolari l'abbiano smarrita o che non sappiano decifrarla è infine la stessa cosa, poiché la scrittura senza la sua chiave non è scrittura, è vita. Vita quale viene condotta nel villaggio ai piedi del monte dove sorge il castello. Nel tentativo di trasformare la vita in scrittura vedo il senso dell'«inversione» a cui tendono numerose allegorie kafkiane – tra cui ho scelto *Il prossimo villaggio* e *il Cavaliere*. L'esistenza di Sancio Panza è esemplare. (*ibidem*)

Kafka descrive la situazione in cui la scrittura coincide integralmente con la vita. Una vita in cui un colpo battuto su un portone scatena conseguenze inimmaginabili (KAFKA 1970), la vita vissuta dagli abitanti del villaggio ai piedi del castello e, per Arendt (ARENDR 1981) e Agamben, la vita «nella società di massa e nei grandi Stati totalitari del nostro tempo» (AGAMBEN 2005: 59).

È su questo punto che Scholem e Benjamin divergono. Secondo Scholem, una legge che si trova nella condizione di vigere senza significare è una legge che si presenta nella sua insegueibilità. Per Benjamin, la vigenza di una legge senza contenuto segna il suo divenire indistinguibile dalla vita che dovrebbe regolare.

Quello che Kafka descrive magistralmente è che tutta la vita di K. è il processo, che la potenza della legge determina ogni aspetto della vita dell'accusato, ma non ha indicazioni da dargli, né sa dire in cosa K. l'abbia trasgredita. Allo stesso modo, il Castello tiene in scacco l'esistenza degli abitanti del villaggio, senza però prescrivere o vietare loro nulla. La legge è tanto più pervasiva in quanto manca di qualsiasi contenuto.

Se si prova a tradurre in termini pratici la validità e la contemporanea insegueibilità della legge nel suo lato più profano – quello considerato da Benjamin –, si ottiene una condizione che assomiglia alla vita nello stato di eccezione (AGAMBEN 2005: 61). È auspicabile, a riguardo, che i concetti non perdano il loro peso specifico, divenendo conseguentemente poco precisi. In tal senso, un esempio può restituire un'idea più chiara dell'accostamento tra lo statuto della legge in Kafka e quello nello «stato di eccezione». In uno scenario di guerra in cui sia stato istituito il coprifuoco, un soldato può sparare a una persona che cammina dopo una certa ora. Nessun ordinamento legale si basa sul divieto di camminare, o sulla liceità dell'omicidio. Eppure, in questo caso, la legge non ha smesso di vigere, anzi la vigenza è al suo massimo grado, mentre il contenuto è al suo grado zero: è il particolare stato in cui sopravvive la legge nello stato di eccezione (*ivi*: 67).

5. Il carattere destinale della legge

Tratteremo la vigenza senza significato, che, sulla scorta di Agamben, abbiamo identificato con la legge nello stato di eccezione, come un caso limite. Come ogni caso limite ha il merito di avere un valore euristico, perché spiega il generale e se stesso, anche quando, come dice lo stesso Scholem, «è molto dubbio che possa essere effettivamente realizzato» (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 146).

In altre parole, il carattere destinale della legge, descritto con straordinaria maestria

da Kafka nei suoi racconti, nei quali, come abbiamo visto, i protagonisti sono sopraffatti dalla sua autorità senza che questa abbia un contenuto determinato, è per Benjamin un carattere proprio della legge in generale, ma nel caso estremo dà mostra di sé in maniera paradigmatica. In *Destino e carattere*, saggio del 1919, Benjamin distingue nettamente tra giustizia e diritto. Di più, il diritto è visto come un residuo dello stadio mitico:

Per un errore, in quanto è stato confuso col regno della giustizia, l'ordine del diritto, che è solo un residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dei, si è conservato oltre l'epoca che ha inaugurato la vittoria sui demoni. (BENJAMIN 2006: 34)

L'anno successivo, iniziava la stesura di *Per la critica della violenza*. In questo scritto giovanile, Benjamin individua un tipo di violenza che definisce «pura», «divina», e, nella sfera umana, «rivoluzionaria». A proposito della 'purezza', che Benjamin attribuisce a questo genere di violenza, può essere utile leggere quanto scritto nel gennaio 1919, in una lettera a Ernst Schoen:

È un errore presupporre una purezza che consiste in se stessa da qualche parte e che deve essere preservata [...]. La purezza di un essere non è mai incondizionata e assoluta, è sempre subordinata a una condizione. Questa condizione è diversa secondo l'essere della cui purezza si tratta; ma non risiede mai nell'essere stesso. In altre parole, la purezza di ogni essere (finito) non dipende mai da questo stesso essere [...]. Per la natura, la condizione della sua purezza che sta fuori di essa è il linguaggio umano. (BENJAMIN 1978: 53-54)

Per Benjamin, la purezza non ha carattere sostanziale, bensì relazionale. Possiamo inferire, dunque, che la violenza pura non è tale per una presunta purezza della violenza in se stessa, ma lo è solo in rapporto a qualcos'altro. In questo saggio, al diritto. Se la violenza giuridica si presenta sempre come mezzo rispetto a un fine, quella pura è di un altro genere, non è mezzo (legittimo o illegittimo) a fini (giusti o ingiusti), ma si riferisce ad essi in qualche altro modo.

Può essere interessante, in questa sede, tracciare un parallelismo fra la violenza pura di *Per la Critica della Violenza* e la lingua pura di *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*:

La risposta alla questione: che cosa comunica la lingua? È quindi: ogni lingua comunica se stessa [...]. Ogni lingua si comunica in se stessa, essa è – nel senso più puro – il “medio” della comunicazione». (BENJAMIN 2006: 55)

La violenza pura espone il nesso tra violenza e diritto, per reciderlo. Benjamin chiama «spodestamento», «deposizione» del diritto («*Entsetzung des Rechts*»), BENJAMIN 1991: II/1: 202) l'attività della violenza pura, e basa su di essa l'inaugurazione di «una nuova epoca storica» (BENJAMIN 2006: 29).

Ma perché Benjamin chiama divina questa violenza?

Il ragionamento è simile a quello che, in *Destino e carattere*, assegna il concetto di destino all'ordine mitico-giuridico, e non a quello religioso in cui viene comunemente collocato:

Felicità e beatitudine conducono [...], al pari dell'innocenza, fuori dalla sfera del destino. Ma un ordine i cui soli concetti costitutivi sono l'infelicità e la colpa e per entro il quale non è concepibile alcuna via di liberazione [...] – un ordine siffatto non può essere religioso. (*ivi*: 34)

Alla sfera del diritto, residuo dell'epoca mitica, afferiscono i concetti di infelicità e di colpa, legati al suo carattere destinale. Il fatto che in questa sfera non sia praticabile nessun tentativo di liberazione, la distingue chiaramente da altre sfere, come quella religiosa, con la quale a volte viene indebitamente confusa.

Senza poterci dilungare più diffusamente sull'intensa elaborazione benjaminiana relativa al legame tra legge, mito e destino, ci limiteremo a citare una sorprendente assonanza tutta interna alla sua produzione.

Da *Per la critica della violenza*, redatto tra il 1920 e il 1921:

Confini posti e definiti restano, almeno nelle epoche primitive, leggi non scritte. L'uomo può superarli senza saperlo e incorrere così nel castigo. Poiché ogni intervento del diritto provocato da un'infrazione della legge non scritta e non conosciuta è, a differenza della pena, castigo. Ma per quanto crudelmente possa colpire l'ignaro, il suo intervento non è, dal punto di vista del diritto, un caso, ma destino, che si mostra qui – ancora una volta – nella sua ambiguità piena di disegno (BENJAMIN 2006: 25)

Dal saggio su Kafka, del 1934:

Leggi e norme definite rimangono, nella preistoria, leggi non scritte. L'uomo può violarle senza saperlo e incorrere così nel castigo. Ma per quanto crudelmente possa colpire chi non se l'aspetta, il castigo, nel senso del diritto, non è un caso, ma destino, che si rivela qui nella sua ambiguità. (IVI: 278)²

A 13 anni di distanza, Benjamin sottoscrive quanto detto a proposito del carattere destinale che inerisce al diritto, e ci rassicura sulla praticabilità dell'utilizzo delle categorie concettuali di *Per la critica della violenza* nel saggio su Kafka.

Da qui muoveremo per la comprensione di quel tentativo che Benjamin attribuisce ad alcuni personaggi kafkiani di trasformare la vita in scrittura. Senza trascurare le indicazioni che il filosofo fornisce, via lettera, a Scholem: gli scolari che hanno smarrito la scrittura sono tra le creature per cui è data una speranza infinita. Troverà così spiegazione l'affermazione benjaminiana per cui la categoria messianica di Kafka è l' 'inversione' o lo 'studio'.

6. Trasformare la vita in scrittura

In un passo del saggio su Fuchs, Benjamin parla di una forza particolare, quella di «scuotersi qualcosa di dosso» (BENJAMIN 1991: 478). In queste righe, il filosofo tedesco parla della storia della cultura e del peso dei suoi tesori che «gravano sulle spalle dell'umanità» e delle «forze di scuoterseli di dosso e quindi di prenderli in

² In lingua originale, W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt, Eduard Fuchs*, in *Gesammelte Schriften*, II/1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 198-199; Id., *Franz Kafka*, *ivi*, II/2, p. 412.

mano», ma qui terremo fermo il gesto, che è il medesimo che Benjamin attribuisce alle persone a cui è data speranza, come il «cavaliere beato, che si lancia impetuosamente verso il passato in un viaggio allegro e vuoto, e non è più un carico per il suo corsiero» (BENJAMIN 2006: 303). Similmente, Sancio Pancia è riuscito a «stornare totalmente da sé» (*ivi*: 304) Don Chisciotte ed è quindi «uomo libero» (*ivi*: 305). Mentre Bucefalo, «libero, i fianchi non più costretti dai lombi del cavaliere», «prende la via del ritorno» (*ivi*: 304).

Analizziamo il caso di Bucefalo. Nel racconto di Kafka, il cavallo di Alessandro diventa avvocato in un momento molto particolare, in cui nessuno sa indicare le vie per l'India, le cui porte non sono mai state raggiunte, ma di cui almeno in passato si conosceva l'ubicazione, perché la direzione in cui si trovavano era segnata dalla spada regale. Ora quelle porte sono da tutt'altra parte, rimosse più lontano e più in alto; nessuno segna la direzione giusta, molti impugnano spade, ma solo per agitarle, e lo sguardo che vorrebbe seguirle si perde.

La situazione è, ancora una volta, quella di un insegnamento che non sa dare una direzione, di una scrittura senza la sua chiave, di una legge senza contenuto. In questa situazione la scelta di Bucefalo è lo studio, «ripiegamento [...] che trasforma la vita in scrittura» (*ivi*: 303).

Il titolo del racconto nel quale si parla di Bucefalo è *Il nuovo avvocato*, e forse qui troviamo una traccia per capire l'inversione come categoria messianica. In cosa consiste infatti la *novità* della sua avvocatura? È Benjamin a suggerirci la risposta: l'abbandono dell'esercizio della sua professione, «il diritto *non più* esercitato e solo studiato è la porta della giustizia» (*ivi*: 304).

«Scuotersi qualcosa di dosso» vuol dire, nel vocabolario kafkiano, liberarsene. Nei suoi racconti è sempre «la schiena a essere gravata dal peso» (BENJAMIN 1991: 432). Benjamin ritrova, nella prosa kafkiana, tutta una serie di figure deformate, gobbe, e il gesto più frequente, che riporta nel suo saggio su Kafka, è quello di piegare profondamente la testa sul petto (BENJAMIN 2006: 298).

La deformità, la pesantezza coincidono, per Benjamin, con la dimenticanza. E non deve stupire che l'inversione sia quindi una categoria messianica, legata all'*Eingedenken*, la capacità di rammemorazione propria degli ebrei, ai quali è «vietato investigare il futuro» (*ivi*: 86). Dal «ripiegamento», affine allo sguardo dell'angelo rivolto al passato della nona *Tesi sul concetto di storia*, può nascere lo studio e l'attenzione che potrebbero salvarci dall'oblio.

A questo punto del suo saggio su Kafka, Benjamin riporta le parole di una canzone popolare, l'*Omino gobbo*; protagonista è «l'inquilino della vita distorta» (*ivi*: 299), destinato a svanire quando verrà il messia, «di cui un gran rabbino ha detto che non intende mutare il mondo con la violenza, ma solo aggiustarlo di pochissimo» (*ibidem*).

Se, una volta liberate le spalle, il peso, come nel saggio su Fuchs, va preso per mano, si può pensare che anche il diritto, che grava sull'umanità irredenta, rimanga come una sorta di resto nei giorni della venuta del messia e che il modo per «aggiustarlo di pochissimo» sia privarlo della possibilità di essere esercitato.

Trasfigurare il diritto nella redenzione è prendere la via del ritorno, rovesciarlo, slegarlo dalla sua autorità, dalla minaccia, studiarlo. Farlo diventare come gli oggetti fuori uso per i bambini, che prendono vecchi strumenti ormai inutilizzati e ne fanno

giocattoli, complementi fantasiosi per le storie con cui si intrattengono, proprio come Sancio Pancia col suo Don Chisciotte.

7. Malattia della tradizione

Nel 1938, Scholem e Benjamin torneranno a scriversi delle lettere su Kafka. Se, nel 1934, i due dibattevano principalmente sul particolare modo di manifestarsi che ha la legge nei racconti di Kafka, nel 1938 l'argomento su cui verte lo scambio di opinioni riguarda il rapporto tra la verità e la narrazione, in altre parole la tradizione.

La verità c'è, ma è andata perduta la capacità di tramandarla, la saggezza. Anche in questo caso lo sfondo è quello di una legge che non dice nulla, di una *Halachah*³ remota e indecifrabile, che ha perduto il suo lato epico (si potrebbe dire aggadico). In maniera analoga alla legge nello stato di eccezione, in cui la vigenza al massimo grado corrispondeva al grado zero del suo significato, la verità, nel momento in cui la sua consistenza halachica è al massimo grado, ha l'elemento aggadico ridotto al minimo.

La dottrina non può più fungere da guida perché manca la sua spiegazione aggadica, non dà consiglio, ma suona solo come minaccia, si riferisce a un mondo precedente (*Vorwelt*) di cui non rimane più nulla. Di questa dottrina, secondo Benjamin, Kafka ha composto una strana *Aggadah*, una «*Aggadah* a posteriori» (BIALIK 2006: 69), in cui non c'è verità, non c'è conoscenza, ma solo trasmissibilità. «Kafka», scrive Benjamin, «sacrificò la verità, per non rinunciare alla trasmissibilità» (BENJAMIN, SCHOLEM 1987: 256), a una *Halachah* senza il suo lato epico si oppone una *Aggadah* senza verità, una serie di racconti intorno al Castello, di cui nessuno è vero. In questo senso, l'opera di Kafka rappresenta una «malattia della tradizione» (*ibidem*). Scholem, nella sua lettera scritta nel novembre 1938, sottoscrive l'opinione dell'amico, ma con una riserva decisiva, come chiarisce Mosès:

come quattro anni prima [Scholem] aveva sostituito alla definitiva obsolescenza della scrittura, di cui parlava Benjamin, l'idea della sua – forse solo transitoria – indecifrabilità, così, ora, sottolinea che l'antinomia dello aggadico si fonda sulla stessa natura della *Aggadah*. (MOSÈS 1998: 173)

In altre parole, «la malattia della tradizione» non è propria soltanto di quelle *aggadoth* che costituiscono i racconti di Kafka, ma «si fonda nella natura stessa della *Aggadah* [...]. È insita nella sua stessa tradizione mistica» (BENJAMIN, SCHOLEM, 1987: 269). Ancora una volta, per Scholem, l'opera di Kafka dà voce alla fase spirituale in cui si trova l'ebraismo per cui non si può «né portare a compimento, né esperire, ma solo raccontare la storia di ciò che, una volta, era presente in mezzo a noi» (MOSÈS 1998: 173).

Benjamin non diede seguito a queste lettere, ma, a conclusione del presente lavoro,

³ Senza potersi occupare più diffusamente di *Halachah*, riportiamo quanto detto da Taubes nel suo libro sulla disputa tra ebraismo e cristianesimo: «il fondamento della religione ebraica, a partire da Esdra, è la *Torah*, la Legge, o meglio l'*Halachah*, la 'via' della Legge nella vita dell'uomo» (TAUBES 2000: 22). Benjamin aveva letto il saggio di Chajm Nachman Bialik sulla *Halachah* e sulla *Aggadah* e «ne ricevette un'impressione incancellabile» (SCHOLEM 1987: 130).

cercheremo di tratteggiare la figura di un linguaggio redento, seguendo l'indicazione per cui l'inversione può costituire una categoria messianica.

Come quindi il diritto, approfittando della sua crisi, va privato della sua effettività tramite lo *studio*, il linguaggio va privato della sua schiavitù del comunicare nel momento in cui, come scrive nel saggio su Leskov: «l'arte di narrare volge al tramonto poiché il lato epico della verità, la saggezza, viene meno» (BENJAMIN 2006: 251).

Nell'ipotesi di una trasfigurazione messianica della lingua, essa cesserebbe di essere «veicolo di contenuti che si trasmettono attraverso di essa» (TAGLIACOZZO 2013: 81) per (ri)divenire «manifestazione della vita spirituale dell'uomo» (BENJAMIN 2006: 53), compito che Benjamin le assegna in *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*. La differenza fondamentale tra queste due forme di comunicazione è chiarita da Benjamin nello stesso saggio: «La lingua comunica l'essenza spirituale che le corrisponde. È fondamentale sapere che questa essenza spirituale si comunica *nella* lingua, e non *attraverso* la lingua» (*ivi*: 54). Ciò che in un essere spirituale è comunicabile è la sua lingua, e, come ci avverte Benjamin, «tutto riposa su questo “è” (che significa: è *immediatamente*)» (*ivi*: 55). La differenza è tra una concezione della lingua come comunicazione che usa i nomi come mezzi in vista di un fine (*attraverso* la lingua) e una concezione che, invece, vede nel nome l'essere spirituale dell'uomo che si comunica a Dio. La prima è «la concezione borghese della lingua [...]». Essa dice che il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario l'uomo» (*ivi*: 57), mentre, per Benjamin, non ci deve essere un contenuto esterno alla lingua: «come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice» (*ivi*: 59).

8. Messianismo e linguaggio

Benjamin scrive, come Bialik e come Scholem, quando la verità rimane senza la sua epica, ma, come fa notare Andrea Cavalletti nell'introduzione al saggio di Bialik su *Halachah e Aggadah*, «i fenomeni storici per Benjamin non sono mai deplorabili, sono sempre e soltanto dialettici» (BIALIK 2006: 68). Come il fatto di vivere sottoposti a una legge che vige senza significare, senza cioè prescrivere né vietare alcun fine determinato, è l'occasione giusta per redimersi dal diritto e renderlo innocuo, privo della capacità di rendere colpevoli gli uomini, così è nella malattia della tradizione che si intravede la possibilità di redimere il linguaggio. Allo stesso modo, nella *Tesi VIII sul concetto di storia* lo «stato di eccezione che è la regola» (BENJAMIN 1997: 23) è connesso alla *chance* rivoluzionaria di «suscitare il vero stato di eccezione»,

Ora, per il diritto, abbiamo individuato nello *studio* la sua trasfigurazione messianica. Qual è l'equivalente per il linguaggio?

L'ipotesi che qui si vorrebbe avanzare è che la figura dell'inversione messianica della lingua è la traduzione. Traduzione che, ci avverte Benjamin nel succitato saggio *Sulla lingua*, bisogna considerare innanzitutto come processo intralinguistico, oltre che interlinguistico, e nella sua portata fondativa rispetto alla teoria della lingua:

È necessario fondare il concetto di traduzione nello strato più profondo della teoria linguistica, poiché esso è di portata troppo ampia e grave per poter essere trattato in qualunque rispetto a posteriori (come a volte si pensa). (BENJAMIN 2006: 64)

La lingua degli uomini – quella denominante della conoscenza – e la lingua muta e senza nome delle cose e degli animali sono l'una la traduzione dell'altra e «l'oggettività di questa traduzione è garantita in Dio» (*ibidem*). È posto così il fondamento delle lingue umane:

La lingua delle cose può passare nella lingua della conoscenza e del nome solo in traduzione: – e tante traduzioni, tante lingue, non appena l'uomo sia caduto dallo stadio paradisiaco in cui conosceva una lingua sola. (*ibidem*)

La seduzione del serpente è la conoscenza di ciò che è senza nome, il sapere del bene e del male. Si tratta di una conoscenza estrinseca, che abbandona il nome, e la cacciata dall'Eden coincide con questa imitazione della parola creatrice divina, che esce dalla lingua nominale, perfettamente conoscente. La parola comunica, da quel momento in avanti, qualcosa all'infuori di sé e in questo consiste il vero peccato originale. Per Benjamin, in quanto l'uomo esce dalla lingua pura del nome, fa della lingua un mezzo (e non più un *medio*), e «quindi, almeno in parte, un segno; ciò che più tardi ha per conseguenza la pluralità delle lingue» (*ivi*: 66). Ma c'è anche un'altra conseguenza, almeno altrettanto grave: la nascita del giudizio. Qui, Benjamin gioca con l'ambivalenza del termine «giudizio» [*Urteil*], applicabile alla sfera della conoscenza come a quella del diritto; questa ambivalenza si mantiene anche negli esiti della cacciata dall'Eden che segna in entrambi i casi un allontanamento dalla *giustizia*.

Possiamo vedere il processo traduttivo come la lotta che, nella *nona Tesi*, l'angelo della storia cerca di compiere contro la bufera che spira dal paradiso e che lo spinge in avanti (*ivi*: 80). Se riuscisse a chiudere le ali, ricomporrebbe i frammenti, e delle varie lingue storiche ne farebbe una. Ma questa lingua non deve essere una lingua artificiale prodotta dalla fusione delle diverse lingue, come l'esperanto. Benjamin critica questo tipo di progetto nei materiali preparatori alle *Tesi*, evidenziando come l'esperanto indichi già nel nome la speranza che lo anima, ma non possa riuscire a realizzare la redenzione del linguaggio.

L'affinità tra la traduzione e l'opera messianica è più intima. L'originale di un'opera, si legge ne *Il compito del traduttore*, non esce intatta dalla sua traduzione: «nelle buone traduzioni», infatti, «la vita dell'originale raggiunge, in forma sempre rinnovata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento» (*ivi*: 42).

La traduzione esprime l'intimo rapporto delle lingue fra loro. Di sicuro non può «istituire» questo «rapporto segreto», ma può «rappresentarlo, in quanto lo realizza in forma embrionale o *intensiva*» (*ibidem*). Esso consiste nel fatto che le lingue non sono estranee tra loro ma sono affini a priori, a prescindere da ogni rapporto storico. Non si tratta quindi di una somiglianza tra le lingue dovuta alla loro parentela, come per le lingue neolatine. Questa affinità metastorica (a priori) consiste nella *pura lingua*:

ciò che, in ciascuna di esse [le lingue storiche], non è accessibile a nessuna singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari. (*ivi*: 44)

La percorribilità dell'operazione di traduzione ci è assicurata dalla *pura lingua*, la quale si dà solo nel momento della traduzione, «nella traduzione che ogni lingua già sempre invoca e richiede» (MONTANELLI 2013: 91). La complementarietà delle lingue, il fatto che ognuna sia complementare a un'altra, però, ci ammonisce sulla necessità che esse restino tali, molteplici e diverse, per il *darsi* della *reine Sprache*, a fondamento della possibilità di tradurre.

Ogni traduzione è solo un modo pur sempre provvisorio di fare i conti con l'estraneità delle lingue, ma [...] non nasconde la sua tendenza a uno stadio ultimo, definitivo e decisivo di ogni formazione linguistica. (BENJAMIN 2006: 45)

Alle lingue storiche non è dato diventare quello che già erano, Benjamin non auspica un ritorno ad una lingua adamitica, ma salva il gesto dell'inversione, che in questo lavoro interpretiamo come quello della traduzione in cui affiora la pura lingua. Il compito del traduttore consiste nel ridestare, nella lingua in cui traduce, l'eco della lingua pura, facendo concordare le lingue «integrate e riconciliate nel loro modo di intendere» (IVI: 47). In questo, il suo compito si può definire come quello un redentore della lingua o, più kafkianamente, un suo *aiutante*, che non ne viene mai definitivamente a capo.

Bibliografia

ARENDETT, Hannah (1981), [a cura di RITTER SANTINI, Lea], *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna.

AGAMBEN, Giorgio (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, Walter, SCHOLEM, Gershom (1987), *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, Walter (1978), [a cura di MARIETTI, Anna Maria], *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, Walter (1991), [a cura di SCHWEPPENHÄUSER, Hermann, ROLF, Tiedemann], *Zur Kritik der Gewalt, Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker, Franz Kafka: zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

BENJAMIN, Walter (1997), [a cura di RANCHETTI, Michele, BONOLA, Gianfranco], *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, Walter (2006), [a cura di SOLMI, Renato], *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.

BIALIK, Chajm Nachman (2006), [a cura di CAVALLETTI, Andrea], *Halachah e Aggadah. Sulla legge ebraica*, Bollati Boringhieri, Torino.

KAFKA, Franz (1920), *Der neue Advokat*, in *Ein Landarzt*, Wolff, Leipzig.

KAFKA, Franz (1970), *Der Schlag ans Hofter*, in *Sämtliche Erzählungen*, Fischer, Frankfurt am Main.

MONTANELLI, Marina (2013), «Lost in translation. Linguistica e politica della traduzione», in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, n. 2, pp. 84-95.

MOSÈS, Stéphane (1998), *Il problema della legge: l'interpretazione scholemiana di Kafka*, in CAVAROCCHI, Marina (a cura), *La certezza che toglie la speranza. Contributi per l'approfondimento dell'aspetto ebraico in Kafka*, Giuntina, Firenze, pp. 161-176.

SCHIAVONI, Giulio (1992), «Un rabbino mancato?», in *L'indice*, n. 7.

SCHOLEM, Gershom (1979), *Von Berlin Nach Jerusalem*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

SCHOLEM, Gershom (1992), *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano.

SCHOLEM, Gershom (2007), *Lamentations of youth: the diaries of Gershom Scholem 1913-1919*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

TAGLIACOZZO, Tamara (2013), *Walter Benjamin. Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, Quodlibet, Macerata.

TAUBES, Jacob (2000), *Il prezzo del messianesimo*, Macerata, Quodlibet.