Il processo a Dreyfus: echi e trasformazioni dell'*affaire* in Schnitzler e Kafka

GABRIELLA PELLONI

1. IL PROCESSO E IL SUO SIGNIFICATO

«L'affaire d'un seul est l'affaire de tous»: le parole di George Clemenceau, pronunciate durante l'affare Dreyfus a richiamare il fondamento politico della concezione repubblicana della nazione basata sulla dichiarazione che si vuole fondata sui diritti dell'uomo, sembrano adeguate a descrivere il clamore che il caso dello sfortunato ufficiale dello stato maggiore francese, condannato per spionaggio a favore della Germania, sollevò nella stampa internazionale, provocando una reazione veemente ed unitaria. Mentre la Russia accusava la Francia di barbarie, e il Kaiser in Germania esprimeva apertamente la propria indignazione, il caso Dreyfus divise il paese in modo doloroso e insanabile. Al clamoroso scandalo suscitato dalla notizia della falsificazione del dossier dell'accusa seguirono reazioni pubbliche, mentre negli schieramenti dei *dreyfusard* e degli *anti-dreyfusard* si profilarono posizioni politiche opposte, divise tra il sostegno alla repubblica e ai principi di democrazia, libertà ed uguaglianza, e il disprezzo per l'intero apparato statale, che un vasto settore dell'opinione pubblica identificava con il potere delle banche e l'influenza degli ebrei. Nel momento in cui fu evidente che non era in gioco solo un semplice errore giudiziario, il processo a Dreyfus si trasformò in un affare di stato che coinvolse monarchici e repubblicani, borghesi e operai, intellettuali, giornalisti e scrittori. E si trasformò altresì in un conflitto di valo-

ri, in cui all'aspetto positivo della protesta, del conflitto sui principi della nazione, del desiderio di ideali repubblicani e della sete di giustizia, si accompagnò il lato oscuro dell'*affaire*, l'esplosione dell'antisemitismo, la corruzione e i crimini dell'élite militare, la degenerazione della vita politica[1]. La manipolazione del processo divenne una sorta di banco di prova dell'esistenza dello stato di diritto in Francia, dei valori della repubblica, nonché del peso dei movimenti democratici e progressisti e di quelli nazionalisti e clericali.

Il processo, che seguì l'arresto di Dreyfus nell'ottobre del 1894 e lo condannò a spionaggio per la Germania, si svolse a porte chiuse. La sentenza, deportazione a vita nell'Isola del Diavolo, venne emessa all'unanimità. Dreyfus continuò a dirsi innocente, e solo alcuni anni più tardi fu reso noto che il voluminoso dossier dell'accusa era stato in buona parte contraffatto. La sentenza del 1894 fu annullata dalla corte di cassazione nel 1899, e in quello stesso anno il secondo processo di Rennes condannò Dreyfus, contro ogni aspettativa, a dieci anni di prigione. Solo una settimana più tardi il presidente della repubblica Loubet concesse la grazia all'ex ufficiale. Una revisione del processo, che fu presa in considerazione solo nel 1900, non avvenne mai, e Dreyfus fu definitivamente prosciolto dalla corte di cassazione senza vedere confermata da un tribunale la sua innocenza davanti alla legge. Sebbene nel 1906 fosse stato reintegrato nel suo grado, da un punto di vista giuridico il suo caso non fu mai completamente chiuso[2].

È convinzione diffusa tra gli storici che il processo, con lo strascico di vicende che ne seguì, si risolse in Austria e in Germania in una questione della stampa, che poco interessò intellettuali e scrittori[3]. Ai diffusi resoconti da parte della stampa austriaca e tedesca[4] fanno di fatto riscontro limitate esternazioni da parte di scrittori ebrei e non ebrei. Scrittori del calibro di Thomas Mann, Rilke, Hofmannsthal, Stefan Zweig, Schnitzler, Kafka, i quali, se si presta fede alla corrispondenza, ai diari e agli scritti autobiografici, non sembrarono apparentemente concedere troppa attenzione al caso. Eppure l'affare Dreyfus ebbe anche in Austria e in Germania il suo impatto sulla coscienza e sulla percezione di sé negli ebrei di lingua tedesca. Se in Francia i fronti si schierarono apertamente l'uno contro l'altro, e ci si confrontò pubblicamente sui principi e sulla costituzione

---

[1] Cfr. V. Duclert, *Die Dreyfus-Affäre: Militärwahn, Republikfeindseligkeit, Judenhaß. L'affaire Dreyfus*, Berlin, Wagenbach, 1994.

[2] Per la ricostruzione dettagliata dell'affare cfr. George R. Whyte, *The Dreyfus Affair – A Chronological History*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2006.

[3] Cfr. Th. Sparr, "Dreyfus in Deutschland. Zur Rezeption der Dreyfus-Affäre", in: H. O. Horch, C. Wardi (Hgg.), *Jüdische Selbstwahrnehmung – La prise de conscience de l'identité juive*, Tübingen, Niemeyer, 1997, pp. 169-180; E. Weinzierl, "Auswirkungen der Dreyfus-Affäre auf Österreich", in J. H. Schoeps, H. Simon (Hgg.), *Dreyfus und die Folgen*, Berlin, Hentrich, 1995, pp. 118-138.

[4] J. Le Rider, "Die Dreyfus-Affäre in den Augen der assimilierten Juden Wiens und Berlins: Karl Kraus' ‚Die Fackel' und Maximilian Hardens ‚Die Zukunft' ", in: J. H. Schoeps, H. Simon (Hgg.), *Dreyfus und die Folgen*, cit., pp. 139-155.

della repubblica, in Germania e in Austria furono perlopiù singoli ebrei, lontani da partiti e collettivi, a reagire all'affare e a farne il paradigma da cui partire per una riflessione sull'identità ebraica, sull'assimilazione e sull'antisemitismo nel contesto della situazione politica e sociale del tempo.

Theodor Herzl fu notoriamente tra questi. Esistono vari indizi che portano a considerare la solenne cerimonia pubblica di degradazione di Dreyfus come la molla che fece scattare in questo intellettuale ebreo-ungherese assimilato, scrittore e drammaturgo di lingua tedesca, la coscienza dell'inadeguatezza del progetto dell'assimilazione[5]. Numerose considerazioni contenute nelle pagine del diario e nelle lettere precedenti al processo testimoniano come fossero già forti in lui la percezione dell'antisemitismo e la consapevolezza dell'esistenza di una questione ebraica. Herzl stesso, tuttavia, sostenne che fu la degradazione pubblica, cui assistette personalmente in qualità di corrispondente della *Neue Freie Presse*, a convincerlo che Dreyfus veniva condannato essenzialmente in quanto ebreo, e che le élite politiche europee non sarebbero mai state disposte a concedere agli ebrei l'uguaglianza giuridica[6]. Il significato profondo della cerimonia stava per Herzl nel suo essere manifestazione evidente del rifiuto di quell'ideale di assimilazione che Dreyfus incarnava in maniera esemplare. La cerimonia che espose Dreyfus alla pubblica indignazione, scatenando un'ondata di antisemitismo senza uguali, provocò in Herzl, come egli stesso scrisse, uno stato di forte agitazione[7]. La convinzione dell'innocenza di Dreyfus sembra rafforzarsi in lui alla luce di quella «ricerca morbosa di onore»[8] che, a suo dire, contraddistinguerebbe la psicologia degli ebrei assimilati: con l'emancipazione gli ebrei avrebbero sviluppato un fortissimo senso di fedeltà alla nazione, finendo per essere guidati nel loro agire da una percezione quasi esasperata del proprio onore. È quindi legittimo pensare che fu il senso dell'onore ferito a contagiare Herzl, e a fare di lui nel giro di un paio d'anni il detrattore più deciso del progetto dell'assimilazione e l'autore de *Lo stato ebraico*, lo scritto edito a Vienna nel 1896 che divenne il manifesto programmatico del movimento sionista. Con il caso Herzl si persuase di come l'antisemitismo fosse un fenomeno ineluttabile al pari di una catastrofe naturale, e che fosse quest'odio del mondo gentile a impedire l'emancipazione degli ebrei. Quindi, Herzl individuò nella costituzione di uno stato sovrano nazionale l'unica soluzione al problema ebraico. Come sostiene Michael Brenner[9], il mo-

---

5 Cfr. J. H. Schoeps, "Theodor Herzl und die Affäre Dreyfus", in: J. H. Schoeps, H. Simon (Hgg.), *Dreyfus und die Folgen*, cit., pp. 11-29. Recentemente anche S. Sabin, *Der Schriftsteller als Politiker: Theodor Herzl und das zionistische Engagement*, Göttingen, Wallstein, 2010.

6 Cfr. l'articolo pubblicato nel 1899 nella *North American Review* e contenuto in: Th. Herzl, *Gesammelte Zionistische Schriften* I, Tel Aviv, Hozaah Ivrith, 1934[3], pp. 374-376, in cui Herzl ricorda lo shock provato per il grido della folla «À mort les juifs!» e afferma che fu il primo processo, non tanto lo sviluppo dell'affare e il processo successivo, a fare di lui un sionista.

7 Cit. in A. Bein, *Theodor Herzl. Biographie*, Wien, Fiba-Verlag, 1934, pp. 188 sg.

8 Ibidem.

9 Michael Brenner, *Breve storia del sionismo*, Bari, Laterza, 2003.

vimento sionista, che fu il prodotto più immediato e visibile dell'affare Dreyfus, ricevette da questo un'impronta indelebile.

L'idea che l'antisemitismo fosse il più potente fattore ideologico del movimento sionista costituirà il bersaglio principale dell'attacco di Hannah Arendt alla politica dei sionisti in Palestina, un attacco che culminerà nel celebre saggio del 1944 *Zionism reconsidered*[10]. Nella prospettiva di Arendt è anche dall'incapacità di riconoscere la peculiarità dell'antisemitismo moderno, ossia il suo essere un fenomeno non isolato, ma intrinsecamente connesso con la pressione della politica imperialistica, che deriva l'inadeguatezza del sionismo politico, da Herzl in poi, di fronte al problema dell'ebraismo europeo[11]. Senza indagare le ragioni politiche ed economiche del suo successo nell'Europa moderna, il sionismo, secondo Arendt, spiegherebbe l'antisemitismo come la reazione naturale di un popolo contro un altro, come se questi fossero due sostanze destinate a contrapporsi in eterno secondo una qualche misteriosa legge della natura[12]. Significativamente, il primo importante articolo pubblicato da Arendt negli Stati Uniti, *From the Dreyfus Affair to France Today*[13], è un contributo centrale alla storia dell'antisemitismo moderno nel breve arco di tempo che va dal caso Dreyfus all'avvento del nazismo, e, altrettanto significativamente, esso andrà a costituire un tassello centrale di quella fondamentale ricostruzione del processo di genesi del totalitarismo che è il volume *On the origins of totalitarism*[14]. Qui Arendt sostiene notoriamente che quello che era accaduto al popolo ebraico sotto Hitler non va visto come un evento eccezionale, bensì come la realizzazione esemplare, che qui si mostrava al mondo intero con la massima chiarezza, di una precisa modalità di gestire le minoranze, di ridurle allo stato di non riconoscimento. Il sionismo fu il movimento che prese davvero sul serio l'ostilità che avrebbe finito per portare gli ebrei al centro degli avvenimenti mondiali. Tuttavia, secondo Arendt, esso fu una risposta politica inadeguata a fronteggiare la vera problematica emersa con l'antisemitismo europeo moderno. Arendt rimprovera a Herzl e al movimento sionista, compattamente schierato attorno a lui, di non aver tratto dal caso Dreyfus una lezione diversa e più radicale, limitandosi a progettare per gli ebrei una fuga dall'antisemitismo[15]. Proprio alla luce del ruolo centrale attribuito all'*affaire* nella sua ricostruzione del declino dello stato nazionale sotto le spinte delle politiche

---

[10] H. Arendt, Zionism reconsidered, in: "Menorah Journal", XXXIII, 1944, pp. 62-96; trad. it.: "Ripensare il sionismo", in: *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 2003[5].

[11] Negli anni trenta è Chaim Weizmann a sostenere che la soluzione sionista all'antisemitismo sia l'edificazione di uno stato nazionale sovrano.

[12] H. Arendt, "Ripensare il sionismo", cit., p. 62.

[13] H. Arendt, "From the Dreyfus Affair to France Today", in: «Jewish Social Studies», IV, n. 3, 1942, pp. 195-240.

[14] H. Arendt, *On the origins of totalitarism* (1951), trad. it.: *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.

[15] H. Arendt, "Herzl e Lazare" (luglio 1942), in: H. Arendt: *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 27-33.

imperialistiche, Arendt vede nell'antisemitismo, venuto così minacciosamente a galla in quel frangente, un fenomeno né isolato, né universale, bensì il sintomo di qualcosa di più profondo, da identificarsi con «il crollo imminente di tutti i valori morali sotto la pressione della politica imperialistica»[16].

Vale la pena, in questa sede, riprendere la disamina precisa e articolata dell'affare Dreyfus proposta da Arendt perché essa consente di far emergere alcuni livelli di senso in testi letterari di scrittori ebrei, i quali, perlopiù scettici nei confronti dei sionismi della loro epoca, rifletterono profondamente sulla questione ebraica, connettendola, proprio come fa Arendt, alla trasformazione totalitaria dello stato moderno. La percezione acuta dell'antisemitismo e della crisi dell'assimilazione è legata, in questi autori, alla consapevolezza della crescente corruzione dell'apparato statale e di una vita politica sempre più prona alle logiche del potere. Arthur Schnitzler e Franz Kafka, come vedremo, furono tra questi, pur nelle loro differenti reazioni e negli esiti completamente diversi della loro scrittura. Se l'affare Dreyfus fu, come scrive Arendt, «un vero colpo al cuore per l'ebreo moderno e colto che si è lasciato alle spalle il ghetto»[17], altrettanto vero è che il caso dello sfortunato ufficiale aveva posto sotto gli occhi di tutti una questione che andava ben oltre l'orizzonte della semplice problematica ebraica: il suo destino aveva reso evidente come nella società moderna un individuo potesse di punto in bianco venire privato di diritti e messo fuori legge, finendo col diventare una sorta di corpo estraneo nella società. Di questa crisi dei principi democratici e del loro ideale di giustizia il caso Dreyfus divenne una sorta di paradigma. La letteratura si fece carico di questa riflessione, e rispose all'*affaire* con storie di individui i cui comportamenti e le cui aspirazioni entravano in conflitto con una società in cui l'uguaglianza giuridica era diventata una formula vuota e l'applicazione della legge degenerata a strumento di mero arbitrio.

Torniamo dunque alla lettura arendtiana del caso Dreyfus. Arendt opera innanzitutto una distinzione significativa tra il processo e l'affare[18]: mentre il processo, con tutto il suo strascico di cause, sarebbe appartenuto in prima istanza all'Ottocento, un secolo che nutriva un interesse appassionato per i processi e in cui il senso di uguaglianza di fronte alla legge era ancora così forte che un errore giudiziario faceva divampare le passioni politiche, l'*affaire* propriamente detto rivelerebbe, nella perdita della fede nella democrazia e nella giustizia, «il carattere inumano» e il «cuore incredibilmente duro e gelido»[19] del Novecento. Mentre l'opinione pubblica francese era abbastanza moderna per associare al caso considerazioni di natura politica, a fronte delle quali il senso dell'uguaglianza di fronte

---

16 Ivi, p. 31.

17 H. Arendt, "Herzl e Lazare", cit., p. 28.

18 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 126 sgg.

19 Ivi, p. 130. Arendt cita le parole di Georges Bernanos in: *La grande peur des bien-pensants: Edouard Drumont*, Parigi, Grasset, 1931, p. 262.

alla legge passava inevitabilmente in secondo piano[20], la grandezza di Clemeceau starebbe per Arendt nel non essersi limitato a battersi contro quello che nel contesto del processo poteva apparire come un semplice errore giudiziario: contro tutto ciò che, sotto l'egida del fronte *anti-dreyfusard*, si riconosceva nel sentimento antirepubblicano, antidemocratico e antisemitico, Clemenceau avrebbe opposto un arsenale di valori che rappresentava il patrimonio del vecchio principio giacobino della nazione, nella convinzione che la violazione dei diritti di un singolo individuo significasse la violazione dei diritti di tutti. Arendt definisce tali valori «idee astratte», destinate, nel declino della repubblica, a cedere agli interessi di classe e alla fitta trama dei rapporti esistenti tra politica e mondo degli affari, in cui i gruppi ebraici fungevano spesso da intermediari. Arendt vede nel caso la punta di iceberg di un processo di corruzione dell'apparato statale a vantaggio dei potentati economici e finanziari, e sostiene che, se fu la politica degli uomini d'affari con il suo ideale di concorrenza illimitata a condurre alla disgregazione dello stato, l'antisemitismo forniva un valido alibi come presunta unica vera causa della dissoluzione generale. In questo panorama articolato, sarebbe stato solo un gruppo eterogeneo di *dreyfusard* che aveva a cuore gli ideali repubblicani a cogliere l'appello di Clemenceau, mentre anche i socialisti di Jaurès, pur pronunciatisi a favore di una revisione del processo, avrebbero agito principalmente perché mossi dall'odio per i loro nemici di classe, e non perché guidati dalla passione incondizionata per la giustizia. Arendt sottolinea come a muovere Clemenceau fosse la convinzione che il popolo ebraico rappresentasse nel suo insieme, compresi quindi gli ebrei assimilati come i Rothschild o gli stessi Dreyfus, uno dei popoli oppressi d'Europa. Clemenceau avrebbe quindi denunciato l'ambiguità della grazia concessa all'ex ufficiale, mentre essa fu accolta con favore dai socialisti di Jaurès, che in tal modo avrebbero ottenuto una maggiore salvaguardia dei loro interessi. La grazia avrebbe rappresentato per Clemenceau una reale sconfitta perché vanificava la battaglia condotta per i diritti degli oppressi, tra cui egli annoverava anche quegli ebrei assimilati che, fosse per paura e debolezza, fosse per snobismo e sete di affari, avevano spezzato ogni vincolo di solidarietà con il loro popolo.

La lettura arendtiana dell'*affaire* mette chiaramente in luce le aporie e le contraddizioni del progetto liberale dell'assimilazione così come era stato attuato dalle élites ebraiche nel corso dell'ottocento. Intrattenendo una relazione apparentemente forte con l'apparato statale, gli ebrei avrebbero subito la perdita della compattezza del loro gruppo come conseguenza del dissolvimento dello stato in fazioni rivali. Inoltre, l'assimilazione avrebbe significato per loro, in ultima istanza, adattarsi a quegli ambienti della società in cui le passioni politiche «erano soffocate dal peso morto dello snobismo sociale, dei grandi affari, delle inaudite possibilità di guadagno»[21]. Essi avrebbero rifiutato la battaglia politica aperta e la lotta di Clemenceau per l'uguaglianza dei diritti, perché ciò avrebbe significato –

[20] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 127.

[21] Ivi, p. 164.

e questo per Arendt è il punto cruciale – rinunciare a quella che era stata finora la protezione dei governi nei loro confronti, nonché riconoscere manifestamente la propria appartenenza ad un popolo che, come il caso Dreyfus aveva dimostrato, rimaneva uno dei popoli oppressi dell'Europa.

Non è un caso che Arendt rivendichi per sé la posizione isolata di Bernard Lazare, a sua detta l'unico vero eroe, accanto a Clemenceau, dell'affare Dreyfus. Lazare, ebreo assimilato, giornalista e intellettuale che si avvicinò al sionismo in occasione del caso Dreyfus, sarebbe stato secondo Arendt uno dei pochissimi pensatori dell'ebraismo a rivendicare il diritto degli ebrei a vivere con pari diritti nella società europea. Lazare intenderebbe l'uguaglianza come una forma di giustizia da conquistare non attraverso l'omologazione delle differenze ad un presunto modello universale, bensì come una lotta contro la trasformazione della differenza in diseguaglianza. In tal senso, avvicinatosi al sionismo per denunciare le false promesse dell'assimilazione, Lazare rappresenterebbe una corrente minoritaria e marginale del movimento, sostenendo una posizione alternativa a quella di Theodor Herzl. Ciò che egli avrebbe inteso con emancipazione degli ebrei non era una fuga dall'antisemitismo, bensì un'alleanza del popolo ebraico con le forze progressiste europee e una sua mobilitazione contro i suoi oppressori, quei nemici con cui Herzl, convinto che la gestione della politica spettasse a chi sta in alto, intendeva trattare per realizzare il progetto di un esodo degli ebrei dall'Europa. Per Arendt Lazare è il paria della «tradizione nascosta» che prende coscienza della propria condizione di esclusione e si ribella a ciò che considera l'ipocrisia di un universalismo volto all'assimilazione, rivendicando la propria appartenenza al genere umano proprio in quanto ebreo[22]. La presa di coscienza del paria sarebbe secondo Arendt la condizione per trasformare uno stato di marginalità in una occasione di resistenza: «Il 'paria consapevole' fu l'unica tradizione di rivolta ad affermarsi, benché i suoi seguaci non si rendessero conto della sua esistenza»[23].

2. «Una sorta di Dreyfus della medicina»: il *Professor Bernhardi* di Arthur Schnitzler

Come pochi altri intellettuali ebrei del suo tempo Schnitzler aveva un'acuta consapevolezza della questione ebraica e seppe registrare ed interpretare i crescenti trionfi del clericalismo reazionario e lo sviluppo dell'antisemitismo in Austria e nella stessa Vienna, dove, rispetto ai fenomeni analoghi in Russia e in Germania, il movimento politico antisemita aveva un carattere spiccatamente agitatorio e poteva contare su una vasta influenza sulle masse e sulla vita pubblica. Un ro-

[22] Cfr. H. Arendt, "Bernard Lazare: Der bewußte Paria", in: ead., *Die verborgene Tradition. Essays*, Frankfurt a.M., Jüdischer Verlag, 2000, pp. 60-64.

[23] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 91.

manzo come *Der Weg ins Freie* (*Verso la libertà*), un dramma come *Professor Bernhardi*, non sarebbero stati possibili senza l'attento esame, di cui il dettagliatissimo diario dell'autore rende conto, delle complesse e contraddittorie reazioni degli ebrei viennesi alla pressione psicologica e sociale esercitata da un ambiente che si faceva ogni giorno più ostile[24]. Pur contrario al sionismo, principalmente perché troppo legato alla componente sovranazionale dell'impero in cui tanti ebrei si riconoscevano, Schnitzler critica tuttavia lo snobismo, il mancato rispetto gli uni per gli altri, il servilismo che a suo vedere avrebbero contraddistinto gli ebrei, e si esprime tendenzialmente a favore di un rafforzamento dell'identità ebraica[25]. Allo stesso tempo, in una società sempre più divisa dai contrasti politici ed ideologici, Schnitzler rifiuta ogni presa di posizione e si rifugia in un individualismo scettico e apolitico, convinto di mantenere in questo modo la propria integrità[26].

Il *Professor Bernhardi* (1912), il dramma che smaschera l'irrazionalità dell'antisemitismo, gli intrighi politici, la bassezza e l'intolleranza della società viennese del tempo, è evidentemente ispirato all'affare Dreyfus. A stabilire il collegamento è il testo stesso, in cui la storia del protagonista, scienziato ebreo di fama, medico della famiglia imperiale e direttore di un'importante clinica viennese, viene definita «una specie di caso Dreyfus della medicina»[27]. Allo stesso modo nel diario, in una annotazione dell'8 agosto del 1910, Schnitzler riconduce la vicenda narrata nel *Bernhardi*, alla cui stesura stava allora lavorando, al caso che scosse la Francia: «Serata con prof. Bauer e consorte. Molta politica. Affaire Dreyfus. (La materia del Bernhardi si ripresenta)»[28]. Sebbene sia innegabile, a fronte dei pochi e laconici riferimenti a Dreyfus nei diari e nelle lettere, che l'interesse di Schnitzler per il processo e i suoi strascichi fu limitato[29], la nota è significativa perché attesta come il caso costruito nel dramma, che funge da chiave di lettura per recenti avvenimenti politici in Austria, si ispiri a posteriori all'*affaire*. In questo senso si leggono molte annotazioni sul *Bernhardi* contenute nel diario. Un appunto del 15 settembre del 1909 prova come la «materia» sia non solo scottante dal punto di vista dell'attualità politica, ma anche disturbante perché legata al vissuto dell'autore: «Prof. Bernhardi [...] voglia di lavorarci. Si potrebbe riversarci molto

---

[24] Su Schnitzler e l'ebraismo viennese cfr. E. Schwarz, *Wien und die Juden. Essays zum Fin de siècle*, München, Beck, 2014², pp. 51-74.

[25] Cfr. il capitolo dedicato a Schnitzler in: R. Wistrich, *Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josephs*, Wien et al., Böhlau, 1999, qui p. 481sgg.

[26] Ibidem.

[27] «als eine Art medizinischer Dreyfus»; A. Schnitzler, "Professor Bernhardi", in: *Professor Bernhardi und andere Dramen. Das dramatische Werk*, VI, Frankfurt a.M., Fischer, 1990, p. 238; A. Schnitzler, "Professor Bernhardi", in: *Commedie dell'estraneità e della seduzione*, trad. di R. Menin, Milano, Ubulibri, 1985, pp. 85-182, qui p. 171.

[28] A. Schnitzler, *Tagebuch*, 1909-1912, Wien, Verl. der ÖAW, 1995, p. 168: «Abends Prof. Bauer und Frau. Viel über politisches. Affaire Dreyfus. (Der Bernhardi Stoff präsentirte sich wieder.)»

[29] Cfr. B. Riedmann, *"Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher". Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen*, Tübingen, Niemeyer, 2002, pp. 13 sgg.

disgusto, tirato fuori da me»[30]. Sotto la data del 14 marzo del 1908 si legge poi la seguente annotazione: «Parlato a lungo con O. del dramma sui medici (per via dell'affare Wahrmund, contro cui i clericali scatenano una polemica infame) e di mio padre»[31]. La vicenda del dramma viene dunque messa in relazione sia con il padre dell'autore, medico rinomato che era stato direttore del policlinico di Vienna (nella stesura Schnitzler usa notoriamente alcuni suoi scritti che documentavano le lotte degli antisemiti contro l'ospedale)[32], sia con un recente *affaire* dell'attualità politica austriaca, il caso di Ludwig Wahrmund, professore di teologia presso l'università di Innsbruck, che per la sua battaglia per la riforma del diritto matrimoniale si era attirato l'ira di clericali e conservatori. Nel *Bernhardi* entra quindi quella attualità politica che agli occhi dell'autore rifletteva la progressiva perdita di influenza delle idee liberali e dei principi democratici, e, di contro, la crescita minacciosa del fronte nazionalista, clericale e antisemita in Austria e nella Vienna di Karl Lueger. Schnitzler costruisce un caso, e mostra come le figure del dramma reagiscano ad esso.

Il caso è il seguente: Bernhardi, direttore dell'ospedale Elisabethinum, impedisce ad un sacerdote l'accesso al capezzale di una malata terminale per lasciarla nell'illusione di avere ancora un futuro davanti a sé. Quanto lui considera un dovere etico professionale, convinto di aver alleviato le ultime sofferenze della morente, viene duramente condannato dalle cerchie clericali e antisemite come un atto flagrante di offesa alla religione. L'episodio diventa un caso pubblico e un caso politico. In un processo, smascherato immediatamente come una farsa, Bernhardi viene condannato a una pena carceraria. In gioco non c'è però solo il conflitto tra il razionalismo dell'ebreo e i sentimenti religiosi dei cattolici. Ciò che accade all'interno della clinica rispecchia palesemente le lotte politiche che si verificarono a Vienna a cavallo dei due secoli, dove il crollo del liberalismo politico lasciò lo spazio per l'affermazione dell'intolleranza religiosa e della politica demagogica. Le dimissioni di Bernhardi e la presa di potere dei nemici interni dell'istituto, che sfruttano gli argomenti delle correnti conservatrici e antisemite, stanno per la sconfitta degli ideali democratici e dei valori del liberalismo. Proprio di fronte a questo clima generale può stupire il comportamento di Bernhardi una volta scontata la pena: quando viene rimesso in libertà, l'opinione pubblica è di nuovo mutata in seguito alla notizia delle false testimonianze al processo, ma lui, che è ora l'eroe del momento, si rifiuta di navigare con il vento a favore. Non sostiene quindi la richiesta di una revisione del processo, rinunciando a trattare il proprio caso come un caso giuridico, e si nega al giornalista che gli mette a

---

[30] A. Schnitzler, *Tagebuch*, 1909-1912, cit., p. 90: «Prof. Bernhardi [...] einige Lust zu dem Stück. Man könnte viel Ekel hinein dichten und aus sich heraus» (15.9.1909)

[31] A. Schnitzler, *Tagebuch*, 1903-1908, cit., p. 323: «Mit O. über das Ärztestück viel geredet (anlässlich der Affaire Wahrmund, gegen den die Clericalen eine infame Hetze vollführen) und über meinen Vater.-»

[32] B. Riedmann, *op. cit.*, p. 25 ss.

disposizione il suo giornale come tribuna da cui ingaggiare una «battaglia per il progresso e la libertà»[33] contro le misure reazionarie prese dal ministero. Infine, come si viene a sapere successivamente, durante l'arresto si rifiuta di indirizzare all'imperatore la richiesta di grazia, richiesta che, come ipotizza il consigliere, sarebbe verosimilmente andata a buon fine.

Nel costruire il caso del professor Bernhardi Schnitzler prende evidentemente a prestito dall'affare Dreyfus quegli eventi che ne avevano scandito la storia: il processo-farsa svoltosi a porte chiuse, che nel dramma non trova neppure rappresentazione, ma si svolge dietro le quinte tra un atto e l'altro; la scoperta della falsa testimonianza e la possibilità di una revisione, cui Bernhardi tuttavia rinuncia, perché è sua convinzione che la giustizia a cui anela non sia più ottenibile con gli strumenti della legge; quindi la battaglia dei giornali liberali, che ricorda la lotta condotta da Clemenceau e dalla sua testata; i repentini cambiamenti d'umore dell'opinione pubblica e il suo improvviso favore, di fronte al quale Bernhardi sostiene di provare imbarazzo, vergogna e forte senso del ridicolo; infine la possibilità della grazia e il suo significato. Dell'affare Dreyfus è tuttavia principalmente il motivo della lotta ad interessare Schnitzler, che su questo aspetto focalizza la sua attenzione nella trasposizione drammatica del caso. La battaglia giuridica per la propria riabilitazione è nel *Bernhardi* legata alla lotta politica per affermare, nella società dell'epoca, precisi principi ed idee. Che tuttavia Schnitzler, in risposta alle recensioni che definirono la *pièce* un dramma di tendenza, obiettò che l'aveva in realtà concepito come una «commedia umana» («Charakterkomödie»)[34], è un indizio rivelatore: materia del dramma non sono solo le lotte politiche in sé, l'antisemitismo, o la possibilità di una reazione ebraica all'insegna o meno del sionismo. A dover emergere dai dialoghi che costituiscono l'azione drammatica è *in primis* la psicologia del protagonista, ebreo assimilato che diventa vittima delle lotte politiche e dell'antisemitismo nonostante sia un luminare rispettato e provvisto di relazioni nelle più alte sfere della società. Un ebreo, quindi, cui finora il governo aveva concesso favore e protezione.

Sebbene la costruzione della storia e la rappresentazione delle figure tradiscano la sensibilità dell'autore per tutte le forme di antisemitismo religioso, politico e sociale del tempo, nonché la consapevolezza delle correnti ideologiche che dilaniavano il paese, la concentrazione sulla psicologia del protagonista permette di leggere il *Professor Bernhardi* non solo, o non tanto, come un dramma sull'antisemitismo[35], bensì piuttosto come un'opera che tratta dell'aporia della lotta politica

---

[33] A. Schnitzler, "Professor Bernhardi", cit., p. 164; «Kampf für Fortschritt und Freiheit», cit., p. 229.

[34] A. Schnitzler, "Brief an Richard Charmatz", 4.1.1913, in: A. Schnitzler, *Briefe*, II: 1913-1931, Frankfurt a.M., Fischer, 1984, vol. 2, pp. 1-6.

[35] Per questa prospettiva cfr. R.P. Janz, "Professor Bernhardi – Eine Art medizinischer Dreyfus? – Die Darstellung des Antisemitismus bei Arthur Schnitzler", in: G. Farese (Hg.), *Akten des Internationalen Symposiums "Arthur Schnitzler und seine Zeit"*, Bern/Frankfurt a. M./New York, Peter Lang, 1985, pp. 108-117.

in un momento storico in cui la crisi dei principi democratici e liberali si stava manifestando con particolare evidenza. Figura tragica e comica ad un tempo, lo scienziato Bernhardi rifiuta di considerare il suo caso un caso politico e di prestarsi a quello che, scetticamente, considera solo un ruolo: «Io non sto conducendo una battaglia politica. I segnali di lotta che si stanno sollevando da più parti non mi spingeranno certo ad assumere un ruolo che non mi si addice e per il quale non mi sento affatto tagliato, proprio perché semplice ruolo.»[36] Bernhardi rifiuta di assumere il ruolo del martire così come quello del riformatore politico, per rifugiarsi invece nel gesto, ormai appunto tragicomico, del singolo individuo che autonomamente tenta di affermare il proprio diritto agendo secondo la propria ragione e la propria morale: «Il problema non era la politica in Austria, o la politica in generale; si trattava piuttosto di problemi di etica, del senso di responsabilità e della rivelazione divina, in ultima analisi della libertà di coscienza.»[37] Dopo aver rifiutato di porre nuovamente il proprio caso sotto l'egida di una legge secondo la quale «è impossibile costruire un'imputazione giuridicamente valida contro quei signori»[38], il professore dichiara di agire solo secondo il proprio sentimento interiore. È rilevante che questa dichiarazione venga fatta durante un lungo dialogo con il sacerdote cui Bernhardi aveva negato l'accesso alla stanza della malata: è chi segue la legge divina a essere scelto come interlocutore per una riflessione sul giudizio individuale, e questo perché alla legge degli uomini Bernhardi non è più disposto a riconoscere validità dopo averla smascherata come uno strumento inadeguato, asservito a voleri arbitrari e posto nelle mani di esponenti di un apparato che ne annulla il giudizio e li rende incapaci di partecipazione civile. In quest'ottica, anche il rifiuto della grazia è da leggersi come risposta alla volontà di aderire unicamente alla propria legge interiore, senza accettare doni dall'alto.

Proprio in conclusione del dramma, tuttavia, il consigliere liquida l'atteggiamento di Bernhardi con l'espressione seguente, facendo eco al giudizio di quei colleghi che non comprendono il suo agire e lo ritengono persino ridicolo: «E sarei stato – mi permetta professore – uno stupido come lei.»[39] Nella valutazione lapidaria del consigliere la cecità di Bernhardi sta nell'incapacità di comprendere che, in quel particolare momento storico, un ritorno alla sfera privata non è ormai più possibile. Con precisione quasi clinica Schnitzler mostra la reazione psi-

---

[36] A. Schnitzler, "Professor Bernhardi", cit., p. 165; «Ich führe keinen politischen Kampf. Das lächerliche Kriegsgeschrei, das sich von einigen Seiten erheben will, wird mich nicht zu einer Rolle verführen, die mir nicht behagt, zu der ich mich gar nicht tauglich fühle, weil es eben nur eine Rolle ist.», cit., p. 231.

[37] Ivi, p. 181; «Das Problem war nicht mehr österreichische Politik oder Politik überhaupt, sondern es handelte sich plötzlich um allgemein ethische Dinge, um Verantwortung und Offenbarung, und im letzten Sinn um die Frage der Willensfreiheit.-», cit., p. 251.

[38] Ivi, cit., p. 154; «[...] eine Schuld dieser Herren im juridischen Sinne ist überhaupt nicht zu konstruieren.», cit., p. 215.

[39] Ivi, p. 182; «- Da wäre ich halt, - entschuldigen Sie schon, Herr Professor -, grad so ein Viech gewesen wie Sie.», cit., p. 253.

cologica del protagonista, e il suo atteggiamento di difesa rispetto al caso che si è creato attorno a lui, come un tentativo estremo di salvare l'integrità del singolo e i valori della ragione e del libero arbitrio contro l'intolleranza e la demagogia, manifestandosi in questo ancora palesemente legato all'universo dei valori dell'illuminismo cosmopolita e liberale. La conclusione, tuttavia, lascia intravedere lo scacco dell'ottimismo borghese che attribuiva all'individuo il ruolo di eroe capace di imporsi, e con esso si rende evidente la definitiva esautorazione della vecchia convinzione liberale che Bernhardi incarna e secondo cui, in questo caso, il rifiuto della lotta avrebbe rappresentato una chance di autoaffermazione. Alla luce dei recenti sviluppi storici, della crisi dei principi democratici e della crescita dell'antisemitismo, al singolo individuo non vengono riconosciute altre alternative, e l'impotenza è il rischio che il testo paventa.

3. La «battaglia per Dreyfus» e il *Castello* di Kafka

Avvicinare Kafka a Schnitzler nella prospettiva di una rielaborazione del caso Dreyfus e dei suoi echi in letteratura può apparire poco appropriato considerando che, se i riferimenti di Schnitzler all'affare sono piuttosto limitati, in questo Kafka dà ancor meno soddisfazione. Lo scrittore praghese è indubbiamente molto laconico rispetto agli eventi storici della propria epoca; è tuttavia rilevante notare come si sia servito della nozione storica di "età ebraico-occidentale" per interpretare non solo la propria condizione di scrittore, ma anche la crisi e la negatività del proprio tempo[40]. L'opera dello scrittore praghese sorge in un contesto specificamente ebraico, che ne rappresenta la materia storica pressoché esclusiva, sebbene essa venga considerata dalla prospettiva astorica dell'esperienza letteraria. È ormai noto, inoltre, che anche il rapporto di Kafka con il sionismo fu estremamente complesso[41]: se nell'identità ebraica occidentale Kafka scorgeva la condizione dell'individuo moderno privo di radici, memoria e tradizione, egli non condivideva invece l'ottimistica fiducia dei cultursionisti nella possibilità di rifondare la cultura nazionale del popolo ebraico[42]. A differenza dell'amico Max Brod, per cui letteratura e sionismo erano una cosa sola, Kafka non voleva vedere la scrittura subordinata a progetti politici e culturali.

---

[40] Cfr. al riguardo le considerazioni fondamentali di G. Baioni in: *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Torino, Einaudi, 1984, in particolare il cap. "Praga e il cultursionismo di Martin Buber", pp. 3-36.

[41] Su Kafka e il sionismo cfr. in particolare H. Binder, "Kafka und die Wochenschrift Selbstwehr", in: "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 41, 1967, pp. 283-304; M. H. Gelber (ed.), *Kafka. Zionism and Beyond*, Tübingen, Niemeyer, 2004, in particolare il contributo di N. Bokhove, "'The Entrance to the More Important': Kafka's Personal Zionism", pp. 23-58.

[42] Cfr. inoltre G. Massino, "Protocolli della legge. Kafka all'XI Congresso Sionista", in: *Culture del sionismo*, a cura di G. Schiavoni e G. Massino, Roma, Carocci, 2011, pp. 143-162.

Nella prospettiva di lettura che qui si propone, e per cui le letture arendtiane di Kafka costituiscono il riferimento principale, ha senso provare a ricostruire se il caso Dreyfus possa aver acquisito un preciso valore di senso rispetto all'idea di azione politica all'interno della riflessione dell'autore sull'ebraismo, e possa essere stata una materia di cui sottoporre, com'è caratteristico della scrittura di Kafka, tutti gli elementi storici e psicologici ad un processo di metaforizzazione, per farne l'elemento astorico di una similitudine universale. In questa ottica l'accostamento con Schnitzler può sembrare meno azzardato, a maggior ragione se si considera anche il giudizio negativo che Kafka espresse sull'autore viennese, un giudizio che, verosimilmente, riguardava nello specifico la questione dell'ebraismo. Com'è noto[43], Kafka reagisce ad una lettera di Felice del 1913, in cui la fidanzata gli racconta di voler assistere alla rappresentazione del *Professor Bernhardi* a Berlino, accusando un po' rudemente l'autore di «falsa trasognatezza» e di «fiacchezza», ed esprimendo un giudizio negativo sugli ultimi drammi e sulla prosa[44]. Del *Bernhardi* non viene fatta menzione nella lettera, eppure il dramma sembra essere stata l'unica opera di Schnitzler che Kafka possedeva. Per quel che riguarda la prosa, è ipotizzabile che Kafka si riferisse al romanzo *Verso la libertà*, che nei circoli ebraico-tedeschi del tempo aveva scatenato accesi dibattiti. L'aspro giudizio si può interpretare in questo modo: se, come si evince dalla lettera, Kafka condivideva la critica alla vacuità del mondo dei padri espressa da Schnitzler nelle opere giovanili, come *Anatol*, *Reigen*, o *Leutnant Gustl*, è presumibile che la lettera a Felice comunichi la delusione per quello che, ipoteticamente, Kafka giudicava come uno sviluppo mancato, come un'incapacità di trarre dalla propria critica, nel cercare una via d'uscita dal vecchio mondo, conseguenze più radicali. L'ipotesi sembra avvalorata dalla svolta stessa che il pensiero di Kafka rispetto all'ebraismo subisce in quegli anni dopo l'incontro con la compagnia di teatro yiddish polacco di Jizchak Löwy, ma anche, com'è stato osservato[45], dopo il contatto con i profughi galiziani giunti a Praga durante gli anni della guerra: di fronte al modello di una comunità ancora genuina ed intatta che gli ebrei orientali rappresentava ai suoi occhi, si fa più acuta in Kafka non solo la coscienza della crisi dell'ebraismo occidentale con il suo nevrotico cosmopolitismo, ma anche la percezione del processo di atomizzazione della società moderna, della solitudine dell'individuo e del crollo dei valori dell'illuminismo di cui era figlio anche il progetto dell'assimilazione ebraica.

Pare significativo che l'unica menzione di Dreyfus sia contenuta in una lettera diretta a Max Brod dell'agosto del 1922, ossia durante la fase di maggior lavoro al

---

43 Cfr. E. Goldstücker, "Kafkas Kritik an Schnitzler", in G. Farese, *Akten des Internationalen Symposiums*, cit., pp. 118-126.

44 Franz Kafka, "Brief an Felice", 15.2.1913, in: F. Kafka: *Briefe an Felice, und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*, Frankfurt a. M., Fischer, 1967, pp. 299-301, qui p. 299.

45 Cfr. G. Massino, "Identità e nazione a Praga negli anni 1914-1919", in: *Ebrei della Mitteleuropa. Identità ebraica e identità nazionale*, a cura di G. Schiavoni e G. Massino, Genova, Il Melangolo, 2008, p. 100-120.

Castello, il romanzo rimasto frammento in cui, secondo quanto sostiene Arendt nei suoi scritti su Kafka[46], viene tra l'altro «trattata» la questione dell'ebraismo. Questione che entra anche nella lettera citata, in cui Kafka, rispondendo punto per punto agli argomenti dell'amico, motiva in questi termini la propria inadeguatezza per la direzione della rivista *Der Jude*: «Per quanto mi riguarda purtroppo è soltanto uno scherzo o un'idea da dormiveglia pensare a me per il posto vacante presso lo "Jude". Come potrei pensare a una cosa del genere con la mia sconfinata ignoranza della materia, la totale assenza di rapporti con esseri umani, la mancanza di ogni solido terreno ebraico sotto i piedi.»[47] Nella corrispondenza Kafka adduce spesso la propria estraneità rispetto all'intento di affermare l'identità dello scrittore ebreo di lingua tedesca, un intento che accomunava invece Brod al gruppo di intellettuali che si riconoscevano nel sionismo praghese. Sebbene non in forma di dibattito aperto, di fronte all'attivismo sionista dell'amico egli alterna ammirazione per la sua energia, dubbio e implicita confutazione dei suoi principi. In linea con tale atteggiamento balenano in questa lettera i frammenti di una riflessione sul valore della lotta, riflessione che coinvolge anche il caso Dreyfus. Alla rassicurazione di Brod, che risponde ad una precedente sollecitazione dell'amico ad impegnarsi per lo scultore Bilek, Kafka risponde come segue:

> Bilek: che tu voglia realmente tentare ciò che io osai esprimere solo come desiderio fantastico – la forza non basta per qualcosa di più –, mi fa immensamente piacere. Sarebbe secondo me una battaglia del rango della battaglia per Janáček, per quanto posso vedere (avrei quasi scritto: della battaglia per Dreyfus), nella quale non Bilek sarebbe lo Janáček o il Dreyfus della battaglia (infatti si dice, ed è probabile che stia abbastanza bene; [...]), ma la stessa arte plastica e la felicità dell'occhio umano.[48]

Kafka sottolinea la diversità che lo separa dall'amico, la sua esistenza solitaria e fantastica di fronte all'impegno sociale dell'altro, alla sua battaglia per la cultura e per l'arte come quella che aveva già sostenuto per il compositore Leoš Janáček. Una battaglia per cui Kafka sa di non avere le forze, una condizione ora aggravata dalla malattia nel suo ultimo stadio. È centrale nel passo il richiamo al valore

---

[46] H. Arendt, "Franz Kafka: l'uomo di buona volontà", in: ead., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 73-84, qui pp. 75-76.

[47] M. Brod/F. Kafka, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1922*, trad. di M. Rispoli e L. Zenobi, Vicenza, Neri Pozza 2007, pp. 395-397, qui p. 396; F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt a. M., Fischer, 1975, pp. 402-405, qui p. 403-404: «Was mich betrifft, ist es leider nur Spass oder Halbschlaf-Einfall, bei der Vakanz des "Juden" an mich zu denken. Wie dürfte ich bei meiner grenzenlosen Unkenntnis der Dinge, völligen Beziehungslosigkeit zu Menschen, bei dem Mangel jedes festen jüdischen Bodens unter dem Füßen an etwas derartiges denken?»

[48] Ivi, p. 395; «Bilek: dass du wirklich versuchen willst, was ich nur als eigentlich phantastischen Wunsch auszusprechen wagte, zu mehr reicht die Kraft nicht, freut mich ungemein. Es wäre meiner Meinung nach ein Kampf von dem Rang des Kampfes für Janáček, soweit ich das verstehe (fast hätte ich gesagt: des Kampfes für Dreyfus) wobei nicht Bilek oder Janáček oder Dreyfus des Kampfes wäre (denn ihm geht es angeblich und wahrscheinlich erträglich [...]) sondern die plastische Kunst selbst und das Augenglück der Menschen», cit., p. 402.

della battaglia, che va oltre il nesso concreto con il caso di Bilek: quasi fosse un riferimento imprescindibile per una riflessione sul senso della lotta, il nome di Dreyfus pare qui introdurre un altro significato, che resta tuttavia latente, quasi si fosse trattato di un atto mancato, un significato di cui Kafka diviene ora consapevole.

Da questa lettera non è dato evincere molto sull'entità della riflessione di Kafka sull'affare, e pare a tratti sproporzionato il peso che vi attribuisce Sander Gilman nella sua interpretazione, quando riporta le potenti immagini del *Processo* e del *Castello*, o di un racconto come *La colonia penale*, alla storia del processo, della degradazione e della deportazione dell'ufficiale, sottolineando la percezione dolorosa dell'autore dell'alterità del corpo dell'ebreo[49]. Invece di ipotizzare un interesse celato di Kafka per la vicenda, può essere più interessante chiedersi perché il riferimento affiori proprio qui e in questo modo bizzarro, senza un legame concreto con il contesto della corrispondenza, e soprattutto se esso può essere messo in relazione con il romanzo, nello specifico con la lotta che l'agrimensore K. conduce nel mondo del villaggio e del castello.

L'interpretazione arendtiana del *Castello*[50], che respinge le letture teologizzanti e esistenzialiste di Kafka, così come quelle immediatamente sociologiche, appare per più versi legata alla sua analisi del caso Dreyfus. K. è lo straniero senza patria e senza storia che in questa società conduce un'esistenza carica di ambiguità poiché non appartiene veramente né al villaggio né al castello. La sua lotta per i diritti rappresenta per Arendt la condizione storica degli ebrei, ma anche – e questo è il passaggio centrale della sua lettura – la condizione di un'umanità intera che nell'epoca dei totalitarismi potrebbe essere trattata alla stregua degli ebrei. L'obiettivo di K. di veder riconosciute sul piano della giustizia le sue aspirazioni, per non vivere più in un vuoto normativo fuori dai limiti della legge e lasciato all'arbitrio del castello, rappresenta in questa società uno scandalo e un'aberrazione proprio perché lui lotta per un lavoro, una casa e una famiglia come per dei diritti, e non doni concessi dall'alto: «[...] dal Castello io non voglio elemosine, ma ciò che mi spetta.»[51] In questo senso K. appare come un ebreo del pari di Bernhard Lazare: un individuo che, con il suo agire, scompagina i rapporti costituiti per realizzare l'aspirazione ad una autonomia radicale, rinunciando così alla libertà e all'invulnerabilità di quell'esistenza da paria che, nel suo isolamento dalla socie-

---

[49] S. Gilman, "Dreyfusens Körper – Kafkas Angst", in: J. H. Schoeps, H. Simon (Hgg.), *Dreyfus und die Folgen*, cit., pp. 212-233. Sull'interesse di Kafka per altri processi a sfondo antisemita cfr. M. Löwy, Franz Kafka's Trial and the Anti-Semitic Trials of His Time, in: "Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge", 7, 2009, pp. 150-157.

[50] Cfr. entrambi i saggi "Franz Kafka: L'uomo di buona volontà" e "Franz Kafka: il costruttore di modelli", contenuti in: H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 73-84 e pp. 85-104 (L'edizione tedesca è : H. Arendt, *Die verborgene Tradition. Essays*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag, 2000).

[51] F. Kafka, *Il Castello*, a cura di G. Schiavoni, trad. di E. Franchetti, Milano, BUR, 2005, p. 148; *Das Schloss*, a cura di M. Pasley, 2 voll., Frankfurt a. M., Fischer, 1982, vol. 1, p. 43: «Ich will keine Gnadengeschenke vom Schloss, sondern mein Recht.» (p. 119)

tà, aveva saputo tener viva la coscienza individuale di un'esistenza libera e umana, ma che tuttavia, nel ventesimo secolo, aveva perso di senso e si era tradotta in inconsistenza politica. Per la sua ostinatezza e il suo innato senso di giustizia, K. rivelerebbe involontariamente, in primo luogo a se stesso, l'intreccio di sopraffazione, ipocrisia, favoritismo e opportunismo che regola i rapporti tra i sudditi del villaggio e l'autorità del castello. La battaglia condotta da K. per trasformare la sua richiesta in un diritto, battaglia condotta finché le forze gli vengono meno e la spossatezza prende il sopravvento, sarebbe quindi paragonabile al dramma di una vera assimilazione, un dramma che gli ebrei d'Europa non avrebbero vissuto perché, caduti preda delle lusinghe dell'assimilazione, avrebbero scelto il rapporto privilegiato con il potere, cercando protezione presso i governi.

In questa ottica l'affare Dreyfus rappresenterebbe l'estrema conseguenza dell'aporia di un progetto di assimilazione non vissuto nel suo senso più pieno, e che proprio per questo non portò gli ebrei d'Europa a confrontarsi con la disuguaglianza della società e la sua disgregazione in un sistema inumano di rapporti. E anche la battaglia per Dreyfus fu, in questo stesso senso, una battaglia che mancò il significato che avrebbe potuto rivestire. Guardando al *Castello* in tale prospettiva, la ricerca di K. si sottrae a letture allegorizzanti, ma non risulta peraltro neppure riducibile all'orizzonte di un ordine sociale. Essa appare piuttosto, nella sua essenzialità, come l'esperienza, concreta e tipicamente umana, di come non sia possibile vivere privi di uno spazio legittimato, di un'occupazione riconosciuta e di una rete reale e non apparente di relazioni. La volontà di K. di rimanere uno del popolo, di diventare «inestinguibile» nel villaggio, presso cui cerca la protezione che rifiuta di procurarsi dal castello, e quel diritto di cittadinanza che è convinto gli spetti di diritto, si legge come il desiderio di un riconoscimento del proprio spazio vitale, per non finire a condurre una «vita non ufficiale, totalmente priva di chiarezza, torbida, estranea»[52]. K. lotta contro il potere del castello per «qualcosa che non avrebbe potuto essere più vitalmente prossimo, per se stesso»[53]: il valore della lotta è qui identificabile con l'appartenenza ad una dimensione comunitaria condivisa, che non è tuttavia riducibile né agli angusti confini di una nazione, né alla volontà di un ritorno alle origini, o di un'adesione, fine a se stessa, ad una precisa tradizione culturale.

Questa considerazione riporta al centro dell'attenzione non tanto il rapporto di K. con le autorità del castello, che mirano ad infiacchirlo ed indebolirlo per impedirgli di lottare, quanto il suo legame con la realtà collettiva in cui decide di inserirsi, la comunità degli abitanti del villaggio. Non è a causa di una sua mancanza di volontà che K. non riesce a diventare un membro della comunità. Sono i suoi esponenti, dopo aver compreso le sue reali intenzioni, a lasciarlo da solo, a

[52] Ivi, p. 129; «[...] und verlegten ihn dafür in das außeramtliche, völlig unübersichtliche, trübe, fremdartige Leben», cit., p. 93.

[53] Ivi, p. 128; « [...] während K. für etwas lebendigst Nahes kämpfte, für sich selbst», cit., p. 92 ss.

considerarlo un fattore di disturbo e di scompiglio, preferendo così rimanere in quel regime di terrore e di dipendenza dai doni del Castello verso cui hanno ormai sviluppato un'assuefazione. L'agrimensore, che è inizialmente convinto che il proprio fine sia condiviso dagli abitanti, viene dunque rifiutato da quegli stessi umiliati e dominati che dovrebbero essere uniti a lui da un vincolo di solidarietà. E tuttavia, la consapevolezza di K. della situazione reale, siglata dall'esclamazione «questi sono dunque i funzionari»[54], non appare nel romanzo come fine a se stessa, ma rappresenta piuttosto il punto di partenza, assolutamente contingente, da cui iniziare la ricerca di una dimensione veramente umana dell'esistenza[55]. La sua strenua lotta mira a creare qualcosa di nuovo, qualcosa per cui le forze del singolo non sono evidentemente sufficienti, ma che rivela un valore esemplare nella volontà di interrompere lo sviluppo di una società che Kafka aveva già magistralmente descritto nel *Processo*, una società, come scrive Arendt, «che si ritiene vicaria di Dio in terra» e dove gli uomini considerano le sue leggi «come dei comandamenti divini, immutabili di fronte alla volontà umana»[56].

---

[54] Ivi, p. 286; «Das sind also die Beamten [...]», *op. cit.*, p. 303.

[55] Per questa prospettiva sulla "tradizione nascosta" cfr. M. C. Foi, "Un 'servizio reso all'amicizia'. Hannah Arendt incontra Hermann Broch", in: *Fidus achates. L'amicizia nella cultura europea. Studi in onore di Lia Secci*, a cura di A. Fattori et al., Perugia, Morlacchi, 2009, pp. 315-335.

[56] H. Arendt, "Kafka: il costruttore di modelli", cit., qui pp. 89 ss.