ILARIO BELLONI

Il fattore K.
Legge, vita, corpo nell'opera di Franz Kafka

> *nulla gli uomini aborriscono come il giudizio, quest'atto senza scopo che hanno messo al centro della loro esistenza. Ciascuno è intimamente innocente: e il vero innocente non è colui che viene assolto, bensì colui che passa nella vita senza giudizio.*
>
> (S. Satta, *Il mistero del processo*)

Diverse sono, e spesso assai complesse, le "interrogazioni" – prima ancora che gli interrogativi – alla filosofia del diritto provenienti da ambiti di ricerca *altri* e stimolate dai processi economici, politici e sociali in corso. Così, la recente letteratura sulla biopolitica rappresenta un filone importante di studi che interroga anche la filosofia del diritto, nel momento in cui pone al centro dell'attenzione le questioni classiche del Potere, della Legge, del Nomos, attraversandole dal lato della "vita". Altrettanto si può dire a proposito dei fenomeni di globalizzazione giuridica e delle ricerche sulla crisi delle tradizionali categorie giuridiche e del diritto stesso, percepito sempre più nella realtà del suo 'sradicamento', ovvero nella sua attuale dimensione 'senza tempo', trasnazionale e globale.

L'opera di Franz Kafka può essere presa come riferimento per una rassegna di alcune delle principali "figure" messe in luce dalla letteratura che si confronta con tali questioni, non solo perché è stata utilizzata di frequente dagli autori che le hanno affrontate, ma anche perché essa sembra poter offrire effettivamente un materiale giuridico che non può lasciare indifferente il filosofo del diritto che voglia accostarsi a questi temi. Scopo del presente lavoro non è tanto quello di fornire una risposta agli interrogativi suscitati, quanto quello di "seguire l'interrogazione" – come si usava fare a scuola verso il malcapitato compagno o sempre più spesso sui banchi delle aule universitarie – attraverso l'opera kafkiana, ovvero di

mettere in luce e comprendere le *domande* che vengono poste e le reazioni che possono ingenerare nell'interrogato campo della filosofia giuridica.

1. *K., Karl, Josef K.*

«"In che villaggio mi sono *smarrito*? C'è un Castello qui?"»[1], chiede K. rivolto all'oste e al "giovanotto in abito cittadino" che ha incontrato nell'osteria. Era, infatti,

> tarda sera quando K. arrivò. Il paese era affondato nella neve. La collina non si vedeva, nebbia e tenebre la nascondevano, e non il più fioco raggio di luce indicava il grande Castello. K. si fermò a lungo sul ponte di legno che conduceva dalla strada maestra al villaggio, e guardò su nel vuoto apparente[2].

Allo stesso modo, il protagonista di un altro romanzo kafkiano si trova fin da subito smarrito: pur avendo "già da tempo" avvistato la Statua della Libertà dalla nave che sta per fare ingresso nel porto di New York, il giovane Karl Rossmann, pronto a sbarcare ma costretto a tornare sui suoi passi per cercare l'ombrello che ha dimenticato, finisce per perdersi proprio all'interno della nave su cui aveva viaggiato:

> Arrivato in basso ebbe la brutta sorpresa di trovare per la prima volta chiuso un corridoio che avrebbe molto abbreviata la sua strada, e, in seguito a questa novità, che probabilmente coincideva con lo sbarco di tutti i passeggeri, dovette cercare faticosamente la strada su e giù per scale che si susseguivano senza interruzione, lungo corridoi pieni di curve, attraverso una cabina vuota nella quale c'era solo una scrivania abbandonata, finché si trovò veramente e completamente perduto, poiché aveva fatto quella strada solo una o due volte e sempre in compagnia di qualcuno[3].

1 F. Kafka, *Das Schloss. Roman*, Kurt Wolff Verlag, München 1926; trad. it. *Il Castello*, in Id., *Romanzi*, a cura di E. Pocar, traduzione di A. Rho, Mondadori, Milano 1969, p. 564 (corsivo mio).

2 Ivi, p. 565.

3 F. Kafka, *Amerika. Roman*, Kurt Wolff Verlag, München 1927; trad. it. *America*, in Id., *Romanzi*, cit., pp. 3-4.

«"Mi sono *sperduto* [...] durante il viaggio non me n'ero veramente accorto, ma questa nave è terribilmente grande"»[4], dice Karl all'"uomo gigantesco" che si trovava dietro la "porticina" contro cui si era accanito a battere col pugno.

Non diversa sorte tocca al protagonista de *Il processo*, quel Josef K. che una mattina, al risveglio, si ritrova *straniero* in casa propria. In questo caso il disorientamento è di una specie ancora più particolare, che si può cogliere agevolmente, oltre che dalla situazione del tutto anomala dell'arresto di K., anche da un passo biffato del romanzo: qui K. sta rispondendo a una domanda dell'ispettore che gli chiede se sia sorpreso di ciò che sta accadendo quella mattina nella sua abitazione. E si concede questa digressione:

«Un tale (non riesco più a ricordare chi sia stato) mi disse che risvegliandosi la mattina presto è meraviglioso trovare, almeno in complesso, tutte le cose allo stesso posto dove erano la sera. Dormendo e sognando si è, almeno in apparenza, in uno stato essenzialmente diverso dalla veglia e, come disse giustamente quel tale, ci vuole una sconfinata presenza di spirito o meglio prontezza, per afferrare, aprendo gli occhi, tutte le cose, per così dire, nel medesimo posto dove si sono lasciate la sera, perciò il momento del risveglio è il più rischioso della giornata; una volta superato senza essere trascinati via dal proprio posto, si può stare tranquilli per tutto il giorno»[5].

K. è portato ad identificare il "momento del risveglio" con il momento "più rischioso della giornata" proprio perché è in tale circostanza che si rischia – come è capitato a lui – di *essere trascinati via dal proprio posto*[6].

2. *La Muraglia e la Torre*

L'*incipit* di tutti e tre i romanzi rivela questa dimensione del dis-orientamento, della dispersione[7]. K., Karl e Josef K. sono dipen-

4 Ivi, p. 4 (corsivo mio).

5 F. Kafka, *Der Prozess. Roman*, Verlag Die Schmiede, Berlin 1925; trad. it. *Il processo*, in Id., *Romanzi*, cit., p. 921.

6 Cfr. F. Calasso, *K.*, Adelphi, Milano 2005, pp. 223 e ss.

7 Non per niente il titolo originario del romanzo *America* era *Il disperso* (*Der*

denti dal fattore dis-orientamento, così come i loro nomi dipendono tutti da una sola lettera: la lettera "K", il marchio di fabbrica che li contraddistingue. Scenografia (e causa) di tale dis-orientamento è il «Paese dello spazio indefinito», dove «anche il suddito è straniero»[8]. È questo lo spazio in cui si smarriscono i personaggi kafkiani, il portato della crisi irreversibile del *nomos*, così ben visibile in quell'opera di "costruzione della Muraglia cinese" a cui si riferisce Kafka in un suo celebre racconto[9]. La Muraglia, infatti, come tale, «è il prodotto di un impero, sembra rappresentarne il Nomos nella forma più diretta»[10]. Ma non è la Muraglia cinese fatta di "infiniti intervalli" lungo i quali si perde il "messaggio dell'imperatore"? La Muraglia di cui ci parla Kafka «si costruisce *per grossi buchi*»[11] e non è che terminata nel suo tratto più settentrionale. Il suo essere ancora-in-costruzione suona più che altro come la *fine* della sua costruzione, ovvero come l'impossibilità di *radicarla*.

Altrettanto irrealizzabile sarà anche la Torre[12], che non a caso, nel racconto succitato, viene identificata con una "nuova Torre di Babele" e che per essere eretta avrebbe dovuto reggersi sulla Muraglia[13]; e per quanto la si voglia immaginare protesa ovunque e *usque ad sidera*, a vocazione *globale* e *universale* (proprio perché "babelica"), questa Torre, nel cercare appoggio alla Muraglia, «rovescia il suo libero protendersi, mostra la sua domanda di radice, si *ri-volge*, insomma, al labirinto protettivo e alla tana»[14]. Ma la Muraglia, quella Muraglia in perenne costruzione che non forma, mettendo insieme tutti i suoi frammenti, neppure un cerchio, pone inevitabilmente in crisi anche l'idea di una tana perfetta[15]: gli in-

Verschollen); fu poi l'amico di Kafka, Max Brod, che pubblicò postume le sue opere, a dare il titolo attuale.

8 M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, p. 115.

9 Cfr. F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese*, in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1992, pp. 398-412.

10 M. Cacciari, *op. cit.*, p. 114.

11 Ivi, p. 112.

12 Cfr. F. Kafka, *Lo stemma cittadino*, in Id., *Racconti*, cit., pp. 431-32.

13 «Soltanto la grande Muraglia avrebbe dato per la prima volta nella storia dell'umanità le fondamenta sicure per una nuova Torre di Babele. Prima dunque la Muraglia e poi la Torre» (F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese*, cit., p. 402).

14 M. Cacciari, *op. cit.*, p. 114.

15 Idea che emerge chiaramente nel racconto *La tana* (in F. Kafka, *Racconti*, cit., pp. 509-47).

dividui/talpe, che invano avevano cercato di costruire la loro tana per proteggersi, radicandosi in uno spazio individuato da un diritto sacralizzato, vengono così a ritrovarsi sradicati, stranieri in casa propria, trascinati via dal proprio posto.

La dimensione tipica, in cui meglio sembra rappresentarsi questa opera di costruzione, è quella del diritto consuetudinario. E tuttavia il diritto consuetudinario, il *li* tradizionalistico-consuetudinario che pure fa da continuo sfondo sia a *Il Processo* che a *Il Castello*, è un diritto oramai 'svuotato', desacralizzato, ridotto a mera usanza ed abitudine, totalmente privo della dimensione dell'*i*, della giustizia, slegato dalla 'Tessitura cosmica', dimentico del Tao celeste e non più in accordo con la sua caratterizzazione mitica e originaria [16]. Il K. del *Processo*, individuo sradicato che si ritrova in quello spazio 'svuotato' del *li* desacralizzato e al quale quest'ultimo appare tanto «primitivo, arcaico» quanto «legato a circostanze, a casi, forato da infiniti silenzi, dimenticanze» [17], cercherà di opporvi la dimensione del *fa*, delle regole obiettive, della *lettera* delle leggi, del diritto scritto, a tutti evidente e per tutti uguale [18]. Ma le due dimensioni, quella del *li* e quella del *fa*, più che annullarsi a vicenda o entrare in conflitto, sono destinate a compenetrarsi tra loro [19]: come ha mostrato Cacciari, un *li* desacralizzato

può reggersi soltanto se una potente amministrazione lo difende – ma nessun diritto positivo potrà fondarsi soltanto sulla lettera delle leggi, senza tentare di legittimarsi sacralmente in forza di una tradizione, di un

16 Diversi sono, in proposito, i punti di contatto con il tema della "tradizione" e della "verità" che caratterizzano la mistica ebraica e che hanno portato interpreti profondi dell'opera kafkiana, come Scholem e Benjamin, a parlare, nel contesto della crisi dei valori tradizionali dell'ebraismo, di "malattia della tradizione" (Benjamin) e di un Dio che "si è ritirato" (Scholem), rendendo per ciò stesso la verità qualcosa di inattingibile. Su questi aspetti si veda M. Cavarocchi, *La certezza che toglie la speranza. Contributi per l'approfondimento dell'aspetto ebraico in Kafka*, Giuntina, Firenze 1988, in particolare il saggio ivi contenuto di S. Mosès, *Il problema della legge: l'interpretazione scholemiana di Kafka*, pp. 161 e ss.

17 M. Cacciari, *op. cit.*, p. 121.

18 Per queste dimensioni della giuridicità (il *li*, il *fa*, l'*i*), tipiche del mondo culturale cinese, e su come esse giochino un ruolo all'interno dell'opera kafkiana, si fa riferimento a M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 120 e ss.

19 Non è un caso che l'ostessa con cui si scontra K. faccia riferimento a "cose contrarie al regolamento e alla tradizione" per qualificare le richieste e i comportamenti di K. nei confronti del Castello (cfr. F. Kafka, *Il Castello*, cit., p. 619).

costume, senza tentare di narrare una propria origine, un proprio Autentico. Il *li* desacralizzato rende necessario il *fa*, e quest'ultimo incessantemente ricrea le condizioni del primo. Tutto avviene *come se* si reggesse sul *li*, ma, insieme, tutto è *come se* dominasse una formidabile burocrazia, la quale non sembra concepibile che nella dimensione del *fa*, come prodotto di una positivizzazione del diritto consuetudinario [20];

e del resto, il mondo del Tribunale e quello del Castello, che pure rappresentano l'espressione di quella formidabile burocrazia, «sono *anche* nella dimensione del *li*, ma giunta al suo giorno estremo, ne sono l'ultimo margine, il confine tutto-buchi, tutto-vuoto; sono la dimensione del *li* ormai dimentica di se stessa» [21].

In questo 'labirinto ineludibile', che può solo dis-perdere gli individui, con la desacralizzazione del diritto viene a spezzarsi definitivamente il nesso tra localizzazione e ordinamento su cui si reggeva il vecchio "nomos della terra" [22]. È questa la sua crisi irreversibile, il suo giorno estremo, l'oblio che tanto più è destinato a durare quanto più il diritto del nostro tempo si va facendo "a vocazione globale", sconfinando e sradicandosi dai territori su cui tradizionalmente insisteva [23]. Ed è in questa crisi che si può cogliere quell'«affiorare alla luce dello stato di eccezione come struttura permanente di de-localizzazione e dis-locazione giuridico-politica» [24]. E cosa è, in fondo, che ha determinato quella desacralizzazione, rompendo gli argini di uno spazio 'sacro' e creando, come

20 M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 123-24.

21 Ivi, p. 123.

22 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 24. Sul nesso tra localizzazione e ordinamento e sulla crisi dello *jus publicum europaeum*, cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991.

23 Sullo sradicamento del *nomos*, cfr. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994 (2003), in particolare cap. 4. Sui processi di "sconfinamento" del diritto attuale, tipici della trasnazionalizzazione e globalizzazione giuridica, cfr. M. R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2006; S. Cassese, *Oltre lo Stato*, Laterza, Roma-Bari 2006; U. Vincenti, *Diritto senza identità. La crisi delle categorie giuridiche tradizionali*, Laterza, Roma-Bari 2007. Sulla dimensione globale del diritto come artificialità, che governerebbe gli spazi lasciati vuoti dallo sradicamento del *nomos* ed occupati dal "mercato", cfr. N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001 e, da ultimo, Id., *Il salvagente della forma*, Laterza, Roma-Bari 2007.

24 G. Agamben, *op. cit.*, p. 45. Cfr. anche ivi, pp. 196-97.

un fiume alla foce, il mare aperto dello spazio "giuridicamente vuoto", se non quello spazio dell'eccezione sovrana, fondamento nascosto, gola magmatica infuocata di ogni vulcano-diritto? La crisi, tutta interna al *nomos* stesso, alla sua stessa logica, segna, come si vedrà, un nuovo inizio: lo spazio di un'eccezione *pervasiva*, che si fa regola, uno stato d'eccezione permanente e indefinito, un tempo in cui «tutto diventa così nuovamente possibile»[25].

3. Achtung!

Nel "Paese dello spazio indefinito" il diritto è dunque sradicato, «cioè, letteralmente, desacralizzato»[26], e, come diritto despazializzato, *trascina via dal proprio posto* per collocarci in un non-posto. Ecco l'incubo che vive K. al suo risveglio, in quel momento più rischioso della giornata che non è riuscito a superare proprio perché *trascinato via dal proprio posto*. Ma se così è, cosa sarà (e come sarà) il non-posto in cui ci proietta, quasi scaraventandoci, il diritto desacralizzato? Cacciari lo identifica con lo spazio di un'apparente perfetta *libertà*: la vita del popolo sradicato, infatti, «non è sottoposta ad alcuna legge *attuale* [...]. Ma a questa libertà dalla *attualità* della legge corrisponde la massima costrizione dell'attendere, interrogare, interpretare»[27]. A ben vedere, è proprio questa la situazione in cui viene a trovarsi Josef K. la mattina del suo risveglio: tale corrispondenza caratterizzerà tutta la vicenda de *Il processo* e l'esistenza di K. dal momento del suo arresto in poi; un'esistenza – ed un processo – in cui la libertà e la costrizione dell'attendere e dell'interrogare si coimplicheranno sempre più, fino a divenire le due facce di una stessa medaglia. Ma su ciò torneremo più avanti; quello che ora preme mettere in luce è, più che altro, la consonanza della dimensione di tale non-posto con lo spazio dell'eccezione sovrana, ovvero con quello "stato di eccezione" che, secondo la nota teoria di Carl Schmitt, viene a caratterizzare il dispositivo della sovranità[28].

25 Ivi, p. 44.

26 M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., p. 115.

27 Ivi, p. 116.

28 Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker&Humblot, München-Leipzig 1922 (1934), trad. it. *Teologia politica:*

Come ha notato Agamben – proprio in riferimento all'opera kafkiana – è questo lo spazio della forma *pura* della legge, ovvero quella dimensione in cui la legge «si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive nulla, cioè come puro bando» [29]: ciò in quanto la relazione di eccezione che caratterizza un ordinamento politico-giuridico consiste non in una mera esclusione del caso singolo non compreso nella norma, bensì in un tipo di 'esclusione inclusiva', ovvero in una forma di *sospensione* per cui la norma «*si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*» [30]. In questo senso, non c'è mai un autentico "fuori" della legge, ma più che altro c'è qualcosa che si trova ad essere "preso fuori" (*ex-capere*), a cui la legge continua ad applicarsi disapplicandosi, su cui si esercita quella potenza della legge di mantenersi nella propria privazione. Un qualcosa – o qualcuno – che viene dunque ad essere tenuto nel *bando* della legge per mezzo di un *abbandono* [31], posto sulla soglia di una porta aperta senza che vi possa entrare, come l'uomo di campagna della nota parabola kafkiana *Davanti alla legge* [32].

Il contadino è consegnato alla potenza della legge, perché questa non esige nulla da lui, non gli ingiunge altro che la propria apertura. Secondo

quattro capitoli sulla dottrina della sovranità, in Id., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

29 G. Agamben, *op. cit.*, p. 57.

30 Ivi, p. 22.

31 Cfr. J.-L. Nancy, *L'être abbandonné*, apparso per la prima volta in «Argiles», nn. 23-24, ora in Id., *L'imperatif catégorique*, Flammarion, Paris 1983; trad. it. *L'essere abbandonato*, in Id., *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995, pp. 9-22.

32 Il racconto *Davanti alla legge* viene composto da Kafka nel 1914 (anno in cui comincia a lavorare a *Il processo*) e pubblicato cinque anni più tardi dall'editore Wolff nella raccolta di racconti *Un medico di campagna* (ora in F. Kafka, *Racconti*, cit., pp. 238-39). Viene poi inserito dall'autore nel capitolo IX de *Il processo* nella forma di una parabola proferita da un sacerdote in un colloquio con K. La circostanza in cui vede la luce il racconto non è da sottovalutare: nel momento in cui si accinge alla composizione del suo romanzo, Kafka ha già in mente e compone da subito questo breve scritto per poi collocarlo successivamente in una parte de *Il processo*; sembra quasi che *Davanti alla legge* possa aver costituito per l'autore una linea-guida nella stesura del romanzo, o forse proprio l'idea-madre, quell'intuizione pura da cui tutta l'opera trae origine ed è informata (cfr. in tal senso G. Zampa, *Der Prozess: romanzo o frammenti*, in F. Kafka, *Il processo*, a cura e con un saggio di G. Zampa, Adelphi, Milano 1985, 4ª ed.; G. Baioni, *Kafka. Romanzo e parabola*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 179-86; F. Kafka, *Skizzen, Parabeln, Aphorismen*, a cura di G. Baioni, Mursia, Milano 1961, p. 18).

lo schema dell'eccezione sovrana, la legge gli si applica disapplicandosi, lo tiene nel suo bando abbandonandolo fuori di sé. La porta aperta, che è destinata soltanto a lui, lo include escludendolo e lo esclude includendolo. E questo è precisamente il fastigio supremo e la radice prima di ogni legge. Quando il prete, nel *Processo*, compendia l'essenza del tribunale nella formula: «Il tribunale non vuole nulla da te. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando te ne vai», è la struttura originale del *nómos* che egli enuncia con queste parole [33].

La relazione di abbandono, un meccanismo che non può abbandonare del tutto proprio perché resta "relazione" e continua a darsi nella forma del "rapporto", rivela la presenza di una legge che vige senza significare alcunché [34], e che quanto più (intensamente) vige tanto più non avrà significato per gli uomini che vivono nel suo bando: la forma di vita che sola può corrispondere a una tale forma di legge è quella che già Kant aveva individuato nell'*Achtung*, nella rispettosa attenzione [35]. E tanto più alto sarà il livello di questo ri-

[33] G. Agamben, *op. cit.*, pp. 57-58.

[34] Cfr. ivi, p. 59, dove Agamben si rifà al concetto della "vigenza senza significato", utilizzato da Scholem, proprio in riferimento all'opera di Kafka, nel seguente passo di una lettera indirizzata a Benjamin: «Chiedi che cosa intenda con l'espressione il "nulla della rivelazione". Intendo uno stadio in cui essa appare vuota di significato, in cui afferma ancora se stessa, in cui vige, ma non significa. Dove viene meno la ricchezza del significato, e ciò che si manifesta è come ridotto a un punto zero del proprio contenuto, eppure non scompare (e la rivelazione è qualcosa che si manifesta), in questo caso emerge il suo nulla» (W. Benjamin/G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio* 1933-1940, Einaudi, Torino 1987, p. 146). Agamben, poi, nota opportunamente come si attagli tale "vigenza senza significato" alla situazione tipica della legge nel 'nostro tempo': «Dovunque sulla terra gli uomini vivono oggi nel bando di una legge e di una tradizione che si mantengono unicamente come "punto zero" del loro contenuto, includendoli in una pura relazione di abbandono. Tutte le società e tutte le culture (non importa se democratiche o totalitarie, conservatrici o progressiste) sono entrate oggi in una crisi di legittimità, in cui la legge [...] vige come puro "nulla della Rivelazione". Ma questa è appunto la struttura originale della relazione sovrana, e il nichilismo in cui viviamo non è altro, in questa prospettiva, che l'emergere alla luce di questa relazione come tale» (G. Agamben, *op. cit.*, p. 59).

[35] Cfr. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 8, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1912; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 129, ove la legge viene identificata con il "movente" che l'uomo ha prima che gli si presenti una qualsiasi meta o un fine determinato, e ciò grazie al "rispetto" che la legge stessa infonde, indipendentemente dalle finalità che

spetto (e tanto più desta l'attenzione) verso la legge, tanto più estreme saranno le conseguenze derivanti dal "gesto più innocente" o dalla "più piccola dimenticanza". Quella descritta da Kafka è proprio una vita di questo genere, «in cui la legge è tanto più pervasiva in quanto manca di qualsiasi contenuto e un colpo battuto distrattamente su un portone scatena processi incontrollabili»[36]. L'esito estremo di una forma pura della legge è quello di una legge che si fa vita e di una vita che si fa legge: «Come il carattere puramente formale della legge morale fonda per Kant la sua pretesa universale di applicazione pratica in ogni circostanza, così, nel villaggio kafkiano, la potenza vuota della legge vige a tal punto da diventare indiscernibile dalla vita. L'esistenza e il corpo stesso di Josef K. coincidono, alla fine, col Processo, *sono* il Processo»[37].

La struttura del bando sovrano, questa "vigenza senza significato", diviene ancora più visibile e sprigiona i suoi effetti proprio nella crisi irreversibile del *nomos* tradizionale in cui si trovano

possono essere raggiunte attraverso la sua attuazione. Su tale dimensione del "rispetto" (*Achtung*) cfr. anche I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kants Gesammelte Schriften*, V, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer Verlag, Berlin 1913; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 74 e ss. Su questi aspetti si veda G. Agamben, *op. cit.*, pp. 60 e ss.

36 G. Agamben, *op. cit.*, p. 61. I "signori lontani e invisibili" dell'"autorità" lasciavano che K. «se ne andasse dove voleva – purché rimanesse nei limiti del villaggio – e in tal modo lo viziavano e lo indebolivano, escludevano qualsiasi conflitto e lo relegavano in un'esistenza torbida, strana, che era fuori della vita ufficiale, di cui era difficile farsi un'idea. In questo modo poteva ben accadere, se non stava costantemente in guardia, che un bel giorno, nonostante la cortesia dell'autorità e il totale adempimento di tutti i suoi doveri esageratamente lievi, egli, illuso dal favore che in apparenza gli si dimostrava, regolasse la sua vita privata con tanta imprudenza da fallire in pieno, così che l'autorità, con la solita dolcezza e cortesia, quasi a malincuore ma in nome di un ordine pubblico a lui ignoto, fosse costretta a toglierlo di mezzo [cfr. F. Calasso, *K.*, cit., p. 68, il quale rende al meglio quest'ultima espressione traducendola con "spazzarlo via"]. E che cos'era, in fondo, questa sua vita privata? Mai K. aveva visto il suo servizio e la sua vita così strettamente intrecciati, tanto che a volte gli sembrava che vita e servizio si fossero scambiate le parti. Che cos'era, ad esempio, il potere – sin qui puramente formale – di Klamm sul servizio ufficiale di K., in confronto a quello che esercitava in realtà nella camera da letto dell'agrimensore? Così succedeva che una condotta un po' sventata, una certa spensieratezza fossero indicate nei rapporti diretti con l'autorità, ma per tutto il resto si dovesse sempre usare molta cautela e guardarsi bene attorno prima di arrischiare un passo» (F. Kafka, *Il Castello*, cit., pp. 625-626).

37 G. Agamben, *op. cit.*, p. 61.

immersi tanto i personaggi kafkiani – come abbiamo visto – quanto i loro innumerevoli epigoni, così ben presenti oggi (nella forma di una loro "assenza") sulla scena della globalizzazione politico-giuridica. Il dilatarsi dello spazio (e del tempo) della forma pura della legge, il nuovo paradigma bio-politico, per cui la vita, divenuta totalmente oggetto della politica, è catturata nella relazione di bando: sono questi i fenomeni che si accompagnano alla crisi del *nomos* tradizionale. E l'eccezione si fa pervasiva, dilagante, tendendo sempre più a divenire la regola: è questa la logica del 'campo di concentramento', che Agamben non a caso individua come il paradigma biopolitico moderno. «Quando vita e politica – egli scrive –, divisi in origine e articolati tra loro attraverso la terra di nessuno dello stato di eccezione, in cui abita la nuda vita, tendono ad identificarsi, allora tutta la vita diventa sacra e tutta la politica diventa eccezione»[38].

Chi vive in questo spazio, vive "sospeso" (perché vive nella sospensione della legge); nella dimensione dell'esclusione inclusiva, proprio in quanto "sospesi", si vive lo spazio di un'"attesa". Indefinita, paralizzante: è l'attesa dell'uomo di campagna davanti alla porta della Legge, l'attesa di un'inclusione (*inclusiva*, verrebbe da dire), l'attesa dell'entrata nella Legge. E come l'uomo di campagna, si è costretti continuamente ad interrogare, interpretare, al fine di comprendere la Legge, perché è solo *conoscendola* che *vi si potrà "entrare"*[39]. Ma la legge, in questo spazio, vige senza signi-

[38] Ivi, p. 165.

[39] Il tempo di questa legge è il tempo dell'*attesa*, in tutti i sensi: è attesa messianica, perché si arriva a credere che nella legge vista nella dimensione del *fa*, della *certezza* del diritto *positum* si possa finalmente realizzare e affermare la Giustizia, come accade per quel "singolo", «misero suddito, minima ombra sperduta nella più lontana delle lontananze dal sole imperiale», a cui l'imperatore ha inviato un messaggio dal suo letto di morte e che resta in attesa a una finestra e «ne sogn[a], quando giunge la sera» (F. Kafka, *Un messaggio dell'imperatore*, in Id., *Racconti*, cit., pp. 250-51); ed è attesa concreta, burocratica, che *blocca* i soggetti, impantanati nell'illusione di chiedere e ottenere giustizia, ovvero risposte, garanzie, diritti, certezze, come è per l'uomo di campagna del racconto *Davanti alla legge*, che rimane seduto davanti alla porta della legge «per giorni e anni. Fa numerosi tentativi per passare e stanca il guardiano con le sue richieste», fino al termine della sua esistenza, quando all'illusione di poter varcare la soglia della legge sembra aggiungersi quella, alimentata dal guardiano stesso, di un ingresso destinato esclusivamente a lui (F. Kafka, *Davanti alla legge*, in Id., *Racconti*, cit., pp. 238-39). Questa illusione pare caratterizzare sempre più la dimensione giuridica contemporanea e riguardare proprio quelle categorie

ficare alcunché, priva di qualsivoglia contenuto anche nascosto; le nostre domande, i nostri tentativi di decifrazione, di comprensione, scontrandosi col nulla, nel nulla si disperdono. Cacciari ha descritto questa situazione aporetica mettendo in evidenza, all'interno della logica kafkiana, la scissione del nesso domanda-risposta e il paradosso dell'aprire l'aperto, così ben visibile nella parabola *Davanti alla legge*. In altre parole, l'assolutizzazione della *necessità* e della *inutilità* del domandare.

Un metodo del domandare vi è, quando esiste risposta – o si può arguire lo spazio della risposta. Ma dove la domanda è *semplicemente necessaria*, allora essa è 'libera', sembra seguire leggi sue proprie, percorre dimensioni che non appartengono a quelle dei nostri quotidiani rapporti. La necessità lega la domanda solo a se stessa; cade il suo 'religioso' vincolo alla risposta [...]. Ma come e perché spendere la vita difronte a una porta aperta? [...] Ma come sperare di ottenere risposta laddove la porta è *già* aperta? Ecco che la domanda si fa assoluta, pura, necessaria. [...] Tutto è aperto, e nulla risolto. [...] Ma come possiamo sperare di 'aprire', se la porta è già aperta? Come possiamo pensare di *entrare-l'aperto*? Nell'aperto si è, le cose si danno, non si entra. Non vi è, in esso, la soglia che divide domanda e risposta. Possiamo entrare solo lì dove possiamo aprire. Il già-aperto immobilizza: questo passo prima del suo successivo, la domanda prima ancora di essere pronunciata. Il contadino non può entrare, poiché entrare è ontologicamente impossibile nel già-aperto[40].

E Anders, in una serie di lezioni dedicate a Kafka, ha individuato nella "furia interpretativa" il tratto che caratterizza gli "uomini" di Kafka e nello "stigma dell'esautorato" il marchio che indelebilmente li segna.

La causa ulteriore dell'inspiegabilità degli avvenimenti kafkiani è dunque l'*agnosticismo* di Kafka; e la causa del suo agnosticismo (e di quello dei suoi esseri) è la *mancanza di diritti*. In quanto privo di diritti, nessuno dei suoi uomini merita di essere informato e nessuno, malgrado l'imperante panburocratismo, è degno di essere al corrente del proprio stato civile. Il "non si può sapere" ha il proprio fondamento in un "non si ha diritto di sapere". *L'agnosticismo di Kafka è un fenomeno politico*. [...]

di soggetti sempre più ultimi, precarizzati e marginalizzati che vivono sulla "soglia" di molte delle società attuali. Cfr. A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

40 M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., pp. 64, 71-72.

L'infamità del mondo kafkiano consiste [...] nel fatto che, sebbene ognuno sia soltanto un "funzionario" del mondo, nessuno gode del diritto di capire il ruolo che egli rappresenta nella totalità ufficiale. Perfino chi viene "percepito" solo come possibilità o mezzo non ha accesso alla verità, dunque vive agnosticamente. *Illibertà e agnosticismo sono soltanto nomi di un unico fenomeno*. Ma se nessuno sa che assetto hanno le cose intorno a lui, che cosa deve aspettarsi, a chi deve qualcosa, di che cosa potrebbe essere sospettato, perché è accusato, se è tollerato, e se sì, per quanto tempo, se no, da quale ufficio competente, allora ogni energia ancora così viva si trasforma in una *furia interpretativa* smisurata e senza requie. Allora non esiste nessun fenomeno che sia troppo insignificante, nessun gesto che sia troppo fugace da non suscitare la domanda: che cosa significo io? Il furore interpretativo che essa suscita è dunque lo stigma dell'esautorato, di colui che (per variare un'espressione classica) *deve interpretare il mondo perché sono altri ad amministrarlo e a modificarlo* [41].

Il diritto despazializzato trascina via dal proprio posto per collocarci in un non-posto, ovvero nello spazio della pura vigenza della legge. In questa situazione-limite si trova K. Il suo tentativo sarà quello di ritrovare, attraverso le modalità tipiche del diritto *legale*, il suo posto, ovvero di non farsi più trascinare via. In una parola sola, di non addormentarsi più; dunque di vegliare continuamente. Di stare sempre all'erta. Ecco allora spiegata la disperata necessità del domandare, dell'interpretare, del cercare ad ogni costo di com-prendere la legge. Ma, come si è visto, questo è un tentativo già fallito in partenza: non si può *entrare-l'aperto*, non si può chiedere cosa significhi una legge che vige senza significare. La vita di K. è ormai stata catturata dalla legge, e solo un gesto estremo potrebbe restituirlo a (e restituirgli) la vita stessa. Quale gesto? Forse quello, che Pepi propone a K., di «appiccare il fuoco all'"Albergo dei Signori", e di bruciar tutto, ma così da non lasciar traccia, bruciarlo come si brucia una carta nella stufa» [42]; o, meglio ancora, l'atto di presentarsi a sorpresa di notte ad un funzionario per un interrogatorio cogliendolo alla sprovvista, come sembra suggerire Bürgel nel colloquio che ha con K.? [43] Ma sul più bello,

41 G. Anders, *Kafka. Pro und contra. Die Prozess-Unterlagen*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1951; trad. it. *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, Gabriele Corbo, Ferrara 1989, p. 63.

42 F. Kafka, *Il Castello*, cit., p. 877.

43 Ivi, pp. 849 e ss.

quando pure queste possibilità sembrerebbero potersi materializzare, K. cede al sonno, a quello strano "sonno dell'esser-desti", come lo ha definito Cacciari [44], che quanto più sembra tenere svegli e all'erta tanto più stanca e debilita il corpo teso e rigido a causa dell'"attenzione" [45].

4. *Vita*

Nel tempo dell'"attesa" non solo ci affanniamo per *conoscere* la Legge e *attualizzarla* ma schiacciamo il tempo della vita su quello della Legge; passiamo la vita a cogliere la Legge e ad interpretarla, a cercare di *vivervi* dentro, ovvero a *giuridicizzarci*, come fa Josef K. nel *Processo*.

Ma se il tempo della vita è schiacciato su quello della Legge, la vita stessa sarà schiacciata sulla (e dalla) (vita della) Legge. La pura esistenza naturale, la *zoe*, viene così catturata, annullando la sfera del *bíos*, nello spazio della Legge. Tale cattura, come già si è notato a proposito della relazione di bando, è di una specie del tutto peculiare: è il prendere fuori, l'*ex-capere* tipico della relazione di abbandono. Solo una vita così *abbandonata* risulterà visibile in tutta la sua "nudità". La vita di K. viene messa-a-nudo dal potere e il corpo stesso, come espressione diretta e immediata della vita "nuda" [46], diviene *oggetto* della Legge.

Il processo è, a ben vedere, il processo stesso di "denudazione" della vita operato dalla politica moderna. Sull'antico respiro del diritto consuetudinario si è insediata una nuova struttura, fatta di procedure, di burocrazie, pronta ad ingabbiare all'interno della sua sfera la vita dei soggetti, catturandone tutti gli aspetti (da quelli più banali della quotidianità sino alla "bellezza" degli imputati [47]) fino a

44 M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., p. 80.

45 Sono molto frequenti, infatti, nei due romanzi, *Il processo* e *Il Castello*, le scene di "spossatezza" e di profonda stanchezza di K., in cui questi finisce con il sentirsi male o con l'addormentarsi, come avviene proprio durante il succitato colloquio con Bürgel (in realtà, un monologo di quest'ultimo).

46 Per la "nuda vita" il riferimento è a W. Benjamin, *Zür Kritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, vol. II/1; trad. it. *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. e intr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, p. 26.

47 Nel capitolo VIII de *Il processo* questo aspetto emerge (e viene "catturato") in

lasciarla, appunto, "nuda". Il catturato si trova così "esposto" al nuovo potere sorto sulle ceneri del vecchio *nomos* e la logica che finirà con l'impiegare non potrà altro che essere quella del diritto e dei diritti, ovvero la logica più congeniale al potere sulla nuda vita [48]. Il diritto diventa bio-politico, ha a che fare con tutti gli ambiti della vita, fino ad estendersi anche alla morte, come avviene alla fine de *Il processo*. Nel processo stesso, nella condanna finale e nell'esecuzione di K. si ritrova tutto espresso quel potere di "vita" *e* di "morte" che caratterizza le forme della sovranità moderna. Il tradizionale potere di far morire e di lasciar vivere e la "svolta" di un bio-potere che fa vivere e lascia morire, così come sono stati descritti da Foucault [49], trovano qui una sintesi estrema, una saldatura che vuol dire, al contempo, lasciar vivere per (il tempo di) un processo finalizzato a far morire e far vivere *per* il processo e solo *attraverso* il processo (il processo come "potenziamento" della vita) fino a lasciar morire "di processo" (qui la pena diventa il processo stesso, e quest'ultimo, in una sorta di inversione del meccanismo processo-pena, diviene processo alla morte) [50]. Alla fine il

tutta la sua evidenza: K. si è recato dal suo avvocato per licenziarlo e qui incontra il commerciante Block; già quest'ultimo lo rende edotto circa una superstizione, in base alla quale «molti pretendono di indovinare l'esito del processo dalla faccia dell'imputato, specialmente dalla forma delle labbra. Costoro dunque asseriscono che a giudicare dalle sue labbra lei sarebbe stato condannato con certezza e presto» (ivi, p. 480). Subito dopo, non appena K. è al cospetto del suo avvocato, quest'ultimo gli spiega che la particolarità della sua aiutante Leni «sta nel trovare belli la maggior parte degli imputati. Si attacca a tutti, li ama tutti, e a quanto pare è anche amata da tutti [...]. Non me ne stupisco come sembra che sia stupito lei. Quando ci si fa l'occhio si nota che gli accusati sono spesso veramente belli. È però un fenomeno strano che appartiene, per così dire, alla fisiologia» (p. 489).

48 Su questo aspetto si veda, oltre al già citato testo di Agamben (cfr., in particolare, pp. 131 e ss.), anche R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002 nonché Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

49 Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Editions Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, cap. V; Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France* (1978-1979), Feltrinelli, Milano 2005, nonché Id., *"Il faut defendre la société"*, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it. *"Bisogna difendere la società"*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 206 e ss.

50 Anche quello appena proposto finisce con l'essere, per molti versi, un modo di cogliere il diritto nella sua dimensione *esistenziale*, che non vuol dire soltanto cogliere il diritto *nella* vita, nel suo concreto divenire, come frutto dell'"umana esperienza", dell'esperienza di vita. Vi può essere, infatti, anche un significato più recon-

processo è stato nient'altro che la vita stessa di K., il *far vivere* K.; e il *lasciarlo morire* non è che la fine del processo.

La vita, in tal senso, è resa dalla legge informe, nuda perché esposta al potere e perché "nuda", ovvero priva, di senso, di significato, di contenuto [51]. Di ogni cosa, persino della sua quotidianità, che viene attratta inesorabilmente nell'orbita della legge. Sta qui la radicalizzazione di una dimensione bio-politica che trascende la semplice disponibilità della vita (e della morte) per farsi controllo dei corpi e di ciò che questi fanno [52]. E che anzi arriva a disporre della vita perché dispone *sulla* vita, su *ciò* che essa è e su *come* è [53]. Il *processo*, allora, è anzitutto processo alla vita, ovvero la *normalizzazione* della vita stessa, che può aver luogo con la sua sottoposizione, da parte del diritto, «a un giudizio in grado di prevenire ogni possibile effrazione, ogni colpa eventuale» [54].

Questo motivo della vita, di una tale vita, è costante nell'opera kafkiana, ed è stato messo bene in luce da Calasso nel suo *K.*:

> Il primo momento in cui Josef K. potrebbe capire la gravità della sua situazione è quello in cui vede le due guardie che sono venute per arrestarlo «sedute davanti alla finestra aperta». A fare che cosa? «Divoraravano

dito e pregnante del rapporto tra diritto e vita, pure nell'opera di autori – come Salvatore Satta – che, partendo dalla riflessione sulla vita *del* diritto e sulla esperienza giuridica, sono arrivati a cogliere una dimensione del fenomeno giuridico più problematica (e drammatica), che guarda alla vita *come* diritto, ovvero come "processo", ovvero (o meglio) ancora come *giudizio*, dacché ogni processo, come scriveva Satta, è già di per sé giudizio (cfr. S. Satta, *Il mistero del processo*, in Id., *Soliloqui e colloqui di un giurista*, Cedam, Padova 1968, pp. 10 e ss.).

51 Agamben, come abbiamo già visto, riconnette a questi effetti l'"ontologia" stessa di K.: «L'esistenza e il corpo stesso di Josef K. coincidono, alla fine, col Processo, *sono* il Processo. È quanto Benjamin vede con chiarezza quando, alla concezione scholemiana di una vigenza senza significato, obietta che una legge che ha perduto il suo contenuto cessa di esistere come tale e si confonde con la vita» (G. Agamben, *op. cit.*, p. 61).

52 Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir*, cit., nonché Id., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

53 Di "politica della vita" e "politica sulla vita" tratta R. Esposito, *Bíos*, cit., pp. 25 e ss. Cfr. anche il volume collettaneo *Politica della vita*, a cura di L. Bazzicalupo e R. Esposito, Laterza, Roma-Bari 2003. Sul rapporto, sempre più complesso e problematico, tra "vita" e "diritto" cfr. S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006.

54 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 38.

la sua prima colazione». Il verbo usato da Kafka, *verzehren*, è più forte dell'usuale *essen*, «mangiare». La voracità delle due guardie presuppone la loro piena sovranità e l'irrilevanza di colui al quale la prima colazione era destinata. In un attimo, Josef K. viene esautorato dall'esistenza. La sua prima colazione è come la sua biancheria, che le guardie hanno già sequestrato, oltre tutto dicendo: «È meglio che queste cose le dia a noi piuttosto che al deposito». Non meno intima della biancheria, la prima colazione segna la chiusura della delicata fase del risveglio e l'entrata nella normalità della giornata. Ma è proprio da questo che le guardie vogliono escludere Josef K. D'ora in poi, dovrà rimanere perennemente esposto, vulnerabile, inerme, come chi si è appena riscosso dal sonno e non sa ancora bene dove si trova. Ora si dovrà abituare a quello stato, fino a considerarlo normale. Non ci saranno più prime colazioni. Al massimo, sarà concesso a K. di addentare una mela, rimasta sul suo comodino da notte. Questo sottintendono le guardie, mentre affondano il pane e burro nel miele. Ciò che accade è come lo sguardo della guardia Franz, «verosimilmente pieno di significato, ma incomprensibile» [55].

Il risveglio resta il momento più rischioso della giornata proprio perché è il momento di una ri-nascita; come tale è il "momento" della vita, la sua celebrazione. Ma al risveglio, colazione e biancheria (le "componenti" del risveglio mattutino) vengono sottratte a K. La vita stessa viene ad essere portata-via, "divorata" (*verzehrt*), quasi fosse il nostro pane e burro intinto da altri nel miele.

Che sia la vita ad essere in-gioco appare chiaro nel *flash* seguente la scena della colazione: K. viene lasciato (apparentemente) solo in un'altra stanza, e pensa subito all'eventualità del suicidio, del togliersi-la-vita. Deve però desistere dal proposito a causa della sua *assurdità*: «Un suicidio era così assurdo che, anche se l'avesse voluto commettere, non ne sarebbe stato capace appunto per l'assurdità» [56]. Più che altro, l'assurdità del suicidio sta nell'impossibilità di compierlo: K. è talmente de-privato della sua vita da non avere più neanche la disponibilità della sua morte.

Dato lo stato di "fermo" perenne cui viene sottoposta, il suo sequestro preventivo/conservativo/estintivo, sorge il sospetto che sia proprio la vita ad essere l'elemento (presunto) colpevole. Ne *Il processo* il meccanismo sequenziale legge-vita-colpa trova applicazione piena e realizzazione al livello più alto. Una delle guardie, che

55 F. Calasso, *K.*, cit., pp. 229-30.

56 F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 324.

si è presentata in casa sua dichiarandolo in arresto, dice a K.: «Le nostre autorità, per quanto le conosco, e ne conosco soltanto i gradi più bassi, non cercano già la colpa nella popolazione ma, come dice la legge, sono attirate dalla colpa e devono mandare noi a fare i custodi. Questa è la legge» [57]. «La legge – scrive Calasso – riconosce esplicitamente l'attrazione che la colpa esercita, unico magnete di qualsiasi azione. La legge è come un animale che fiuta la preda: segue solo il richiamo che emana dalla colpa. *Dalla vita in genere*» [58].

La vita pre-cede la colpa, anzi ne è essa stessa espressione; una vita considerata "sempre colpevole" da un diritto che, solo tramite questo espediente, riesce a normalizzarla integralmente [59], ovvero a *immunizzarla* dalla sua "turbolenza", «dal suo irresistibile impulso a superarsi, a farsi più che semplice vita» [60]. E dalla vita

57 Ivi, p. 322.

58 F. Calasso, *K.*, cit., p. 233 (corsivo mio).

59 Come si è già notato, per far ciò il diritto deve sottoporre la vita a un giudizio in grado di prevenire ogni colpa eventuale. «Ma proprio questo appare a prima vista impossibile. Come anticipare ciò che non è ancora accaduto? [...] Come prevedere un crimine che non è stato ancora commesso? L'unico modo di farlo è quello di anticipare il verdetto di colpevolezza a prescindere dalla colpa effettiva. Di considerare la vita sempre colpevole – prima ancora, e al di là del fatto, che la colpa sia stata o meno commessa. Di assegnare la pena (*Strafe*) – o ancor meglio il castigo (*Sühne*) – indipendentemente dalla circostanza che sia meritata. Quello che in questo modo si determina non è solo l'anticipazione, ma il rovesciamento logico, tra colpa e condanna: la colpa non è il motivo, ma l'esito, della condanna. La vita non è condannata per, ma *alla*, colpa. [...] Essa non va giudicata perché colpevole, ma resa colpevole per poter essere giudicata – e condannata» (R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 38). Cfr. su ciò anche G. Anders, *op. cit.*, pp. 42 e ss., il quale parla in proposito di vita come "processo di autoaccumulazione della colpa".

60 R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 37. La nuda vita, per essere davvero tale, deve essere "colpevole": nel diritto romano classico l'*homo sacer*, che incarna la nuda vita, diveniva tale poiché era stato previamente giudicato dal popolo per un delitto. Del resto, l'espressione "mettere a nudo" svela questo arcano della (presunzione di) colpevolezza: quando si mette a nudo qualcosa lo si fa per svelare e mettere in luce le aporie, le contraddizioni, gli elementi nascosti e distorti, i vizi, in altre parole le "colpe" di quel qualcosa. Per non dire, poi, del nesso che lega nudità e colpa, nudità e peccato, così come è espresso nel racconto biblico del peccato originale: «La donna vide che l'albero era buono a mangiarsi, piacevole agli occhi e desiderabile per avere la conoscenza, colse perciò del suo frutto, ne mangiò e ne diede all'uomo che era con lei, il quale pure ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di ambedue e conobbero di essere nudi; intrecciarono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture» (Gen. 3, 6-7). Se sacro è il vivente giudicato colpevole di delitto, allora, nel momento in cui la vita viene dichiarata sacra in sé, ciò equivale a dichiararla colpevole. Ecco la violenza

colpevole alla vergogna per tale (e per tutta la) vita: una *vergogna* ("elemento *vitale*" di «tutte le storie del processo e dello scrivere in rapporto al processo»[61]) che, immanente a quella vita, sopravvive addirittura alla morte, come viene detto a proposito dell'esecuzione finale[62]. Sta tutta qui quella concezione "mitico-destinale" del diritto cui Benjamin aveva dato voce proprio attraverso l'analisi del rapporto padre-figlio in Kafka: il figlio, che nel racconto *La condanna* viene condannato dal padre a morire per affogamento[63], è toccato da quella colpa così "originaria", talmente ereditaria, che si è persa la cognizione di quelle leggi (non scritte) che possono averla determinata. Leggi "preistoriche", nel senso stretto del termine: l'uomo si trova allora a «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»[64].

propria del diritto: la *nuda* vita è portatrice del bando sovrano, ovvero del nesso tra violenza e diritto, perché è in quanto tale colpevole. Dunque sacra: impura, malvagia, ma soprattutto, come è per l'*homo sacer*, insacrificabile e uccidibile. Nella Germania nazista il solo fatto di essere ebrei rendeva colpevoli, cioè sacri. La nuda vita, in quanto dichiarata sacra, viene deportata nel campo: il campo è lo spazio in cui si manifesta appieno la sacertà della vita, e campo vuol dire stato di eccezione.

61 F. Calasso, *K.*, cit., p. 234 (corsivo mio).

62 «Ora le mani di uno dei signori si posarono sulla gola di K. mentre l'altro gli immergeva il coltello nel cuore e ve lo girava due volte. Con gli occhi prossimi a spegnersi K. fece in tempo a vedere i signori che vicino al suo viso, guancia contro guancia, osservavano l'esito. "Come un cane" disse e gli parve che la vergogna gli dovesse sopravvivere» (F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 532).

63 F. Kafka, *La condanna*, in Id., *Racconti*, cit., p. 153.

64 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II/2; trad. it. *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in Id., *Angelus novus*, cit., p. 278. Si veda anche W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II/3; trad. it. *Destino e carattere*, in Id., *Angelus novus*, cit., pp. 31-38. Cfr. su ciò R. Esposito, *Immunitas*, cit., pp. 38-39 e F. Desideri, *La traccia del pensiero: oltre la scrittura (In luogo di un'introduzione)*, in Id., *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Edizioni Pendragon, Bologna 1995. Il meccanismo legge-vita-colpa e la dimensione mitico-destinale del diritto, tipicamente kafkiani, sembrano perfettamente adattabili ai temi e ai personaggi sattiani: il "giorno" del giudizio, la vita come giudizio, come processo di autoaccumulazione della colpa, il giudizio come pena sono infatti i motivi che caratterizzano l'opera del giurista sardo Salvatore Satta e, più in particolare, il suo capolavoro *Il giorno del giudizio*, opera *letteraria* e *giuridica* insieme. Emblematica è, al riguardo, la definizione del tutto peculiare della "legge", riferita al popolo dei "Sardi" e fornita da Satta in un suo scritto minore del 1955: «è piuttosto una legge individuale, che si sovrappone o si giustappone all'indi-

È il corpo stesso di K., in quanto "luogo" in cui *abita* questa vita, a divenire l'elemento preponderante, lo spazio *fisico*, il punto su cui la colpa si può concentrare e la pena si può infliggere. Così, quando K., rivolgendosi all'avvocato Huld, afferma che «il processo mi incalza sempre più da vicino», utilizza – come ha notato Calasso – un'espressione particolarmente significativa: «*immer näher an den Leib rückt*, alla lettera: "mi si accosta al corpo sempre più da vicino". E K. precisa: *förmlich im Geheimen*, "in modo del tutto segreto". Il processo – continua Calasso – è una macchina che si avvicina sempre più al corpo dell'imputato. Quando giunge a toccarlo, incide la sentenza, come la macchina nella colonia penale. Ma per ora nessuno vede la macchina, eccetto l'imputato stesso. Questa visione terrorizzante, che già accenna alla conclusione della storia, viene sprigionata dal fatto che una metafora morta (l'espressione *an den Leib rücken*) ha ripreso vita – e non più come metafora, ma come descrizione letterale di ciò che accade»[65]. La logica del corpo è pervasiva ne *Il processo*: la "bellezza" degli imputati «può dipendere soltanto dal procedimento iniziato contro di loro, che in certo qual modo si attacca loro addosso»[66]; ed anche la sessualità, in quanto espressione più immediata dei corpi, è sempre già presa nel dispositivo del potere[67]. E in gioco non c'è solo il corpo di K.:

viduo, senza comporsi in una superiore armonia, e nella quale se mai, almeno nei più deboli, l'individuo tende disperatamente a dissolversi. Di qui la caratteristica perplessità, e nei più deboli ancora, paralisi dell'azione, la sfiducia nella propria azione, che non è poi se non sfiducia in una divina provvidenza, il fondamentale pessimismo, la disperata ricerca di una solitudine che mai si potrà raggiungere, perché colui che ha accanto a sé, come "un altro da sé", la propria legge, non è mai solo» (S. Satta, *Spirito religioso dei Sardi*, in «Il Ponte», 1955, ora in Id., *Soliloqui e colloqui di un giurista*, cit., p. 538). Poco prima Satta scriveva, riferendosi alla Chiesa e al Tribunale: «non sono due cose, ma una sola, la sede umile e solenne nella quale ognuno di noi riceve l'investitura della legge, che, come una sacra unzione, o come un marchio rovente, si porta appresso tutta la vita. Legge umana e divina ad un tempo, se pure questa tardiva distinzione ha qualche senso per noi» (*ibidem*).

65 F. Calasso, *K.*, cit., p. 275. Chiaro è qui il riferimento al racconto kafkiano *Nella colonia penale*, ove i nessi tra legge, vita, corpo, colpa appaiono in tutta la loro evidenza (cfr. F. Kafka, *Racconti*, cit., pp. 283-318).

66 F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 489. Nel suo saggio su Kafka, Benjamin, traducendo questo passo, scrive: «Dunque vuol dire che c'è qualcosa, nel procedimento contro di loro, che li muta» (W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 280).

67 Osserva a tal proposito Agamben: «Anche il concetto di "corpo", come quelli di sesso e di sessualità, è sempre già preso in un dispositivo, è, anzi, già sempre corpo biopolitico e nuda vita, e nulla, in esso e nell'economia del suo piacere, sembra

per riconoscere la bellezza degli imputati occorre avere "lo sguardo giusto". E giusto è certamente quello che si espande dai "grandi occhi neri" di Leni, già nel momento in cui appaiono per la prima volta a Josef K. dietro lo spioncino di una porta, dando l'impressione, forse ingannevole, di essere "tristi". Ma Leni, ci si accorgerà, sta dietro qualsiasi porta, come una ventosa che aderisce al mondo visibile. Il contatto con il corpo di Leni garantisce agli imputati che la loro bellezza sta fiorendo, che il procedimento sta operando su di loro. In questo il tribunale è equo. Attraverso Leni riconosce che suo fondamento è l'attrazione sessuale per la colpa [68].

In gioco, anzi fuori-gioco, c'è poi anche il corpo di Gregorio Samsa, il protagonista del racconto *La metamorfosi* [69]. Ed è un corpo ormai fuori dal gioco del dispositivo del potere perché in questo caso la vita e il corpo di Gregorio sono stati già interamente "normalizzati" *prima* della metamorfosi. Quest'ultima, anziché figurare come la pre-condizione dell'esercizio del bio-potere o come il suo esito estremo, appare, per molti versi, come un processo di fuori-uscita dalla norma e dalla "normalizzazione": una vita che diviene e-norme, riappropriandosi di quella "turbolenza" che le era stata sottratta dal lavoro e dalla famiglia, riprendendosi il "tempo", dacché Gregorio, la mattina in cui subisce la metamorfosi, non sente più la solita sveglia, che non è riuscita a svegliarlo, come al solito, alle quattro. Il corpo di Gregorio è stato reso "corpo docile" [70] *prima* e *fino al momento* di "trasformarsi" in «un enorme insetto immondo» [71]; questa trasformazione è, in realtà, la morte di quel corpo docile, la sottrazione all'"anatomo-politica" [72] del corpo. Nessuno infatti ora interverrà più sul corpo-insetto di Gregorio per manipolarlo, plasmarlo, disciplinarlo, né il procuratore dell'ufficio di lavoro, che non fa altro che scappare via di fronte alla vista del suo dipendente, né i familiari di Gregorio, che lo abbandonano nella sua stanza, tra la polvere e la sporcizia che si trascina dietro,

offrirci un terreno saldo contro le pretese del potere sovrano» (G. Agamben, *op. cit.*, p. 209). Cfr. anche M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

68 F. Calasso, *K.*, cit., pp. 276-77.

69 F. Kafka, *La metamorfosi*, in Id., *Racconti*, cit., pp. 155-220.

70 Sui "corpi docili" si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 147 e ss.

71 F. Kafka, *La metamorfosi*, cit., p. 157.

72 Di "anatomo-politica del corpo umano", come tecnologia disciplinare sui corpi individuali, tratta M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., cap. V e Id., *"Bisogna difendere la società"*, cit., pp. 208-209.

con una mela conficcata nel fianco, fino a farlo ridurre a corpo "appiattito e secco"[73], che, come una membrana incartapecorita, viene gettato via una mattina dalla domestica.

La vera metamorfosi, allora, è ciò che ha reso Gregorio commesso viaggiatore, «condannato a lavorare in una ditta, presso la quale la più piccola trascuratezza provocava il maggior sospetto»[74], responsabile del mantenimento dell'intera famiglia, abbassato ad una condizione servile; mentre la metamorfosi a cui assistiamo nel racconto, più che riguardare Gregorio, sembra in realtà riferirsi alla famiglia che lo circonda: il vero processo di disumanizzazione non è quello che colpisce l'immondo insetto-Gregorio (che anzi sembra poter assurgere a simbolo di piena umanità) ma quello che subiscono i genitori e la sorella del protagonista. Basti osservare come, nel mirabile adattamento del racconto kafkiano che Peter Kuper ha realizzato in forma di *graphic novel*[75], muta la raffigurazione del padre: dalle scene iniziali che lo ritraggono miserabile e atterrito, si passa, attraverso la scena violenta in cui brandisce un bastone e sferra un calcio verso Gregorio, all'immagine che lo raffigura in chiare fattezze maialesche davanti ad una cassetta con dentro del denaro da lui messo da parte (e di cui Gregorio ignorava l'esistenza, tanto da prendersi sulle spalle il peso di quella famiglia che credeva così disagiata). È una espressione che, da quel momento in poi, si fisserà indelebilmente sul volto del padre. Ed è da qui che padre, madre e figlia rinascono a "nuova vita", subito dopo la morte di Gregorio, e decidono di fare «ciò che non avevano fatto già da mesi»[76]: una bella gita in aperta campagna. Mentre si muovono col tram che li porterà fuori città, esaminano «comodamente appoggiati [...] le possibilità per l'avvenire», e d'un tratto i genitori, guardando la figlia, si rendono conto della sua "mutata" bellezza: «sarebbe stato tempo fra poco di cercare per lei un bravo marito», pensano soddisfatti, mentre la figlia, alla fine del tragitto, si leva «per prima in piedi, stirando il suo giovane corpo»[77]. Ancora il

73 F. Kafka, *La metamorfosi*, cit., p. 217.

74 Ivi, p. 164.

75 Cfr. *La metamorfosi*, adattamento di Peter Kuper, Ugo Guanda Editore, Parma 2008.

76 F. Kafka, *La metamorfosi*, cit., p. 220.

77 *Ibidem*. Devo molte di queste suggestioni su *La metamorfosi* all'amico Andrea Panzavolta, lettore profondo dell'opera di Franz Kafka.

corpo, un giovane corpo, che si stira, allungandosi, e muta: metafora di una metamorfosi normalizzatrice in atto, è l'immagine finale che chiude, e non a caso, il racconto kafkiano.

5. *Il campo d'azione*

K. abita il *campo*, inteso come «il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz'alcuna mediazione» [78]. E la logica del *chiuso*, da Orson Welles così ben resa nel film *Il processo* (dove il campo è la periferia anonima e informe in cui K. viene confinato, è quello degli uomini-alberi piantati attorno alla statua di una Giustizia "velata", è il campo di cemento dei palazzoni, la banca/campo di lavoro dove K. lavora insieme con tutti gli altri impiegati/internati), esprime la dimensione del campo come ciò che viene *preso-fuori*, il villaggio ai piedi del Castello. Ecco perché quando, nel film, K. arriva sulla soglia del campo, sui confini dell'*aperto* (la piazza antistante la chiesa), finisce per essere giustiziato.

In uno spazio de(l)genere viene meno la distinzione classica tra *zoe* e *bíos*. La legge è entrata nella vita naturale, *prendendola fuori*, concentrandola nel campo. Ma anche, come nota Agamben, la vita «si è confusa in ogni punto con la norma» [79]. Non si può negare, infatti, come la vita di K., così *presa fuori* dalla legge, sia un tentativo incessante di *norm(al)izzarsi*, di *vivere* la legge, di entrare quell'*aperto* che è la legge, di risolversi totalmente in essa (l'esistenza stessa di K. *è* il processo, ed è *per* il processo, tutta votata in esso). Ha scritto Agamben: «Una legge che pretende di farsi integralmente vita si trova oggi sempre più spesso di fronte una vita che si disanima e mortifica in norma» [80]. Tant'è – per questo autore – che l'unica via d'uscita praticabile nel nostro tempo è quella di «fare dello stesso corpo biopolitico, della nuda vita stessa

78 G. Agamben, *op. cit.*, p. 191. Come già si è visto, per Agamben il campo di concentramento rappresenta, proprio per questa logica che lo caratterizza, il paradigma biopolotico della modernità: «il campo è il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica e l'*homo sacer* si confonde virtualmente col cittadino» (*ibidem*).

79 G. Agamben, *op. cit.*, p. 207.

80 Ivi, p. 209.

il luogo in cui si costituisce e s'insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un *bíos* che è solo la sua *zoe*»[81].

La situazione/reazione dell'*out-law* kafkiano è del tutto peculiare: non è quella classica del "fuorilegge", ovvero del "bandito" nel senso comune e deteriore del termine, che rappresenta una minaccia costante per l'ordine costituito. Il bandito kafkiano *anela* costantemente alla Legge, *preme* per potervi entrare, cercando di obbedire in tutte le forme e i modi (a che cosa poi?) anche se la Legge, proprio perché *bandito*, non gli comanda nulla e nulla pretende da lui ("Perché dovrei volere qualcosa da te?" dice il sacerdote a K. dopo aver dichiarato di far parte del tribunale. E così conclude: "Il tribunale non ti chiede nulla. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando vai"[82]). In ciò, più che bandito, K. finisce con l'apparire come uno straniero assimilato: prototipo del *meteco*, dello straniero-interno, dovrà sempre dimostrarsi-alla-altezza della situazione, anzi *più su* dell'altezza stessa. E questo perché – come dice l'ostessa rivolgendosi a K. –

> Lei non è del Castello, lei non è del paese, lei non è nulla. Eppure anche lei è qualcosa, sventuratamente, è un forestiero, uno che è sempre di troppo e sempre fra i piedi, uno che vi procura un mucchio di grattacapi, che vi costringe a sloggiare le fantesche, che non si sa quali intenzioni abbia; uno che ha sedotto la nostra cara piccola Frieda e a cui ora purtroppo bisogna darla in moglie[83].

[81] Ivi, p. 210.

[82] F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 526. Allo stesso modo sembra argomentare il sindaco del villaggio (anch'egli appartenente al Castello) cui si rivolge K.: «"Ma chi oserebbe espellerla, signor agrimensore?" disse il sindaco. "Appunto la poca chiarezza delle questioni preliminari garantisce il trattamento più cortese; lei, però, a parer mio, è troppo suscettibile. Nessuno vuol trattenerla qui, ma questo non vuol dire neppure che si voglia cacciarla via"» (F. Kafka, *Il Castello*, cit., p. 643).

[83] F. Kafka, *Il Castello*, cit., p. 616. Cfr. F. Calasso, *K.*, cit., p. 229, il quale identifica K. con la figura dello "straniero *acquisito*" e G. Anders, *op. cit.*, pp. 30 e ss., per il quale l'identificazione di Kafka, in quanto ebreo *assimilato*, con i suoi personaggi è totale; proprio in quanto "straniero", l'uomo kafkiano deve continuamente "dar prova di se stesso" e finisce con l'intendere i costumi del paese ospitante come "decreti". «Per un individuo del genere – si pensi al tipo dell'emigrante – tutti gli usi e costumi degli altri debbono apparire come un sistema di regole decretate burocraticamente; e come tale appare allo straniero K., che da immigrato giunge nel villaggio, l'intero meccanismo di ciò che là è "usuale"... Come tale gli appare, anche se lui, nel suo anelito di appartenenza, tenta di rispettare "*religiously*" le regole. Ma ciò fallisce proprio perché egli fraintende le consuetudini, interpretandole come decreti com-

Si spiega così l'ossessione dell'"agire obbediente-adempiente" [84], quella serie di gesti che ri-chiedono un ordine, lo *chiamano*, lo pretendono, quasi lo invocano, e, nella sua silenziosa assenza, in un certo senso lo *creano*. È l'obbedienza senza riserve, il dovere per il dovere, dunque, che crea l'ordine stesso, che dà contenuto ad un vuoto imperativo. Emblematica è al riguardo, nel film di Welles, la scena in cui le due guardie si svestono per essere frustate *a dovere* e si coprono le labbra con del nastro adesivo per non urlare, nonostante non gli sia stato espressamente impartito l'ordine di farlo [85].

prensibili. Come comprensibili: perché da nuovo arrivato, quale egli è, K. diviene necessariamente, nei confronti del paese ospitante, il razionalista» (ivi, p. 39). È per questo che «Kafka non si sente chiuso *dentro*, ma chiuso *fuori*. Non vuole *erompere*, ma *irrompere* - nel mondo. Simbolo di questa prigione negativa sono le sbarre della gabbia, poiché egli è in grado di vedere il mondo da cui è estromesso» (pp. 49-50). Sul tema dell'ebreo "assimilato" e sui suoi riflessi nella vita e nell'opera di Kafka si veda M. Cavarocchi, *La certezza che toglie la speranza*, cit., pp. 20-74.

84 M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., p. 96.

85 Nel film in questione, ovvero *Il processo* di O. Welles, una logica che ben risalta è quella di un'*ossessione lavorativa*, di un lavoro inteso come totalizzante, continuo e pervasivo: dal lavorare incessantemente su se stessi, al lavorare per il proprio impiego, per il proprio processo. E la logica che sottende l'ossessione lavorativa è evidentemente proprio quella del dovere per il dovere: il dovere di lavorare, nonostante il lavoro sia improduttivo, domina tutta la quotidiana esistenza di K. Questo dovere viene percepito in termini di *Ungeduld* (cfr. M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., p. 96), ovvero di "impazienza dell'agire obbediente-adempiente" (come è pure per il personaggio di Jack Torrance, protagonista del film *Shining* di S. Kubrick): K. è sempre alla ricerca di sapere cosa *deve* fare, di ricevere comandi, di eseguire ordini. È per questo che sempre chiede, *domanda*. E tuttavia vive nella legge che vige senza significare, o, da un certo punto di vista, senza significare niente per lui, dacché K. vuole cogliere in essa solo certi significati, vuol trarne solo certe forme, vuole che parli una certa lingua, quella che egli solo ha in testa e può condividere: come si è già visto, la lingua tipica del diritto *legale*, del «*fa* obiettivo, impersonale, scandito da regole immutabili» (M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., p. 121), la *lettera* della legge, di una legge che intende solo come *positiva*, scritta, *evidente*, uguale per tutti. Egli stesso, a ben vedere, crea – o ambisce, anche inconsapevolmente, a farlo – questa dimensione della legge, questo nuovo Nomos che dovrebbe riempire il vuoto creato dalla crisi del *nomos* tradizionale. Egli stesso è veramente l'unico *soggetto* alla legge (e della legge) e al contempo artefice, perché *vuole* esserlo, ha l'incubo dell'*out of law*; vuole *vedere*, cogliere la legge dappertutto. È lui, in un certo senso, che vede e attribuisce agli altri, a qualsiasi altro soggetto che incroci la sua strada, la qualità di *funzionario* (e di funzionario della legge in particolare). Il suo *legalismo* e il suo *panburocratismo* sono essenzialmente e pressocché esclusivamente *orizzontali*. E ciò non può che far risaltare nell'opera kafkiana quella perdita e il venir meno di

E tuttavia, questo modo d'agire, tipico dei personaggi kafkiani, cela in sé una profonda ambiguità: da un lato, dettato dalla disperazione, sembra il più classico dei modi ossequiosi e zelanti di chi pure chiede giustizia, diritti, garanzie e sa che l'unico modo per ottenerli è che gli vengano *paternalisticamente* concessi (si ricalca lo schema, così caro – quanto avverso – anche a Kafka, del rapporto figlio-padre); dall'altro, tale modo d'agire potrebbe anche servire a rivelare lo spazio di una sovranità nascosta e perturbante dei soggetti inermi, il gesto degli oppressi che può produrre quello stato di eccezione "effettivo", come lo ha chiamato Agamben [86] rifacendosi all'accezione benjaminiana di "vero stato di eccezione" [87]: se, infatti, è vero che per l'uomo di campagna è impossibile *entrare-l'aperto* della porta della legge e che, ciò nonostante, alla legge egli continui ad anelare incessantemente nella sua pretesa di giustizia, è anche vero che quell'uomo – seppure alla fine dei suoi giorni – "costringerà", con il suo atteggiamento, il guardiano a chiudere la porta, che solo così potrà essere finalmente aperta [88]. D'altronde,

una dimensione propria del legame sociale. È in questa prospettiva che tale opera può essere letta anche come una rappresentazione di quella funzione "immunitaria", tipica del diritto, che costituisce la comunità destituendola, individuando il *proprium* di ciascuno all'interno della dimensione comune: in tal senso il *Castello* appare come raffigurazione emblematica del rapporto tra 'comunità' – rappresentata dal villaggio ai piedi del Castello – e 'diritto', di cui è portatore il protagonista K., non per niente *estraneo* alla comunità ma, al tempo stesso, necessario (è un *agrimensore* in tutti i sensi!), prototipo dello *straniero interno*, proprio come il diritto, che sopra-'giunge' nella comunità allo scopo di conservarla, immunizzandola (cfr. su ciò R. Esposito, *Immunitas*, cit., pp. 25 e ss.).

86 Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, pp. 64 e ss.

87 La locuzione è contenuta nella ottava delle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin (cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I/2; trad. it. *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997).

88 Jacques Derrida, in un saggio su Benjamin, ha invitato a guardare alla violenza *fondatrice* come al momento che sospende il diritto, ponendosi quale istanza di un non-diritto ma coincidendo, al tempo stesso, con tutta la *storia* del diritto: «*Questo momento ha sempre luogo e non ha mai luogo in una presenza*. È il momento in cui la fondazione del diritto resta sospesa nel vuoto o al di sopra dell'abisso, sospesa a un atto performativo puro che non dovrebbe render conto a nessuno e davanti a nessuno» (J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Èditions Galilée, Paris 1994; trad. it. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 103). Derrida paragona il soggetto di tale atto performativo puro all'"uomo di campagna" kafkiano che si trova davanti a

proprio Benjamin aveva invitato a guardare al Kafka del "ripiegamento" come al superamento della legge stessa; e tale ripiegamento altro non è che «la direzione dello studio, che trasforma la vita in scrittura»[89]; ripiegandosi *dalla* legge, venendo meno alla tensione con essa, negando la forma del "rapporto", sottraendosi alla sua relazione (che è sempre relazione di abbandono), la vita «si trasforma integralmente in legge [...]. Solo a questo punto i due termini, che la relazione di bando distingueva e manteneva uniti (la nuda vita e la forma di legge), si aboliscono a vicenda ed entrano in una nuova dimensione»[90]. Scriveva Benjamin riferendosi all'opera kafkiana: «Il diritto che non è più esercitato ed è solo studiato, è la porta della giustizia»[91].

Solo così, forse, sarebbe possibile arrivare a presentarsi a sor-

una legge che non riesce a vedere «perché essa è trascendente nella misura stessa in cui è lui che deve fondarla, come a venire, nella violenza» (*ibidem*). Ma sta proprio in ciò, in questa «struttura aporetica» in cui ogni «"soggetto" si trova preso in anticipo», la "responsabilità" di chi si ritrova ad essere *davanti* alla legge, ad una legge che appare trascendente, promessa, a venire, proprio perché immanente, finita e già passata: «la legge è trascendente, violenta e non violenta, perché dipende solo da chi è davanti a essa – e dunque prima di essa –, da chi la produce, la fonda, l'autorizza in un performativo assoluto la cui presenza gli sfugge sempre» (*ibidem*). È, in altre parole, nella responsabilità di varcarne la soglia che si dà la legge, in virtù di una trasgressione, di una «forza differenziale» che si oppone alla forza propria della legge *rivelandone* l'esistenza. Su questi aspetti si veda il saggio dedicato nello specifico al commento della parabola kafkiana J. Derrida, *Préjugés. Devant la loi*, in Id., *Critique de la faculté de juger*, Minuit, Paris 1985; trad. it. *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, a cura di F. Garritano, Abramo, Catanzaro 1996.

89 W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., pp. 303-304.

90 G. Agamben, *op. cit.*, p. 64. Commentando un passo di Nancy, così osserva Agamben: «La sovranità è, infatti, precisamente questa "legge al di là della legge cui siamo abbandonati", cioè il potere autopresupponente del *nómos*, e solo se si riesce a pensare l'essere dell'abbandono al di là di ogni idea di legge (sia pure nella forma vuota di una vigenza senza significato), si potrà dire di essere usciti dal paradosso di una sovranità verso una politica sciolta da ogni bando» (p. 68). Scrive ancora Agamben: «Solo dove questo si scioglie da ogni idea di legge e di destino (ivi comprese la kantiana forma di legge e la vigenza senza significato), l'abbandono è veramente sperimentato come tale. Occorre, per questo, tenersi aperti all'idea che la relazione di abbandono non sia una relazione, *che l'essere insieme dell'essere e dell'ente non abbia la forma della relazione*. Questo non significa che essi fluttuino ora ciascuno per proprio conto: piuttosto essi consistono ora senza relazione. Ma ciò implica nulla di meno che provare a pensare il *factum* politico-sociale non più nella forma di un rapporto» (pp. 69-70).

91 W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 304.

presa, di notte, al funzionario per un interrogatorio, non addormentandosi più sul più bello [92]. Il "vero" stato di eccezione prenderebbe, allora, il sopravvento su quello "fittizio", ovvero sulla finzione della pura forma di legge, di quella vigenza senza significato così potente e suggestiva da atterrire la potenza dei soggetti catturati nel suo bando e così finta tanto da sembrare vera, totalizzante, insuperabile. Tanto da provocare quel sonno, quella dipendenza dal fattore K, da cui forse Kafka, attraverso la sua opera, voleva esortare a destarsi, a liberarsi.

92 Come dice Bürgel nel suo colloquio/monologo con K., a sprofondare nel sonno sarebbero, a quel punto, i funzionari del Castello, sopraffatti dalla stanchezza dovuta al pensiero che «qualcuno possa trovare una lacuna, che "un granello, singolare e formato in modo particolarissimo, piccolo e abile" riesca a scivolare attraverso "l'impareggiabile setaccio" del Castello. Basterebbe questo a ledere la sua capacità di non essere intaccato dal mondo. Allora accadrebbe l'evento più inverosimile: quel "granello", quindi la parte, con il suo carico di "povera vita", si troverebbe d'un tratto a "dominare tutto". E null'altro avrebbe da fare che "presentare in qualche modo la sua richiesta, il cui adempimento è già pronto, anzi si sporge verso di essa"» (F. Calasso, *K.*, cit., p. 302).