



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ANNA ELIVIA CARDELLA

Davanti alla Legge

Il bandito, ovvero la schiuma della terra

EPEKEINA, vol. 9, n. 1 (2018), pp. 1-22

Ontology of Arts and Aesthetics

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA

PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Davanti alla Legge

Il bandito, ovvero la schiuma della terra

Anna Elivia Cardella

L'espressione "situazione kafkiana", com'è noto, richiama alla mente un che di perturbante; tratteggia un'atmosfera che non può essere definita né tipica, familiare, né del resto del tutto estranea, esente da corrispondenze con ciò che è proprio. Sembra circoscrivere un ambiente da incubo, allucinatorio; uno spazio aperto e percorribile in cui tuttavia non ci si possa sentire altrimenti che angosciosamente schiacciati sotto il peso di una volta livida, paralizzati in una soglia fra cielo e terra che nessun'alba sarà mai in grado di rischiarare.

In questa sede si dà il caso di provare a interrogare l'enigma che è Kafka e che è in Kafka, attraverso e oltre le interpretazioni alle quali hanno prestato il fianco, nel detto e nel non detto, i suoi racconti.

Questi scritti suggeriscono al lettore la necessità di un lavoro di esegesi o di traduzione, ma al contempo non gli offrono le coordinate e gli strumenti atti a portarlo a compimento. Non soltanto coloro che abitano gli universi letterari dell'autore praghese si troverebbero impossibilitati ad agire e a comprendere alcunché, ma anche il lettore avverte come propria una manchevolezza, non potendo venire a capo della misteriosa vicenda in cui i personaggi, e lui con essi, sarebbero implicati.

Se si volesse provare a descrivere che tipo di esercizio sia sotteso a un esperimento letterario come quelli qui in questione - nonostante non sia stata appurata né la necessità né tantomeno la liceità di tale tentativo, forse animato da una suggestione idiosincratICA o da un "gioco di specchi", da una dialettica fra filosofia e letteratura - si potrebbe ricorrere al termine "sceptsi" che nomina al contempo una prassi feconda e un'ipoteca, un'impossibilità di decidere.

La vicenda de *Il processo* così come quella di *Nella colonia penale* non ha propriamente luogo in nessun tempo. La narrazione si svolge in un presente storico,¹ atemporale; sembra darsi in una temporalità

1. Non potrebbe essere altrimenti. Se la legge (come la pena) deve essere certa, il luogo della legge non può che essere il presente. La legge, in quanto scrittura dotata di autorità, deve dichiarare di essere sempre presente e ciò è da ritenersi necessario se si vuol che ad essa corrisponda una forza, un'efficacia.

indecidibile, che interroga e rimprovera: troppo presto? O troppo tardi? E inoltre, in questa intempestività che caratterizzerebbe l'agire umano il protagonista invecchia e si approssima alla fine nello spazio di una pagina o due, cioè ben prima di aver potuto interpellare la legge, di averne potuto decifrare il testo.

Prima di addentrarci nel cuore della leggenda kafkiana - quella del contadino davanti alla porta della legge, che costituiva un'opera a se stante, sebbene sia stata inserita nella pubblicazione postuma del *Processo*² - occorrerà rispondere o almeno sollevare un interrogativo a proposito di Giorgio Agamben, l'interprete principale in questo saggio, nel suo rapporto con Kafka e con il testo letterario in generale.

In altre parole, qual è lo scopo di un'operazione in cui si tenta di congiungere pensiero filosofico e sperimentazione letteraria? Perché Agamben in *Homo Sacer* avverte la necessità di accostare la sezione sulla logica della sovranità come struttura di eccezione alla parabola *Davanti alla legge*? Sarebbe possibile fornire svariate risposte a tali quesiti, come del resto lo stesso Agamben non trascurerà di fare. In seguito ci sarà modo di essere maggiormente esaustivi a tal proposito; ma per il momento ci si accontenti di abbozzare una risposta parziale che traiamo dalla critica francese:

L'enjeu est de faire trembler les concepts philosophiques par les représentations littéraires par les idées philosophiques et c'est dans ce tremble que se dessine ce qui peut apparaître comme une époque.³

Continua Lionel Ruffel legando ancora più esplicitamente la riflessione agambeniana sulla sovranità al suo lavoro di "archeologo" delle forme simboliche e di critico letterario - sottolineando cioè l'intima implicazione di politica e onto-logia a più riprese sostenuta dal filosofo:

2. Nel settembre 1915 Kafka (1883-1924) pubblica il racconto *Vor dem Gesetz* (*Davanti alla legge*) sulla rivista ebraica "*Selbstwehr*". La stesura del *Processo* ha inizio alla fine del 1914, più volte interrotta da Kafka per terminare *Il disperso* e per scrivere *Nella colonia penale*; il romanzo è destinato a rimanere incompiuto. Nella lettera-testamento dell'estate 1922, Kafka chiede all'amico Max Brod di distruggere i suoi scritti dopo la sua morte. Brod cura invece l'edizione postuma (del biennio 1935-1937) degli scritti di Kafka comprendenti un'edizione di *Der Prozess* - nella quale *Vor dem Gesetz* occupa parte del capitolo nono.

3. RUFFEL 2006, pp. 35-36.

Dans la mesure où le langage, ou plutôt le passage de la voix au langage, de la *phonè* au *logos*, est investi tout autant dans la violence pure que la vie nue [...] on ne s'étonnera pas que la pensée de la politique chez Agamben soit exactement dans la même temps une archéologie des formes symboliques et particulièrement de la littérature.⁴

Se per Agamben esiste una struttura comune tanto alla politica quanto al linguaggio nel loro inevitabile riferimento al vivente umano, tale struttura assume la forma del bando; è connotabile come relazione di abbandono, rapporto (negativo) con l'irrelato.

Il racconto di Kafka, in cui è centrale il paradosso della porta che è aperta e tuttavia inaccessibile, rappresenterebbe in uno scorcio esemplare questa particolare relazione che l'autorità intrattiene nei confronti del singolo. Se la politicità dell'uomo non è assicurata ma si darebbe invece nell'oscillazione tra due poli o tra due termini antitetici - il sovrano da una parte e dall'altra l'*homo sacer* - la legge sarebbe ambiguamente legata ad entrambi, non però come punto medio, ma piuttosto in una ritrazione ovvero nella forma di un abbandono che non coincide semplicemente con l'assenza.

Per Agamben - che riprende il concetto da Nancy⁵ - il bando è quella relazione che sembrerebbe regolare il rapporto di eccezione che il sovrano intrattiene nei confronti della legge, trovandosi egli allo stesso tempo dentro e fuori rispetto all'ordinamento vigente. Il sovrano è colui che detiene il potere di sospendere la costituzione, pertanto egli non sarebbe che la legge fuori di se stessa, legge che mantiene il

4. RUFFEL 2006, p. 35.

5. Jean-Luc Nancy si è cimentato nell'arduo tentativo di pensare il tema della legge che vige senza significare e ne ha identificato la struttura ontologica nella forma del bando sovrano. Per il filosofo l'intera storia dell'occidente sarebbe descrivibile come "tempo dell'abbandono", tempo dell'esposizione all'assoluto della legge e del potere sovrano. Scrive Nancy: «L'abbandono non costituisce una citazione a comparire sotto a questa o a quella imputazione di legge. È costrizione a comparire assolutamente davanti alla legge, davanti alla legge come tale nella sua totalità» (NANCY 2011, pp. 149-150). Come per Nancy anche per Agamben la relazione originaria è il bando, come ha sottolineato Jessica Whyte: «Agamben undertakes a fundamental reversal of liberal political theory: it is not the social contract but the ban, not identity or belonging but exclusion, not the rule of law but the state of exception that founds sovereign power and constitutes a political community» (WHYTE 2008, p. 73).

suo vigore (e non cessa di manifestarlo con maggiore efficacia) anche e proprio nella figura alienata del suo perdersi.⁶

Similmente anche l'*homo sacer* si trova ad intrattenere un rapporto paradossale rispetto alla norma, essendo stato eccepito dalla legge tramite un procedimento legale che lo relega ai margini della comunità politica senza però rinunciare ad includerlo. Egli tuttavia, a differenza del sovrano, può soltanto subire passivamente il potere bannale della legge, non potendo decidere per lo stato di diritto o per lo stato d'eccezione, decisione che pertiene unicamente al detentore della sovranità.⁷

Agamben spiega così la sua posizione, sottolineando una presa di distanza dai precedenti teorici della sovranità e una vicinanza concettuale rispetto a Nancy:

Se l'eccezione è la struttura della sovranità, la sovranità non è allora né un concetto esclusivamente politico, né una categoria giuridica, né una potenza esterna al diritto (Schmitt), né la norma suprema dell'ordinamento giuridico (Kelsen): essa è la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione. Riprendendo un suggerimento di J.-L. Nancy, chiamiamo *bando* [...] questa potenza [...] della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi disapplicandosi.⁸

La potenza del diritto di mantenere la propria forza nella forma della sospensione, cioè nel punto in cui esso sembra estinguersi, è

6. Come è stato notato (nota 1) la legge è sempre al presente; e tuttavia la sua presenza si rivela solo nel momento in cui si verifica la trasgressione. Garritano (cfr. GARRITANO 2003, pp. 13-16) porta come esempio l'enunciato "la legge punisce gli spacciatori di biglietti falsi", in cui sarebbe evidente che la legge non può fare a meno del carattere proprio del performativo, pena una perdita di autorevolezza. Due conseguenze: 1) l'unico modo di saggiare la consistenza della legge è compiere un atto di trasgressione; 2) sembra che l'enunciato di legge contenga già in sé, come presupposto e come risultato, la violazione. Nota il critico (GARRITANO 2003, p. 13): «Si tratta di un'aporia, giacché non è detto che vi siano delle persone disposte a fabbricare e a spacciare biglietti falsi».

7. Carl Schmitt, *Kronjurist* del Terzo Reich, definisce nella *Politische Theologie* il potere sovrano come "monopolio della decisione ultima" e come potere paradossale. Infatti, scrive Schmitt: «egli sta fuori dall'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione *in toto* debba essere sospesa» (SCHMITT 1998, p. 34).

8. AGAMBEN 1995, p. 34.

intesa dall'autore sulla scorta di Aristotele come *δύναμις μὴ ἐνεργεῖν* - potenza di non passare all'atto, potenza pura.

Colui che viene bandito, ovvero messo al bando, non è semplicemente escluso dalla comunità, posto al di fuori di ogni norma ed indifferente ad essa. Egli è invece *abbandonato* dalla legge, esposto a forze che minacciano la sua vita; è interamente alla mercé del potere sovrano (tant'è che, contro il senso comune, non esisterebbe un'esistenza più politica di quella del bandito).⁹

Ma se il bando è la vuota forma della relazione priva di alcun contenuto positivo, è possibile affermare che questa relazione sussista ancora come tale? Se il *factum* politico è definito da questa relazione-limite, negativa, cioè se la legge si rapporta alla vita unicamente nella forma vuota del congedo, ciò che deve essere messo in discussione è il concetto stesso di rapporto.¹⁰

La porta aperta della legge simboleggerebbe in questa prospettiva il tentativo di pensare il fatto politico "al di là della relazione", al di là di ogni possibile rapporto.

9. Il bandito non può prescindere dal rapporto con il potere costituito; anzi la legge alla quale egli si trova irrimediabilmente esposto, si manifesta nei suoi confronti in modo quanto mai efficace. È quanto afferma risolutamente Nancy: «Essere bandito non significa essere sottoposto a una certa disposizione di legge, ma essere sottoposto alla legge tutta intera. Consegnato all'assoluto della legge, il bandito è anche abbandonato al di fuori di ogni giurisdizione [...]. L'abbandono rispetta la legge, non può fare altrimenti» (NANCY 2011, pp. 149-150). Scrive inoltre Garritano (GARRITANO 2003, p. 16) suggerendo che la condizione del bandito sia centrale nella parabola di Kafka: «Si è nella legge restando fuori [...] il porsi fuori, il contrapporsi alla legge, determina il riconoscimento di questa».

10. Per superare la paradossale logica della sovranità (impernata sul bando) non è sufficiente limitarsi a riconoscere che la vigenza vuota della legge ne costituisca la forma estrema, ma è necessario tenersi aperti all'idea che legge e vita, stato e individuo possano consistere senza più alcuna relazione. L'interpretazione agambeniana delle tesi di Kojève (sulla fine della storia) e dell'ultimo Heidegger (a proposito dell'*Ereignis*) è strumentale al tentativo di rendere inoperoso il bando sovrano. Scrive Agamben: «Che cos'è uno Stato che sopravvive alla storia, una sovranità statuale che si mantiene oltre il raggiungimento del suo *telos* storico se non una legge che vige senza significare?». E poco oltre: «Con l'*Ereignis* la storia dell'essere giunge alla fine e la relazione fra essere e ente trova la sua assoluzione [...]. Pensare "l'essere senza riguardo all'ente" equivale a pensare la differenza ontologica non più come una relazione» (cfr. AGAMBEN 1995, p. 70).

Nulla - e certamente non il diniego del guardiano - impedisce al contadino di entrare nella porta della legge, se non il fatto che questa porta è già sempre *aperta* e che la legge non prescrive *nulla*. I due più recenti interpreti della leggenda, Jacques Derrida e Massimo Cacciari, hanno insistito entrambi,¹¹ anche se in modo diverso, su questo punto [...]. La leggenda kafkiana espone la forma pura della legge, in cui essa si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando.¹²

La soglia invalicabile proprio perché troppo aperta è interpretata da Agamben come indice della necessità di scardinare, una volta per tutte, la presa mortifera sulla vita posta in atto da una legge e da una tradizione che prescriverebbero soltanto comandamenti indecifrabili o insegueibili.

Il contadino, secondo lo schema dell'eccezione sovrana, è consegnato alla potenza mistica della legge che lo incatena senza rivelare alcun contenuto in termini di giustizia, che lo costringe ad una riverenza per il solo fatto di essere in vigore.

E sebbene il prete del *Processo* compendiando la struttura del *vóμος* affermi senza mezzi termini che "il tribunale non vuole nulla da te. Ti accoglie quando vieni e ti lascia andare quando te ne vai", è da escludersi che il contadino trascorra per errore la vita davanti all'edificio, giacché quella porta sarebbe "destinata soltanto a lui".

Scrivendo Agamben, suggerendo un'analogia fra legge e linguaggio, egualmente inaccessibili perché già sempre spalancati:

In modo analogo, anche il linguaggio tiene l'uomo nel suo bando, perché, in quanto parlante, egli è già sempre entrato in esso senza potersene rendere conto. Tutto ciò che si presuppone al linguaggio (nelle forme di un non-linguistico, di un ineffabile, ecc.) non è appunto

11. Scrive Derrida: «La Loi se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, le porte restante ouverte sur rien» (DERRIDA 1983, p. 356). E Cacciari sottolinea che il potere della Legge sta precisamente nell'impossibilità di entrare perché la porta è già aperta: «come possiamo sperare di "aprire" se la porta è già aperta? Come possiamo sperare di entrare- l'aperto? Nell'aperto si è, le cose si danno, non si entra... Possiamo entrare solo là dove possiamo aprire. Il già-aperto immobilizza... Il contadino non può entrare, perché entrare è ontologicamente impossibile nel già aperto» (CACCIARI 1985, p. 69).

12. AGAMBEN 1995, p. 57. Si intuisce che il riferimento polemico è all'imperativo kantiano (il "puoi perché devi"), prescrizione priva di alcun contenuto concreto.

altro che un presupposto del linguaggio, che, come tale, è mantenuto in relazione con esso proprio in quanto ne viene escluso [...]. Come forma pura della relazione il linguaggio (come il bando sovrano) presuppone già sempre se stesso nella figura di un irrelato, e non è possibile entrare in relazione o uscire dalla relazione con ciò che appartiene alla forma stessa della relazione.¹³

Ciò non significa che l'uomo parlante non possa mai accedere al non-linguistico, ma che egli possa raggiungerlo solo al fondo del linguaggio stesso. Il linguaggio cioè includerebbe in sé ciò che linguaggio non è come quel che deve essere tolto, andare a fondo e scomparire, per permettere che il linguaggio sia. Allo stesso modo è possibile ritenere che la legge debba includere in sé stessa il caos, l'anomico, in un "toglimento" (cioè come fondamento negativo e nascosto) che le permette di giungere alla presenza.¹⁴

Nella lettera del 20 settembre 1934 scritta da Scholem a Benjamin, il rapporto con la legge - interpretata in senso lato, come l'intero testo regolativo della tradizione occidentale - viene descritto nei termini di un *Nichts der Offenbarung* (nulla della rivelazione).¹⁵ Tale definizione appare calzante sia per quanto riguarda l'opera di Kafka, sia in riferimento alla legge morale in Kant, dal momento che in entrambi i casi il particolare vigore della legge si affermerebbe con più forza a discapito del significato, che è ridotto ad un puro nulla.¹⁶

13. Cfr. AGAMBEN 1995, p. 58.

14. Spiega Whyte: «Like language, law too relies on a presupposed foundation. In the absence of transcendental authority, law presupposes itself, retrospectively legitimating its own non legal foundation» (WHYTE 2008, p. 68).

15. Anche il rapporto con il linguaggio può essere descritto in questi termini. Scrive Agamben (AGAMBEN 2013b, p. 69): «Nella società spettacolare l'isolamento della *Schechina* raggiunge la sua fase estrema, in cui il linguaggio non soltanto si costituisce in una sfera autonoma, ma nemmeno rivela più nulla - o, meglio, rivela il nulla di tutte le cose».

16. È possibile leggere in Agamben (cfr. AGAMBEN 1995, p. 59) che riporta una citazione tratta dal carteggio (cfr. BENJAMIN e SCHOLEM 1988, p. 147): «Una legge che si trova in tale condizione non è, secondo Scholem, semplicemente assente, ma si presenta piuttosto nella forma della sua insegueibilità. "Gli studenti di cui tu parli - egli obietta all'amico - non sono studenti che hanno perduto la scrittura... ma studenti che non possono decifrarla". *Vigenza senza significato*: nulla meglio di questa formula [...] definisce il bando di cui il nostro tempo non riesce a venire a capo [...]. Questa è appunto la struttura originale della relazione sovrana, e il nichilismo in cui viviamo

La legge svuotata di ogni contenuto, che riluce in quanto pura forma, coincide con una scrittura che nessuno è più in grado di decifrare, con una porta della quale - come nel racconto di Origene¹⁷ - è stata smarrita la chiave. Proprio nel punto in cui il significato della legge tende a zero, ecco che la sua presa coercitiva sulla vita è massima, come negli stati totalitari del XX secolo in cui politica e biologia, norma e vita, non sarebbero più distinguibili.

Spiega Agamben, riecheggiando la risposta di Benjamin a Scholem:

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.¹⁸

La legge, come aveva rivelato il sacerdote a Josef K., non “chiede” alcunché all'uomo, non prescrive nulla di determinato se non una soggezione, un abbandono al suo carattere semplicemente formale. Nello stato di eccezione il testo della legge che si è consumato può nondimeno, nel suo estinguersi, manifestare immediatamente la propria forza coercitiva sul vivente: il “grado zero” della norma coincide con un appiattimento di essa sulla vita.

Questa implosione di legge e vita in Kafka, che caratterizzerebbe lo stato di eccezione voluto dal sovrano - al quale tanto Benjamin tanto

non è altro, in questa prospettiva, che l'emergere alla luce di questa relazione come tale».

17. Secondo Cacciari, che fa propria l'opinione di Scholem, la fonte diretta della leggenda kafkiana sarebbe Origene. Egli racconta, in riferimento alla *Torah*: «Il Libro è come una grande casa, con moltissime stanze. Ogni stanza ha una porta e una chiave, ma non quella giusta [...]. La Legge è composta di moltissime parole, e ogni parola di molte lettere, e ogni lettera ha 600.000 facce, porte, entrate. Ognuna di queste ha la sua chiave, ma quella giusta è andata smarrita. Ogni faccia è rivolta a uno solo dei figli di Israele. Ognuno di loro ha una porta a sé destinata. “Ogni uomo ha la sua propria, unica e insostituibile possibilità di accesso alla rivelazione” [...]» (cfr. CACCIARI 1985, p. 69, che cita SCHOLEM 1980, pp. 17-18).

18. AGAMBEN 1995, p. 61. Poco oltre Agamben riporta le parole di Benjamin (cfr. BENJAMIN e SCHOLEM 1988, p. 155): «che gli scolari abbiano smarrito la scrittura oppure che non sappiano più decifrarla è, alla fine, la stessa cosa, poiché una scrittura senza la sua chiave non è scrittura, ma vita, vita quale viene vissuta nel villaggio ai piedi del monte dove sorge il castello».

Agamben vorrebbero contrapporre uno stato di eccezione “effettivo” - sarebbe ancora più esplicitamente presente nel racconto *Nella colonia penale*, in cui la sentenza viene incisa tramite un erpice meccanico nella carne del proscritto.¹⁹ In tale situazione descrivibile nei termini di un nichilismo imperfetto, la negatività assoluta della legge è la sua stessa vigenza ovvero garantisce ad essa una cattura del vivente.

È possibile - si domanda Agamben - ritenere, in linea con le interpretazioni tradizionali, che il significato del racconto si esaurisca interamente in una sconfitta?²⁰ Che Kafka abbia voluto inscenare la tragedia di un eroe annientato al cospetto di un’ autorità invincibile? O è forse lecito senza incappare in un fraintendimento grossolano intravedere un radicale rovesciamento (questa la prospettiva benjaminiana fatta propria da Agamben),²¹ ovvero scorgere tra le righe una flebile possibilità di salvezza, come suggerito da Weinberg?²²

Sebbene possa sembrare che l’apologo della leggenda sia affatto negativo, la chiusura della porta pazientemente attesa dal tenace uomo di campagna simboleggerebbe la fine della vigenza senza significato

19. «We cannot distinguish where life ends and law begins, as the body becomes a parchment in which a sentence is violently inscribed» spiega Whyte (WHYTE 2008, p. 68). Commenta a questo proposito Whyte: «Here Agamben establishes an essential relation between logos and law: logic, he suggests, has its exclusive realm in judgement: logical judgement is, in truth, immediately penal judgement» (WHYTE 2008, p. 67). È quanto Agamben suggerisce in *Idea del linguaggio II* (cfr. AGAMBEN 2013a, p. 105): la macchina di tortura della *Colonia* kafkiana sarebbe il linguaggio.

20. Può sembrare che la conclusione della storia nomini un fallimento, che l’ultima parola sia - come nei racconti medievali - un *Ci falt*: “qui finisce e qui fallisce” - dal latino *fallere* e dal volgare *faillir* e *falloir*. Cfr. DERRIDA 1996, p. 105.

21. Nel già citato carteggio con Scholem (BENJAMIN e SCHOLEM 1988, p. 155), Benjamin propone una diversa interpretazione del testo di Kafka: «Nel tentativo di trasformare la vita in Scrittura vedo il senso dell’inversione cui tendono numerose allegorie kafkiane». Nel racconto kafkiano sembra che sia possibile un’ *inversione*, un rovesciamento capace di superare l’imperfetta prospettiva scholemiana. Secondo Benjamin, a una *Torah* divenuta incomprensibile e pertanto indiscernibile dalla nuda vita (la vita vissuta ai piedi del castello), sarebbe necessario accostare - con un gesto analogo ma di segno opposto - una forma-di-vita (qualificata e intellegibile) che possa risolversi interamente in scrittura/legge.

22. Lo studioso ritiene d’intravedere nel paziente contadino, quasi prossimo alla morte, la rappresentazione del Messia venuto a chiudere la porta aperta (WEINBERG 1963, pp. 130-131).

della legge, il sovvertimento dello stato di eccezione “virtuale”, in cui la vita versa in una condizione di abbandono.

Come all’eccezione sovrana corrisponderebbe una situazione di nichilismo imperfetto, allo stato di eccezione “effettivo” - come quello prospettato da Walter Benjamin nell’ottava *Tesi di filosofia della storia*²³ - farebbe da *pendant* la versione compiuta (dal sapore rivoluzionario) del nichilismo messianico, in cui la venuta del Messia sembrerebbe darsi nei termini di un *désœuvrement* - di una sospensione del νόμος della terra.

Il compito messianico del contadino consiste in una paziente e silenziosa strategia per far sì che la potenza della legge si traduca in atto, che l’eccezione virtuale diventi effettiva, che la porta di Gerusalemme venga finalmente chiusa e che la vigenza priva di significato venga resa inoperosa.

Il messianismo - chiarisce Agamben - non è, cioè, nel monoteismo, semplicemente una categoria fra le altre dell’esperienza religiosa, ma costituisce il suo concetto-limite, il punto in cui essa supera e mette in questione se stessa in quanto legge (di qui le aporie messianiche sulla legge, di cui sono espressione tanto la lettera di Paolo ai Romani, che la dottrina sabbatiana secondo cui il compimento della *Torah* è la sua trasgressione).²⁴

Se questo è vero, diviene chiaro che per l’autore il Messia non venga per sostituire alla vecchia una nuova legge, più giusta. Il compimento di una legge che vige in uno stato di sospensione non può consistere in una nuova fondazione, ma al contrario corrisponderebbe ad un’esperienza-limite, di trasgressione, che si traduce nella definitiva consumazione e deposizione di ogni ordine costituito - nella sostituzione della *Torah* di Beriah, la legge che per i cabalisti vige dalla creazione, con la *Torah*

23. Cfr. BENJAMIN 2006, p. 79. Scrive il filosofo: «La tradizione degli oppressi ci insegna che lo “stato di eccezione” in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere ad un concetto di storia che corrisponda a questo fatto». Come ha notato Agamben, l’intenzione di Benjamin è quella di prendere le distanze dalla prospettiva di Scholem sullo stato di eccezione, ritenuta insufficiente: «A un nichilismo imperfetto [attribuito a Scholem], che lascia sussistere indefinitamente il nulla nella forma di una vigenza senza significato, si oppone il nichilismo messianico di Benjamin, che nullifica anche il nulla e non lascia valere la forma della legge al di là del suo contenuto» (AGAMBEN 1995, p. 62).

24. AGAMBEN 1995, p. 65.

di Atziluth, che non contiene alcuna prescrizione ma è invece “un coacervo di lettere senz’ordine”.²⁵

Il contenuto soteriologico che Agamben, in contrasto con ogni lettura ingenua, intravede nella parabola del contadino-messia è imperniato su una particolare concezione della salvezza intesa come mera rivelazione dello stato di eccezione. Il gesto che il Messia alla fine della storia viene a compiere sembrerebbe analogo alla decisione sovrana di sospendere l’ordinamento vigente: il messianismo non sarebbe cioè che una teoria dello stato di eccezione.²⁶ Eppure, in questa analogia che lega il sovrano al Messia, è possibile scorgere una differenza - non spiegabile tramite un passaggio logico, ma intuibile in quanto soluzione di un enigma (enigma che può essere sciolto solo attraverso un’analisi che non trascuri il legame fra il progetto messianico di Agamben e il costante riferimento all’opera di Kafka).

Una possibilità di redenzione può albergare paradossalmente in un’estremizzazione della decisione sovrana, che costituirebbe al tempo stesso il compimento e la consumazione di questa, la sua conservazione nella forma del rovesciamento - del “come se non” (*ὥς μὴ*) che punteggia la prima lettera ai Corinzi.²⁷

L’*ὥς μὴ* di Paolo sarebbe indice di un totale rovesciamento, della possibilità di un cambiamento che non è semplicemente negazione dello *status quo* - del pericoloso stato di indistinzione tra legge e vita in cui quest’ultima è destinata a soccombere - ma che è in grado di superare

25. Cfr. AGAMBEN 1995, p. 67. Agamben in questo passo sembra confermare l’opinione di chi lo annovera fra i pensatori teologico-politici, dal momento che interpreta la categoria messianica nei termini politico-giuridici (di ascendenza schmittiana-benjaminiana) di una teoria dello stato di eccezione *sui generis*. Il filosofo ritenendo che tale stato, proclamato dal Messia, sia fondamentalmente anomico si accosta alle posizioni dei più radicali movimenti messianici, come quello di Sabbatai Zevi.

26. Cfr. AGAMBEN 1995, p. 67. Commenta a questo proposito Liska: «Riprendendo le antinomie dei precetti messianici, Agamben identifica le condizioni di redenzione con le strutture che governano il declino: entrambe fanno affidamento all’autosospensione della legge» (cfr. LISKA 2012, p. 46).

27. Vivian Liska ne riporta uno stralcio, enfatizzando l’interesse di Agamben per l’espressione paolina che ella definisce come “la formula della vita messianica”: «*Il tempo si è fatto breve; d’ora innanzi [...] quelli che piangono vivano come se non piangessero; quelli che gioiscono come se non gioissero [...]; quelli che usano i beni del mondo come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo*» [I Cor. 7, 29]. Cfr. LISKA 2012, p. 45, corsivo mio.

le polarità oppositive che informano la logica bannale, disattivandole una volta per tutte e lasciando emergere come resto l'umanità redenta.

Nel saggio Liska annovera Agamben fra i pensatori politico-teologici del XX secolo, pur ricordandone la presa di distanza rispetto a pensatori del calibro di Scholem e Derrida - che a mio parere sarebbe tutt'altro che netta e potrebbe essere intesa piuttosto nei termini di un confronto virtuoso e imprescindibile.

L'autore legge Kafka attraverso Paolo e Benjamin, operando quella che si può definire una contaminazione o una fusione fra le fonti, che rischiano di essere decontestualizzate. Tanto è vero che il messaggio di Paolo è descritto da Agamben, che lo studia attraverso Taubes.²⁸ Spiega Liska, mettendo in luce l'interpretazione strumentale delle fonti proposta da Agamben:

[Egli] si appella a San Paolo e a Walter Benjamin come sue guide e, in una lettura ebraica di Paolo e una lettura paolina di Benjamin, fonde le loro visioni. [...] Che nell'elaborazione la posizione di Benjamin sia cambiata - anche se leggermente - in senso cristiano e Kafka sia diventato un paolino di sicuro è fra gli esiti più discutibili nell'opera di Agamben.²⁹

E poco oltre:

Nelle interpretazioni delle parabole di Kafka [...] Agamben illustra l'idea dell'oppressivo stato di eccezione e del suo rovesciamento attraverso una sospensione della legge. In modo spesso violento e perfino mortificante, toglie alcuni testi e figure di Kafka dalla interpretazione corrente e iscrive queste storie nel suo proprio progetto messianico.³⁰

In contrasto con Agamben - che ravvisa in *Davanti alla legge* non solo la caduta del mondo in uno stato di desolazione, ma anche l'anticipazione di una possibile inversione di questo ordine - secondo Liska nei racconti kafkiani non ci sarebbe alcuna traccia di un tale progetto, ascrivibile unicamente al filosofo romano.

28. È probabile che l'interesse agambeniano per Paolo nasca dalla lettura di TAUBES 2003 come "il più antico e il più esigente trattato messianico della tradizione ebraica". Cfr. AGAMBEN 2000, p. 10.

29. Cfr. LISKA 2012, pp. 46-47.

30. LISKA 2012, p. 47.

Secondo l'autore il contadino avrebbe speso la vita *Vor dem Gesetz* in quanto artefice sapiente di un piano calcolato e alla fine efficace. Affrancandosi dall'opinione di Derrida che interpreta il comportamento dell'uomo come passivo e in fin dei conti vano, come azione messianica paralizzata che si smarrisce in un'infinita forma di attesa, Agamben asserisce che si tratti invece di una strategia, di una trattativa con il potere che giunge a compimento. Inoltre non sarebbe detto in alcun luogo del racconto che il contadino alla fine muoia, dal momento che Kafka si è espresso in maniera elusiva su questo punto - e questo fatto non sarebbe trascurabile poiché altrove³¹ egli descrive morti violente *apertis verbis* e quasi indugiando sullo scandalo del decesso.

Agamben sottolinea il fatto che Kafka dica semplicemente che la fine dell'uomo si avvicina e immagina, assimilando il messaggio della lettera ai Romani, che nel resto temporale che precede l'estinguersi si apra la possibilità di una creazione seconda.

Non si può accertare - scrive Liska - se in questo "tempo che resta" sia accaduto davvero qualcosa. L'affermazione finale di Agamben nella sua lettura della storia di Kafka fornisce una possibile risposta, quando egli dà a intendere che "qualcosa sia effettivamente accaduto sembrando non accadere".³²

La vigenza della legge simboleggiata dalla soglia aperta verrebbe infine disattivata grazie all'intervento di un Messia giunto nel silenzio. La sua venuta non sembra determinare che uno spostamento impercettibile. E tuttavia in questo "nulla di rivelazione" l'essere intero risulterebbe trasformato, rinnovato, redento.

La possibilità di salvezza sembra paradossalmente condividere con il nichilismo moderno le medesime condizioni di possibilità; perciò la dottrina messianica di Agamben potrebbe essere a buon diritto giudicata "vuota". Eppure, come ha notato Prozorov, essa non può essere assimilata a un niente. Per quanto minimale, la proposta soteriologica agambeniana non può semplicemente essere equiparata ad un'assenza di proposte.³³

31. Basti pensare all'esecuzione di K. (che muore "come un cane") per mano di due loschi individui, in conclusione di KAFKA 1998, p. 262, nonché alla morte dell'ufficiale del racconto *Nella colonia penale* (in AGAMBEN 2009, pp. 43-45).

32. Liska cita AGAMBEN 1995, p. 66. Cfr. LISKA 2012, pp. 49-50.

33. Cfr. PROZOROV 2011, p. 166-167.

Scriva Agamben, sostenendo che nell'apologo della vicenda qualcosa sia effettivamente accaduto:

Il senso ultimo della leggenda non è, nelle parole di Derrida, quello di un "evento che riesce a non avvenire" (o che accade non accadendo: "*un avenement qui arrive a ne pas arriver*"),³⁴ ma, proprio al contrario, la storia racconta come qualcosa sia effettivamente accaduto, sembrando non accadere.³⁵

Il bersaglio polemico di questa concezione messianica "difettosa" non è altri che Derrida, secondo il quale il messaggio nascosto nel racconto consisterebbe nella narrazione di un *avenement* negativo - nella rivelazione vuota di un evento che non giunge mai alla soglia della presenza, che riesce a non essere. O almeno questa sembra essere l'interpretazione che Agamben suggerisce a proposito della posizione derridiana sull'apologo del racconto.

È invece possibile al lettore di entrambi avanzare (almeno) due ipotesi utili, nella loro eterogeneità, a dissipare le nebbie che possono offuscare la comprensione della *querelle*.

Innanzitutto, nonostante i due autori ostentino a più riprese la rivalità che contrapporrebbe i loro punti di vista, è possibile sostenere che le loro posizioni non siano inconciliabili; queste al contrario sarebbero a tal punto assimilabili da giungere a incontrarsi - precisamente nel punto in cui a entrambi pare che il testo letterario implichi immediatamente la questione onto-teologica, che chiami in causa il problema dell'essenza senza essenza (o della verità senza verità) della legge. Non è quindi per la scarsità delle fonti che i due pensatori si siano richiamati entrambi nel tentativo di dirimere l'enigma kafkiano a Benjamin come a Heidegger, a Kant come a Paolo.

In particolare, non risulta evidente che fra le due formulazioni - di un evento che accade sembrando non accadere³⁶ e di un evento che "arriva a non arrivare"³⁷ - sussista alcuna differenza che vada al di là del mero gioco di parole.

Secondariamente, è possibile ritenere che l'ostilità fra Agamben e Derrida sia motivata dal tentativo di entrambi di esplorare senza

34. Cfr. DERRIDA 1996, p. 93.

35. AGAMBEN 1995, p. 66.

36. AGAMBEN 1995, p. 66.

37. DERRIDA 1996, p. 93.

pregiudizi il testo di Kafka, attraverso e oltre i diversi approcci ai quali questo si lascia sottoporre.

La leggenda suggerisce infatti svariati approcci interpretativi: può valere ora come metafora (come trasposizione della logica del bando), ora come metonimia (come testo che rimanda alla legge, come legge che rimanda all'essere). Può essere letto acriticamente come un racconto fra i tanti, dotato di un'originalità (di un'unicità e di un'identità a sé), di un firmatario che porta il nome di Franz Kafka e classificabile nel dominio della letteratura.³⁸ Oppure come luogo sorgivo di un'indagine che miri a scardinare tali presupposti; come opera fittizia che non parla che di se stessa, chiusa ad anello nella dimensione dell'autoreferenzialità, nello spazio ellittico di un titolo che introduce e conduce *Davanti alla legge*. Né del resto si può chiarire di che tipo di legge tratti il racconto - austro-ungarica, divina, umana, morale, di natura - talché si sarebbe indotti a supporre che sia in questione l'idea stessa della legge, il fondamento auto-celantesi del fenomeno della legge. E ancora, l'opera è stata interpretata nei termini di un commento - "cabbalistico" secondo Francesco Garritano³⁹ e Massimo Cacciari⁴⁰ - a un testo illeggibile; in

38. Cfr. DERRIDA 1996, pp. 68-71. A pagina 68 Derrida introduce tale possibile interpretazione irta di pregiudizi, spiegando come il suo intento sia in realtà quello di mostrarne l'ingenuità: «Sottolineo un po' goffamente qualche trivialità assiomatica o qualche presupposizione. Su ognuna di esse, ho motivo di supporlo, un accordo iniziale sarebbe facile fra di noi, anche se il mio intento resta di rendere fragili poi le condizioni di tale consenso».

39. Ne *La legge e i suoi fantasmi*, scritto che funge da introduzione al testo derridiano (cfr. DERRIDA 1996, p. 24), Garritano sostiene che la frammentarietà del testo di Kafka introduca in seno alla legge una dimensione fantasmatica, il carattere di un'autorità alla quale si risponde senza riserve; egli scrive: «è introdotta nella legge [...] una scena in abisso di derivazione cabbalistica intravvisibile in tutti i tribunali kafkiani, scena che fa in modo che il personaggio sia giudicato due volte, dall'autorità e dal tribunale celeste, dunque sempre pregiudicato». E nella nota (nota 30, p. 49) corrispondente non trascura di evidenziare il rapporto fra la produzione kafkiana e la cabbala: il mondo visibile non sarebbe che un'emanazione del mondo celeste e l'uomo, studiando la Legge (la *Torah*), può elevarsi e diventare prossimo a Dio. Poiché il contadino non riesce ad accedere alla legge, *Davanti alla legge* non sarebbe che una contro-leggenda rispetto alla leggenda del *midrash Pesikta Rabbati* che ha per protagonista Mosè. Il racconto testimonierebbe l'assenza di fede in Kafka nonché l'affievolimento del suo rapporto con la tradizione, o almeno ciò è quanto avrebbe sostenuto U. Abraham (cfr. CAVAROCCHI 1988).

40. Cacciari (cfr. CACCIARI 1985, p. 68) paragona lo stile narrativo di Kafka al commento kabbalistico, in cui l'aderenza alla verità del testo non sarebbe possibile

altre parole, come narrazione impossibile di una relazione infelice con la legge, di un incontro agognato eppur mancato con essa.

È quanto ha sostenuto a chiare lettere Derrida che, accingendosi a proporre (anche) una lettura freudiana di Kafka, non disdegna il vocabolario amoroso:

Come l'uomo di campagna nel racconto di Kafka, relazioni narrative tenterebbero di avvicinare la legge, di renderla presente, di entrare in relazione con essa e persino di entrare in essa, di divenirle *intrinseche*; ciò non serve a nulla. Il racconto di queste manovre sarebbe solo il racconto di ciò che sfugge al racconto e gli resta finalmente inaccessibile. Ma l'inaccessibile, dopo il suo trinceramento, provoca [...]. Entrare in relazione con la legge, con ciò che dice "Tu devi" e "Tu non devi", è fare nello stesso tempo come se essa non avesse storia [...] e, contemporaneamente, lasciarsi affascinare, provocare, apostrofare dalla storia di questa non-storia. È lasciarsi tentare dall'impossibile.⁴¹

A questo punto sarebbe possibile suggerire un'ulteriore interpretazione della leggenda, nel tentativo di rispondere nuovamente al quesito "chi è o che cosa rappresenta il protagonista" - interrogativo che assilla chiunque si accinga a dirimere l'enigma.

La risposta che in seguito prenderà forma non potrà che essere obliqua, non avendo nulla di simile alla soluzione logica di un problema. Forse più simile ad un colpo di spada, essa non avrà di mira che lo scioglimento del nodo gordiano che oscura la comprensione dell'opera. Del resto, poiché non è possibile sapere con precisione in che punto si collochi una tale asperità, sarà necessario dapprima fornire un contesto, al fine di ampliare il nostro piano di azione. Secondariamente, per uscire dalla dimensione dell'autoreferenzialità, bisognerà deformare tale contesto volgendosi altrove. Sarà necessario arrischiarsi nel terreno scivoloso della decontestualizzazione e dell'anacronismo, calmierando tuttavia questo rischio attraverso il riferimento alla situazione storica di Franz Kafka.

che paradossalmente. La fedeltà al testo non si manifesterebbe come ripetizione e narrazione del contenuto, bensì nel dispiegamento delle infinite potenzialità di questo - nella forma che si distanzi maggiormente dal testo, nella forma cioè di una traduzione e del tradimento. Il "vero", per Cacciari, è ciò che si rivela nella tradizione; eppure nulla sarebbe più incomunicabile, meno tramandabile di esso.

41. DERRIDA 1996, p. 76.

Innanzitutto, lo sfondo sul quale si staglia la vicenda del contadino *Vor dem Gesetz* è il romanzo incompiuto *Der Prozess*, che ha per protagonista Josef K. Questi, ignaro della legge e senza aver fatto nulla di male, si trova implicato in un misterioso processo che, malgrado lo statuto puramente ipotetico della colpa, si trasforma in sentenza capitale. Nell'esordio *ex abrupto* è dato per certo che la vicenda di K. si svolge sotto il segno della calunnia:

Qualcuno doveva aver calunniato Josef K. perché, senza che avesse fatto niente di male, una mattina viene arrestato.⁴²

Non è dato sapere né chi sia stato l'artefice della denuncia né quale colpa egli abbia falsamente imputato ai danni del protagonista. Com'è noto, non sono mancati a riguardo sforzi profusi per interpretare la storia in chiave teologica oppure in chiave psicoanalitica.⁴³ Eppure - pur tenendo conto dell'inevitabile contaminazione fra le diverse chiavi di lettura - essa potrebbe essere collocata su un piano squisitamente materiale ed essere interpretata come una critica mossa da Kafka all'ideologia giuridica nell'epoca del primo conflitto.

Scrivono Agamben, accogliendo il suggerimento di Davide Stimilli:

K., Stimilli suggests, recalling that Kafka had studied the history of Roman law while he prepared for the legal profession, does not stand - according to the common opinion that goes back to Max Brod - for Kafka, but for *kalumnia*, slander.⁴⁴

Il falso accusatore rappresentava una minaccia così forte per il mantenimento dell'ordine costituito che si era soliti punirlo tramite il marchio sulla fronte della lettera K di *kalumniator*. Nel caso in questione falso accusatore ed accusato coincidono: Josef K. sarebbe quindi il solo artefice di un processo calunnioso ai danni di se stesso

42. KAFKA 1998, p. 45.

43. Hanno enfatizzato l'aspetto teologico della vicenda Abraham (*Mosé "di fronte alla legge": un precedente sconosciuto della leggenda del guardiano della legge di Kafka*), Buber (*Schuld und Schuldgefühle*) e, pur non trascurando l'implicazione fra onto-teologia e politica, Benjamin e Scholem nel carteggio (BENJAMIN e SCHOLEM 1988) e i già citati Cacciari, Derrida e Agamben. Hanno proposto interpretazioni psicoanalitiche ancora Derrida, Canetti, Tucholski e Masini (cfr. DERRIDA, CANETTI et al. 1998, pp. 11-34).

44. AGAMBEN 2008, p. 13.

e, in quanto calunniatore, egli si sarebbe macchiato di una colpa. Tale ipotesi risulta rafforzata dal passo in cui il protagonista propone alla signorina Bürstner di addurre a motivo della visita fattale nel cuore della notte un tentativo di aggressione.⁴⁵

È possibile istituire un parallelismo tra la storia di Josef e la vicenda del contadino; come il primo è chiamato a comparire a processo per via della falsa accusa che egli intenta contro se stesso, allo stesso modo il secondo *sua sponte* perviene di fronte alla legge sperando di potervi accedere. Nessuno infatti lo costringe a presentarsi, nessuno gli ingiunge di rimanere e neppure di andarsene. Perché allora si presenta alle porte del tribunale? Perché tergiversa e indugia, non voluto, davanti alla legge - in un luogo lontano e assolutamente altro rispetto alla campagna, il suo mondo-ambiente naturale?

Non è forse casuale che quest'uomo non provenga dalla *πόλις*, che sia un contadino e non un cittadino - come non sarebbe casuale il fatto che Agamben introduca la propria interpretazione della leggenda a cavallo fra la trattazione sullo stato di eccezione e la critica dei diritti dell'uomo. È probabile che il contadino (il cui nome, al di là di tale scarna caratterizzazione topologica, non è mai specificato) rappresenti la semplice vita naturale priva di alcuna consistenza giuridica, contrapposta all'esistenza politica del cittadino, del soggetto di diritti.

L'uomo di campagna non impersonerebbe soltanto il dramma religioso o psicologico vissuto dal singolo nei confronti di una tradizione e di una legge inseguebile, ma anche la catastrofe epocale che, a cavallo fra le due guerre, travolgerà ingenti porzioni dell'umanità, vittime della crisi dei diritti dell'uomo e del cittadino e del simultaneo declino degli stati nazionali. È a questo punto che il riferimento al quinto libro sull'imperialismo di Arendt diventa per noi imprescindibile.

Se si volesse inoltre insistere nel proporre una lettura autobiografica dell'opera di Kafka, tale lettura non dovrebbe cristallizzarsi in una

45. Kafka trascrive infatti il discorso rivolto da K. alla signorina (KAFKA 1998, p. 71, corsivo mio): «Qualsiasi spiegazione lei proponga per il nostro incontro l'accetto, per poco che sia plausibile; e garantisco di indurre la signora Grubach ad accettare questa spiegazione non solo di fronte agli altri, ma sul serio e in buona fede. *Per me non abbia riguardi. Se vuole che sparga la voce che l'ho aggredita, sarà questa la versione fornita alla signora Grubach, e lei ci crederà senza perdere fiducia in me, tanto mi è affezionata*».

sterile fenomenologia del senso di colpa volta a mettere in evidenza gli aspetti psicopatologici di cui l'autore avrebbe sofferto, ma dovrebbe piuttosto ancorarsi saldamente alla situazione epocale di sradicamento e di crisi della cittadinanza - intesa come connubio di *ius solis* e *ius sanguinis* - in cui egli si trovava coinvolto.

Nato sotto l'impero asburgico, morto come cittadino dello stato cecoslovacco, vissuto come ebreo che parlava e scriveva fluentemente nella lingua dell'invasore così come in ceco e in *yiddish*, la lingua paterna, Kafka può essere definito senza mezzi termini un apolide e può essere annoverato fra le schiere degli *indésiderables*.

Non è possibile affermare che l'autore abbia sperimentato in prima persona il clima di persecuzioni che fra le due guerre ebbe modo di dilagare, poiché si spense per malattia nel 1924. Tuttavia, si può sostenere che la sua produzione (in cui è centrale il sentimento di vergogna e di sradicamento) testimoni *ante litteram* il presagio della catastrofe che di lì a poco si abbatté sull'Europa - e sulle sue tre sorelle che, sopravvissute a Franz, morirono per mano dei nazisti nei campi concentramento.

Il caparbio contadino *Davanti alla legge* potrebbe allora impersonare "la schiuma della terra", la condizione di sacertà dell'uomo che vive ai margini dell'ordinamento giuridico e che per essere incluso in esso è disposto a tutto, anche a comparire davanti a un tribunale mettendo a repentaglio la propria vita e la propria libertà.

Scrive Arendt, parlando degli uomini senza stato nei termini di "fuorilegge" per antonomasia, di "un'anomalia" intollerabile nella struttura del diritto:

Per stabilire se qualcuno è stato spinto ai margini dell'ordinamento giuridico basta chiedersi se giuridicamente sarebbe avvantaggiato dall'aver commesso un reato comune. Se un piccolo furto con scasso migliora la sua posizione legale, almeno temporaneamente, si può star sicuri che egli è stato privato dei diritti umani. Perché allora un reato diventa il modo migliore per riacquistare una specie di eguaglianza umana, sia pure come eccezione riconosciuta alla norma.⁴⁶

Sembra proprio che per alcuni uomini il bando sia l'unica forma possibile di porsi in relazione con la legge e che l'*exceptio* sia l'unica

46. ARENDT 1948, p. 397.

garanzia offerta dalle dichiarazioni dei diritti nello stato-nazione; definiti da Arendt come “una specie di cenerentola del pensiero politico”⁴⁷ questi diritti sono rimasti spesso e volentieri lettera morta nei confronti dei popoli senza stato.

Come delinquente l'apolide non sarà trattato peggio di qualsiasi altro delinquente, cioè sarà trattato alla stregua di qualsiasi altra persona. Solo come violatore della legge egli può ottenere protezione da essa [...] mercé un piccolo furto [...]. Anche se non ha un soldo, può ora disporre di un avvocato, lamentarsi dei suoi carcerieri, e sarà ascoltato rispettosamente. Non è più la schiuma della terra, ma tanto importante da venir informato di tutti i particolari della legge in base alla quale si svolge il suo processo.⁴⁸

Quando infatti l'uomo non coincide più con il cittadino, quando cioè si verifica uno scollamento radicale fra umanitario e politico, i diritti cessano di significare pur restando in vigore. Al contempo la forma-stato pur continuando a sussistere, non essendo più sostenuta da un principio egualitario, va incontro a un disfacimento e si dissolve in una massa anarchica di oppressori e oppressi - il confine fra i quali tende col tempo a diventare più flebile.

Il contadino kafkiano si presenta davanti alla porta della legge per interpellarla, per accedere alla dimensione della cittadinanza, per acquisire un qualche statuto giuridico. La legge però rivela di non custodire altro che il nulla che nasconde e il contadino non riesce in alcun modo ad accedervi.

Riesce però ad ottenere la chiusura della porta, la disattivazione di quel dispositivo di eccezione che assoggetta la vita senza prescrivere alcunché. Il contadino, messia o rivoluzionario, attraverso la demistificazione della finzione implicita nella legge ne ottiene la sospensione, la rende inoperosa.

Egli è colui che, con un gesto indilazionabile, porta all'attenzione del pensiero la simultanea e inevitabile fine dello stato e della storia: egli è davvero l'uomo dei diritti.

Anna Elivia Cardella

47. ARENDT 1948, p. 406.

48. ARENDT 1948, p. 397-398.

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- 2000, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2003, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2005, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza.
- 2008, «K», in *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature and Life*, a cura di J. CLEMENS, N. HERON e A. MURRAY.
- 2009, *Nudità*, Nottetempo, Roma.
- 2013a, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata.
- 2013b, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ARENDT, H. 1948, *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, Torino.
- BENJAMIN, W. e G. SCHOLEM 1988, *Briefwechsel 1933–1934*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- BENJAMIN, W. 2006, «Tesi di filosofia della storia», in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.
- CACCIARI, M. 1985, *Icone della legge*, Adelphi, Milano.
- CAVAROCCHI, M. 1988, «Mosé 'di fronte alla legge': un precedente sconosciuto della leggenda del guardiano della legge di Kafka», in *La certezza che toglie la speranza. Contributi per l'approfondimento dell'aspetto ebraico in Kafka*, a cura di M. CAVAROCCHI, La Giuntina, Firenze, p. 177-189.
- DERRIDA, J., E. CANETTI et al. 1998, «Giudizi critici», in *Il processo*, Biblioteca Universale Rizzoli.
- DERRIDA, J. 1983, «Préjugés», in *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für J. Taubes*, a cura di J. TAUBES, N. W. BOLZ e W. HUEBENER, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- 1985, *Préjugés. Devant la loi*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- 1994, *Force de loi. Le 'fondement mystique' de l'autorité*, Éditions Galilée, Paris.
- 1996, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro.
- 2002, *Séminaire La bête et le souverain*, Éditions Galilée, Paris, vol. 1 (2001–2002).
- 2003, *Forza di legge. Il 'fondamento mistico' dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2009, *La Bestia e il Sovrano*, Jaca Book, Milano, vol. 1 (2001–2002).
- GARRITANO, F. 2003, *Introduzione, 'In nome della legge'*, Torino.
- KAFKA, F. 1998, *Il processo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.

- LISKA, V. 2012, «Il Messia davanti alla Legge. Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Kafka», in *Studi su Agamben*, a cura di L. DELL'AIA, Ledizioni Ledipublishing, Milano.
- NANCY, J.-L. 2011, *L'imperativo categorico*, Besa, Paris.
- PROZOROV, S. 2011, «Redemption», in *The Agamben Dictionary*, a cura di A. MURRAY e J. WHYTE, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- RUFFEL, L. 2006, «L'oeuvre politique de Giorgio Agamben à l'heure du dénouement», in *La littérature en puissance autour de Giorgio Agamben*, a cura di G. ASSELIN e J.-F. BOURGEOULT, VLB, Montréal.
- SALZANI, C. 2013, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova.
- SCHMITT, C. 1998, *Le categorie del 'politico'*, a cura di P. SCHIERA, Il Mulino, Bologna.
- SCHOLEM, G. 1980, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino.
- TAUBES, J. 2003, *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford.
- WEINBERG, K. 1963, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Francke, Bern und München.
- WHYTE, J. 2008, «Its Silent Working was a Delusion», in *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature and Life*, a cura di J. CLEMENS, N. HERON e A. MURRAY, Edinburgh University Press, Edinburgh.