

IL GESTO CHE RESTA. AGAMBEN CONTEMPORANEO

Il partito di Kafka

Marcello Tarì

La tradizione che prende così il predominio tende così poco a rendere accessibile ciò che essa “tramanda” che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo copre.

(M. Heidegger, *Essere e tempo*, §6)

1.

In un breve racconto di Kafka del 1920 intitolato *La questione delle leggi*¹ si narra, con una spirale di parole che sembrano provenire dal diario dell'abitante di uno sperduto villaggio, cosa potrebbe voler dire la destituzione delle leggi e cosa ne abbia impedito finora la realizzazione.

Sebbene Kafka cominci col scrivere «Le nostre leggi», non v'è alcun modo di localizzare il racconto in un particolare paese, né è indicata una data o anche un'epoca per cui sia possibile collocare storicamente la narrazione, quindi non possiamo far altro che supporre che quelle leggi siano le «nostre» in quanto abitanti generici dell'Occidente e che il loro «tempo» sia antico e attuale quanto la stessa civiltà occidentale. Di quali leggi si tratta? Anche qui c'è una opacità di fondo circa il loro carattere e pure in questo caso non possiamo che pensare si tratti non tanto di un particolare corpus giuridico, ma delle leggi in quanto principi della vita politica della *nostra* civiltà.

Questo scritto è come se completasse la più famosa e ben più commentata parabola kafkiana che porta il titolo di *Davanti alla legge*, quasi ne fosse uno scolio. Per ciò che riguarda il suo stile, seguendo la pista che in tanti hanno percorso, potremmo dire si tratti di un *midraš*, il commento che i saggi ebrei fanno ai libri santi. Tuttavia Kafka, come è noto, non si rifà alla tradizione halachica, attraverso la quale i rabbini codificarono le leggi, ma usa la modalità aggadica, cioè una forma poe-

¹ F. Kafka, *La questione delle leggi*, in Id., *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1976, pp. 329-330.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

tica, quella della leggenda, evitando in tal modo che la propria scrittura potesse funzionare anch'essa come legge – Andrea Cavalletti, nella postfazione al fondamentale saggio di Bialik, definisce efficacemente questo modo di procedere come «un'affermazione [...] priva di autorità»². Da tutto ciò possiamo da subito apprendere alcune cose: oltre a indicare che l'uso che facciamo della scrittura è sempre un prendere posizione davanti alla legge, Kafka ci mostra la possibilità di uno stile di scrittura destituente. Infine e tenendo presente, per il nostro prosieguo e già come suo compimento, che questo procedere rimanda direttamente allo *studio* come pratica messianica, in questo più simile al gioco che non alla severa disciplina scolastica, potremmo concluderne che se il dare forma poetica al linguaggio è, parafrasando Fortini, omologo alla formalizzazione della vita che è «*il fine e la fine del comunismo*»³, allora veramente rivoluzionario è solamente quel movimento che porta questi due esercizi di formalizzazione alla loro coincidenza.

2.

Nonostante Max Brod, sarebbe un errore schiacciare su di un registro esclusivamente religioso gli scritti di Kafka i quali hanno una valenza secolare esattamente nella misura in cui mettono in crisi quel paradigma usando le sue stesse armi. Opporre in maniera netta le due dimensioni, religiosa e secolare, è un altro rischio ancora, che è quello di non comprendere ciò che appare nel mezzo, cioè la sua dimensione *profana* che, in quanto si confronta direttamente al sacro, è differente tanto da quella religiosa che da quella puramente secolare. Profanità che è sempre la dimensione più importante per la nostra vita ma che, proprio a causa della sua collocazione, sovente sfugge alla nostra intelligenza. Tuttavia da questo punto mediano, seppure Kafka non offra alcun indizio circa il luogo e il tempo dal quale emerge la voce del narratore, sentiamo con certezza che egli parla a *noi*. Questa leggenda, come tutte le vere leggende, non ci indica nessun altro luogo e nessun altro tempo diversi da quelli in cui siamo.

² C.N. Bialik, *Halachah e Aggadab. Sulla Legge ebraica*, a cura di A. Cavalletti, trad. it. di D. Messina, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 50.

³ «*L'uso letterario della lingua è omologo a quell'uso formale della vita che è il fine e la fine del comunismo*», in F. Fortini, *Verifica dei poteri. Scritti di critica e di istituzioni letterarie*, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 162.

In questo senso Kafka condivide molte delle qualità di un archeologo nel senso in cui Giorgio Agamben intende tale figura, ovvero qualcuno che cerca di indagare l'origine di un fenomeno, il suo «punto d'insorgenza», le tradizioni a cui dà vita e la frattura che vi è tra l'uno e le altre, non al fine di riporre quel fenomeno originario nella tomba del suo presunto passato storico ma per farne brillare la presenza *qui e ora*. Ma Agamben aggiunge qualcosa di cruciale e cioè che «l'operazione sull'origine è, nello stesso tempo, un'operazione sul soggetto»⁴. È questa doppia operazione che ha fatto di Kafka un archeologo fallimentare, un giocoso «assistente» del suo e del nostro magnifico fallimento.

Walter Benjamin diceva che Kafka pensasse per *ere* e non per *epoche*. Ma l'era delle leggi di cui ci parla Kafka non può evidentemente avere origine giusto nel 1750, a partire dalla rivoluzione industriale e la diffusione del capitalismo, che è il «punto d'insorgenza» di un'epoca che è solo uno degli ultimi strati di un'era geospirituale cominciata molto prima, quando le leggi d'Occidente furono istituite. La modernità compiuta, di cui Kafka viveva gli albori, indicherebbe invece l'epoca del loro collasso, la soglia sorpassata la quale cominciano a vacillare le fondamenta del nostro mondo, introducendoci a quella che Reiner Schürmann chiamerà l'epoca an-archica.

Tuttavia Kafka, a partire da quest'epoca che è anche la nostra, pare sempre alludere a una sua preistoria – quel tempo in cui, scriveva Benjamin, «leggi e norme definite rimangono, nella preistoria, leggi non scritte»⁵. Questa preistoria è un mondo più originario di quello mitologico e tuttavia non è qualcosa che sarebbe «prima della storia», è un tempo impossibile da determinare cronologicamente proprio perché pulsa *ancora* nelle nostre vite e interiormente alla storia. Benjamin infatti lo chiama anche «premondo – il presente segreto di Kafka»⁶, uno speciale tipo di presente che lo stesso Agamben indica come ciò di cui in realtà si occupa l'archeologia del pensiero. La scrittura delle leggi, la loro «istituzione» e i veli della storia che nel tempo gli si avvolgono attorno, appaiono in tal senso come un gioco di prestigio attraverso cui viene nascosta la loro preistoria, in maniera da rendere impossibile ogni sua comprensione. Il metodo archeologico del quale Giorgio

⁴ G. Agamben, *Signata rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 90.

⁵ W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 278.

⁶ Ivi, p. 258.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

Agamben si serve è esattamente quello che si preoccupa di afferrare questa preistoria del presente, attraverso lo scarto tra il punto d'insorgenza di un fenomeno e la lunga vicenda dei saperi e dei poteri che si sono in seguito sviluppati sopra quel punto, cioè le «tradizioni» alle quali hanno dato luogo e che, a sentire Kafka, è proprio ciò attorno e per la quale si è prodotta l'attuale confusione.

3.

Il presunto mistero delle leggi è fin dalle prime righe dell'apologo gettato davanti al nostro sguardo: «Le nostre leggi non sono purtroppo universalmente note, sono un segreto di quel piccolo gruppo di nobili che ci domina». Con le parole del recente movimento Occupy potremmo dire che sono il segreto dell'1% a cui obbedisce il 99%. Quest'idea, spinta fino alla follia, in fondo è anche quella che sta alla radice di tutti i cospirazionismi contemporanei.

La primissima questione che Kafka ci sottopone, dunque, consiste nel mettere in evidenza uno scarto epistemologico esistente tra quel 1% che comanda, in tanto che ha conoscenza del segreto delle leggi, e il resto che gli obbedisce, in quanto lo ignora. Non sarà inutile richiamare qui l'etimologia della parola «segreto», dal latino *secrētum*, participio passato del verbo *secernere* cioè «separare e mettere da parte», che è l'attività tipica dell'amministrazione del sacro in tanto che concerne quelle cose «sottratte al libero uso e al commercio degli uomini»⁷. Cosa che ci rammenta che ogni potere legislativo, per quanto si presenti in vesti laiche e secolari, porta con sé un dispositivo religioso. Ai rivoluzionari infatti resta sempre e comunque da pensare il *loro* rapporto con il sacro e la sua forma istituzionale, cioè la religione. Agamben a suo tempo ha indicato nella *profanazione* il mezzo attraverso il quale neutralizzare quella particolare azione che è il sacro e così togliere il «segreto» che sta a sigillo di ogni religione, compresa quella capitalista. Tiquun, a sua volta, parlò del Comitato Invisibile come di una «società *apertamente* segreta/una cospirazione pubblica»⁸ contro questo mondo, una tendenza sovversiva priva cioè di paramenti sacrali-religiosi ma animata da una profana spiritualità. La profanazione insomma a me pare sia quell'operazione che, disattivando il sa-

⁷ G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, p. 83.

⁸ Tiquun, *Teoria del Bloom*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 125.

cro come attività istituzionale di interdizione dell'uso, destituisce tanto la dimensione religiosa quanto quella secolare.

Tornando a Kafka tutto pare indicare, all'inizio, che la differenza tra «nobili» e «popolo» possa essere ricondotta a un problema di ampiezza del punto di vista a disposizione. E indubbiamente c'è del vero in questo, nel senso che chi esercita il potere ha sempre cercato di arrogarsi il punto più alto dal quale mirare e dominare il mondo senza essere visto: torri, castelli, grattacieli, astronavi, droni. In breve potremmo dire che l'1% possieda una visione strategica che manca dolorosamente al restante 99% o ancora, come scrive il Comitato Invisibile⁹, che la differenza sussiste nel fatto che quell'1% è organizzato e quindi *ci* organizza, al contrario degli altri il cui compito profano è dunque quello di organizzarsi, di guadagnare cioè un'autonomia della percezione *senza innalzare delle torri epistemologiche*.

4.

Il bandolo di questa situazione, nel ragionamento di Kafka, non risiede fondamentalmente nella possibilità o meno di interpretare le leggi – anche se, aggiunge il Nostro, solo ad alcuni oggi questo è concesso – poiché «le leggi sono molto antiche, per secoli si è lavorato a interpretarle e anche questa interpretazione è già diventata legge; le eventuali libertà nell'interpretazione sussistono bensì ancora, ma sono molto limitate». Quella dell'interpretazione che si fa legge è, con ogni evidenza, parte essenziale della tradizione dei vincitori. È interessante che Benjamin scrivesse che Kafka «ha preso tutte le misure possibili contro l'interpretazione dei propri testi»¹⁰ poiché, come si diceva al principio, la sua cura è sempre stata volta a evitare che la propria scrittura funzionasse come legge, così come un altro modo per ottenere tale risultato è il suo procedere per frammenti. Potremmo aggiungere che così facendo Kafka abbia anche evitato che attorno ai suoi testi si formasse un'ennesima tradizione. La possibilità di sfuggire alla tradizione dominante esiste, ci dice Kafka, ma è molto piccola, come piccola è la porta dalla quale entra il Messia. Riprendendo un recente testo di Agamben dedicato appunto

⁹ Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, Nero edizioni, Roma 2019, pp. 108-109.

¹⁰ W. Benjamin, *Franz Kafka*, op. cit., p. 288.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

all'interpretazione¹¹, si direbbe che l'eventuale piccola, «limitata», libertà d'interpretazione che ci resta sia non nella continua decostruzione di ciò che è detto nella tradizione ma nell'esposizione di ciò che è non-detto anche se, e su tal punto il testo agambeniano è molto preciso, questo non significa che dobbiamo intendere questo non-detto come «un discorso esoterico segreto, la cui comunicazione sarebbe riservata agli adepti, ma come un non-detto interno al detto». Non è allora tanto la «conoscenza» bensì il «non-sapere» che gli è interno e che si articola con la prima che è cruciale per sconfiggere ogni segreto: l'importante non è il possesso del sapere ma la singolare disposizione al suo uso. E come suggerisce Agamben, in un passaggio del medesimo scritto, questo non vuol dire abbandonarsi all'interpretazione infinita, ma trascendere il significato storico di un certo fatto per elevarsi a una sua comprensione che coincide con «il compimento di ogni scrittura e di ogni interpretazione». E il tempo di questo esaurimento, che coincide con il venire del Regno, non è mai domani, il futuro, ma sempre l'*adesso*.

5.

In base alla tradizione dei vincitori anche coloro che non conoscono l'intimo significato delle leggi sono portati a esprimersi – linguisticamente, sentimentalmente, praticamente – nel quadro delle interpretazioni che nel corso del tempo sono diventate delle forme di legge, esse formano un dispositivo cioè che presiede anche alla cosiddetta «produzione della soggettività». Quest'ultimo sintagma è importante perché fa intendere che il soggetto non solo deve essere pensato, secondo le leggi d'Occidente, come qualcuno che *produce* qualcosa ma che, soprattutto, viene egli stesso *prodotto* da qualcos'altro.

Il soggetto della tradizione occidentale, divenuto il suo più straordinario non-luogo, è stato null'altro che il prodotto più prezioso delle leggi, tanto più prezioso in quanto è a lui che da sempre fu demandata la loro esecuzione. Senza la produzione di soggetti non ci sarebbero mai state delle leggi, nel senso in cui ancora oggi le intendiamo. Non è certo un caso che il fenomeno che Gershom Scholem, in un dialogo epistolare con Walter Benjamin, chiamò «l'ineseguibilità della legge»¹²

¹¹ G. Agamben, *Principia Hermeneutica*, in "Critique" n°836-837, Janvier/Fevrier 2017, pp. 5-13.

¹² Cfr.: la lettera di Gershom Scholem a Walter Benjamin del 17 luglio 1934 in cui Scho-

trovi origine nel momento stesso in cui la storia – si era all’indomani della Prima guerra mondiale e ai prodromi della Seconda – si incaricava di mettere in questione la credibilità e la tenuta del soggetto occidentale. Fu, questo, un «punto d’insorgenza» ben presente a molti contemporanei, ad esempio a Thomas Mann, che ne *La montagna incantata* scrive, riferendosi alla storia che si apprestava a narrare: «la sua estrema antichità è data dal fatto che essa avviene *prima* del limitare di un certo abisso che ha interrotto la vita e la coscienza dell’umanità... Avviene, o meglio, per evitare di proposito ogni tempo presente, avvenne, è avvenuta una volta, in tempi lontani, negli antichi giorni del mondo, prima della Grande Guerra, con l’inizio della quale ebbero principio tante cose che avevano appena finito di cominciare»¹³. Sembra che anche Mann parli di un qualche premondo, di una preistoria e di un presente problematico quanto inconoscibile, e che lo spartiacque della Grande Guerra sia stato insieme un punto d’insorgenza e un rovinoso compimento, una riflessione che ritroviamo diffusa ovunque nella sensibilità dell’epoca: da Benjamin ad Artaud, da Breton a Mann, da Hugo Ball a Carl Schmitt e tanti altri.

La crisi della legge è la crisi del soggetto e viceversa, la perdita di senso dell’uno si specchia in quella dell’altra. Ma crisi e perdita di senso non si tradussero nella loro sparizione, al contrario, la legge e il soggetto sembrano essere divenuti ancora più opprimenti di sempre e questo proprio grazie al fatto nichilistico per cui l’esistenza della legge, scriveva Scholem, era ormai ridotta a una «vigenza senza significato». E tuttavia il fatto che questo mondo continui a funzionare ma sia privo di significato, spiega perché esso sia percepito come un inferno ma anche, allo stesso momento, come un indizio messianico.

6.

La lunga storia dell’interpretazione delle leggi ha prodotto anche quella legge che postula l’impossibilità di superarle, proprio perché ciascuna interpretazione, anche quella più critica, rimanendo all’interno

lem, discutendo di Kafka, enuclea la sua teoria dell’ineseguibilità della legge e anche quella del 20 settembre 1934, dove si discute sempre di Kafka, che contiene la famosa sentenza scholemiana: la legge «*vige*, ma non *significa*», in W. Benjamin, G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, trad. it. di A.M. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1987, p.146; 162.

¹³ T. Mann, *La montagna incantata*, vol. I, trad. it. di E. Pocar, Corbaccio-dall’Oglio, Milano 1965, p. 5.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

della tradizione – non importa si tratti di quella dominante o di quella subalterna – resta sempre nel sistema delle leggi riconfermandone così la vigenza, pur in un mondo che non ne riconosce più il senso. E *pour cause*: Marx in un celebre enunciato che ho sempre pensato essere parte di una sua polemica antirabbinica, disse che del mondo esistevano solo le interpretazioni ma non il mezzo della sua trasformazione. Tuttavia sappiamo bene che non solo l'interpretazione del mondo è divenuta legge, ma che anche il tentativo marxista della sua trasformazione si è concluso in una catastrofe e uno dei motivi è probabilmente nel fatto che, come scriveva Agamben alla fine degli anni Settanta, una rivoluzione non ha da trasformare il mondo bensì il tempo¹⁴. Così, non solo la filosofia ma anche la prassi è entrata in una impasse epocale.

In ogni caso, qualsiasi interpretazione sarebbe comunque inutile per noi («il popolo»), in quanto il sistema delle leggi è stato originariamente creato a favore della nobiltà, cioè dell'esercizio di un governo sugli uomini e le cose. Questo favore si spiega con il semplice fatto, scrive Kafka, che la nobiltà «sta fuori dalla legge». Questa posizione dei nobili rispetto alla legge ricorda quella che Furio Jesi assegna alla macchina mitologica: «La macchina mitologica è auto fondante: pone la sua origine nel *fuori di sé* che è il suo intento più remoto, il suo cuore di pre-essere, nell'istante in cui si pone in atto. Questo presupponimento d'origine (il rimando al mito) è totalizzante: coinvolge tutti gli istanti e gli ambiti spaziali di funzionamento della macchina, poiché il *fuori di sé* in cui la macchina pone la propria origine è il suo centro»¹⁵. La legittimità di chi governa dipenderebbe insomma dal suo controllare la cerniera «sacra» che separa il dentro e il fuori della legge. Il popolo invece, sembra dirci logicamente Kafka, è assoggettato all'autorità dei nobili perché è originariamente e positivamente incluso nella legge e, proprio per questo, viene escluso a priori dalla possibilità di farne uso. La legge è probabilmente la cosa al mondo meno usabile, proprio in quanto *le leggi esistono per sospendere il libero uso* di ciò di cui si occupano. È come se quella sua posizione di forzata internità al sistema delle leggi impedisca al popolo di *vederne* il funzionamento che, in questo modo, gli appare come un «segreto». Esercita il potere allora chi, pur amministrandole, non deve rispondere a nessuna legge;

¹⁴ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, p. 95.

¹⁵ F. Jesi, *La festa e la macchina mitologica*, in Id. (a cura di), *La festa*, Rosenberg & Selier, Torino 1977, p. 197.

ne è privo chiunque, pur non conoscendone affatto il contenuto, ne è soggetto. Tuttavia se un giorno accadde che il popolo sia stato catturato e incluso nel sistema delle leggi, ciò significa che nel premondo esso ne era, e potenzialmente lo è sempre, assolutamente al di fuori.

È così che Kafka ebbe a descrivere, a suo modo, il paradigma dell'«eccezione» studiato negli ultimi vent'anni da Giorgio Agamben (l'inclusione attraverso l'esclusione e viceversa). Ciò che è «saggezza» per chi è al potere, ne concludeva Kafka, è in tal modo «tormento» per coloro che lo subiscono. E date le condizioni in cui ciò avviene, aggiungeva con un inciso sferzante, è forse «inevitabile» che possa essere solo così.

7.

È evidente che il dispositivo delle leggi serva ad includere nel governo qualcosa che di per sé ne è escluso, il popolo, ma il paradosso è che questo appare essere il solo soggetto pienamente legale e tuttavia illegittimo: grazie alle leggi, al popolo è infatti impedito di fare libero uso di sé. Infatti «le nostre leggi» democratiche dicono invariabilmente che il depositario della sovranità è il popolo ma allo stesso tempo esse presuppongono che i governatori – cioè i «nobili», come li chiama Kafka, definizione che indica bene il fatto che lo stato di diritto, il potere delle leggi, è un'invenzione della monarchia – pur non essendo formalmente i depositari della sovranità, siano coloro che legittimamente *decidono* su quello che è legge, oppure possono sospendere legalmente l'intero suo sistema adducendo il «principio di necessità». Dunque il popolo può essere incluso nel sistema solo nella misura in cui è allo stesso tempo prodotto come suo fondamento ed escluso dal segreto che ne governa il dispositivo, ovvero dalla possibilità di decidere su di sé. La menzogna della democrazia è tutta qui: proprio in quanto è il fondamento che viene *prodotto a posteriori da qualcosa che non è lui stesso*, il popolo non decide, quindi non è sovrano e mai potrà esserlo, poiché si tratta di un dispositivo costituito in maniera tale da produrre sempre una divisione nel suo seno: ci sarà sempre una parte del popolo inclusa (il Popolo) e una parte che, grazie a quella inclusione, ne sarà esclusa (il popolo o, se vogliamo, la plebe). Come scrive Agamben: «Tutto avviene, cioè, come se ciò che chiamiamo popolo fosse, in realtà, non un soggetto unitario, ma un'oscillazione dia-

lettica tra due poli opposti: da una parte, l'insieme *Popolo* come corpo politico integrale, dall'altra, il sottoinsieme *popolo* come molteplicità frammentaria di corpi bisognosi ed esclusi»¹⁶.

Anche la democrazia, quindi, costruisce il suo potere su di una divisione portata direttamente nel corpo vivente di una popolazione ma che, infine, la definisce come un regime politico fondato sull'assenza originaria del popolo e allo stesso tempo come la produzione di esso, poiché un popolo, come ogni soggetto, deve essere sempre prodotto in quanto tale, ma anche sempre mancante a se stesso, perché già diviso *ab origine*. A meno che il potere non decida di eliminare una volta per tutte il problema costituito da questa eccedenza che è il popolo o, meglio, dalla figura che in un determinato frangente storico lo incarna. Tentativi in questo senso, anche radicali, ce ne sono stati e continuano a essercene – il *Popolo* contro il *popolo* – ma il problema è che il potere stesso è prigioniero del sistema delle leggi e senza quello specifico dispositivo la sua stessa esistenza non sarebbe più tanto certa. La sicurezza del potere ha bisogno di una base di corpi differenziati sulla quale esercitarsi, cioè di un *Popolo* da difendere e di un *popolo* da cui difendersi. La domanda giusta da farci allora sarebbe forse: assumendo l'assenza originaria del popolo, come disfare, interrompere, destituire la sua produzione da parte del potere?

8.

La questione che l'insurrezione destituente pone è, certamente, quella del come scardinare e uscire dal sistema delle leggi ma ancor di più quella del come sia possibile farlo senza né rientrarvi immediatamente dopo – questione dell'*irreversibilità* – né rischiando di divenire «nobili», cioè quando gli insorti diventano a propria volta un potere governamentale – questione della *rivoluzione*. Una tale insurrezione sarebbe come una profanazione di massa, proprio in quanto essa destituirebbe il dispositivo sacro che secolarmente permette che vi siano dei «nobili» e dei «sudditi» e allo stesso momento opererebbe sulla temporalità facendo cortocircuitare passato e futuro nel presente.

Quella delle leggi assomiglia alla questione del lavoro il quale, per altro, costituisce una di quelle che hanno retto per secoli l'edificio della

¹⁶ G. Agamben, *Che cos'è un popolo?* In Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 31.

civiltà. Ci si chiedeva qualche decennio fa, bisogna liberare il lavoro o liberarsi dal lavoro? Per converso: liberare la legge o liberarsi dalla legge? La linea partigiana passa attraverso questo piccolo, «limitato», ma decisivo spostamento. È evidente che tutti i vari discorsi giuridici sui beni comuni addotti in tempi recenti dai teorici di sinistra sono per liberare la legge e non puntano certo a destituirla, mentre potrebbe essere altrettanto evidente il fatto che, ad esempio, esperienze come quella della repubblica della Maddalena in Val di Susa o la ZAD di Notre-dame-des-Landes in Francia sono state innanzitutto un gesto di secessione dalle leggi che alludeva alla loro destituzione. Tutti i veri conflitti dell'oggi in definitiva mi pare si aggirino attorno a questo dilemma, poiché tutto nella vita è diventato lavoro come tutto è diventato legge.

La grande confusione sta nel fatto che, oggi, possiamo osservare come a una gigantesca profusione di norme, leggi insignificanti o assurde, corrisponda un altrettanto intenso stato di illegalismo diffuso a ogni livello della società, per cui non è mai chiaro a nessuno quando si è dentro e quando si è fuori dalla legge: i piani bassi lo sperimentano a seconda delle reazioni dei sensori governamentali sparsi ovunque nello spazio metropolitano, quelli alti nella lotta per l'appropriazione e il governo dei beni e delle vite. Il capitalismo, d'altronde, è la storia ultracentenaria di illegalismi che diventano legge. Non è una diagnosi nuovissima, tanto è vero che Kafka e altri già ne descrivevano i tratti nei primi decenni del Novecento. La novità è solamente l'emersione in superficie e su di un livello planetario di qualcosa che era già lì. Ma è perciò che *lì* bisogna tornare archeologicamente se vogliamo venirne fuori.

Il problema, per come lo presenta Kafka, non pare essere quello del come praticare l'*illegalità* da parte del popolo per liberarsi dalle leggi ma quello, ben più decisivo, della *sospensione del funzionamento* del dispositivo della legge, il quale funziona appunto mettendo continuamente in tensione i due poli costituiti dal legale – inclusione nella legge – e dall'illegale – esclusione dalla legge. Sebbene tutto si giochi sempre nell'ambiguità, oggi dovrebbe essere più chiaro a tutti che la lotta *molare* tra legalità e illegalità è molto più una lotta interna a quella che Kafka chiamava la «nobiltà» che una battaglia nella quale si affrontano due classi o due mondi contrapposti. Durante gli ultimi anni in Italia, ad esempio, il leader della destra, Berlusconi, è stato il campione dell'illegalità mentre la sinistra invece è stata l'alfiere della legge. Ma questa è solo una semplificazione locale di una situazione percepibile ovunque. Destra e sinistra sono i dioscuri che presidiano lo stesso

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

campo, quello della governabilità. Entrambe sono cioè posizionate nel campo dei «nobili». La differenza è che la destra ha esibito in piena luce il fatto che il potere è sempre al di fuori della legge e *perciò* può incorporare qualsiasi forma di illegalità senza per questo sovvertire il sistema ma anzi rafforzandolo, mentre la sinistra continua a voler celare il «piccolo sporco segreto» considerando se stessa l'ordine sacerdotale delegata a proteggerlo. Per la sinistra l'illegalità è indicibile proprio perché essa ne gode quanto il suo presunto avversario e i suoi continui sforzi per legittimare il capitalismo, e legittimarsi ai suoi occhi, sono lì a dimostrarlo ampiamente. Possiamo anzi dire che è ormai una vicenda conclusa. Il sogno della sinistra infatti non è, o comunque non è più, quello del superamento o addirittura della distruzione del capitalismo, bensì quello di un capitalismo che si identifichi integralmente col sistema delle leggi. Quello che però è abbastanza certo è che nessun potere in carica ha mai provato timore per l'illegalità in sé, ciò che lo preoccupa veramente è quando intuisce che c'è qualcosa che inizia a trascendere la polarità leggi-illegalità. E l'unica cosa che può operare questo trascendimento sono delle forme-di-vita che si tessono in nuovi territori i quali cominciano solo *una volta che il campo delle leggi sia stato disattivato*. Se il fuori dalla legge per i nobili è l'illegalità, per il popolo è l'ingovernabile.

9.

Gilles Deleuze, nel corso dedicato a Foucault tenuto all'università di Vincennes, si soffermò a lungo sulla questione legge-illegalità¹⁷, sostenendo fosse il punto più originale del metodo foucaultiano e che lo differenzia sostanzialmente dalla critica marxista. Infatti, cosa dice Deleuze? Che tutte le grandi teorie pensano il potere in funzione della legge in quanto istanza molare. Quindi l'opposizione molare diviene immediatamente quella della legge-illegalità, omologa a quella dominanti-dominati, e tutto viene fatto rientrare in una macrofisica del potere. Foucault, per contro, si interessa come sappiamo alla microfisica e introduce una demistificazione di quell'antagonismo, facendo apparire invece una complementarità della legge e degli illegalismi, in quanto a lui appare chiaro che la legge sia la risultante degli illegalismi

¹⁷ Lezione del 14/01/1986 (1): http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=441.

diffusi. Mentre l'illegalità presuppone l'esistenza di una legge a livello macrofisico, microfisicamente l'illegalismo non ne ha bisogno poiché è lui che produce il principio. La legge è fatta per vietare solo al livello macro – che è il livello dell'apparenza, dello Spettacolo – ma in quello micro non è così, è il contrario. Se la legge esistesse solo per interdire e reprimere la sua storia sarebbe quella di una continua sconfitta, ironizzava Deleuze: le leggi non sono fatte per vietare bensì per differenziare la maniera di aggirarle. La legge non impedisce un comportamento, ma consiste in un sistema di norme che dicono a quali condizioni quel comportamento è ammesso. Deleuze fa tra gli altri l'esempio estremo della legittima difesa, cioè di una legge che codifica i termini per cui l'azione che più si immagina vietata, cioè l'uccidere, diviene possibile secondo la legge. In ogni caso non esiste *la* legge, insiste Deleuze, ma *le* leggi come anche si deduce dal titolo della parabola kafkiana – mentre l'altro racconto, *Davanti alla legge*, ne mostra lo statuto fittizio. E gli illegalismi che producono le leggi servono a compensare da un lato la classe dominata e dall'altro a permettere il dominio di classe. La legge non è altro che la ripartizione degli illegalismi che crescono all'ombra di qualche altra legge e così via. È sulle scene di questo teatro segreto che si celebra il matrimonio tra nobili e Popolo, mentre il «teatro di Oklahoma» di Kafka appare come quello della sua destituzione.

10.

Dicevamo che il popolo, al contrario dei nobili, è sempre incluso nella legge ed è perciò che anche quando riesce temporaneamente a sfuggirli senza per questo mettere in discussione il dispositivo – ad esempio con un'azione illegale che rivendica un diritto – il massimo risultato raggiungibile è quello dell'immediata inclusione di quella determinata pratica in una legge che interdirà il libero uso della cosa in oggetto, il minimo è ciò che accade di solito, ovvero la sua esclusione attraverso l'applicazione della legge, cioè tramite ciò che comunemente viene chiamata la «repressione». Molto spesso abbiamo assistito in successione all'attivazione prima della seconda e poi della prima tecnica di esclusione includente: sanzione dei trasgressori e quindi recupero dell'anomia all'interno del dispositivo, l'illegalismo diventa legge rafforzando così il sistema. Il «significato» della legge arriva quindi

solo a posteriori, come sanzione, come violenza che protegge il suo segreto e quindi come incorporazione del fuori che pone il «nuovo diritto». Ma ormai si è raggiunta una soglia per la quale tutto viene giuridificato perché tutto è sostanzialmente illegale e tutti sono potenzialmente dei criminali, per cui il dispositivo si è come imballato e pare non esserci più una reale distinzione tra repressione e diritti.

La discussione che venti anni fa coinvolse i centri sociali occupati italiani tra i fautori della loro legalizzazione e i contrari a me pare mancò del tutto il suo vero oggetto, che non era banalmente quello di opporre i «puri» ai «venduti», ma quello del *come* si affronta strategicamente un potere e, a seconda di questo *come*, capire cosa si *diviene*. Ciascuno può fare l'esperimento di guardare oggi cosa sono divenuti i vari protagonisti dell'epoca e tirarne qualche considerazione interessante. Alla povertà etica dei «venduti» fa riscontro l'impotenza dei «puri» che, proprio per aver feticizzato la questione dell'illegalità, non sono riusciti a esprimere una vera via d'uscita. I soli che hanno sciolto affermativamente la questione sono forse coloro che nel tempo hanno cercato altre vie, altre forme, altri luoghi che sfuggissero a quella tenaglia morale. Sono cioè coloro che hanno *interrotto* il dispositivo e hanno scorto in tal modo altre possibilità di vivere e lottare.

Alle due tecniche che abbiamo elencato dobbiamo infatti aggiungere una terza, la più importante, frutto dell'interazione tra quelle due tecnologie di governo, cioè quella della produzione di una soggettività. Non importa l'aggettivo che l'accompagnerà – radicale o normale, ribelle o governativa – quello che veramente importa in questa operazione è che il soggetto interagisca col dispositivo una volta che questo lo abbia prodotto in quanto tale. Il vero significato di quella che i movimenti chiamano «lotta alla repressione» non dovrebbe essere allora quello di un conflitto per cambiare o appropriarsi delle leggi e nemmeno quello di distruggerle, ma di una forma del conflitto che invece di entrare nel dispositivo lo tenga a distanza il più possibile, lo disperda e che miri così a svuotarlo della sua forza. Se è vero, come sostiene Foucault, che la repressione è la forma terminale del potere, il suo caso limite, logicamente allora bisogna cominciare ad intervenire a monte per svuotarne l'efficacia. La solidarietà, ad esempio, non è qualcosa che nascerebbe forzosamente a posteriori di un atto repressivo, come purtroppo di solito accade, bensì una forza che va pensata come uno degli *a priori* della possibilità di destituzione della legge. La repressione, ciò non è affatto un segreto, funziona al suo meglio quan-

do ha di fronte la miseria etica ed affettiva. Se le nostre barricate non sono costituite da delle forme-di-vita, resisteranno il tempo di una carica nemmeno troppo violenta. Quella contro la repressione – la quale, come abbiamo visto, è in realtà un'operazione che ha come scopo la produzione di una soggettività – è una lotta necessaria ma quasi sempre inefficace non tanto per la scarsa incisività giuridica ma perché, nello sforzo antagonistico di contrapporsi all'effettualità della legge o mostrarne l'ingiustizia, si finisce inevitabilmente per legittimarne il dispositivo o con la resa oppure tramite la creazione di un soggetto ribelle che rientra comodamente nella dialettica del potere. Per questo una lotta vincente contro la repressione sarebbe solo quella che metta strategicamente la legge nell'impossibilità di funzionare, cioè di *decidere*, agendo tutte quelle pratiche – legali o illegali, non importa affatto evidentemente – che possano rendere inoperante il dispositivo attraverso il quale si esercita il potere. Ad esempio scomparendo in quanto «soggetti».

Tatticamente è ovvio che il popolo pratici l'illegalismo così come deve potersi difendere davanti alla legge, lungi qualsiasi atteggiamento disfattista in questo senso, ma né l'illegalismo in sé né tanto meno il diritto possono rivestire un significato strategico.

11.

La prima difficoltà si diceva riposi nel fatto che il meccanismo che fa funzionare queste leggi, che nel racconto di Kafka sono quasi subito appellate di «apparenti», consiste nella credenza che esse esistano da così tanto tempo in modo che è la loro stessa antichità a legittimarne l'attuale presenza, ma anche che, a causa di ciò, esse possano essere affidate solo a chi ne possiede da sempre il «segreto» e dunque esercita il potere. Legge e potere sono dunque racchiusi, tramite il segreto, in un cerchio che si apre *eccezionalmente* includendo il suo Popolo e allo stesso tempo escludendone uno: questo e niente altro è ciò a cui si dedica quotidianamente il governo.

Come si può rompere questa circolarità? È a questa domanda che Kafka cerca di rispondere nella seconda parte del racconto.

I movimenti rivoluzionari che vengono dal popolo da sempre hanno studiato gli uomini del potere, le loro parole e i loro gesti per cercare una via d'uscita possibile: «se noi del popolo, da tempi antichissi-

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

mi osserviamo attentamente le azioni della nobiltà, se possediamo a questo proposito rapporti scritti dei nostri progenitori e li abbiamo continuati coscienziosamente e reputiamo di riconoscere in casi innumerevoli determinate direttive che permettono di risalire a qualche disposizione storica, e se in base a queste deduzioni accuratissime vagliate e ordinate cerchiamo di organizzarci in qualche modo per il presente e l'avvenire: tutto ciò è estremamente incerto e forse soltanto un giuoco dell'intelletto». Questa è con ogni evidenza la descrizione di buona parte della tradizione degli oppressi che porta in sé, come uno dei suoi non-detti, il fatto che se è vero che una rivoluzione deve occuparsi di distruggere la confusione creata dalla tradizione, tanto più non può risparmiare la propria di tradizione.

Si è pensato infatti, e si continua a farlo, che solo osservando come vivono i potenti verremo a capo della questione delle leggi, comprendendo in cosa realmente consistano e quindi potremo riconfigurare la nostra vita in base a questa conoscenza. Ma questa è una tradizione di pensiero e di azione che contiene molti rischi, oltre al fatto che, come suggerisce Kafka, pare un «giuoco dell'intelletto», ovvero un'ideologia. Uno dei rischi è ad esempio quello che operando in tal maniera, cioè osservando la vita dei nobili, dopo un po' di tempo veniamo posseduti dalla visione e iniziamo a pensare come loro, a parlare come loro e a imitare la loro forma di vita mentre dimentichiamo di occuparci della nostra. Questa è propriamente una delle possibilità *magiche* attraverso cui agisce il governo sugli uomini, in particolare per mezzo dello Spettacolo. Ogni dispositivo possiede questo potere incantatorio poiché ogni azione è suggerita, modellata, prodotta, tramite l'adeguamento per contatto al funzionamento normativo che il dispositivo impone a ciascun individuo, depurandolo di ogni altro gesto possibile. Il cittadino è ormai questo guscio vuoto attraverso il quale passano i discorsi e le azioni del governo, ma è anche la materia vivente che conduce quello stesso potere a circolare nella metropoli della quale i cittadini sono letteralmente l'infrastruttura principale. Per questo l'ormai celebre slogan che ci invita a «bloccare i flussi» deve essere inteso anche, se non soprattutto, come un invito a bloccare quelli interiori a ciascuno di noi. Questione interessante, ma Kafka ci porta più lontano.

Infatti dice Kafka, chiudendo la frase appena citata e problematizzando il tutto in una maniera che non sapremmo dire se più comica o drammatica, che la vera questione sta forse nel fatto che «queste leggi

che noi cerchiamo d'indovinare non esistono». Chiamiamola l'ipotesi nichilista. Se non esistono allora il loro segreto è che non c'è nessun segreto da scoprire, che l'interno della tradizione dei vincitori, come il centro della macchina mitologica del potere con la quale questo si mantiene in movimento, è *vuoto* o, direbbe Agamben, che tutto il chiasso della macchina serve solo a occultare l'inoperosità dell'esistenza umana. Se così fosse, osservando le operazioni del potere non dovremmo pensare che esse rimandino a una realtà primaria, che oltre o dentro di esse vi sia il vero senso della legge. Le azioni del potere rimandano semplicemente a se stesse ma possiedono, in compenso, una facoltà incantatoria e Kafka in fondo suggerisce, insinuando il dubbio sull'esistenza delle leggi, un metodo per sottrarsi alla loro fascinazione magica. Possiamo pensare dunque che non esistano neanche le famose «leggi del Capitale» ma solo dei modi di agire dei capitalisti che producono delle determinate situazioni, delle pratiche incantatorie che producono dei lavoratori, dei consumatori o semplicemente dei disperati.

La parabola continua menzionando un «piccolo partito» che infatti sostiene questa opinione, cioè che le leggi in realtà non esistano e che l'unica cosa certa al riguardo sia che «se esiste una legge, può essere soltanto questa: legge è ciò che fa la nobiltà». Il presunto segreto delle leggi non è altro che questo. Per il piccolo partito tutto l'insieme delle leggi è solo un cumulo di «atti arbitrari», cioè di atti di violenza, esattamente quella violenza mitica che Walter Benjamin definisce come quella che «pone il diritto»: «le nostre leggi» sono frutto di un potere costituente che affonda nel nulla. Ma Kafka mette in dubbio anche la «tradizione popolare» che è seguita dalla «maggioranza del popolo», perché essa «conferisce al popolo di fronte agli avvenimenti futuri una sicurezza falsa, fallace, che induce alla leggerezza» in quanto sostiene che la legge esiste, ma che per riappropriarsene bisogna studiarne la storia, la sua tradizione, fino al giorno in cui sia la tradizione che il suo studio giungeranno a una fine e sarà in quel giorno solamente che tutto si chiarirà e che la legge potrà appartenere al popolo e solo a lui, mentre chi prima la deteneva scomparirà in quanto non avrà più alcun segreto con il quale nutrire la sua autorità. Il più grave problema di questa tradizione tutta orientata *dal futuro* è costituito dal fatto che essa porta il popolo, nel quale si riconosce il narratore, a odiare se stesso: «odiamo noi stessi perché non possiamo ancora essere degni della legge». Per questo al-

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

cuni inascoltati saggi dicono che il giorno del Giudizio non ci aspetta nel lontano futuro, ma è presente in ogni istante della nostra vita, quando non la riconciliazione ma la «tempesta del perdono»¹⁸ distrugge ogni misfatto.

12.

Entrambe le posizioni evocate da Kafka hanno una loro ragione che spesso si mescolano in diversa misura. Ha ragione il piccolo partito nell'insinuare che le leggi non avendo esistenza sono riconducibili a degli atti di violenza arbitraria, e ha ragione la maggioranza del popolo nel dire che le leggi esistono *in quanto* funzionano e che dunque bisogna studiarle, scoprirne il meccanismo, per poterne espropriare i detentori. Sono, queste due, delle tattiche preziose ma che bisogna comporre in una serie strategica che comprenda nel suo mezzo il gesto destituente.

La tattica del piccolo partito è un primo movimento che constatando l'anarchia del potere ne fa derivare la contestazione puntuale dei suoi atti. È la prima presa di distanza dal mondo delle leggi, la negazione che porta a un antagonismo col potere, è sostanzialmente la tradizione politica dei subalterni. Lo studio delle leggi invece è, come Kafka stesso ha mostrato nella novella di Bucefalo¹⁹, quello che conviene fare solamente *dopo* la loro destituzione e dissolvimento nella vita²⁰. E dunque vediamo in cosa consiste l'ipotesi kafkiana in relazione a questo punto mediano ma assolutamente decisivo che è la destituzione. Vi è qualcosa infatti, prosegue il racconto kafkiano, che sia il piccolo partito che la maggioranza del popolo condividono e che impedisce di risolvere definitivamente la questione delle leggi: sebbene il primo neghi la realtà della legge e il secondo creda nel poterne un giorno venire a capo, entrambe riconoscono «pienamente la nobiltà e il suo diritto di esistere». Forse le leggi non esistono o possono cambiare di mano, ma nessuno di queste due posizioni mette in discussione il potere in quanto tale, cioè l'essenza che pensiamo di riconoscere

¹⁸ W. Benjamin, *Il significato del tempo nel mondo morale* [fr 71], in Id., *Opere complete VIII. Frammenti e Paralipomena*, trad. it. di G. Schiavone, Einaudi, Torino 2014, pp. 93-94

¹⁹ F. Kafka, *Il nuovo avvocato*, in Id., *Tutti i racconti*, op. cit., pp. 179

²⁰ Si veda G. Agamben, *Stato d'eccezione. Homo sacer*, II, 1, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 81-83

dietro le azioni dei suoi ministri. In fondo è una posizione che possiamo facilmente ritrovare in quasi tutti i movimenti contestatari. In compenso è vero il contrario poiché, scrive Benjamin, i funzionari e i padri, due tra i principali ministri della legge, sono dei parassiti che non solo consumano le forze dei loro sudditi ma il loro diritto all'esistenza²¹. I nobili cioè possono esistere solo grazie all'espropriazione dell'esistenza del popolo.

È qui in questione una sorta di prova ontologica dell'esistenza del potere: se il potere è *qualcosa* allora continuerà a *essere* anche quando la legge, al termine dell'interpretazione e nel passaggio alla prassi, passerà nelle mani del popolo: è la storia del socialismo reale, di molti marxismi e della loro ossessione per il governo. Ma anche se si nega l'esistenza e dunque la validità della legge, essa non potrà veramente essere destituita fino a che si crederà a un'essenza del potere che si incarnerebbe nell'esistenza di certi individui: è la storia dell'anarchismo storico, della sua paranoia del potere e della sua credenza così occidentale nell'individuo. Dunque, non basta dire che la legge non ha senso e che è un imbroglio, bisogna arrivare ad affermare il non-essere del potere e che il vero segreto del governo sta nel fatto che nessuno, anche chi si oppone alla legge, metta in discussione l'esistenza stessa del potere. La verità allora non sta nel fatto che chi governa è o *ha* il potere ma che la legge consiste esclusivamente nei loro *atti*, il potere non è altro che un insieme di accidenti che diventano legge. *Ma soprattutto nessuno mette in discussione l'esistenza del potere poiché significherebbe negare la propria esistenza in quanto soggetti*: «noi viviamo sulla lama di questo coltello», annota amaramente il narratore. Detto in altre parole: l'esistenza del potere è anche l'esistenza di tutti e ciascuno in quanto soggetti, se smettiamo di credere all'esistenza dell'uno ciò avrà come conseguenza quella di far cadere anche quella nell'esistenza degli altri ed è questo che costa politicamente ed esistenzialmente davvero molto. Ciò che Kafka, chiudendo il racconto, esprime in questo modo: «Una volta uno scrittore ha riassunto la situazione così: l'unica legge visibile e indubitabile che ci è imposta è la nobiltà, e noi dovremmo forse privarci di quest'unica legge?». La questione delle leggi è la questione del soggetto. In questo senso la rivoluzione è una questione antropologica più che strettamente politica.

²¹ W. Benjamin, *Franz Kafka*, op. cit., p. 278.

13.

La posizione di un nichilismo rivoluzionario potrebbe essere questa: il governo delle leggi non è all'origine di tutto quello che fu e che viene, al contrario, è la macchina che si è costruita come reazione all'anarchia delle forme-di-vita e che appropriandosi della loro potenza le stravolge dando vita a un'anarchia infernale. Per questo, lancia la sfida Kafka, solo un partito che non solo neghi l'esistenza delle leggi ma il quale affermi che *il potere non* è potrebbe vincere la menzogna e «avrebbe subito le adesioni di tutto il popolo». Il vero limite, che noi stessi in quanto soggetti costituiamo, allora sta nel non andare fino in fondo alla negazione, lì dove giace l'affermazione che un tempo fu sepolta sotto gli strati della tradizione. Poiché, se è vero che la *sola e unica* legge è nell'esercizio diffuso del potere, cioè i *soggetti* e le loro *azioni*, come possiamo privarcene con le nostre stesse mani? Pare logico a questo punto insinuare che è solo destituendo noi stessi in tanto che soggetti che potremo accedere alla destituzione del potere, o meglio che le due operazioni in realtà sono una sola. È per questo che Kafka rispondeva ai suoi amici che lo interrogavano sulla possibilità della speranza che essa esiste *ma non per noi*.

Il problema che Kafka ci consegna con questa parabola è nel fatto che coloro che desiderano fare una rivoluzione o che sperano nel futuro, possono ben contestare l'esistenza della legge o studiarne i modi perché finalmente essa possa finire nelle mani del popolo, ma se non arrivano a illuminare la frattura tra preistoria, origine delle leggi e la duplice tradizione che si riflette nel presente, il potere continuerà a sussistere, il diritto rinascerà ancora come strumento di dominio. Quindi la sola maniera per destituire le leggi è negare al potere lo statuto dell'essere. Il potere non è, il potere *funziona*, è composto da individui che *fanno* delle cose. Non ha alcuna legittimità trascendente né necessità immanente. L'insurrezione destituente è l'insieme delle pratiche profanatorie che destituiscono non un'essenza ma quel fare, è il gesto impersonale che disattiva le opere del potere. La sola politica rivoluzionaria è quella che fa a meno di ogni soggetto e che in tal modo destituisce la politica stessa.

14.

Infine dobbiamo aggirare il problema che Kafka pone con ironia sul partito rivoluzionario: è chiaro che non è possibile costituire a

priori alcun partito, ma è invece esperienza comune che il partito si costruisca attraverso i gesti rivoluzionari che risuonano tra loro. Il partito non è una sostanza né un soggetto, non una macchina da guerra e nemmeno l'espressione di una volontà. Il nostro partito è composto dalle esperienze, dalle intensità, dagli affetti che si modificano in mezzi materiali, spirituali e guerrieri che man mano si compongono in una forma-di-vita che ha, lei, un valore strategico. La sola avanguardia possibile di questo partito Kafka la riconosce – in un altro racconto dello stesso anno e che pone i medesimi interrogativi²² – nella classe dei giovani dai diciassette ai vent'anni, perché vede in questi l'assenza di qualsiasi ideologia, pur fosse rivoluzionaria, e la presenza nel loro spirito di una naturale diffidenza per i ministri della legge. Ma anche perché in loro è viva la fiamma dell'amicizia che fa fallire le piccole rivolte ma fa vincere le rivoluzioni, poiché, scriveva il giovane Kafka in una lettera a Max Brod: «Una massa legata da amicizia serve solo nelle rivoluzioni, quando tutti agiscono all'unisono e con semplicità, se però c'è una piccola rivolta sotto la luce diffusa accanto a un tavolo, allora la mandano a monte»²³.

Ma infine, e soprattutto, il partito non dovrebbe mai divenire un'organizzazione che organizza gli altri bensì essere e restare anch'esso simile a una leggenda, una leggenda che si comunica da bocca a bocca, da cuore a cuore, da corpo a corpo. Solo così il partito rivoluzionario eviterà di divenire uno dei tanti luoghi della legge.

Se adottiamo il punto di vista del partito di Kafka – che è *ciò che resta* tra il piccolo partito e la maggioranza del popolo – coloro che ci governano non hanno alcuna legittimità non tanto perché le loro leggi sono delle menzogne, ma perché lo fanno a partire da un principio vuoto che postula come necessaria l'esistenza delle leggi, in quanto se il potere è allora esso *deve* esercitarsi nel solo modo che *può* e cioè nel governare tramite la legge che si esplica come sola relazione possibile tra soggetti. Ma è falso che non esista un fuori del potere ed è falso che possiamo esistere solo in quanto soggetti. Per questo una vera rivoluzione sarebbe solo quella che dichiarasse che non ha vera esistenza nessun potere, né passato né futuro, e che coloro che lo esercitano poggiano non sull'essere ma su di un nulla che si esprime produttivamente nella violenza costituente. Tìqqun nella prima pagina del suo

²² Ci si riferisce a F. Kafka, *La supplica respinta*, in Id., *Tutti i racconti*, op. cit., pp. 325-328.

²³ M. Brod, F. Kafka. *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, trad. M. Rispoli e L. Zenobi, Neri Pozza Beat, Vicenza 2007, p. 30.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

primo numero incise la frase «Annientare il nulla», che potrebbe ben essere il motto iscritto sulla bandiera del partito kafkiano. La leggenda di questo partito può solo suggerire come arrivare a compiere questo annientamento, ma non può affermare nulla di certo su cosa e su come sarà *dopo* se non guardandolo dalla preistoria, dal premondo, cioè poeticamente.

15.

Lo slogan che, partito dall'Argentina, da vent'anni percorre il mondo, *que se vayan todos! y qui no quede ninguno!* ("che se ne vadano tutti e non ne resti nessuno!"), non può allora essere inteso come un avviso di licenziamento rivolto all'attuale classe dirigente per poi, inevitabilmente, riformarne un'altra. È un potente verso della leggenda rivoluzionaria che nega al governo e a noi stessi in tanto che parte inclusa produttivamente dentro di esso, la stessa possibilità di *esistere* ed è per questo che quelle parole sono diventate la cifra comune di tutti i movimenti rivoluzionari contemporanei, parole che non devono essere interpretate ma assunte alla lettera: tutti i «nobili» devono andare via e nessuno prenderà il loro posto, non esiste alcuna *necessità* del potere ma solo una ormai decadente tradizione che la postula. Questo è l'orizzonte strategico dentro il quale è possibile pensare la destituzione delle leggi e la distruzione della porta della giustizia, che è un fatto estremamente pratico.

Davanti questo orizzonte comprendiamo la verità, tanto divertente quanto tragica, di uno strano aforisma di Franz Kafka, uno dei più grandi comunisti di tutti i tempi: «Il momento decisivo dell'evoluzione umana è perpetuo. Per questo i movimenti spirituali rivoluzionari, che dichiarano nullo tutto quanto appartenga al passato hanno ragione, perché nulla è ancora accaduto». In questa interruzione del nulla si compie ogni interpretazione e ogni scrittura.

Abstract

Kafka, come è noto, non si rifà alla tradizione halachica, attraverso la quale i rabbini codificarono le leggi, ma usa la modalità aggadica, cioè una forma poetica, quella della leggenda, evitando in tal modo che la propria scrittura

potesse funzionare anch'essa come legge. Da tutto ciò possiamo da subito apprendere alcune cose: oltre a indicare che l'uso che facciamo della scrittura è sempre un prendere posizione davanti alla legge, Kafka ci mostra la possibilità di uno stile di scrittura destituente. Infine e tenendo presente, per il nostro prosiegua e già come suo compimento, che questo procedere rimanda direttamente allo *studio* come pratica messianica, in questo più simile al gioco che non alla severa disciplina scolastica, potremmo concluderne che se il dare forma poetica al linguaggio è, parafrasando Fortini, omologo alla formalizzazione della vita che è «*il fine e la fine del comunismo*», allora veramente rivoluzionario è solamente quel movimento che porta questi due esercizi di formalizzazione alla loro coincidenza.

As is known, Kafka does not refer to the halachic tradition, through which the rabbis codified the laws, but uses the aggadic mode, that is a poetic form, that of the legend, in order to avoid in this way that one's writing could also function as a law. From all this we can immediately learn some things: in addition to indicating that the use we make of writing is always a position before the law, Kafka shows us the possibility of a destituent style of writing. Finally and keeping in mind, for our continuation and already as its fulfillment, that this proceeding refers directly to study as a messianic practice, in this more similar to the game than to the strict school discipline, we could conclude that if the poetic form of language is, to paraphrase Fortini, homologous to the formalization of life which is «the end and the end of communism», then truly revolutionary is only that movement that brings these two formalization exercises to their coincidence.

Keywords: Kafka, legge, scrittura destituente, studio, pratica messianica, poesia, comunismo, rivoluzione.