

Carlo Salzani

La vita creaturale di Kafka

Si potrebbe pensare che Alessandro Magno, nonostante i successi bellici della sua gioventù, nonostante l'eccellente esercito che aveva addestrato, nonostante le forze dirette a cambiare il mondo che sentiva in sé, si sia fermato sull'Ellesponto e non l'abbia mai attraversato, non già per paura, non per indecisione, non per debolezza della volontà, ma perché avvertiva il peso terreno.

Franz Kafka, *Aforismi di Zürau*, n. 39.

Davanti alla legge

In una lettera alla sua fidanzata, Felice Bauer, del 3 marzo 1915, Kafka inserisce un breve paragrafo in cui interpreta un sogno che Felice gli aveva descritto in una lettera precedente. Le lettere di Felice non sono state conservate, quindi non conosciamo il contenuto del sogno, ma l'interpretazione che ne ha dato Kafka è divenuta emblematica:

Voglio darti invece l'interpretazione del tuo sogno. Se non ti fossi sdraiata per terra in mezzo agli animali, non avresti potuto vedere il cielo stellato e non saresti stata salvata. Forse non saresti neanche sopravvissuta all'angoscia della posizione eretta. Lo stesso succede anche a me; è un sogno comune che abbiamo in comune, che tu hai sognato sia per me che per te¹.

Poco dopo la pubblicazione delle *Lettere a Felice* nel 1967, Canetti ne propose una lunga interpretazione ne *L'altro processo. Le lettere di Kafka a Felice* (1969), in cui troviamo il seguente commento al passo citato:

Bisogna sdraiarsi per terra fra gli animali per essere salvati. La posizione eretta rappresenta il potere dell'uomo sugli animali, ma proprio in questa

chiara posizione di potere, egli è più esposto, più visibile, più attaccabile. Giacché questo potere è anche colpa, e solo se ci sdraiamo per terra tra gli animali possiamo vedere le stelle che ci salvano dall'angoscioso potere dell'uomo².

Il commento di Canetti fa eco all'ipotesi di Freud di una «repressione organica» all'origine della civilizzazione umana, che è legata proprio all'adozione della stazione eretta. Come è noto, Freud propose questa ipotesi in due lunghe note nel quarto capitolo de *Il disagio della civiltà*, ma questa idea persiste e ricorre in tutta la sua opera e risale almeno alla sua corrispondenza con Wilhelm Fliess nel 1897³. Fondamentalmente Freud adotta l'idea darwiniana, presentata ne *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, secondo cui il dominio culturale della visione deriva dall'adozione da parte dell'umano della stazione eretta, che comporta un'elevazione che, a sua volta, allontana il senso dell'olfatto dall'odore degli organi sessuali e delle feci:

La diminuzione degli stimoli olfattivi, poi, sembra la conseguenza dell'alzarsi degli uomini da terra, dell'assunzione dell'andatura eretta, che rese visibili e bisognosi di difesa i genitali finallora nascosti e provocò così la vergogna. All'inizio del fatale processo di incivilimento ci sarebbe dunque l'ergersi dell'uomo da terra⁴.

Secondo Freud, «la più profonda radice della rimozione sessuale – rimozione che va di pari passo con la civiltà – è la difesa organica della nuova forma di vita acquisita con l'andatura eretta di contro all'esistenza animale precedente»⁵. Anche per Freud l'esposizione e la vulnerabilità che ne conseguono sono accompagnate da un sentimento di vergogna e, soprattutto, di colpa, che considera «il problema più importante dell'incivilimento»⁶ – anche se questo senso di colpa non è connesso, come per Canetti (e Kafka), al «potere dell'uomo sugli animali». È tuttavia importante che la ricorrente tematizzazione da parte di Freud della «repressione organica» avvenga all'interno dei suoi insistenti tentativi di identificare l'«origine

2 Elias Canetti, citato in *ibidem*.

3 Cfr., ad es., le lettere dell'11 gennaio e del 14 novembre 1897, in Sigmund Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, trad. it. di M.A. Massimello, Bollati Boringhieri Torino, 2008.

4 S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, ed. it. a cura di Sandro Candreva, Boringhieri, Torino 1971, p. 235, nota 1.

5 *Ibidem*, p. 242, nota 3.

6 *Ibidem*, p. 269.

1 Franz Kafka citato in Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, ed. it. a cura di Marco Rispoli, Adelphi, Milano 2007, p. 39.

della legge» (morale).

Derrida ha discusso questi tentativi di Freud proprio in un'analisi della leggenda kafkiana *Davanti alla legge*. Per Derrida, l'elevazione, il movimento verso l'alto, l'allontanamento dall'odore degli organi sessuali e delle feci, equivalgono a uno «schema di purificazione»: «L'alto (dunque il grande) ed il puro, ecco ciò che produrrebbe la rimozione come origine della morale, ecco ciò che assolutamente è meglio, l'origine del valore e del giudizio di valore»⁷. Questa purificazione è, in ultima istanza, quella dell'animale nell'umano, dell'animalità nell'umanità, e segue quindi una logica sacrificale: l'animale deve essere sacrificato per poter garantire le basi dell'umano e della sua legge. Il sacrificio dell'animale (implicato e iniziato dall'assunzione della stazione eretta) è perciò lo schema di base, l'istanza paradigmatica della legge, in quanto è la legge che traccia la linea divisoria che separa chi sta dentro e chi sta fuori e stabilisce i criteri di inclusione ed esclusione. La violenza di questo sacrificio, secondo Cary Wolfe, costituisce il fondamento su cui la legge erige il suo edificio di norme e regolamenti⁸.

La reazione di Kafka a questa violenza sacrificale, la sua risposta «davanti alla legge», è di «mettersi per terra in mezzo agli animali», di rinunciare alla stazione eretta e alla sua legge, in una sorta di ritiro, di «diminuzione» ascetica. Qualche capoverso dopo il passo citato, Canetti continua:

Nel continuo confronto con il potere, Kafka si serviva della propria ostinatezza per ottenere qualche volta un rinvio. Ma quando essa non bastava o gli veniva a mancare, egli provava e riprovava a *scomparire*. Attraverso una diminuzione corporea egli sottraeva potere a *se stesso* e perciò era meno partecipe del potere, anche la magrezza era una forma di asceti contro il potere [...]. C'è un altro mezzo più sorprendente ancora, di cui Kafka dispone e del quale fa uso con una maestria che oltre a lui appartiene solamente ai cinesi: la metamorfosi in ciò che è piccolo. Poiché egli aborrisce la violenza, ma non riteneva di avere la forza sufficiente per sgominarla, accresceva la distanza tra sé e i più forti facendosi man mano più piccolo in rapporto a loro. Grazie a questo rattrappimento, otteneva due risultati: sfuggiva a quelli che lo minacciavano in quanto diventava troppo insignificante per loro e, nello stesso tempo, si liberava di tutti gli esecrabili mezzi di cui si serve la violenza; gli animalletti

nei quali Kafka si trasformava erano di preferenza del tutto innocui⁹.

Se tende a esagerare l'auto-vittimizzazione di Kafka (una risposta in definitiva d'evasione), questa analisi coglie nondimeno il punto centrale dell'intuizione kafkiana: le sue storie di animali – o piuttosto, potremmo sostenere, tutta la sua opera – mettono in scena la violenza sacrificale della legge, rappresentano tutte l'«animale davanti alla legge», e propongono al contempo una serie di strategie per sopravvivere alla «angoscia della posizione eretta», per liberare e redimere se stessi e la propria umanità dal fardello dell'«angosciante potere dell'uomo».

Come un cane

L'opera di Kafka è dunque emblematica del complesso groviglio di vita e legge che Eric Santner ha chiamato «*creaturely life*», vita creaturale. Prendendo spunto da una serie di pensatori tedeschi del XX secolo (Rilke, Rosenzweig, ma soprattutto Benjamin), Santner propone un'analisi stringente dell'esposizione della vita (umana) «davanti alla legge», adottando un'interessante struttura concettuale che inserisce un vocabolario biopolitico (preso per lo più da Agamben) su un'ontologia derivata fondamentalmente dalla psicanalisi lacaniana. La vita creaturale è definita come una «vita abbandonata allo stato di eccezione/emergenza, quel paradossale ambito in cui la legge è stata sospesa in nome della sua stessa salvaguardia»¹⁰; è quindi una vita esposta a una dimensione singolare e traumatica del potere politico, «la vita che è stata consegnata allo spazio dell'«estasi-appartenenza» del sovrano, o a quella che potremmo semplicemente chiamare la «*jouissance* del sovrano»»¹¹. È questa esposizione che consegna la vita (umana) «creaturale» – simile, quindi, alla vita animale – alla scena paradigmatica di massima vulnerabilità e impotenza, come gli animali soggetti all'«angosciante potere dell'uomo».

Tuttavia, per Santner questa dimensione creaturale che porta l'umano in prossimità dell'animale è una «dimensione distintamente umana»: essa significa «non tanto una dimensione che attraversa i confini tra forme di

7 Jacques Derrida, *Pre-giudicati davanti alla legge*, trad. it. di F. Garritano, Abramo, Catanzaro 1996, p. 78.

8 Cary Wolfe, *Davanti alla legge. Umani e altri animali nella biopolitica*, trad. it. di C. Iuli, Mimesis, Milano-Udine 2018.

9 E. Canetti citato in R. Luxemburg, *Un po' di compassione*, cit., pp. 40-42.

10 Eric L. Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, The University of Chicago Press, Chicago 2006, p. 22.

11 *Ibidem*, p. 15.

vita umane e non umane, quanto un modo specificamente umano di ritrovarsi nella presa di antagonismi nel e del campo politico»¹². L'estrema prossimità all'animale prodotta dall'«ex-citazione» del potere¹³ evidenzia al contempo una differenza radicale e incolmabile: «gli umani non sono solo creature tra le altre, ma in un certo senso sono *più creaturali* delle altre creature, in virtù di un eccesso che viene prodotto nello spazio del politico e che, paradossalmente, è ciò che produce la loro «umanità»¹⁴. Qui il «persistente umanismo»¹⁵ (o piuttosto antropocentrismo) di Santner è il risultato della sua antropologia psicanalitica/laciana: è un «supplemento spirituale [ciò che] separa l'uomo dall'animale, mentre in un certo senso lo rende ancor più animale dell'animale, dove questo «più» è il marchio stesso della sua «creaturalità»¹⁶. Questo «più», questo «supplemento spirituale», è ciò che Santner chiama, con un termine laciano, «non-morto», la vita indistruttibile-immortale che dimora «tra le due morti» (quella reale e quella simbolica) e che Lacan chiamava «lamella»¹⁷. Questo «non-morto» è, per Santner, «l'ambito precipuo della vita creaturale»¹⁸.

Questa concettualità psicanalitica imprigiona Santner nei vincoli dell'eccezionalismo umano:

Il «creaturale» non riguarda principalmente un senso di condivisione dell'animalità o della sofferenza animale, ma un'*animazione* biopolitica che distingue l'umano dall'animale. Per dirla nuovamente in termini psicoanalitici, ciò che condividiamo con gli animali è una vita vissuta sulla scala del piacere e del dolore. Dove ci scostiamo dall'animale è invece nella nostra peculiare capacità per quel piacere-nel-dolore che Lacan chiama «*jouissance*»¹⁹.

12 *Ibidem*, p. xix.

13 La «creaturalità è una conseguenza e un prodotto dell'esposizione a quelle che potremmo chiamare le *eccitazioni del potere*» (*ibidem*, p. 24).

14 *Ibidem*, p. 26.

15 Keith Leslie Johnson, «Toward an Ethics of the Creaturely», in «Journal of the Kafka Society of America: New International Series», vol. 30, nn. 1-2 (2006), p. 23.

16 E.L. Santner, *On Creaturely Life*, cit., p. 105.

17 Sul mito della «lamella» si veda la quindicesima lezione di Jacques Lacan, *Il seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, trad. it. di A. Succetti, Einaudi, Torino 2003.

18 E.L. Santner, *On Creaturely Life*, cit., p. xix. Pettman commenta: «La funzione più importante dell'uso che fa Santner del termine vita creaturale è quindi di farne un'ennesima barra concettuale per tracciare la linea nella sabbia tra l'umano e gli altri animali»; e questo, continua, equivale a un «antropocentrismo alquanto perverso, in cui noi umani siamo unici nella nostra capacità di appropriarci dell'abiezione dell'animale all'ennesima potenza». Cfr. Dominic Pettman, «After the Beep: Answering Machines and Creaturely Life», in «Boundary 2», vol. 37, n. 2, 2010, p. 141.

19 E.L. Santner, *On Creaturely Life*, cit., pp. 38-39.

All'interno di una cornice psicanalitica, l'eccezionalismo umano è incolmabile, dal momento che, come ha sottolineato Derrida, la nozione psicanalitica di soggettività si basa sul concetto di inconscio che, per definizione (laciana), è esclusivamente umano («L'animale non può avere [...] l'inconscio»²⁰). Santner si sforza quindi di distinguere il suo concetto di vita creaturale da quello elaborato, in modo molto simile, da Beatrice Hanssen. Entrambi focalizzano l'analisi sul modo in cui Benjamin ha sviluppato il concetto di «creatura», che, a sua volta, trova il suo culmine nell'interpretazione benjaminiana di Kafka; ma il «persistente umanismo» di Santner lo spinge ad attenuare le inevitabili implicazioni etiche della visione kafkiana.

Hanssen, al contrario, fin dal principio sottolinea (forzando forse un po' la posizione di Benjamin) che le varie ridefinizioni benjaminiane del termine teologico *Kreatur* si contrappongono esplicitamente ai limiti e alle limitazioni di «un'etica e di un umanismo kantiani» e articolano invece «l'esigenza di forme più primordiali di responsabilità e giustizia che precedono l'egemonia della tradizione ontologica greca»²¹. Nell'opera di Benjamin, questa «radicale apertura alla creaturalità [...] che oltrepassa i confini del meramente umano»²², emerge più nitidamente nel saggio su Nikolaj Leskov, *Il narratore*, che culmina nel seguente passo (citato sia da Hanssen che da Santner):

Il giusto è il portavoce della creatura e insieme la sua più alta incarnazione [...]. La gerarchia del mondo creaturale, che ha nel giusto la sua cima più alta, sprofonda in gradini successivi nell'abisso dell'inanimato²³.

Tuttavia, come sottolineano sia Hanssen che Santner, è nel saggio su Kafka che Benjamin affronta al meglio la questione, e ciò è dovuto proprio al fatto che l'intera opera di Kafka ruota attorno al nesso che lega insieme la creatura e la legge. Le tante creature che popolano le storie di Kafka sono, per Benjamin, «i depositari del dimenticato», e questo «dimenticato» è la colpa primordiale e mitica che costituisce il nucleo nascosto della

20 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano, Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaka Book, Milano 2009, p. 152; cfr. anche *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaka Book, Milano 2006, pp. 175-176 sgg.

21 Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley 1998, pp. 4-5.

22 *Ibidem*, p. 6.

23 Walter Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, in *Angelus Novus*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, pp. 268-269.

legge, «presente proprio in virtù di questa dimenticanza»²⁴. La «forma» di questo «dimenticato» è quella di Odradek, la strana creatura del racconto kafkiano *Il cruccio del padre di famiglia*, «una specie di rocchetto di refe piatto, a forma di stella [...] [dove] dal centro della stella sporge in fuori e di traverso una bacchettina, a cui se ne aggiunge poi ad angolo retto un'altra»²⁵. E questa è, per Benjamin, una forma «distorta» (*entstellt*), che unisce insieme Odradek, il Gregor Samsa della *Metamorfosi*, la strana creatura «metà gattino metà agnello» di *Un incrocio* e tutte le altre creature kafkiane. Il loro prototipo – il prototipo della «distorsione» – è una figura che non appare mai nell'opera di Kafka, ma che ritorna più volte in quella di Benjamin: l'omino gobbo, «l'inquilino della vita distorta»²⁶. Tutte queste creature (incluse le figure umane) si piegano sotto il peso della legge, hanno perso (o hanno rinunciato a) la stazione eretta che definisce l'umano e la sua legge – ma, forse, anche il terrore che essa provoca. E infatti questa distorsione, scrive Benjamin, «svanirà quando verrà il Messia, di cui un gran rabbino ha detto che non intende mutare il mondo con la violenza, ma solo aggiustarlo di pochissimo»²⁷.

Il punto delle storie di Kafka, sottolinea Benjamin, è proprio che prestano attenzione a questa distorsione creaturale. Contrariamente alla posizione dell'eccezionalismo umano (che può essere esemplificato dall'influente rigetto heideggeriano della nostra «parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile»²⁸), per Benjamin Kafka, quale epitome del «giusto» leskoviano, non era solo in grado di immaginarla, ma anche sufficientemente «giusto» da dirigere il suo sguardo verso la «vita distorta» che in definitiva costituisce la parentela creaturale tra umano e animale. Il saggio su Kafka culmina infatti nel seguente passo:

Se Kafka non ha pregato – ciò che non sappiamo –, gli era propria, in altissima misura, ciò che Malebranche definisce «la preghiera naturale dell'anima»: l'attenzione. E in essa, come i santi nelle loro preghiere, egli ha compreso ogni creatura²⁹.

24 *Id.*, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, in *Angelus Novus*, cit., pp. 297, 295.

25 F. Kafka, *Il cruccio del padre di famiglia*, in *Racconti*, trad. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1990, p. 252.

26 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, cit., p. 298.

27 *Ibidem*, pp. 298-299.

28 Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 279.

29 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Angelus Novus*, cit., p. 299. Brendan Moran, «Anxiety and Attention: Benjamin and Others», in Brendan Moran e Carlo Salzani [a cura di], *Philosophy and Kafka*, Lexington Books, Lanham, 2013, p. 223, n. 87, non ha trovato nell'opera di Malebranche

Questa attenzione *deve* includere le creature non umane perché, con buona pace di Santner, proprio nella cornice biopolitica che lui stesso adotta, la «creatura», l'«animale», non è più una designazione zoologica ma è diventato una «risorsa discorsiva», una categoria politica, che può teoricamente includere chiunque: «Siamo tutti sempre (potenziali) “animali” davanti alla legge»³⁰. Oggi l'animale, nelle parole di Cary Wolfe, è «il luogo della forma originaria del *dispositivo* biopolitico e il volto dei suoi effetti più angoscianti e meno controllati»³¹, è la *Urszene*, la «scena originaria», delle *eccitazioni del potere*. E questo perché, per continuare con un vocabolario biopolitico, gli animali «rappresentano uno “stato di eccezione” esemplare della sovranità di specie», in cui i rapporti di potere operano con i minori ostacoli, nella loro purezza esemplare³².

Ecco perché le esigenze etiche sollevate dalla centralità della «vita creaturale» devono includere gli animali non umani. Un passo chiave in Kafka incarna, per Santner, il corpo a corpo con la legge che rende l'umano «creaturale»: le ultime parole «Come un cane!» che, alla fine del *Processo*, Josef K. pronuncia proprio prima che i due carnefici gli immergano il coltello nel cuore³³. Questo grido è un appello a quello che Santner chiama un «“miracolo” nell'ambito della vita etica e politica», «un altro modello di umanità che trovi il suo luogo nel tema della creatura»³⁴. Ma questa creaturalità «da cani» supera i confini del meramente umano e collassa la distinzione tra vita umana e animale, perché la creaturalità è proprio ciò che smonta l'intera costruzione dell'etica occidentale basata su concetti come riconoscimento, reciprocità, scambio, *agency*. L'etica, sostiene Anat Pick, «ha luogo in assenza della reciprocità dello sguardo»³⁵; e Wolfe aggiunge: «il *vero* atto etico è quello diretto verso il paziente morale nei confronti del quale non ci sono aspettative, e forse nemmeno alcuna speranza di reciprocità. Un atto simile è dato liberamente, fuori da ogni modello di reciprocità e scambio»³⁶. In questo contesto le figure di Kafka diventano

nessuna frase che corrisponda esattamente alla citazione di Benjamin, anche se ci sono espressioni che vi si avvicinano.

30 C. Wolfe, *Davanti alla legge*, cit., p. 31.

31 *Ibidem*, p. 79.

32 Anat Pick, *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, New York 2011, p. 15.

33 F. Kafka, *Il processo*, in *Romanzi*, trad. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1996, p. 532; queste parole sono seguite dall'ultima frase del libro: «e gli parve che la vergogna gli dovesse sopravvivere». Cfr. E.L. Santner, *On Creaturely Life*, cit., p. 22.

34 *Ivi*, pp. 25, 30.

35 A. Pick, *Creaturely Poetics*, cit., p. 172.

36 C. Wolfe, *Davanti alla legge*, cit., pp. 45-46.

esemplari perché, come ha giustamente notato Keith Johnson, «intensificano e radicalizzano la posta in gioco in quello che intendiamo con “vita creaturale”»³⁷.

L'animale e la legge

Benjamin conclude il suo saggio su Kafka con un riferimento al racconto *Il nuovo avvocato*, che, nel nostro contesto, diventa assolutamente cruciale perché, come ha notato Hanssen, «mette in scena l'incontro tra gli ambiti dell'animalità e della legge»³⁸. Questo racconto può dunque essere considerato un'interpretazione paradigmatica del nesso tra vita e legge che costituisce e produce la «creaturalità», e una sua breve interpretazione può aiutarci a ricapitolare la posta in gioco nel concetto kafkiano di «vita creaturale».

Il nuovo avvocato fu scritto nel gennaio o nel febbraio 1917 e fu pubblicato inizialmente nel primo numero della rivista «Marsyas»; divenne poi il pezzo d'apertura del secondo volume di racconti di Kafka, *Ein Landarzt (Un medico di campagna)*³⁹. Il breve testo si compone di soli tre capoversi ed è narrato da un «noi» collettivo che inizia dicendo: «Abbiamo un nuovo avvocato, il dottor Bucefalo». Bucefalo era ovviamente il «cavallo di battaglia» (*Streitroß*) di Alessandro il Macedone, ma oggi si è trasformato in un avvocato, e ben poco nel suo aspetto ricorda la sua gloria passata. Il secondo capoverso instaura una contrapposizione tra l'epoca gloriosa in cui Bucefalo era il cavallo di battaglia di Alessandro e la società moderna, in cui la modernità viene presentata come un'epoca senza gloria, senza un senso di direzione e senza figure carismatiche che possano indicare il cammino («Oggi – non lo si può negare – non esiste alcun Alessandro Magno»). Il breve capoverso finale descrive l'atteggiamento di Bucefalo in reazione a questa decadenza contemporanea:

Forse perciò è meglio far come ha fatto Bucefalo, sprofondandosi nei codici. Libero, senza più sentire sui fianchi i lombi del cavaliere, sotto una quieta lampada, lontano dal clamore della battaglia di Alessandro, egli legge e

volta le pagine dei nostri antichi libri.

Fin dall'inizio la critica ha sottolineato l'importanza della figura di Alessandro nell'autointerpretazione di Kafka, segnalando alcuni particolari biografici. Nell'Altstädter Gymnasium, la scuola superiore frequentata da Kafka, c'era una grande riproduzione del cosiddetto *Mosaico di Alessandro*, un mosaico pavimentale scoperto nel 1931 nella Casa del Fauno a Pompei, che illustra una battaglia (probabilmente la battaglia di Issa, 333 a.C.) tra gli eserciti di Alessandro Magno e Dario III di Persia. Kafka fa riferimento a questa immagine in uno degli aforismi di Zürau:

La morte sta davanti a noi, un po' come sulla parete dell'aula scolastica un'immagine della battaglia di Alessandro Magno [*Alexanderschlacht*]. Ciò che importa è oscurare o cancellare quell'immagine con le nostre azioni, ancora in questa vita⁴⁰.

All'epoca il mito di Alessandro era molto di moda, e sappiamo dai suoi diari e da Max Brod che Kafka lesse almeno due libri assai popolari sul soggetto, il romanzo del 1904 *Alexander in Babylon* di Jakob Wassermann (che a sua volta ispirò il racconto di Max Brod *Ein Schwerthieb [Un colpo di spada]*) e il saggio del 1910 *Taten des großen Alexander (Gesta di Alessandro Magno)* di Michael Kusmin, che narra la leggenda medievale di Alessandro. Per finire, nel settembre del 1911 Kafka visitò Villa Carlotta sul lago di Como, dove poté ammirare il monumentale fregio marmoreo di Bertel Thorvaldsen che rappresenta l'entrata trionfale di Alessandro Magno a Babilonia⁴¹.

Nel mito di Alessandro Bucefalo svolge un ruolo cruciale: Plutarco descrive come il giovane Alessandro domò il cavallo «assolutamente selvaggio e intrattabile» che nessuno riusciva a montare facendolo volgere contro il sole, perché aveva notato che il cavallo «si agitava al veder muoversi innanzi a sé la propria ombra». Esultante per questa impresa, suo padre Filippo gli disse: «Figlio, cercati un regno che sia alla tua altezza; la Macedonia non basta per te!»⁴². Bucefalo accompagnò poi Alessandro in tutte le sue imprese e morì nel 326 a.C. dopo la battaglia dell'Idaspe (oggi Jhelum) contro il re Poro, alcuni dicono – ci racconta ancora Plutarco – a

37 K.L. Johnson, «Toward an Ethics of the Creaturely», cit., p. 20.

38 B. Hanssen, *Walter Benjamin's Other History*, cit., p. 148.

39 Cfr. F. Kafka, *Il nuovo avvocato*, in *Racconti*, cit., pp. 223-24. Dal momento che il racconto è molto breve e si limita a queste due pagine, qui di seguito non aggiungerò ulteriori riferimenti al testo.

40 F. Kafka, *Aforismi di Zürau*, trad. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2004, p. 88.

41 Per queste informazioni, cfr. Hartmut Binder, *Kafka-Kommentar zu sämtliche Erzählungen*, Winkler, Monaco 1975), pp. 204-207 e *Id.*, *Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka*, Bouvier, Bonn 1987, pp. 48-53.

42 Plutarco, *Alessandro*, in *Vite*, vol. IV, a cura di Domenico Magnino, UTET, Torino 1996, p. 335.

causa delle ferite, altri a causa dell'età avanzata, «in quanto il cavallo morì a trent'anni». Alessandro costruì una città in sua memoria sulle rive del fiume Idaspe e la chiamò Bucefalia⁴³. Nella narrazione kafkiana, Bucefalo sopravvive al suo padrone e, libero del fardello di un cavaliere e dal clamore della battaglia, si immerge nello studio dei codici di giurisprudenza. Sono proprio questa emancipazione e questa nuova libertà che qui ci interessano.

La maggior parte degli interpreti legge nella figura di Alessandro la rappresentazione di un'integrità perduta, di una gloria passata e oggi introvabile. Hartmut Binder, ad esempio, interpreta Alessandro (e Napoleone) come paradigmatiche figure di contrasto rispetto a un presente decaduto e detestabile⁴⁴; Kurt Weinberg considera Alessandro una figura (tra le tante) di Cristo (dove Bucefalo rappresenterebbe gli ebrei che portano sul dorso il cristianesimo vittorioso), oggi assente in un'epoca senza fede⁴⁵. È stato tuttavia Walter Sokel che ha proposto l'analisi più esauriente e interessante di questo racconto, e per Sokel Alessandro, in quanto figura di potere, in quanto spiritualmente inquieto ed errante e in quanto fortunato ribelle edipico, «possiede l'universalità che lo rende per Kafka il rappresentante dell'umanità»⁴⁶. Dalla nostra prospettiva «creaturale» potremmo aggiungere che, in quanto uomo eccezionale, egli è anche il rappresentante dell'eccezionalità umana. Il racconto, tuttavia, parla di un presente decaduto in cui «non esiste alcun Alessandro Magno»: il presente, per come lo descrive il racconto, mostra solo tratti estremamente negativi del grande leader: «Ci sono molti che sanno uccidere», che hanno «l'abilità di colpire con la lancia l'amico al di là della tavola del banchetto»⁴⁷ e che maledicono Filippo, il padre di Alessandro, per la piccolezza e la meschinità della Macedonia – «ma nessuno, nessuno sa guidare verso l'India». Se Alessandro è il «rappresentante dell'umanità», allora sembrerebbe che ciò che rappresenta l'umanità sia la violenza (assassinare, trafiggere l'amico,

43 *Ibidem*, p. 445.

44 H. Binder, *Kafka-Kommentar zu sämtliche Erzählungen*, cit., p. 206.

45 Kurt Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Franke Verlag, Berna, 1963, pp. 50-51 e 53.

46 Walter H. Sokel, «Kafka's Law and Its Renunciation: A Comparison of the Function of the Law in "Before the Law" and "The New Advocate"», in Walter H. Sokel, Albert A. Kipa e Hans Ternes (a cura di), *Probleme der Komparatistik und Interpretation: Festschrift für Andre von Gronicka zum 65. Geburtstag am 25.5.1977*, Bouvier, Bonn 1978, p. 208.

47 Il riferimento potrebbe essere a Pausania, il capitano della guardia di Filippo che, nel 336 a.C., assassinò il suo re a un banchetto di nozze e, secondo Kusmin, venne quindi trafitto dalla lancia di Alessandro; oppure a Clito il Nero, un ufficiale dell'esercito macedone ucciso nel 328 a.C. da un Alessandro ubriaco in una furiosa discussione a un banchetto; cfr. H. Binder, *Kafka-Kommentar zu sämtliche Erzählungen*, cit., p. 207, e Plutarco, *Alessandro*, cit., pp. 425-29.

maledire il padre) verso le altre creature. E in epoca moderna questa violenza ha perso ogni traccia di una (presunta) grandezza e significanza passata.

L'India rappresenterebbe l'oggetto della speranza e del desiderio umani. Come sottolinea Gerhard Kurz, a partire dal Romanticismo «India» è il nome di un'origine auratica, di un'unità perduta, di assenza di confini e di poesia, e nella leggenda ebraica di Alessandro essa acquista lo status di «terra paradisiaca»⁴⁸. Importante è il fatto che, nel racconto, l'India viene vista come una soglia, una «porta» che, come quella della «legge», è impossibile oltrepassare⁴⁹. Qui abbiamo il secondo allontanamento da parte di Kafka dalla verità storica: l'India era irraggiungibile anche per Alessandro, già allora «le porte dell'India non si potevano raggiungere, ma la direzione in cui si trovavano era segnata dalla spada regale». L'oggetto del desiderio umano (o la via al paradiso, alla redenzione), sembrerebbe, non è mai alla portata degli umani, ma almeno ai «bei vecchi tempi» era possibile indicare la direzione, che era comunque nota. Sokel sostiene che, proprio in virtù delle sue porte invalicabili, l'India diventa un equivalente della legge; proprio come la legge nella leggenda *Davanti alla legge*, essa è «l'oggetto di una ricerca dettata da un desiderio universale e assoluto»⁵⁰. È per questo che, per Sokel, nell'aforisma di Zürau che abbiamo posto come epigrafe, Alessandro non può nemmeno attraversare l'Ellesponto, la frontiera tra Europa e Asia, «non già per paura, non per indecisione, non per debolezza della volontà, ma perché avvertiva il peso terreno»⁵¹. Il termine tradotto come «peso terreno» è il tedesco *Erdenschwere*, letteralmente la forza di gravità: secondo questa interpretazione, è allora il fardello della natura terrena che impedisce a (Alessandro come rappresentante de) gli umani di raggiungere il regno del compimento, il paradiso, la legge⁵². Questo regno irraggiungibile, che un tempo forse serviva come punto di orientamento, in epoca moderna è rimosso, «più lontano e più in alto; nessuno segna la direzione giusta; molti impugnano spade; ma solo per agitarle, e lo sguardo

48 Gerhard Kurz, «Der neue Advokat: Kulturkritik und literalischer Anspruch bei Kafka», in Wendelin Schmidt-Dengler (a cura di), *Was bleibt von Franz Kafka? Positionsbestimmung Kafka-Symposium Wien 1983*, Braumüller, Vienna 1985, p. 120.

49 Sul mito delle porte dell'India, chiamate anche «porte di Alessandro» o «porte del Caspio», cfr. Andrew R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, The Medieval Academy of America, Cambridge 1932.

50 Sokel, *Kafka's Law and Its Renunciation*, cit., p. 205.

51 F. Kafka, *Aforismi di Zürau*, cit., p. 39.

52 W. Sokel, «Kafka's Law and Its Renunciation», cit., p. 207, concorda con, e cita, l'interpretazione di K. Weinberg, *Kafkas Dichtungen*, cit., p. 53: «contiene il nucleo del vecchio Adamo, la vita terrestre senza speranza di eternità».

che vorrebbe seguirle si perde».

La nuova vita di Bucefalo come avvocato costituisce un parallelo alla decadenza dei tempi: egli è sceso ben al di sotto del «posto che occupa [va] nella storia del mondo» quando era il cavallo di battaglia di Alessandro e questa diminuzione del suo status corrisponde alla disintegrazione della modernità. Un tempo, sostiene Sokel, in quanto fedele servitore del conquistatore, Bucefalo si conformava alla «legge» imperiale di Alessandro, e in quanto tale la incarnava e la portava a compimento; portando il re sul suo dorso, possedeva una sua «pregnanza». Oggi, senza più padrone, non ha più né funzione né scopo. Un tempo, selvaggio e indomabile, rappresentava il «selvaggio e anarchico potere visionario» che Alessandro era in grado di mettere al servizio delle sue conquiste imperiali; oggi, chino sui libri, alla luce di una quieta lampada, sprofonda nella lettura dei codici di giurisprudenza, un magro sostituto della «legge» che soleva incarnare. Egli sopravvive dunque «al di fuori della legge», e «la sua lettura dei libri di legge è un pallido sostituto della sua esistenza dentro la “legge” della spedizione di Alessandro che un tempo aveva condotto il mondo verso l’India»⁵³.

Sokel riconosce che questa retrocessione comporta anche una nuova libertà: oggi, «senza più sentire sui fianchi i lombi del cavaliere», Bucefalo è libero e «lontano dal clamore della battaglia di Alessandro [*der Alexanderschlacht*]; insieme alla gloria sono spariti anche le briglie, gli speroni e la violenza del conflitto, e la sua vita presente, ingloriosa e senza scopo, gode «dei vantaggi della pace, della calma e della libertà». Tuttavia, per Sokel questa nuova (relativa) autodeterminazione si mescola a una profonda rassegnazione: «Il prezzo della libertà è la rinuncia alla legge come speranza»⁵⁴; sostituire la letteratura (i codici di giurisprudenza) a un utopico obiettivo nella vita significa eludere il proprio dovere e si riduce in definitiva a un «idilliaco quietismo»⁵⁵. Tuttavia Sokel sottovaluta un tratto fondamentale della narrazione kafkiana, ben evidenziato da Benjamin (e da Agamben): l’«inversione» (*Umkehrung*) che, alla fine del racconto o della leggenda, ne ribalta completamente il significato⁵⁶. L’ultimo capoverso deve quindi essere letto come ciò che rivela e illumina il significato del racconto. Per Benjamin, uscire dalla legge, rinunciare alla sua pratica e

limitarsi a studiarla, significa che Bucefalo può aprirsi a una nuova dimensione, che supera il circolo vizioso e mitico di violazione e retribuzione e la violenza ed esclusione che esso comporta: «Il diritto che non è più esercitato ed è solo studiato, è la porta della giustizia. La porta della giustizia è lo studio»⁵⁷. Questa nuova dimensione apre una via verso la giustizia disattivando la legge, e cioè confondendo la linea di separazione che grava sia sull’umano che sull’animale. Significativamente Benjamin conclude il suo saggio con questa frase: «Uomo o cavallo, non è più così importante, purché il peso sia stato tolto di dosso»⁵⁸. Dalla prospettiva della redenzione, la differenza tra umano e animale non ha più alcun *peso*; al contrario, è proprio sgravandosi del peso di questa differenza, del peso dell’eccezionalità umana (liberandosi «dal conquistatore lanciato in avanti»⁵⁹) nel nome di una comune «creaturalità» che è possibile aprire la strada alla salvezza. «Essere animale» per Kafka, scrive Benjamin a Scholem il 12 giugno 1938, «significava semplicemente aver rinunciato, per una sorta di pudore, alla figura e alla saggezza umana»⁶⁰ – ed è da questa vergogna per l’«angosciante potere dell’uomo» che l’autentico «miracolo» di una nuova etica creaturale può sgorgare.

Da questa prospettiva, i due aforismi di Zürau che abbiamo citato più sopra assumono un significato ben specifico: la redenzione nel nome della «creaturalità» significa «oscurare» (*verdunkeln*) o «cancellare» (*auszulöschen*) la violenza mortifera dell’eccezionalità umana (la battaglia di Alessandro Magno, l’*Alexanderschlacht*); questo è il compito di una nuova etica creaturale, da compiere «con le nostre azioni, ancora in questa vita». E l’*Erdenschwere* del secondo aforisma, il fardello della nostra natura terrena, è proprio la «creaturalità» che impedisce ad Alessandro di attraversare l’Ellesponto, e cioè di darsi alle sue conquiste sanguinarie, di diventare l’«uomo eccezionale» che incarna la mortifera eccezionalità umana. Questo arresto, questa rinuncia, quest’inversione, è «pensabile» (*denkbar*), è una possibilità presente e un’esigenza del presente: rinunciare alla violenta conquista dell’«India» (della trascendenza, dell’eccezionalismo, della legge) nel nome di una concreta, immanente, impellente creaturalità.

53 W. Sokel, «Kafka’s Law and Its Renunciation», cit., p. 205.

54 *Ibidem*, pp. 209-210.

55 *Ibidem*, p. 211.

56 W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 815. In *Homo Sacer* (Einaudi, Torino 1995, p. 67), Agamben scrive: «Uno dei caratteri peculiari delle allegorie kafkiane è che esse contengono proprio nel finale una possibilità di rovesciamento che ne ribalta integralmente il significato».

57 W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 152. Commentando questo passo, Agamben afferma: «Decisivo è qui che il diritto – non più praticato, ma studiato – non è la giustizia, ma solo la porta che conduce ad essa. Ad aprire un varco verso la giustizia è non la cancellazione, ma la disattivazione e l’inoperosità del diritto – cioè un altro uso di esso». Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 82-83).

58 W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 152.

59 *Ibidem*, p. 151.

60 *Id.*, *Lettere 1913-1940*, trad. It. di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, p. 348.