

La nuda vita della tana. Una riflessione sul dispositivo etico in Giorgio Agamben a partire da Kafka

Viviana Vozzo

Abstract

L'obiettivo di questo contributo è proporre una riflessione circa il concetto di *ēthos* a partire dalla lettura agambeniana del racconto di Franz Kafka *La Tana*, con particolare riferimento ai concetti di “inoperosità” e di “impotenzialità”. Da questa lettura emerge come l'*ēthos* inteso come “dimora” sia in realtà una “tana”, la quale si presenta come chiusura nei confronti della comunità e delle istituzioni, ossia “nuda vita”.

Parole chiave: Kafka; Agamben; nuda vita; *ēthos*; inoperosità

The aim of this paper is to rethink the concept of *ēthos*, starting from the Agambenian perspective on Franz Kafka's tale *The Burrow*, pointing out the concepts of “inoperativity” and “impotentiality”. This reading shows how *ēthos* understood as “residence” is a “burrow”, appearing as a shutdown against community and institutions, namely “bare life”.

Keywords: Kafka; Agamben; Bare life; *ēthos*; inoperativity

1. Introduzione

Lo studio delle occorrenze letterarie nella produzione filosofica di Giorgio Agamben, con particolare riferimento ai nove volumi che compongono *Homo Sacer* (1995-2015)¹, rivela la notevole estensione del campo culturale da cui Agamben attinge, a partire da classici greci e romani come Tucidide e Seneca, alla teologia medievale con Anselmo d'Aosta o Tommaso d'Aquino; alla modernità con Rabelais o Galilei oppure, nella contemporaneità, una costellazione di figure che spaziano da Rimbaud a Pascoli. A questo proposito è indicativa la presenza di Kafka all'interno di questa produzione e il suo confronto con alcuni concetti agambeniani indispensabili per lo studio del suo pensiero. In particolare, è il concetto di “inoperosità” che si lega maggiormente alla letteratura kafkiana, il quale è variamente declinato da Agamben dall'arte al linguaggio, dalla politica alla storia.

¹ G. Agamben, *Homo Sacer. Edizione integrale* (1995-2015), Quodlibet, Macerata 2018.

In questa sede non si analizzeranno tutte le incidenze kafkiane nei volumi qui in esame, né sull'universo simbolico da cui Agamben attinge nel confronto con lo scrittore, ma ci si soffermerà sulla riflessione etica che scaturisce dalla lettura agambeniana di alcune parabole e racconti selezionati, nonché dai romanzi che meglio si prestano a questo scopo a partire da *La tana* (1923-1924)², racconto che maggiormente si presta alla nostra analisi³.

2. *La tana*

Non sembra un caso che, tra le parabole e i racconti kafkiani, quello ad aver maggiormente colpito Heidegger sia stato proprio il racconto de *La tana* secondo testimonianza diretta dello stesso Agamben:

Ricordo che, nel 1966, mentre frequentavo a *Le Thor* il seminario su Eraclito, chiesi ad Heidegger se avesse letto Kafka. Mi rispose che, del non molto che aveva letto, era rimasto soprattutto impressionato dal racconto *Der Bau, La tana*⁴.

È possibile riscontrare in *La tana* una zona non definita che è data da un lato, dall'impossibilità di definire le fattezze del protagonista: si tratterebbe forse di un uomo o forse di una talpa; dall'altro, dalla zona franca costituita dalla tana stessa. È un rifugio dal mondo e dalle incombenze esterne, tuttavia costituisce, nel contempo, una trappola. Il protagonista avverte parimenti la sicurezza del rifugio e la mancanza di libertà. Scrive Kafka:

Basta che cammini in direzione dell'uscita quando ne sono ancora separato da piazze e gallerie, e già ho l'impressione di arrivare in un'atmosfera di grande pericolo [...]. Sono sentimenti che l'uscita stessa provoca in quanto cessa la protezione della casa, ma un particolare tormento mi viene dalla disposizione dell'ingresso⁵.

² F. Kafka (1923-24), *Der Bau*, trad. it. *La tana* in *Racconti*, Mondadori, Milano 1993, pp. 510-547.

³ Per uno studio sul pensiero di Agamben si veda C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2013; A. Murray, J. Whyte (a cura di), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; Clemens, J., Heron, N., & Murray, A. (a cura di), *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; per quanto concerne la lettura agambeniana di Kafka si vedano i seguenti studi: C. Salzani, *Kafka's Creaturely Life* in «Pollen Magazine», 2, 2016, pp. 127-144; C. Salzani, *In a Messianic Gesture: Agamben with Kafka*, in «Issei Conference "Thought in Scienze and Fiction"», Ankara 2-6 August 2010; A. Snoek, *Agamben's Joyful Kafka. Finding Freedom Beyond Subordination*, Bloomsbury, New York-London, 2012. Mi permetto inoltre di rimandare a V. Vozzo, *Il limite come pura possibilità, Kafka in Agamben* in *Palinsesti. Rivista dottorale dell'Università della Calabria*, n.5, 2019, pp. 219-236.

⁴ G. Agamben, *Mezzogiorno senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 100.

⁵ F. Kafka, *La tana*, cit., p. 517.

Questo atteggiamento di chiusura si riscontra inderogabilmente nell'impossibilità del confronto con l'alterità, nonostante i tentativi. L'uomo-talpa, infatti, afferma di aver costruito la tana solo per se stesso, «non per i visitatori»⁶. La paura di un nemico non meglio precisato diventa allora il motivo della costruzione affannosa della fortezza e di un monologo interiore totalizzante, assicurando al protagonista un senso di protezione e di dipendenza. Pur avvertendo il senso di chiusura e di illibertà della tana, non riesce ad allontanarsene. Scrive Kafka:

D'altro canto non sono destinato alla vita libera, so che il mio tempo è misurato [...]. Penso troppo alla tana. Sono scappato di corsa dall'uscita, ma presto vi ritorno. Scelgo un buon nascondiglio e tengo d'occhio l'ingresso della mia casa – dal di fuori questa volta – per giorni e notti. Sarà una sciocchezza, ma mi procura una gioia ineffabile e mi fa stare tranquillo⁷.

Un rumore rinchiude definitivamente l'uomo-talpa in un delirio ossessivo che assume, secondo Miglino, i tratti della cattiva infinità hegeliana che arrivano a Kafka tramite la lettura di Kierkegaard:

Nella dinamica del testo appare chiaro come non vi sia mai una vera ascesa ad un livello superiore della coscienza, ma solo infinite ripetizioni, infiniti sdoppiamenti che non colmano mai l'abisso tra il soggetto che sa e il soggetto che è oggetto del sapere, ma lo proiettano in una cattiva infinità⁸.

La paura del nemico, inoltre, costringe il protagonista alla costruzione sfrenata, fino ad assumere le forme di un labirinto, «costruire la tana significa cioè anche distruggerla, poiché la sua insicurezza significa la sua impurità»⁹. Inoltre, l'attaccamento al rifugio produce da un lato la completa identificazione di sé come forma di autocoscienza delirante alla tana, dall'altro un marcato senso di possesso di essa. Possedere la tana, dunque, significa possedere in maniera illusoria se stessi e la propria libertà, analogamente alla chiusa del racconto *Indagini di un cane* (1922): «La libertà! Certo, la libertà oggi possibile è una pianta stentata. Ma comunque sia, è libertà, è sempre un possesso»¹⁰.

⁶ Ivi, p. 523.

⁷ Ivi, p. 519.

⁸ G. Miglino, *Nella tana della metafora assoluta. Poetologia e storia nell'ultimo Kafka* in «K. Revue trans-européenne de philosophie et arts», 1, 2/2018, (pp.25-37), pp. 31-32.

⁹ Ivi, p. 30.

¹⁰ F. Kafka (1922), *Forschungen eines Hundes*; trad. it. *Indagini di un cane* in *Racconti*, cit., pp. 458-500, p. 500.

3. Lo straniamento kafkiano come “inoperosità”

Dalle descrizioni kafkiane di frammenti di situazioni assurde emerge una zona di straniamento che potremmo definire, con le parole di Agamben, come “potenzialità del non” o “impotenzialità”, una zona attraversata da un’infinità di stampo negativo che, nel delimitare lo spazio d’azione, si apre alle possibilità. Nell’esposizione della “nuda vita” e nell’esclusione di questa, emerge piuttosto un’inclusione, un rapporto diretto e costante che si svela solo al momento della sua disattivazione¹¹. Così, per esempio, nella parabola *L’esame* (1920)¹² in cui l’immobilità del domestico, che in un’osteria non risponde alle domande dell’interlocutore per timidezza, diventa il nucleo attorno cui ruota il significato della parabola, immobilizzando e stravolgendo anche il lettore, prospettandogli proprio un attimo – isolato nel tempo e nello spazio – di assoluta incomprensione: «“Resta qua” esclamò. “È stato soltanto un esame. Chi non risponde alle domande lo ha superato”»¹³.

È opportuno evidenziare la funzione del silenzio che, come già in altre parabole e racconti, si determinano come negazione o impossibilità o disattivazione della parola. È ne *Il silenzio delle sirene* (1917)¹⁴ che, se da un lato, diviene l’arma più temibile a disposizione, dall’altro diventa l’accesso all’abisso dell’incomprensione, in quanto “non udito”. Del resto, anche in *La tana* il silenzio diventa il presupposto necessario per l’interiorizzazione del rifugio come *modus essendi* del protagonista ed è proprio un rumore, inteso come rottura del silenzio, ad accelerare l’autodistruzione.

Un altro aspetto che preme qui rilevare è la funzione della parabola che nell’uso di Kafka contribuisce, già nella struttura interna, alla disattivazione del dispositivo potenza-atto, in quanto contingente e necessaria nello stesso tempo e producendo secondo Baioni,

una immagine particolare ed assoluta ad un tempo, una immagine soprattutto che dice e non dice e crea perciò la magia e l’equivoco delle regioni intermedie nelle quali tutto è possibile, che cioè l’immagine significhi tutto e nel contempo non significhi nulla¹⁵.

Ciò che però sembra mancare nella scrittura di Kafka, seguendo l’interpretazione agambeniana del dispositivo dell’inoperosità, è la figura del “sacerdote”. Il sacerdote, in quanto investito dell’*officium*, rappresenta «la

¹¹ Sul concetto di “nuda vita” cfr., C. Salzani. *Nudity: Agamben and Life* in «Revista Pleyade », 17, 2016, pp. 45-64.

¹² F. Kafka (1920), *Die Prüfung*; trad. it. *L’esame*, p. 447-448.

¹³ Ivi, p. 448.

¹⁴ F. Kafka (1917) *Das Schweigen der Sirenen*; trad. it., *Il silenzio delle sirene* in *Racconti*, cit., pp. 428-429.

¹⁵ G. Baioni (1962), *Kafka. Romanzo e parabola*, Feltrinelli, Milano 1980. p. 16.

trasformazione dell'essere in dover-essere e la conseguente introduzione del dovere come concetto fondamentale nell'etica»¹⁶. Il ruolo del sacerdote è qui inteso nel senso cristiano del termine e dunque, per questo motivo, non può essere presente nella narrativa di Kafka, tanto più che le parabole qui analizzate sono collocabili nell'ultimo periodo della sua vita, quando il rapporto con la cultura ebraica diventa più stringente¹⁷.

Al *sakro-dhōt-s*, secondo la ricostruzione di Benveniste ne *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969)¹⁸, spetta il compito di mettere a morte, in quanto colui che “compie”, rende effettiva la sacralità tramite la cerimonia¹⁹. In questo senso, l'unico personaggio che, nelle parabole kafkiane, può essere accostato in parte alla figura del sacerdote è il guardiano di *Davanti alla legge* (1914)²⁰ che sorveglia la porta della legge fino alla sua chiusura irreversibile. In realtà l'accostamento non è possibile, giacché il guardiano non è una figura assolutamente neutrale alla legge, tuttavia, insieme al protagonista – l'uomo di campagna – ne è sottoposto²¹. Mentre il protagonista vive nell'attesa tra sé e la legge al di là della porta, solo per il guardiano la legge è vincolo obbligante. L'uomo di campagna si trova nella zona di estraneità che è contemporaneamente apertura, ma solo al momento della disattivazione del dispositivo, quando la zona della legge è ormai preclusa, vi è effettiva liberazione, tanto del protagonista, quanto del guardiano. Il dispositivo si attiva disattivandosi: il guardiano e il protagonista sono inclusi nella zona di applicazione della legge solo nel momento in cui ne sono esclusi per sempre²².

Per Agamben, il sacerdote «compie il suo ufficio, [...] è quell'ente il cui essere è immediatamente un compito e un servizio – cioè: una liturgia»²³. Essere e dover-essere sono, dunque, in un rapporto di sovrapposizione, in cui il tentativo di istituire una relazione di identità produce uno scarto. Scrive Agamben:

Questa insostanzialità del sacerdozio, in cui ontologia e prassi, essere e dover-essere entrano in una durevole soglia di indifferenza, è provata dalla dottrina del *character indelebilis* che, a partire da Agostino, sancisce l'ordinazione sacerdotale. Come mostra l'assoluta impossibilità di identificare per esso un contenuto sostanziale, il *character* non esprime altro che un grado zero dell'effettualità liturgica [...]. Ciò significa che il sacerdozio, di cui il *character* è la cifra, non è un predicato reale, ma una pura segnatura, che manifesta soltanto l'eccedenza costitutiva dell'effettualità sull'essere²⁴.

¹⁶ G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio in Homo Sacer...*, cit., (pp. 647-758), p. 723.

¹⁷ Cfr., G. Miglino, *Nella tana*, cit.

¹⁸ È. Benveniste (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2001.

¹⁹ Ivi, p. 426.

²⁰ F. Kafka (1914), *Vor dem Gesetz*; trad. it. *Davanti alla legge* in *Racconti*, cit., pp. 238-239.

²¹ Cfr., J. Urzidil, *Da Gebt Kafka*; trad. it. *Di qui passa Kafka*, tr. it., Adelphi, Milano 2002.

²² Sull'interpretazione agambeniana della parabola cfr. Sferrazza Papa, E.C., *La Porta e lo Scriba: appunti per una critica filosofica del diritto* in «*Revista portuguesa de Filosofia*», 70(2/3), 2014, pp. 435-454.

²³ G. Agamben, *Opus dei*, cit., p. 723.

²⁴ *Ibidem*.

Un altro esempio che sembra qui ricondurre alla chiusura del singolo e della comunità nel proprio *ēthos* inteso come dimora e tana è riconducibile alla negazione del confronto con l'alterità, riscontrabile in *Un vecchio foglio* (1927)²⁵ dove alcuni artigiani, rappresentati da un calzolaio, esprimono il proprio disappunto per lo stanziamento di un gruppo di nomadi alle porte del palazzo dell'imperatore. Queste rimangono irrimediabilmente chiuse e gli unici a “subire” questo confronto forzato e allo stesso tempo negato dall'incomprensione linguistica sono gli artigiani. Scrive Kafka:

Coi nomadi non si può parlare. Non conoscono la nostra lingua, anzi non ne hanno neppure una propria. Tra di loro s'intendono come le cornacchie. Di continuo risuona il loro gracchiare. Il nostro modo di vivere, le nostre istituzioni sono loro incomprensibili quanto indifferenti. Perciò rifiutano anche qualsiasi tentativo d'intendersi a segni²⁶.

La mancanza di dialogo con l'alterità, quindi, trova direttamente la sua giustificazione nel fraintendimento linguistico²⁷. Tema che ricorre ripetutamente nelle opere di Kafka. Lo stesso Agamben evidenzia in *Nudità* (2009)²⁸ come *Il processo* si fondi sulla doppia accezione di “autocalunnia”, in cui la sostanziale ambiguità di colpa e responsabilità e il tentativo del protagonista di sottrarsi dall'accusa di calunnia, calunniando se stesso, dimostrano come l'equivocità del linguaggio contribuisca a far emergere l'inoperosità del dispositivo. Scrive Miglino:

Se la burocrazia non è per Kafka ordine, precisione, meccanismo, ma caos, imprevedibilità, impura vitalità che si pone come unica legge, ogni forma di apparato o di organizzazione, come il tribunale del *Processo* o le autorità imperscrutabili del *Castello*, non è che l'incarnazione di questa metafora della confusione delle cose che funziona come una macchina²⁹.

Del resto, nel nono capitolo del *Processo*, nel commentare la parabola *Davanti alla legge*, Kafka scrive che «“se uno intende una cosa non è del tutto escluso che la possa anche fraintendere”»³⁰. Analogamente, ne *Il castello*, in cui è il protagonista K. a rappresentare la figura dello straniero, al quale viene negata non solo qualsiasi

²⁵ F. Kafka (1919), *Ein altes Blatt*; trad. it. *Un vecchio foglio* in *Racconti*, cit., pp. 235-237

²⁶ Ivi, p. 235.

²⁷ Cfr., C. Salzani, *Agamben e gli zingari* in L. Piasere, G. Solla (a cura di), *I Filosofi e Gli Zingari*, Aracne Editrice, Roma 2018, pp. 295-300.

²⁸ Cfr., G. Agamben, *Nudità*, nottetempo, Roma 2009.

²⁹ G. Miglino, *Nella tana*, cit., p. 29.

³⁰ F. Kafka (1925), *Der Prozess*; trad. it. *Il Processo* in *Romanzi*, Mondadori 2009, p. 521.

possibilità di integrazione con il villaggio, ma anche la possibilità di raggiungere il castello che lo amministra. Ciò non toglie, tuttavia, la sostanziale apertura che lo scarto della disattivazione del dispositivo produce. In altre parole, emerge, dall'analisi delle "situazioni kafkiane" la categoria fondamentale politica della "nuda vita", concetto che tiene conto dello scarto tra singolo e comunità e che si manifesta nel confronto con l'"apolide" e, paradossalmente, con la vita assunta in senso contemplativa – e inoperosa – del filosofo, entrambi esiliati *de facto* dalla politica della *pólis*. Ne *L'Uso dei corpi*, riprendendo Plotino, il bando dalla comunità per il filosofo, non è una condizione negativa, ma rovesciamento della "nuda vita" in una «non-relazione che ha la forma di un "esilio di un solo presso un solo"»³¹, aprendo ad una sfera di intimità che è, insieme, separazione ed esclusione, «un bando di sé presso di sé»³². Questo "esilio della politica" che diventa "politica dell'esilio" è riscontrabile nei personaggi kafkiani, i quali si trovano "inoperosi", immobilizzati ed esclusi dalla comunità che li ospita, come l'uomo-talpa de *La tana* o vincolato da una legge che è vuota prescrizione, analogamente alla legge kantiana. Scrive Agamben:

Vista in questa prospettiva, la leggenda kafkiana espone la forma pura della legge, in cui essa si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando. Il contadino è consegnato alla potenza della legge, perché questa non esige nulla da lui, non gli ingiunge altro che la propria apertura³³.

In altre parole, la "nuda vita" assume una posizione autentica rovesciandosi e sussumendosi in "forma-di-vita", ovvero «questo bando che non ha più la forma di un legame, di una esclusione-inclusione della nuda vita, ma quella di un'intimità senza relazione»³⁴. Quindi, non un vincolo, ma assenza di esso; relazione «catturata [...] nella forma del bando e del divieto»³⁵, in cui ogni rappresentazione e mediazione tra singolo e comunità, è negata. Scrive, infatti, Agamben:

Occorrerà pertanto pensare il politico come una intimità non mediata da alcuna articolazione o rappresentazione: gli uomini, forme-di-vita sono in contatto, ma questo è irrappresentabile perché consiste appunto in un vuoto rappresentativo, cioè nella disattivazione e nell'inoperosità di ogni rappresentazione. All'ontologia della non-relazione e dell'uso deve corrispondere una politica non rappresentativa³⁶.

³¹ G. Agamben, *L'uso dei corpi* in *Homo Sacer*, cit., (pp. 1005-1280), p. 1241

³² Ivi, p. 1240.

³³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in *Homo sacer*, cit., (pp. 11-168), pp. 57-58.

³⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 1241.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 1242.

4. La tana dell'ēthos

Il dispositivo colpisce direttamente la dimensione etica, in quanto il soggetto percepisce la negazione di un rapporto con la comunità e le sue istituzioni perché avverte la legge come imposta e non interiorizzata come i numerosi esempi kafkiani dimostrano. Questa condizione alimenta la riflessione sul significato dell'etica e dei suoi contenuti, nonché delle sue applicazioni, di cui Agamben rende conto grazie al metodo archeologico.

Dei tre nuclei tematici che Da Re isola in *Le parole dell'etica* (2010)³⁷, i primi due – etica come costume/abitudine ed etica come carattere – afferiscono direttamente dalla tradizione classica aristotelica, mentre il terzo – etica come dimora – trova il suo pieno dispiegamento con Hegel³⁸ e, come evidenza anche Agamben, con Heidegger. Entrambe le posizioni, quella aristotelica e quella heideggeriana, sono strettamente legate alla filosofia agambeniana e ai concetti esposti, seppur in maniera sintetica, in questa sede.

Nella lezione aristotelica Agamben evidenzia il rapporto stringente tra atto e potenza che investe anche la dimensione etica, in particolare nella nozione di abito³⁹.

L'abito, inteso come abitudine volto a correggere e a plasmare il carattere per mezzo di un agire virtuoso e al fine della felicità della *pólis*, «rappresenta una tecnica, una sapere o una facoltà»⁴⁰ in potenza, in continuo rapporto con la privazione, ovvero con la sua “impotenza”, «potenza di non passare all'atto»⁴¹. In questo senso, la virtù si pone come scarto tra l'inoperosità dell'abito e la sua concretizzazione nell'atto, regolando il passaggio dall'uno all'altro. Scrive Agamben:

La teoria delle virtù è la risposta al problema dell'inoperosità dell'abito, il tentativo di rendere governabile la relazione essenziale che lo lega alla privazione e alla potenza-di-non (*adynamia*). Di qui l'insufficienza e le aporie dell'aretologia che Aristotele ha trasmesso all'etica occidentale. La virtù (*areté*) è, infatti, “un certo abito” [...] e, insieme, qualcosa che, nell'abito, lo rende capace di passare all'atto e di agire nel modo migliore⁴².

In *L'uso dei corpi*, Agamben riprende l'argomento aristotelico per precisare la difficoltà della disattivazione del dispositivo dell'inoperosità che, per mezzo dell'agire virtuoso come punto di contatto tra impotenza e atto, si traduce in una

³⁷ Cfr., Da Re, *Le parole dell'etica*, Mondadori, Milano 2010, p.3 e ss.

³⁸ Cfr., G.W.F. Hegel (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

³⁹ G. Agamben, *Opus dei*, cit., p. 727 e ss.

⁴⁰ Ivi, p. 729.

⁴¹ Ivi, p. 730.

⁴² *Ibidem*.

«forma-di-vita destituente»⁴³. Il massimo bene consiste, allora, in questa destituzione che rende inoperose le vocazioni fittizie per riportare gli uomini e le donne in una condizione di sostanziale apertura, «nel vivere la vita»⁴⁴, investendo la dimensione dell'arte e della politica. Scrive, infatti, Agamben:

Occorrerà pertanto pensare il politico come una intimità non mediata da alcuna articolazione o rappresentazione: gli uomini, le forme-di-vita sono in contatto, ma questo è irrepresentabile perché consiste appunto in un vuoto rappresentativo, cioè nella disattivazione e nell'inoperosità di ogni rappresentazione. All'ontologia della non-relazione e dell'uso deve corrispondere una politica non rappresentativa⁴⁵.

Si riscopre dunque l'intimità della dimensione politica, come quella degli amanti che «si mostrano nudi l'uno all'altro: io mi mostro a te come quando sono solo con me stesso, ciò che condividiamo non è che [...] la nostra in appropriabile zona di non-conoscenza»⁴⁶. È per questo che il sentimento della vergogna è riletto da Agamben come il tentativo di sottrarsi alla dimensione intima che disattiva l'inoperosità, rendendola effettiva. È il caso del finale de *Il processo*, esempio riproposto dallo stesso Agamben in *Auschwitz* (2018)⁴⁷. L'assassinio di Josef K., protagonista del romanzo e «l'apostrofe muta che [...] testimonia per lui»⁴⁸ della vergogna, nonché l'accostamento ad un cane, indicano l'ultimo fatale tentativo di evasione dall'effettualità immobilizzante dell'inoperosità. Scrive Kafka:

Ora le mani di uno dei signori si posarono sulla gola di K. mentre l'altro gli immergeva il coltello nel cuore e ve lo girava due volte. Con gli occhi prossimi a spegnersi K. fece in tempo a vedere i signori che vicino al suo viso, guancia contro guancia, osservavano l'esito. «Come un cane!» disse e gli parve che la vergogna gli dovesse sopravvivere⁴⁹.

“Come un cane” è, dunque, il tentativo di sottrarsi al dispositivo, dalla trasformazione in forme-di-vita per rimanere ancorato alla nuda vita, in cui l'intimità, l'essere “solo a solo” è fonte di vergogna.

Diversa è invece l'accezione etica di Heidegger nel senso di “dimora”. Se il termine, nel suo significato hegeliano⁵⁰ rende conto della vita del soggetto etico che

⁴³ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 1277-1278.

⁴⁴ Ivi, p. 1278.

⁴⁵ Ivi, p. 1242.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ La nuova edizione di *Auschwitz* (pp. 759-882) contenuta nel volume *Homo Sacer* riprende, con qualche modifica, il testo *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998).

⁴⁸ Ivi, p. 834

⁴⁹ F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 532.

⁵⁰ Cfr., G.W.F. Hegel, *Lineamenti*, cit.

vive ed esercita i propri costumi e la propria cultura in rapporto alle istituzioni di cui fa parte, le quali costituiscono l'espressione concreta dello spirito oggettivo; in Heidegger il termine riprende la nozione di intimità come esperienza «della differenza della differenza»⁵¹ in cui l'essere letteralmente “dimora”, in una dimensione “segreta”, rinchiusa nel non-detto e nel mantenimento «del conflitto tra due opposti»⁵², restituendo all'*ethos* un significato «originario e autentico»⁵³. Per Agamben, tuttavia, la nozione di intimità assume un significato differente all'interno del suo pensiero, in quanto acquisisce da un lato la dimensione politica, dall'altro non si presenta nell'inoperosità alcuna conflittualità, ma solo la sua disattivazione⁵⁴.

Questa breve ricognizione di alcuni concetti fondamentali della filosofia di Agamben, in rapporto alla letteratura kafkiana, parte dal delirio della tana, in cui il monologo dell'uomo-talpa altro non è che la sempre più stringente chiusura di sé nel proprio *ethos*. Qui qualsiasi confronto o rapporto con l'alterità è impossibile. Anzi, basta un rumore per stringere ancora di più la morsa della tana, precludendo qualsiasi possibilità di uscita. Parimenti, la “dimora dell'*ethos*” non è che la tana dell'animale: chiudere i confini della propria cultura (personale e comunitaria) non è che una trappola, in cui la dimensione pubblica si scioglie nella sfera privata, vietando l'entrata a qualsiasi forma di alterità che finisce irrimediabilmente per apparire come un nemico non meglio precisato. Per Agamben questa prospettiva costituisce la dimensione negativa dell'intimità: l'*ethos* non deve fermarsi ad un livello di vergogna e di nuda vita, ma disattivare il dispositivo, aprire alle possibilità e alle forme-di-vita. In altre parole, aprire le porte della tana.

⁵¹ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 1243.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ A. Da Re, *Le parole dell'etica*, cit., p. 4.

⁵⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 1243.