

ALTROVE

Ontologia ed etica tra Kafka e Levinas

Sergio Labate

Abstract

There could be no Burrow if there were no elsewhere. Everything in the burrow starts with life, but life simply isn't there. The burrow is precisely this: the effort to give a form of space to the life that is elsewhere. As also happens in the house of Levinas: another attempt to give a form of space to the radical separation between ontology and ethics. With a fundamental difference: in Kafka the burrow is formed starting from a primacy of thought, in Levinas starting from the primacy of the sensible.

Keywords: Ethics, Separation, Levinas, Sensibility, Thought

Udii sonare una tromba in lontananza e domandai al servo che cosa significasse. Egli non lo sapeva e non aveva udito niente. Presso il portone mi trattenne e chiese: 'Dove vai, signore?'. 'Non lo so' risposi. 'Pur che sia via di qua, via di qua, sempre via di qua, soltanto così posso raggiungere la mèta'. 'Dunque sai quale è la tua mèta' osservò. 'Sì' risposi. 'Te l'ho detto. Via-di-qua (Weg-von-hier); ecco la mia mèta'¹.

1. *Un prologo in due racconti: l'altrove*

È curioso come sia in Kafka sia in Levinas appaiano a un certo punto dei cani. In Levinas il cane ha un nome: Bobby. Compare dentro la memoria desolata del campo di prigionia nazista, dove si era costretti ad essere “soltanto quasi-uomini, un gruppo di scimmie”. Una vita fenomenologicamen-

1 F. Kafka, *Der Aufbruch* [1921], in *Beim Bau der chinesischen Mauer* [1914-1924]; tr. it. di E. Pocar, *La partenza*, in F. Kafka, *Racconti*, Mondadori, Milano 1970, p. 454.

te *ridotta* (“tutto accadeva tra parentesi” scrive Levinas)². Cosa hanno in comune l’internamento e il rintanarsi? Certo non la libertà della scelta. Ma in entrambe le esperienze ne va di un certo rapporto spaziale: c’è un luogo in cui si prende spazio *a partire da un altrove*. La presenza di quel luogo è così istituita da qualcosa il cui unico indizio è di non esser-qui. È per il fatto di essere circondati che si prende spazio. Essere internati, essere confinati, essere rintanati: in tutti i casi il significato è chiaro. Si tratta di stare dentro qualcosa la cui definizione è dovuta a ciò che si aggira nell’intorno: “non eravamo più nel mondo”, così chiosa Levinas. Il mondo è *altrove*, eppure è così urgente da definire i confini e l’intenzione che trasformano quello spazio in un luogo. Che lo rendono abitato da prigionieri e da animali. Il mondo è *tutt’altro*, ma non è *distante*.

In questa tana subita e non agita, a un certo punto compare un cane randagio. Figura dell’alterità assoluta, perché viene da *altrove* e non è qualcuno tra noi: “appariva durante le adunate del mattino e ci attendeva al ritorno, saltellando e abbaiando felicemente. Per lui – questo è fuori discussione – siamo stati degli uomini. Il cane che riconobbe Ulisse, il quale, sotto false sembianze, ritornava dalla sua odissea, era forse parente del nostro cane? No! No! Laggiù si trattava di Itaca, della patria. Qui invece si trattava di *nessun dove* (*Ici, ce fut nulle part*)”.

Questa scena fulminante non descrive un’eccezione dell’etica, ma l’etica come filosofia prima nella sua purezza: un’etica del nessun dove, in cui non è possibile né lecito alcuna sintesi ontologica. Ecco perché il cane e non l’essere umano. Perché è solo da nessun dove che si dà un’etica ripulita di ogni agnizione ontologica. Non si tratta dunque di lavorare per addomesticare l’*altrove*. L’*altrove* ha uno statuto spaziale irriducibile: non è un altro dove, ma è un nessun dove. Nel luogo della disperazione assoluta, è lo sguardo del cane Bobby che permette ancora all’essere umano di funzionare come un essere allotropo empirico-trascendentale³. Ogni spaziatura ontologica – a partire da quella tana tutta umana che Levinas designa come *Dimora* – è destinata al suo fallimento dalla trascendentalità dell’*altrove*. Lo spazio dell’altro è l’*altrove*. Per questo è importante, nelle pagine che

2 E. Levinas, *Il nome di un cane o il diritto naturale*, in E. Levinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963; tr. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 193-194 (tutte le citazioni che seguono sono tratte da qui).

3 “L’uomo nell’analitica della finitudine è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza” (M. Foucault, *Le Mots et le choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E.A. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2016, p. 343).

seguiranno, tenere presente che l'uso ricorrente delle categorie di ontologia ed etica sarà fatto seguendo letteralmente le definizioni levinassiane. L'ontologia è la scienza di una sostanza che si rapprende in se stessa, senza bisogno di altro. L'etica è la scienza prima in cui l'altro appare segnato dal suo rifiuto di essere. La tesi di queste pagine è che questa opposizione necessaria, che indica anche un legame altrettanto necessario, è spazializzata nella tana: una costruzione dell'umano per cui dove c'è ontologia non deve esserci etica e dove c'è etica è necessario non ci sia ontologia, ma anche dove non può esserci ontologia se non c'è altrove etica e non può esserci etica se non c'è qui dove siamo ontologia.

In Kafka il cane giunge quasi alla fine, come la tana. Un piccolo racconto in cui Kafka prova come sempre a costruire la propria autobiografia sotto forma di un "cane tra i cani". Tutta la scrittura di Kafka è un gigantesco sforzo per fare in modo che le parole rendano la sua vita quella di "un cane normale", né più né meno. La domanda da porre a Kafka è la stessa fatta a Levinas. Perché il cane? Perché nei suoi ultimi racconti l'animale è la figura della normalità dell'essere umano? Per certi versi la risposta si distende e si fa chiara nel (poco) tempo che trascorre tra questo racconto e il racconto dedicato alla tana. L'animale rimanda infatti a una mostruosità che pervade l'umano e lo circonda, lo aggredisce, gli gira intorno. Il *mostro* dell'alterità, di ciò che sta in nessun dove e che ci costringe a identificarci nel sicuro delle tane. Il cane tra i cani finisce male, perché c'è ancora una "piccola falla, un leggero malessere"⁴ che lo disturba. Quella piccola falla è un vizio d'umanità che rende anche questo racconto un'ennesima autobiografia fallita: un cane ricercatore non è anche lui che un allotropo empirico-trascendentale. Un essere la cui animalità ritorna alla curiosità disturbante di chiedere conto a se stesso, di se stesso: "era il mondo a rovescio? Dove mi trovavo? Che cosa era successo?"⁵. Bisogna riprovare; riscrivere un'ennesima autobiografia eliminando questa piccola falla, questo vizio d'umanità. Descrivere il mondo alla rovescia, ma dal punto di vista di un animale che non possa riconoscersi, non ceda alla tentazione del farsi uomo. Un animale che sia pura immagine del suo sforzo di vivere, nient'altro. Che non possa dimenticare di aver costruito una casa nell'*altrove*.

4 "Una piccola falla, un leggero malessere che mi prendeva in mezzo alle più solenni manifestazioni popolari, a volte persino negli ambienti più familiari, anzi, non a volte, ma molto spesso il solo aspetto di un mio caro simile, o quell'aspetto visto da un'angolazione in qualche modo nuova, mi rendeva a un tratto impacciato, spaventato, desolato, mi gettava nella disperazione" (F. Kafka, *Forschungen eines Hundes* [1922]; tr. it. di E. Pocar, *Indagini di un cane*, in *Racconti*, cit., p. 458).

5 Ivi, p. 464.

2. Kafka e Descartes, la tana e il pensiero

All'apparenza il protagonista della tana risponde a questi requisiti⁶. Un animale senza nome e raccontato nel suo incontaminato sforzo di vivere. Ma anche quest'ultima autobiografia sarà destinata al fallimento. Perché lo sforzo di vivere non è la vita, ma è il pensiero di come fare per poter vivere. Certo, nella tana l'animale scolpisce le sue sembianze tramite lo sforzo del vivere. Del suo corpo conosciamo soltanto la parte che costruisce e che agisce e lavora. Il corpo dell'animale è scolpito dal proprio sforzo fino a coincidere con esso: l'animale che scava. Ma questa coincidenza finisce per essere così sottile da sembrare assai più una disincarnazione. L'immagine paradossale di *un animale senza carne*, costretto a stare nei panni di un corpo funzionale, di un corpo che altro non è che uno strumento, un dispositivo, una macchina (che scava), una *fronte*⁷. Questo macchinico in cui si rivela non è affatto autonomo, libero dalla pesantezza della carne vivente. Anticipando un riferimento cartesiano con cui ci confronteremo tra pochissimo, si potrebbe dire che l'animale della tana risponde alla perfezione all'esigenza cartesiana soddisfatta col *cogito*: trovare una "sostanza immateriale"⁸. In entrambi i casi questa sostanza immateriale non è espressione di singolarità né tanto meno di godimento⁹.

Ma in Kafka c'è l'*altrove*. Lo sforzo della sostanza immateriale è infatti mosso dal pensiero della vita che brulica tutt'intorno. Il suo sforzo di vivere sta tutto nel prevedere la vita e dargli una forma. Non una forma qualsiasi, ma una forma di *spazio*. La tana è precisamente questo: lo sforzo di dare una forma di spazio alla vita che è *altrove*. Così tutto nella tana prende le mosse dalla vita, ma semplicemente la vita non è lì.

Bisogna spiegare con cura in che senso quella forma di spazio che è la tana prende le mosse dalla vita. Si potrebbe semplicemente risolvere la questione sostenendo che la vita che brulica tutt'intorno dà *origine* alla

6 Cfr. F. Kafka, *Der Bau* [1923] in *Beim Bau der chinesischen Mauer* [1914-1924]; tr. it. di A. Pocar, *La tana*, in *Racconti*, cit., pp. 509-547. Per una contestualizzazione della tana all'interno della biografia kafkiana cfr. M. Boulby, *Kafka's End: A Reassessment of The Burrow*, in "The German Quarterly", 55, 1982, pp. 175-185.

7 "Per tali lavori, non possiedo altro che la fronte" (F. Kafka, *La tana*, cit., p. 512).

8 La citazione estesa si trova in *infra*, nota 18.

9 Non per caso coincide con la fronte: "Per un lavoro come questo dispongo solo della fronte. Con la fronte per migliaia e migliaia di volte, di giorno e di notte, mi sono scagliato contro la terra, ero felice se mi ferivo a sangue perché questa era la prova del fatto che la parete cominciava a compattarsi, e in questo modo, come forse mi si concederà, mi sono meritato la mia piazzaforte" (ivi, p. 512).

tana. Oppure che ne sia quanto meno *la causa finale*, trasformando forse il racconto di Kafka in un trattato ontoteologico. Tutte queste ipotesi, pur legittime, non sono del tutto soddisfacenti. Nelle pagine di Kafka non è in questione né la trascendenza dell'incondizionato né quella dell'origine. La nostra ipotesi è che per comprenderne pienamente il senso dobbiamo tornare semplicemente a ciò che Kafka racconta, valorizzando due caratteri emergenti.

In primo luogo, il fatto che ciò che costringe l'animale a scavare la propria tana non ha bisogno di mostrarsi in alcun modo. Non è un deuteragonista, semplicemente perché non è *accanto* al protagonista, ma gli è tutt'intorno. È pura natura. *L'altrove* è popolato di ombre e sospetti di animali, di terreni frananti e senza la consistenza necessaria, di prede e di predatori. Contiene in sé la trascendenza enigmatica dei mostri, di cui però non c'è segno né traccia, se non uno strano sibilo che si direbbe essere *nulla*¹⁰. Sono tutte figure della *physis*. È solo tenendo ferma questa dimensione naturale che possiamo accedere al significato autentico assegnato all'*altrove* in questo racconto. In che termini possiamo descrivere questa *physis* che sta *tutt'intorno, in nessun dove*? Mi pare che queste parole di Haraway – non direttamente riferibili a Kafka – possano aiutarci a rispondere alla domanda:

La natura non è un luogo fisico in cui recarsi, non è un tesoro da custodire o conservare in banca, non è un'essenza da proteggere o violare. [...] Non è l'alterità che offre origine, materie prima e servizi. Né madre né curatrice, né schiava né matrice, la natura non è risorsa o mezzo per la riproduzione dell'uomo. *E tuttavia la natura è un topos, un luogo.*¹¹

Il secondo carattere che vorremmo tener fermo è così quello per cui il rapporto tra l'animale della tana e il suo *altrove* non si può dire se non in termini topici. La forma di luogo della tana non è una delle tante, ma è l'unica tra le manifestazioni possibili del rapporto con l'*altrove* qui significato. Dell'*altrove* non sappiamo altro se non che sia un *topos*, appunto. La sua localizzazione è l'unica significazione che possiamo apprendere. È in quanto *altrove* e non soltanto “alterità che offre origine” che la sua azione

10 “Che cos'è, in fondo? Un leggero sibilo, udibile soltanto a lunghi intervalli, un nulla...” (F. Kafka, *La tana*, cit., p. 535).

11 D. Haraway, *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, in L. Crossberg, C. Nelson, P. A. Treichler (a cura di), *Cultural Studies*, Routledge, New York 1992, pp. 295-337; tr. it. di A. Balzano, *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità appropriata*, Derive & Appodi, Milano 2019, p. 40, corsivo nostro.

non può essere interpretata secondo l'ordine della "funzione meta-"¹². Non perché non sia una funzione. Per quanto ne possiamo sapere, l'*altrove* è ciò che fa accadere (la costruzione della tana), nulla di altro. L'*altrove*, se appare, è proprio perché svolge una funzione. Al di fuori della storia della tana, non c'è *altrove*. Ma questa necessaria concretizzazione funzionale si arresta sull'orlo della metafisica. Nel dimorare all'interno della tana non si dà né oltrepassamento né transito possibile, infatti¹³. Anzi, la funzione dell'*altrove* sembra essere in questo caso di arrestare ogni eventualità di oltrepassamento o di transito. Di scongiurare "la possibilità di passare"¹⁴. Accentuando un tratto della modernità a cui faremo riferimento tra poco, è la minaccia della metafisica a far funzionare il discorso di Kafka. È la funzione dell'*altrove* a far accadere l'esser qui della tana. L'essere (dell') *altrove* non è una conseguenza della costruzione della tana, ma l'intenzione stessa per cui l'animale [di] Kafka si sforza. Abbiamo dunque un primo effetto: lo sforzo di vivere produce un *Dasein*, un esser-qui¹⁵. Questo spazio in cui finalmente l'animale può esistere è tale solo perché ciò *per cui* si vive è tenuto fuori di qui. Non c'è in Kafka un'ontologia della vita, ma c'è l'ontologia e *altrove* c'è la vita. Non potrebbe esserci ontologia se si mettesse in dubbio l'*altrove* della vita.

È proprio a questo punto che conviene introdurre un brevissimo corpo a corpo tra l'animale (di) Kafka e il *cogito* di Descartes. Entrambe sostanze immateriali, ma con irriducibili strutture della personalità. Mentre il soggetto kafkiano articola se stesso tramite un incessante discorso paranoico, il *cogito* cartesiano lo fa tramite la messa in sicurezza del narcisismo.

In fin dei conti, la struttura del sé del *cogito* non è che un "oggetto sé esaltato" o un "sé grandioso"¹⁶. Per quanto lo spettro del dubbio entri dentro la stanza di Descartes, non è contro di lui che si agita. Il dubbio meto-

12 Sul tema cfr. C. Canullo, *L'âge herméneutique de la raison et la «fonction méta»*, in S. Bancalari, J. de Gramont, J. Leclercq (a cura di), Jean Greisch, *les trois âges de la raison*, Hermann, Paris 2016, pp. 22-37.

13 Cfr. S. Breton, *Réflexions sur la fonction méta*, in "Dialogue", n. 21, 1981, pp. 45-56.

14 C. Canullo, *Su un possibile significato della "funzione meta-"*, in C. Danani, B. Giovanola, M.L. Perri, D. Verducci (a cura di), *L'essere che è, l'essere che accade*, Vita & Pensiero, Milano 2014, p. 32.

15 "In Kafka's narrative, the protagonist in its burrow is a model example of absolute Dasein or being before communication, dialogue or encounter with another" (L. Stahman, *Franz Kafka's "The Burrow" as Model of Ipseity in Levinasian Theory*, in "Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal", vol. 37, 2004, p. 21).

16 Cfr. H. Kohut, *The Analysis of the Self*, International University Press, New York 1976; tr. it. di S. Adamo Tatafiore, *Narcisismo e analisi del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

dico riguarda – alla fine dei conti – *tutto l'altro*. È perché tutto l'altro è in dubbio che il *cogito* può trovarsi nella piena evidenza. Sono due i caratteri non paranoici del *cogito* che conviene brevemente rimarcare.

Il primo è quello che segna, per stessa ammissione cartesiana, la distanza con la verità antica di Agostino¹⁷. Mentre in quest'ultimo la certezza dell'“io esisto” ricavata tramite l'esperienza dell'inganno è funzionale alla scoperta di “una qualche immagine della Trinità” in noi¹⁸, per Descartes la certezza del *cogito* serve in sé, come *principio primo della metafisica*: “La ricerca degli antecedenti resta legittima e fruttuosa, ma, quanto alla posta in gioco essenziale, vana: ciò che conta non sta nell'enunciato ma nella dignità di principio che l'interpretazione metafisica, con Descartes, per la prima volta gli accorda”¹⁹.

Sta in questo primato dell'ontoteologia, cioè di un principio dei principi che separi ontologia ed etica secondo un dentro e un fuori, la mossa non paranoica della modernità cartesiana. Il dentro è il territorio della certezza tanto quanto il fuori è il territorio del dubbio. Questa partitura spaziale non è in alcun modo dissociabile. E ad essa corrisponde quella tra ontologia ed etica perché il territorio del dubbio è il luogo del tutt'altro, dove vi è tutto ciò la cui sostanza procede dalla sostanza immateriale del *cogito*. C'è etica, perché le sue sostanze sono sempre investite da un dubbio sulla propria natura ontologica (un animale mi minaccia? C'è

17 Il riferimento è al celebre passo della *Civitas Dei*, XI, 26: “In base a queste verità, non si debbono temere gli argomenti degli accademici che dicono: e se t'inganni? Se m'inganno, sono. Ciò che non è, infatti, non può neppure ingannarsi; perciò se m'inganno, sono. Poiché dunque, se m'inganno, sono, come posso ingannarmi della mia esistenza, quando, se m'inganno, è certo che io esisto? Senza dubbio nel conoscere che esisto non m'inganno, poiché, se m'ingannassi, esisterei come colui che s'inganna, ne consegue che io non m'inganno neppure quando conosco di conoscere; come infatti io conosco di essere, così conosco di conoscermi” (Agostino, *Civitas Dei*; tr. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, p. 549). Per una attenta e originale ricostruzione della questione cfr. C. Esposito, *Da Descartes ad Agostino*, in “Questio”, n. 6, 2006, pp. 307-333.

18 “Ritengo che in realtà egli [Agostino; S.L.] se ne serve per provare la certezza del nostro essere e poi per far vedere che vi è in noi una qualche immagine della Trinità, perché noi siamo, sappiamo che siamo e amiamo questo essere e questa scienza che è in noi; invece io me ne servo per far conoscere che questo io, che penso, è una *sostanza immateriale* che non ha nulla di corporeo, e sono due cose molto diverse” (Descartes a Colvius [14 novembre 1640]; tr. it. di G. Belgioioso, *Tutte le lettere. 1619-1650*, Bompiani, Milano 2005, p. 1333 cn).

19 J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 1986; tr. it. di F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 150.

davvero un animale che mi minaccia?). C'è ontologia, perché la sostanza al riparo nella coincidenza col proprio pensiero espelle e proietta il dubbio fuori di sé: tutto ciò che è qui ha certezza di essere. Nessuna minaccia può angustiarlo: il *cogito* è una tana senza buco, mentre l'animale kafkiano è una creatura liminale, sa bene che solo dall'esterno si può finalmente contemplare la *stabilitas regni*²⁰.

Il secondo carattere non paranoico è quello per cui alla scansione tra dentro e fuori corrisponde anche un confine tra la certezza e il dubbio. Il dubbio non è solo la condizione dell'altro dal *cogito*, è proprio ciò per cui questo altro è tale. È precisamente per questo che, in Descartes, esiste solo un modo affinché l'alterità non sia revocata nel dubbio: farsi specchio del *cogito*. La funzione di ciò che è *altrove* è di assecondare il suo narcisismo. Solo facendosi specchio del *cogito* potrà essere recuperata dal sequestro del dubbio. Il pensiero è così una tana, ma affatto differente da quella costruita da Kafka: lo è non perché ci mette al riparo dall'incontrollabile eccesso dell'*altrove* ma piuttosto perché ci mette al riparo dal suo *dubbio*. All'ontologia del *cogito* non si oppone un'etica dell'*altrove*, cioè uno spazio irriducibile alla presenza, eppure così reale da costringerci all'internamento. Scrive Descartes: “Da ciò conobbi che ero una sostanza della quale tutta l'essenza o natura non è che di pensare, e che, per essere, non ha bisogno di alcun luogo”²¹.

Cerchiamo di operare una sintesi. Se ci limitassimo a questa conclusione cartesiana, il *cogito* è anche il risultato di un processo di astrazione dal *luogo* e dal suo *bisogno*. Dunque, potremmo semplicemente sostenere che si manifesta da subito quel tratto della modernità che ha sacrificato il luogo alla grande alleanza tra il soggetto e il tempo. Ma è proprio così? In realtà il luogo ritorna, in una forma affrancata dal bisogno. Val la pena qui recuperare la celebre distinzione heideggeriana tra *spazio* e *luogo*. Se il luogo è lo spazio abitato, allora il luogo per eccellenza sarà quello che permette la comprensione dello spazio come spazio *per sé*. Il *cogito* si

20 “La tana mi protegge forse più di quanto non abbia mai pensato o mi arrischi a pensare quando sono al suo interno. Arrivavo al punto che talvolta mi veniva il puerile desiderio di non rientrare affatto, ma di sistemarmi nelle vicinanze dell'entrata, di passare la vita a sorvegliarla e di considerare sempre, con mia grande gioia, quanta sicurezza potesse darmi la tana se fossi dentro” F. Kafka, *La tana*, cit., p. 520. In effetti tutto il racconto di Kafka si potrebbe interpretare come un trattato politico sulla nozione di regno. Sulla nozione medievale di *Stabilitas regni* cfr. S. Manganaro *Stabilitas regni. Percezione e durata dell'azione politica nell'età degli Ottoni*, il Mulino, Bologna 2018.

21 R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637); tr. it. di L. Urbani Ulivi, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002, p. 151.

affranca dal bisogno per assumere esso stesso la funzione che trasforma lo spazio in luogo. Così è probabile che per Descartes quel riferimento non serva tanto a eliminare ogni filosofia del luogo, quanto a *addomesticarla*, riportandola all'interno del primato metafisico del principio: non è il *cogito* che ha bisogno di un luogo, ma è il luogo che ha bisogno di un *cogito* per potersi comprendere come tale. Il vero affrancamento riguarderebbe così il *bisogno* molto più del *luogo*. Ma se le cose stanno così, se un luogo è ancora concesso, il suo tratto decisivo è che debba essere sottomesso al principio: che debba essere *qui*. Non può esserci altro luogo al di fuori del *cogito*. Non può esserci *altrove*. È proprio questo il tratto non paranoico della modernità cartesiana: l'esigenza di controllo è risolta fin dall'inizio, nella misura in cui l'*altrove* è sottoposto a un dubbio in grado di delocalizzarlo e l'unico modo che resta all'*altrove* per eludere tale annientamento è farsi abitare dal *cogito*.

In Kafka il processo è rovesciato, seguendo il canone dell'esperienza psichica della paranoia²². Il primo carattere di quest'esperienza psichica è infatti un'alterazione della struttura ontologica d'identificazione, non riuscendo più a operare la distinzione tra la propria identità ontologica e le proprie identità di ruolo: “la paranoia mette in luce anche la dinamica della nostra struttura identitaria, cioè la relazione normale che si stabilisce tra il polo ontologico della nostra identità e le identità di ruolo. Essa procede da una adesione identitaria che ogni volta fa sì che l'identità di ruolo sia messa in causa e tutto il suo intero essere sia pateticamente in gioco”²³. Che cosa è infatti continuamente rimesso in gioco nel delirio dell'animale kafkiano? Cosa è sottoposto al dubbio metodico? Precisamente il suo intero essere. Dinanzi all'evidenza di ciò che non si vede e che si aggira *altrove*, colui che abita la tana si scopre *mortale*: “è proprio nel muschio oscuro che sono mortale (*sterblich*) e lì nei miei sogni un ceffo bramoso si aggira grufolando senza interruzione”²⁴.

Che conseguenze ha questo carattere paranoico sul nostro discorso? Se il dubbio metodico viene rivolto verso di sé sistematicamente e senza mar-

22 Per una bibliografia introduttiva delle interpretazioni psicanalitiche del racconto in questione si rimanda a V. Baldi, *Nella tana dell'inconscio. Una lettura psicoanalitica di un racconto di Kafka*, in “Allegoria”, n. 65-66, 2012, p. 156.

23 G. Charbonneau, *Fenomenologia della paranoia*, in “Rivista sperimentale di Freniatria”, n. 3, 2013, p. 172. Cfr. anche S. Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia* (1915), tr. it. di C. Musatti, *Ossessione Paranoia Perversione. Raccolta di scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 187-266.

24 F. Kafka, *La tana*, cit., p. 509 (tr. modificata).

gini residui, allora l'unica cosa che permette la paranoia è la fissazione dell'*altrove*. Rovesciando la modernità cartesiana, l'animale kafkiano si definisce adesso non tanto per il suo narcisismo ma per la sua insicurezza. L'unica certezza è che vi sia qualcosa o qualcuno che ci minaccia: c'è qualcosa di *intollerabile* nel pensiero dell'*altrove*²⁵. Sopra, nel mondo da cui metto distanza. Ma anche intorno, nel sottomondo in cui mi sono rifugiato. Bisogna però approfondire ancora il carattere di questa certezza dell'*altrove*. In quanto tale, ciò che è *altrove* non potrà mai essere qui, non potrà mai essere presente. È qualcosa che satura il visibile e lo circonda senza potersene mescolare. Propriamente non è qualcosa che si possa agitare nell'*altrove* e del quale si possa sentire l'affanno vicino, al di là del muschio o della terra fatta argine. Non è la certezza di un altro essere, ma di un altro luogo²⁶ la cui funzione è però necessaria. La sua evidenza non può avere un carattere ontologico o fenomenologico ma soltanto un carattere etico. Intendo qui per etica – come del resto vedremo tra poco – nient'altro che la filosofia prima di Levinas. L'idea cioè che l'alterità sia possibile solo come altrimenti che essere. Al di là della tana, *altrove*. E che l'ingombro dell'alterità sia ciò che *dà luogo* e in cui può radicarsi l'ontologia del medesimo, la tana, *Il y a*²⁷. L'evidenza di ciò che non si può sapere e che permette il sapere paranoico che costruisce l'esser qui dell'uomo. Se l'animale kafkiano potesse davvero sapere, allora guarirebbe. Ecco perché, riproponendo un altro carattere fondamentale del delirio paranoico, l'animale kafkiano affida questa evidenza funzionale dell'*altrove* alla struttura narrativa del proprio pensiero:

-
- 25 “Se non per difendersi, se non per isolarsi, perché mai inventarsi una tana? È la prima domanda a cui l'autore della tana non risponde. Ma un inizio di risposta è inevitabile e inoppugnabile: se occorre una tana questo implicava che qualcosa del mondo sulla superficie della terra fosse intollerabile” (R. Calasso, *L'animale nella foresta*, Adelphi, Milano 2023, p. 71).
- 26 “La tana prende forma all'avvicinarsi della vecchiaia. Dà la sensazione di avere un tetto sopra di sé. Allora si pensa: “sono a casa” – e invece si è sempre a casa loro, di quegli “esseri all'interno della terra”, quei nemici di cui da sempre avevano parlato le leggende” (ivi, p. 63).
- 27 L'utilità ermeneutica della nozione levinassiana di *Il y a* nella letteratura kafkiana è una delle grandi intuizioni di Blanchot e non manca di agire nelle sue pagine: «Nel suo libro *De l'existence à l'existant*, Emmanuel Lévinas ha messo in “luce” sotto il nome di *il y a* questa corrente anonima ed impersonale dell'essere che precede ogni essere, l'essere che è già presente nel seno del dissolvimento, che nel fondo dell'annientamento ritorna ancora ad essere come la fatalità dell'essere, il niente come l'esistenza: quando non c'è niente, c'è dell'essere» (M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. di A. Ferrara, *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 47).

la paranoia rimane eminentemente narrativa: essa produce un discorso permanente e ciò contrariamente a certe forme di schizofrenia nelle quali la perdita della narratività del sé (e del mondo) impedisce l'accesso a ciò che si può vivere e provare. Questa possibilità narrativa la differenzia da altre forme di psicosi nelle quali non è più possibile alcun racconto di sé. [...]. La paranoia non manca certo di storie, nel senso comune del termine; essa ne produce continuamente.²⁸

Tutto il racconto di Kafka è la narrazione attraverso cui colui che è costretto alla condizione del dubbio permanente del proprio essere – il mortale – produce la propria dimora prendendo spazio da ciò che la giustifica, separando l'ontologia della tana dall'etica dell'*altrove*.

Ma c'è un ultimo aspetto che vorremmo sottolineare. Come tutte le strategie paranoiche, anche questa è per sua essenza difensiva. Non è orientata alla soddisfazione del proprio *conatus essendi*, ma alla prevenzione della propria sopravvivenza, attraverso l'anticipazione intellettuale delle potenze avverse. L'animale kafkiano si produce una tana che è insieme la scena della propria esistenza e la distanziamento del proprio vivere. Per questo è un *mortale* molto più che un *vivente*. Il suo strumento principe non può che essere il pensiero, molto più che il godimento. È in questo senso che il confronto precedente con Descartes manifesta il proprio valore euristico. Kafka rovescia la fondazione narcisistica del *cogito*, ma rimane incagliato dentro il primato epistemico moderno del pensiero. Il ruminare paranoico della sua narrazione è ipermoderno, certamente. Ma è anche una critica al moderno, nella misura in cui il pensiero s'increspa delle tinte del fallimento e del dubbio, tanto quanto affida all'*altrove* l'unica certezza possibile: che vi sia un altro da cui difendersi, da cui prendere spazio. La tana non è il luogo della gioia, ma il luogo della minaccia pensata, narrata e così espulsa sempre di là dall'essere e dall'apparire. Scrive Kafka: “Tutti questi son calcoli davvero faticosi, e la soddisfazione che la mente astuta prova nei confronti di se stessa a volte è l'unico motivo che induca a non smetter mai di calcolare”²⁹.

L'ipermodernità di Kafka produce non tanto un pensiero che riflette su di sé – come nella modernità cartesiana – ma un pensiero che si trasforma in tecnica. Sia l'edificazione sia l'abitazione della tana appaiono così dominate dalla tentazione kafkiana per eccellenza: quella della “mente burocratica”³⁰. Una moltiplicazione delirante di pensieri esemplari (regole) che serve a tenere a bada ciò che temiamo.

28 G. Charbonneau, *Fenomenologia della paranoia*, cit., p. 162.

29 F. Kafka, *La tana*, cit., p. 510.

30 Sul tema cfr. R. Heinemann, *Kafka's Oath of Service: "Der Bau" and the Dialectic of Bureaucratic Mind*, in “PML”, n. 11, 1996, pp. 256-270. Sul rapporto

Eppure, c'è un altro modo per pensare questo rapporto tra ontologia ed etica in forma differente, pur restando nei termini assoluti con cui l'abbiamo posto (intendo con ciò conservando un'assoluta irriducibilità tra loro). È lo stesso Kafka a suggerirlo: "Come si può gioire del mondo se non quando ci si rifugia in esso?"³¹.

3. "Tutto – in un certo senso – è nel luogo"

Uno dei passaggi più controversi della filosofia di Levinas si trova all'interno di *Totalité et Infini* ed è dedicato all'ontologia della separazione³². La sua difficoltà consiste nel fatto che in quelle pagine viene delineata una filosofia della soggettività la cui funzione filosofica appare essere propeudeutica a ogni etica dell'*altrove*. Più precisamente: l'etica è ciò appare facendo esplodere questo egoismo radicale del Medesimo, contestandone il principio autarchico:

Riferita al pensiero di Levinas, l'espressione 'ontologia della separazione' potrebbe sembrare imprecisa se non addirittura forzata; tuttavia, se solo si guarda con attenzione ai testi levinasiani fino a *Totalité et Infini*, ci si accorge che, in realtà, il tema fondamentale della sua riflessione – l'idea della relazione etica tra il Medesimo e l'altro – si basa sulla separazione radicale tra i due soggetti. In particolare, Levinas ritiene che il Medesimo si ponga per sé ancor prima di entrare in relazione con l'altro, e che quest'ultimo debba essere concepito come assolutamente separato, dal momento che la sua alterità è irriducibile al soggetto.³³

Ora, non è tanto il significato interno – seppur decisivo – alla dottrina levinasiana a interessarci in questa sede³⁴, quanto il fatto che *molti* (ma

tra architettura e burocrazia in Kafka cfr. G. Cuozzo, *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Jouvence, Milano 2019.

31 F. Kafka, *Die Züräuer Aphorismen* (1917-18); tr. it. di R. Calasso, *Aforisma di Züräur*, Adelphi, Milano 2004, p. 30.

32 Ci riferiamo a E. Levinas, *Totalité ed infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990; pp. 155-178 (*Sezione seconda. D: La dimora*). Per un'introduzione al tema rimando a G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Puf, Paris 1994, pp. 92-120 (il secondo capitolo dal titolo: *Le sujet séparé. Comme sujet jouissant*).

33 S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 27.

34 Sul tema rimandiamo a E. Levinas, *La Séparation*, in *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Grasset, Paris 2011, pp. 259-289;

non *tutti*) dei caratteri evocati da Levinas sono analoghi a quelli con cui Kafka dipinge la sua creatura all'interno della tana, a partire dalla necessità che la sintesi del soggetto con se stesso – ciò che Levinas definirà come *psichismo* – si manifesti sotto forma topica. Già per questo la figura levinassiana del Medesimo è assai più prossima al soggetto paranoico di Kafka piuttosto che al *cogito* cartesiano. Se quest'ultimo costruisce strategie per abitare se stesso, sia in Levinas che in Kafka appare una soggettività che deve *separarsi* per poter identificarsi: costruirsi una tana o una dimora è precisamente il modo di attuare questa separazione *radicale*. Ciò che è in gioco è ovviamente un paradossale rapporto col mondo: nella modernità cartesiana – come già spiegato – il *cogito* è un riparo dal mondo, nella modernità kafkiana (e levinassiana) il soggetto si produce un riparo dal mondo e lo può fare solo prendendogli spazio, trasformando una parte del mondo in un luogo da abitare. Una topica della soggettività non sarebbe possibile senza questa irriducibile presenza del mondo. Si tratta in fondo di opporre all'assedio di un mondo una difesa sotto forma di uno *spazio concesso*. La tana di Kafka e la dimora di Levinas non si comprenderebbero al di fuori di questa dialettica *mondana*. Scrive Levinas:

L'identificazione del Medesimo nell'io non si produce come una monotona tautologia: "Io sono io". L'originalità dell'identificazione, irriducibile al formalismo di $A \text{ è } A$, sfuggirebbe così all'attenzione. Bisogna fissarla non riflettendo sull'astratta rappresentazione di sé da parte di un sé. Bisogna partire dalla relazione concreta tra un io e un mondo. Questo, estraneo e ostile, dovrebbe, logicamente, alterare l'io. Ora, la loro vera ed originaria relazione, nella quale appunto l'io si rivela come il Medesimo per eccellenza, si produce come soggiorno nel mondo. Il modo dell'io contro l'altro del mondo consiste nel soggiornare, nell'identificarsi esistendo in esso come a casa propria. L'io, in un mondo, a prima vista, altro, è tuttavia autoctono. È anzi proprio il mutamento di questa alterazione. Trova nel mondo un luogo ed una casa. Abitare è appunto il modo di consistere; non come il famoso serpente che si appropria di sé mordendosi la coda, ma come il corpo che, sulla terra che gli è esteriore, consiste e può. La propria casa non è un contenente, ma un luogo nel quale io posso, nel quale, pur dipendendo da una realtà altra, io sono, nonostante questa dipendenza, o grazie ad essa, libero. Basta camminare, fare, per appropriarsi di ogni cosa, per prendere. Tutto, in un certo senso, è nel luogo. [...] La possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l'alterità di ciò che è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me – è il modo del Medesimo. Nel mondo sono a casa

tr. it. di S. Facioni, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, Bompiani, Milano 2012, pp. 245-275; F. Vitale, *La fenomenologia dell'abitare in Levinas*, in S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano 2015, pp. 49-65.

mia, poiché esso si offre o si rifiuta al possesso (ciò che è assolutamente altro non si rifiuta semplicemente al possesso, ma lo contesta e, appunto per questo, può consacrarlo).³⁵

Il compito del Medesimo è di trovare nel mondo una dimora e una casa. Ma è un compito che si produce solo “contro l’altro del mondo”, scrive Levinas. Ecco il secondo carattere che lo avvicina a Kafka. L’alterità del mondo non ha ancora a che vedere con la signoria del volto: l’esperienza *primitiva* si fa di un mondo che si nasconde e, per questo, non può che manifestarsi come “estraneo e ostile”. Qual è dunque il modo per salvarsi dalla sua estraneità e ostilità? Costruire un “porto sicuro” mettendo così a distanza l’estraneo. L’altro non viene esorcizzato, è semplicemente spostato. Grazie alla dimora, l’estraneità dell’altro sta anche *altrove*.

Questo spostamento è reso possibile da una strategia che l’animale paranoico non aveva però previsto. Ciò che *altrove* si conferma estraneo, dentro la dimora diventa oggetto di godimento e di possesso. È la stessa terra ciò di cui è plasmata la tana e ciò di cui è fatto il mondo. Eppure, se in Kafka questa promiscuità reclama l’incessante elevazione di confini, in Levinas si tratta di un modo differente di entrare in relazione. Il Medesimo è l’animale che è in grado di prendere possesso dell’alterità sospendendone l’ostilità. Il mondo si abita e l’elementale si domina, attraverso la possibilità di possedere, che è precisamente “il modo del Medesimo”.

Ma perché l’animale paranoico non può immaginare il proprio rapporto con l’*altrove* nel modo del possesso? Per un motivo piuttosto semplice: perché nella tana si rifugia l’animale che pensa, mentre nella dimora abita l’io-di-godimento (*le-moi-de-la-jouissance*)³⁶. La sostanza immateriale kafkiana viene così sostituita da una soggettività che si caratterizza per un materialismo estremo. Letteralmente, non fa altro che compiersi felicemente in sé, essendo fatta di pulsioni, bisogni, soddisfazioni ed egoismi. Lo sforzo di vivere – ciò che dà luogo sia alla tana sia alla dimora – produce la *vita*, non il suo *pensiero*³⁷.

35 E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 35-36.

36 “Nel godimento io sono assolutamente per me. Egoista senza riferirmi ad altri – sono solo senza solitudine, innocentemente egoista e solo. Non contro gli altri, non sulle mie – ma assolutamente sordo nei confronti di altri, al di fuori di qualsiasi comunicazione e di qualsiasi rifiuto di comunicare – senza orecchie come ventre affamato” (*ibid.*, p. 135). Sul tema cfr. C. Ciocan, *La phénoménologie levinassienne du corps dans Totalité et Infini*, in “Les Études philosophiques”, n. 108, 2014, pp. 127-160.

37 “La sensibilità va descritta dunque non come un momento della rappresentazione, ma come il fatto del godimento” (E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 137).

Non è un caso che ciò che accade dentro “la dimora” descritta dal filosofo francese è affidato a una semantica del concreto e della produzione la cui ricorrenza è uno dei motivi di maggior interesse dell’intero volume di *Totalité et Infini*. Per limitarci all’unica citazione che abbiamo scelto di riportare, Levinas suggerisce la necessità di “partire da una relazione *concreta* tra un io e un mondo” e definisce tale relazione nei termini di ciò che “si produce come soggiorno nel mondo”. Ciò che in Kafka veniva guadagnato tramite un processo d’incessante astrazione dal mondo è invece recuperato dal filosofo francese attraverso la dimensione sensibile dell’io. Sono la fame e la sete di un corpo che permettono d’abitare il mondo attraverso un’intenzionalità positiva e non semplicemente difensiva. La tana non è più un luogo di astrazione ma un luogo di godimento³⁸.

C’è un ultimo elemento di distinzione tra i due autori che può essere interessante rilevare. In entrambi i casi il luogo abitato è uno spazio rimediato contro qualcosa o qualcuno. Quest’ostilità che circonda sia la tana sia la dimora è la conseguenza affettiva dell’irriducibilità etica di ciò che è e non può non essere in sé estraneo. Abbiamo individuato nell’*altrove* e nella sua etica il luogo dell’estraneità irriducibile. Ma in Kafka l’*altrove* è un’ennesima figura filosofica della “notte delle vacche nere”. Nel buio che circonda l’animale, ogni estraneo è un sospettato, ogni rumore è una minaccia. Al contrario la via sensibile che presiede e mobilita la relazione concreta tra l’io e il mondo s’accompagna a una stratificata fenomenologia dell’estraneità. Nell’*altrove* si dà distinzione. C’è l’elementale, c’è la presenza liminare della Donna, c’è infine l’estraneità radicale di chi contesta il possesso come modo originario dell’abitare. Alla sovrabbondanza fenomenologica dell’estraneità non si accompagna però una moltiplicazione delle forme di produzione della relazione col mondo. *Altri* non si rivela per via differente rispetto alla sensibilità del godimento e del possesso – ciò per cui il mede-

È tutta in questa divergente finalità ultima la distanza tra la tana di Kafka e la dimora di Levinas.

- 38 Dal punto di vista della critica levinassiana, quest’elemento è di estremo interesse: è proprio su questo intreccio tra sensibilità e godimento che si gioca la discontinuità con *Altrimenti che essere*. In questo caso la via *sensibile* scelta da Levinas sarà una via *breve*: l’alterazione dell’io avverrà ancora nelle sue viscere e nella sua pelle – confermando così la diffidenza verso ogni forma di concettualizzazione – ma non avrà più necessità di *prodursi attraverso l’ipostasi del godimento*. Si potrebbe dire che in *Totalità e infinito* vi sia una fenomenologia del sensibile che prepara l’etica, mentre in *Altrimenti che essere* c’è posto solo per una metafisica del sensibile. Sul tema cfr. Y. Murakami, *La demeure, un autre «autrement qu’être»*. *Lévinas et la psychopathologie*, in C. Ciocan (a cura di), *Levinas 100*, Zeta Books, Bucharest 2007, pp. 241-264.

simo costruisce una dimora. Piuttosto si rivela per via sottrattiva: perché *appare* nel mondo come colui che si sottrae sia al godimento sia al possesso. C'è uno scarto che accade nel passaggio tra gli strati dell'estraneità. Ma questo scarto accade sempre alla stessa soggettività che abita il mondo nella forma della sensibilità e non della contemplazione o dell'astrazione.

I due paradigmi con cui ci siamo confrontati non hanno una rilevanza esclusivamente filosofica. Essi, per molti versi, inducono a riflettere su alcune tendenze più generali attraverso le quali attribuiamo significati all'esperienza concreta dell'abitare una casa. Ne segnalò, come possibili aperture finali, almeno due.

Innanzitutto, la necessità sempre più urgente di ricondurre l'intenzionalità concreta dei vissuti dell'abitare da un principio di conoscenza a un principio di godimento. A me pare che le nostre case divengano sempre più tane nella misura in cui la nostra relazione di senso con esse sia sempre più legata alla contemplazione e meno al godimento. È uno dei rischi più forti dell'approccio securitario applicato al tema concreto dell'abitare e all'ipertrofia della tecnica nelle nostre aspettative su cosa debba essere una casa. Non siamo in fondo così distanti dall'animale kafkiano: misuriamo le nostre case sulla loro capacità di *separarci* dall'*altrove* e siamo in grado di goderne solo attraverso forme di *contemplazione* (che probabilmente andrebbero approfondite ulteriormente nei termini di *feticismo*). Ma che vuol dire, propriamente, godere di una casa? Si può godere di un luogo o il luogo è sempre ciò *a partire da cui* godere? L'intuizione levinassiana mi pare possa essere utile. Una casa è tale quando dentro di essa s'instaura una relazione concreta col mondo, non una sua esclusione. Non c'è contrapposizione tra la casa e il mondo, ma una incessante trasformazione in cui il centro diventa la nostra capacità di trasformare la dipendenza dalle cose in lavoro, godimento e relazione di senso con esse. Più che un luogo, la casa è l'esperienza della trasformazione attiva e sensibile del mondo.

Infine, vorremmo contribuire a problematizzare la questione del rapporto tra la casa e l'*altrove*. Ancora una volta il confronto tra Kafka e Levinas può essere stato un buon punto di partenza. Come sottolineato, entrambi propongono un'etica dell'*altrove* che è irriducibile a ogni ontologia della tana/dimora (tanto da rappresentarne addirittura la condizione di possibilità). Ma mentre nel primo questa irriducibilità prende la forma di una spazialità – tra la tana e l'*altrove* non può che esserci discontinuità, pur nella contiguità per cui l'*altrove* lambisce da ogni lato la tana e opprime il suo abitante – in Levinas l'*altrove* non è da un'altra parte ma è un altro modo di stare dentro la relazione concreta col mondo. Si potrebbe spiegare più sem-

plicemente così: mentre la tana è nascosta e al riparo dal mondo, abitare la casa vuol dire stare alla luce: “Tutto, in un certo senso, è nel luogo”, scrive Levinas. Suggestendoci di immaginare il rapporto tra la casa e il mondo non secondo una logica d’opposizione ma facendo esplodere il piano d’immanenza. Tutto può essere ospitato nella casa, compreso l’*altrove*. Non è per nascondersi dal mondo che abitiamo una casa, ma per poterne godere e, così facendo, per poter lasciare lo spazio per un’etica assoluta, al di là dell’essere. Un’etica dell’*altrove*.