

Elias Canetti.

Le voci del diritto



di *Andrea Mubi Brighenti*

Coloro che non si adeguano sono il sale della terra, il colore della vita, condannano **sé** stessi all'infelicità, ma sono la nostra felicità.

(Elias Canetti)

8.1

L'esitazione

A volte l'epigrafe merita tanta importanza che l'unico senso del testo seguente è sostenerla nel suo angolo in alto a destra della pagina, da dove essa regala il suo fulgore fulmineo. Nel testo seguente, cerco un senso in cui sia possibile avvicinarsi a Elias Canetti come pensatore del diritto, in modo da *sostenere* – nel senso proprio, fisico, del termine, non nel senso argomentativo – la sua epigrafe.

Avvicinarsi a un autore non significa esaurirlo, imprigionarlo o costruirgli attorno un sistema. Non è così neppure per quegli autori i quali per primi hanno cercato di *costituirsi* in sistema – e tanto meno perciò per quelli che non l'hanno fatto. Avvicinarsi consiste, credo, nell'affrontare un autore: ovvero nel *toccarne il pensiero*, colpirlo se necessario (colpire il pensiero, non il pensatore, come invece fa il fanatico), metterlo in movimento per ascoltarne la risonanza caratteristica. In altre parole affrontare significa forse tentare dei *pensieri* di fronte a delle domande di *sistema*, domande sistematiche che per loro natura sollecitano risposte antitetiche al pensiero, persino nemiche del pensiero. Ad ogni modo, che affrontare Canetti sia diverso dall'affrontare un sistema di pensiero, lo esprime in modo meraviglioso l'autore stesso quando, della necessità di sfuggire ai sistemi che incessantemente ci vengono cuciti addosso, scrive: «ciò che odio non è l'imparato, ciò che odio è il fatto di viverci dentro» (Canetti, 1973 [1990, p. 1802]). Di Canetti, Ishagh-pour (1990 [2005, p. 14]) può perciò dire: «non è rappresentante di un paese, di una scuola, di un movimento, né di un solo genere di scrittura». E in questa non-rappresentatività risiede una dimensione fonda-

mentale del pensiero¹. Si tratta di un'istanza di *sottrazione* – e, occorre subito aggiungere, oltre che dell'affermazione e della confutazione, il pensiero ha bisogno precisamente della sottrazione per esistere.

Comprendiamo dunque di dover usare il nostro pensiero per evitare di venire imprigionati dai sistemi che ci vengono sottoposti – e ciò è vero. Ma l'ultimo ostacolo, quello veramente determinante, consiste nell'evitare che il *nostro* pensiero diventi la nostra prigionia. Il sapere che non sa trasformarsi diventa presto sapere infelice (Canetti, 1992 [1993, cap. 1]). Per comprendere Canetti dobbiamo diventare dei piccoli roditori. Canetti, come opera e come pensiero, consiste di un reticolo di cunicoli di tane tutte collegate tra loro, in cui vi è sempre un ultimo cunicolo di uscita inesplorato, che dice: «inventa quanto vi è di meno probabile e fanne la storia vera della tua vita» (Canetti, 1994 [1996, p. 33]). Ecco infine perché addentrarsi in questo autore non sarà mai come addentrarsi in un sistema, dove si ha fin dall'inizio la garanzia che tutto *si tiene*, che i conti tornano. La tautologia e il paradosso, che sono i luoghi tipici del sistema, il vero e proprio marchio di fabbrica del sistema, non segnano queste tane – che sono un luogo, piuttosto, di ricchezza del pensiero, testimonianze della sua generosità stellare: «la sua testa è fatta di stelle, non ancora ordinate in costellazioni» (Canetti, 1973 [1990, p. 1697]).

Le idee sono circolazione: socialità, nutrimento, moneta di scambio. Non hanno un vero proprietario, ma una serie. Vengono continuamente prodotte, girate e controfirmate come assegni circolari: io do qualcosa a te che dai qualcosa a me che do qualcosa a te. Persino nelle chiacchiere più insulse, le idee continuano la loro infaticabile opera di *Fort-Da*, il loro andirivieni. In questo modo esse si rendono indispensabili alla società. Ma al contrario delle idee, che sono una forma di circolazione, il pensiero è unico: non *studium*, artigiana predisposizione dell'effetto, ma *punctum*, fatalità che punge, che *ferisce o ghermisce* (Barthes, 1980).

Poiché è singolo, spaiato, il pensiero *non ha valore*². Il principio del valore risiede nel numero: tutti sono persone uniche, ma non tutti sono persone rare, cosicché non si predica alcun valore di una persona dicendole che è “unica”. Così come le persone uniche, cioè le persone qua-

1. Tra i “non-appartenenti”, emblematico il caso di Walter Benjamin, il quale non seppe mai decidere circa la propria appartenenza personale (essere accademico? giornalista? ebreo? marxista?) e finì per non averne alcuna.

2. Un passo di Jacques Derrida ci riporta alla medesima questione da un diverso punto di vista: «per noi *pensiero* è qui un nome perfettamente neutro, un bianco testuale, l'indice necessariamente indeterminato di un'epoca a venire della differenza. *In un certo modo, “il pensiero” non vuol dire nulla.* Come ogni apertura, questo indice appartiene, per quella sua faccia che si lascia vedere, al dentro di un'epoca passata» (Derrida, 1967 [1969, p. 139]).

lunque, il pensiero non ha numero, è pura forza. Né ci si può arrestare prima di riconoscere che il pensiero è sempre decisione, decisione di pensiero, cioè vita. Non la vita dell'uno o dell'altro, ma *una vita*, vita impersonale. Nel pensiero ci sono punti culminanti, intensità i cui tracciati continuano a rinviarsi, parlandoci. Noi identifichiamo tali punti con nomi di uomini che ebbero queste visioni. Diciamo: Rimbaud, Proust, Kafka, Benjamin, Valéry, Canetti, Deleuze – perché sappiamo che non potremo andare oltre i punti che essi segnarono. Ci attende piuttosto il riattare i sentieri, riattraversare questi tracciati; non risolverli ma “diavolverli”, come se essi si svolgessero in noi e noi li portassimo in ogni luogo³. Ciascuna di queste passioni, ciascuna di queste intensità, la illustriamo alla luce dell'altra e ci diamo così un conforto, un *ab* fuggevole – come i maestri zen designano l'illuminazione – cui dare voce e tempo, a nostra volta divenendoli. Così, il pensiero attraversa il cosmo senza segnare alcuna appartenenza. In questo dominio dell'*un*, del *punctum*, del singolare impersonale, va cercata l'indicazione di Canetti sul diritto.

In quanto *non-rappresentativo*, Canetti, come altri pensatori, non ha discendenza. Egli non appartiene alla tradizione della discendenza e della filiazione, che, come Walter Benjamin (1934) ha sottilmente mostrato nel suo saggio su Kafka, corrisponde in ultimo al mondo del giudizio. Come fa la filiazione a produrre giudizio? L'esempio nell'espressione accademica “essere allievo di” lo mostra bene. Essendo allievi di, si diventa rappresentanti di una *scuola* (gli italiani conoscono molto bene questo genere di parrocchie), e non solo: essendo allievi di, ci si sottopone a essere indefinitamente giudicati secondo il criterio della propria discendenza, in due sensi: secondo la natura e secondo il nome della filiazione. Nella discendenza, il mondo del giudizio si sovrappone, o meglio sovrimpone, a quello della vita. Il giudizio è incapace di accettare la nudità della vita, ha bisogno di rivestirla. Si tratta certo sempre, almeno in parte, di *pruderie*. Per un pensatore, come è il caso ad esempio di Orson Welles, l'unico modo accettabile per parlare delle discendenze è spesso quello di falsificarle, forgiare decine di genealogie fasulle: mescolare le carte in mano ai padri⁴.

L'alternativa alla filiazione è indicata da Deleuze (cfr. Deleuze, Foucault, 1972) nella coalizione o, come altrimenti dice il filosofo, nel movimento. Il movimento indica uno stare-con tra pari, in cui non è più possibile invocare un giudizio superiore cui tutti siano richiamati. Il movimento corrisponde alla figura del rizoma acefalo, che Deleuze e Guatta-

3. Per una discussione della diavolazione e del suo rapporto con la rivoluzione, cfr. Brighenti (2008).

4. Il tema del falso – meglio ancora, di un falso “più reale del vero” – percorre tutta la produzione di Welles. La sua versione di *Il processo* di Kafka ne è un momento importante.

ri hanno contrapposto allo schema porfiriano, arborescente e filiativo, del pensiero. Tuttavia, per quanto il rizoma appaia, per un esercizio del pensiero, più auspicabile della discendenza, anche la condizione del movimento contiene in sé una pericolosa oscillazione. Essa, infatti, conosce pur sempre un aspetto migliore, quello dell'alleanza, e uno deteriore, quello della connivenza. Nell'alleanza del pensiero, si stabiliscono delle linee trasversali, a-dogmatiche, di risonanza; ma nella connivenza del pensiero ci si adagia in un movimento come fosse una corrente, ci si affida a una direzione, nei casi peggiori a un *andazzo*, che non si sa neppure più chi abbia determinato, e forse peggio, non si sa neppure cosa contenga⁵. Non stupirà ~~più~~ allora scoprire che uno dei pochi giuristi a cercare di definire il concetto di movimento sia Carl Schmitt (1933), il quale considera la *Bewegung* (il movimento) come elemento essenziale nella costruzione del nazionalsocialismo al momento della sua presa del potere, prezioso elemento di comando politico, *Führungkörper* (corpo di comando) che si fa portatore dello Stato e del popolo nella costruzione giuridica nazista. Sia nella filiazione, sia nel movimento, il pensiero rischia di intrattenere un pericoloso rapporto di intimità con il potere: ogni qualvolta il potere marchia il pensiero, quest'ultimo cede come una cera molle e viene sopraffatto da qualcosa che gli è estraneo e in ultimo nemico. Dove trovare allora un'alternativa alla filiazione e alla coalizione?

«Soltanto il sapere *che esita* conta» (Canetti, 1996 [2003, p. 39]). L'indicazione essenziale di Canetti consiste nell'identificare l'esitazione come modalità del sapere. Questa modalità, che Canetti rintraccia per primo in Confucio (Canetti, 1975 [1984, cap. 9]), è forse la sola cosa che possa salvare il pensiero dal potere. Il che avviene per sottrazione: si può solo cercare di sottrarre il pensiero dalla presa del potere. Questo non significa che il pensiero non possa interrogare. Il primo interrogativo filosofico è sempre stato e resta il *ti esti*. Oggi, nel mondo dei saperi specializzati, nel mondo dei weberiani specialisti senza intelligenza, chiedere “che cos'è” vuol dire persino fare una *gaffe*. Nessun giurista pensa seriamente di poter definire il diritto, poiché esso è l'elemento acquatico in cui egli si muove come il girino, e insieme il *punctum caecum* del suo occhio giuridico – quando ne avrà uno. Il *ti esti* rivolto alla totalità viene liquidato nell'accademia e nella dottrina come un interrogativo ingenuo, che solo gli inesperti hanno la *naïveté* di porre. Tra questi ultimi Canetti si pone: «la mia vita intera non è altro che un disperato tentativo di eliminare la divisione del lavoro e di prendere in considerazione tutto, affinché si raccolga in-

5. «Di tutti gli ostacoli nessuno è più allettante delle correnti» (Canetti, 1992 [1993, p. 33]). Con ciò si intende che, per quanto allettante, la corrente cui ci si abbandona è in realtà un ostacolo al pensiero.

sieme in una testa e divenga unità. Non voglio sapere tutto, bensì saper riunire ciò che è spezzettato» (Canetti, 1973 [1990, pp. 1640-1]).

Occorre tornare a guardare in faccia la domanda. Lavorare sulla domanda per sottrazione non significa annullare la domanda, annientarla o criticarla in quanto domanda. Da un lato ci sono affermazioni esclusive, come quelle dei fondatori di sistemi che sostituiscono, all'*e* della vicinanza e dell'aggiunta, l'*è* della determinazione univoca. Dall'altro ci sono aggiramenti di comodo, come quelli dei relativisti e dei postmodernisti, che rinunciano a porre la domanda del *ti*, del cosa, come inutile o ingenua. Eppure la domanda è fondamentale: non perché siano fondamentali le risposte cui può rinviare, come credono gli amanti dei sistemi, ma per l'atteggiamento che essa evidenzia in chi cerca di rispondervi. Ogni impresa di rispondere al *ti esti* è un tentativo di verità, un *esperimento di verità*, come lo nomina Paul Auster. Il minoritario è un tentativo *esitante*, il quale non può contare sulla sicurezza del sistema propria dell'analitico, né sul gusto del negativo che caratterizza il critico. Non si tratta di rispondere alla domanda come se fossimo a scuola, come se la risposta giusta fosse già segnata sul libro del professore; né d'altra parte di distruggere la domanda, di aggredirla protestando che è fascista, patriarcale, totalitaria, o che viola la privacy. Accettare la domanda e lavorarvi per sottrazione, alle condizioni che la nostra vita ci consente e nei modi che le nostre passioni e i nostri interessi ci indicano, è quanto decide di fare Canetti. «L'ignoranza non deve impoverirsi con il sapere» (Canetti, 1973 [1990, p. 1600]). Si può allora constatare: «come sono povero a paragone di un vecchio aranda!» (Canetti, 1994 [1996, p. 19]). A differenza di quanto credono i fondatori di sistemi, la verità non si possiede, non si trattiene; nondimeno, a differenza di quanto credono i detrattori e i postmodernisti, ciò non significa che essa non esista: la verità arriva come un temporale, lava via le menzogne e in ciò si dissipa a propria volta (Canetti, 1996). «La verità che non si trasforma in qualcos'altro è terrore e annientamento» (Canetti, 1992 [1993, p. 142]).

Potremmo allora distinguere tre modalità, o tre tipi del pensatore: l'analitico, il critico e il minoritario. L'analitico ambisce soprattutto a sistemare o a sistematizzare. Sistemare significa risolvere rompicapi locali, sciogliere i lacci delle apparenti contraddizioni all'interno di un terreno dato, un terreno di sistema; mentre sistematizzare consiste precisamente nel fondare il sistema dove giocare le sistemazioni locali. L'ambizione del sistema è un'ambizione connaturata al diritto moderno. La possibilità di stabilire che «questo è un caso di *x*», dove *x* è un fatto descritto generalmente a priori dalla legge, mentre il questo è qualcosa che ci si presenta nella vita così come occorre, è l'idea che sta alla base della codificazione giuridica moderna. Indubbiamente c'è bellezza nei sistemi

e c'è qualcosa di eroico nella loro fondazione. Si può odorarne il fascino, c'è piacere sia nel fondarli sia nel consegnarsi ad essi. Ma qui risiede anche il loro pericolo. Essi sembrano in grado di prendere per mano tutti i nostri desideri e condurli. Sanno già dove, noi non ancora.

Di qui la sacrosanta diffidenza del critico, maestro del sospetto. Il critico ambisce a demolire o a sviscerare. L'ambizione alla demolizione è l'ambizione a uno scontro frontale, la distruzione del pregiudizio, dell'oscurantismo, dell'ingiustizia costituita sistema. La demolizione necessita di un mito di critica totale, capace di spazzare via e fare tabula rasa dell'errore. Sviscerare corrisponde invece a un'operazione più sottile, quella del togliere il terreno di sotto i piedi al nemico, mostrando non storicamente, bensì genealogicamente, dove si reperiscano le condizioni per una certa affermazione di sistema. Infine e comunque, in entrambe le versioni il critico è razionale, in ciò analogo alla teoria che critica. Si potrebbe descrivere l'analitico e il critico come due figure del desiderio: in termini freudiani, l'analitico è un tipo anale, mentre il critico è genitale – anche se naturalmente il problema non sono i desideri, ma l'immagine del desiderio fornita da Freud, e soprattutto dalla vulgata freudiana: «se fossi Freud, me la darei a gambe» (Canetti, 1996 [2003, p. 57]).

Il minoritario eredita qualcosa dell'analitico e del critico, ma non è né un buon analitico né un buon critico. Come critico è idiosincratico, come analitico impaziente. Rinchiuso nei sistemi soffre di claustrofobia, nel deserto del critico prova vergogna poiché intuisce di conoscere troppo bene gli strumenti con i quali si fa leva su pezzi di sistema per farli saltare via. Il minoritario è soltanto instabile. Non ambisce a insistere né nell'affermare né nel detrarre. Piuttosto, mostra l'altrimenti. Spesso negli *Aufzeichnungen* Canetti evoca in poche frasi interi mondi non familiari, in cui vigono strane leggi, strane forme onto-sociali e giuridiche: «una società in cui...». Nella sua opera queste rapide immagini eguagliano per luminosità gli aforismi concettuali, e spesso vi si intrecciano. Non si tratta di veri e propri miti, ma di immagini dell'altrimenti.

8.2

L'individuazione

«L'incerto dovrebbe essere il vero regno del pensare» (Canetti, 1973 [1990, p. 1667]). Un'incertezza che non significa paralisi ma al contrario *rapidità dello spirito*. Per raggiungere questa rapidità necessaria all'esitazione, il pensiero deve per così dire abbandonarsi al mondo. L'abbandono delle amanti, del fogliame, delle falde di neve; apertura della ciste, incisione che volge in fuga i demòni, caduta rapida dell'uccello trafitto, fine di un comando. Non più forma, non più abbandono di uno o del-

l'altra, qui o lì, ora o allora. L'abbandono è l'insuturabile modo minore di presentarsi al mondo, abbandonandovisi. Solo chi è in grado di abbandonarsi riesce a vedere le cose "nel modo minore". Il minoritario è il punto di vista dello scrittore (*Dichter*), perché lo scrittore scrive *per* l'analfabeta, *per* la bestia che muore o che viene tormentata, come quell'asino a Marrakech: «a ogni essere tormentato auguro nella miseria la sua stessa voglia» (Canetti, 1954 [1990, p. 967]). Un *per* che Deleuze ha interpretato meravigliosamente non come una destinazione, ma come un *al posto di*, o forse meglio ancora un *davanti a*. Lo scrittore non si rivolge a chi non ha voce – né semplicemente a chi ha voce per parlare di chi non ne ha (non ha pubblici da conquistare o lezioni edificanti da tenere) – ma si mette al suo posto, si pone davanti a lui; se scrive in qualche luogo, questo luogo è davanti alle vittime, agli oppressi. Lo scrittore è colui che si fa carico di diventare l'abiezione e la vergogna dell'umanità per aver prodotto vittime e oppressione a non finire. Il *per* della scrittura corrisponde e mantiene appieno la doppia valenza del *pro* latino: *al posto di*, certamente, ma anche *in favore di*. Ecco il senso della metamorfosi. Il *Beruf* dello scrittore, suo mestiere e vocazione, è di essere custode della metamorfosi, o della trasformazione (*Hüter der Verwandlungen*; cfr. Canetti, 1975 [1984, cap. 15]). La sua attività non consiste nel rappresentare alcuno, e neppure in fondo nell'usare la propria voce per pronunciare le parole altrui, come un ventriloquo; quanto piuttosto nel *diventare chiunque*, senza condizioni e senza reciprocità.

Di solito, quando si comincia il gioco ambiguo del "mettersi nei panni degli altri" si è subito a pretendere che altri si mettano nei panni di altri ancora, e così via, finché lo scopo ultimo di questo movimento converge verso una condanna, una recriminazione. Ma è misero esibire la reciprocità quando si va in discesa, vile pretenderla da chi deve venire in salita, saltare nel vuoto per aggrapparsi allo standard minimo dell'universalismo. La scrittura non ha nulla a che fare con queste pretese di reciprocità; è un atto incondizionato di trasformazione, un gesto che mette lo scrittore *al posto degli* ultimi, e che solo con tale mediazione (un'immediatezza, in effetti) gli rende possibile essere *in favore di* essi – in un modo cioè che non transita né per simpatie ideologiche né per empatie psichiche. Un'ulteriore fondamentale indicazione al riguardo si trova nel saggio su Broch del 1936 (Canetti, 1975 [1984, cap. 1]), dove Canetti individua tre qualifiche dello scrittore: essere *segugio del proprio tempo* (espressione bellissima e affatto priva di quel ridicolo il cui timore trattenne Canetti dall'usare più diffusamente); puntare, attraverso il proprio *vizio specifico* (che è un legame «simile a quello che il muso crea tra il cane e la riserva di caccia dove può scorrazzare»), ma senza alcuna indulgenza verso di esso, all'universale; e infine essere *contro il proprio tempo* nella sua interezza: «la sua oppo-

sizione deve prendere forma ed esprimersi ad alta voce; non basta che egli si irrigidisca e taccia rassegnato. Deve strillare e sgambettare come un bambino piccolo; ma nessun latte al mondo offerto dal più amorevole dei seni deve poter placare la sua opposizione e ninnarlo nel sonno. Pur anelando al sonno, mai deve poter dormire» (ivi, pp. 26-7).

Trasformarsi appartiene all'essere umano e alla sua vulnerabilità: poiché, infatti, trasformarsi significa anche rimanere impigliati negli altri, uscire dalle vie consuete, perdere i sistemi di coordinate rispetto ai quali siamo soliti commensurare le nostre esperienze alle altrui per sottoporre entrambe a giudizio. La trasformazione non riguarda solo lo scrittore, ma in effetti riguarda chiunque, sebbene le persone spesso temano la metamorfosi e cerchino di bloccarla: esse infatti vivono nella paura di essere toccate dall'ignoto, quasi elemento contaminante, di venire raggiunte da qualcosa che si spalanca sul buio – non a caso il regno dell'ombra è una metafora della morte sin dall'antichità. La paura di essere toccati trova il proprio rovesciamento nella massa (Canetti, 1960 [1981, cap. 1]). La massa va quindi intesa come una figura della trasformazione umana. Essa è un modo originale e irriducibile di socialità che corrisponde allo stato instabile, formicolante, indeterminato, all'insieme di differenze indifferenziate, differenze senza identità, non subordinate a un concetto. Lo stadio fluttuante, lo stadio della fibrillazione, del pullulare delle molecole, non mette in palio nulla. Niente premi, niente obiettivi, nessun afferramento o punto conclusivo. Solo l'estensione viva solcata da eventi in cascate. Non accumulazioni, ma colpi e frane – vestibolo di ogni creazione.

Solo osservando la massa dal suo interno – prospettiva che Canetti rivendica fieramente come risultato dell'apprendimento diretto del proprio corpo nella massa dello sciopero del 15 luglio 1927 a Vienna⁶ – si può affermarla – in contrapposizione esplicita alla tradizione leboniana e freudiana che ritiene la massa uno stato di decadimento e regressione rispetto all'individuo autonomo, razionale e responsabile – come un *prius* rispetto a quel concetto di individuo (Rutigliano, 2007). Ma se Canetti si oppone al primato dell'individuo, non è per introdurre al suo posto il primato del gruppo. Non si tratta di scegliere tra Weber e Durkheim, di so-

6. «Sono passati cinquantatré anni, eppure sento ancora nelle ossa la febbre di quel giorno. È la cosa più vicina a una rivoluzione che io abbia mai vissuto sulla mia pelle. Da allora so con assoluta precisione quel che accadde durante l'assalto alla Bastiglia, è un tema sul quale non avrei più bisogno di leggere una parola. Mi trasformai in un elemento della massa, la massa mi assorbì in sé completamente, non avvertivo in me la benché minima resistenza contro ciò che la massa faceva. Mi meraviglio che in una simile disposizione di spirito fossi ancora in grado di percepire in tutti i particolari ogni singola scena che si svolgeva davanti ai miei occhi» (Canetti, 1980 [1982, p. 250]).

stituire l'uno all'altro. Se il concetto di individuo è bloccato, inchiodato a sé stesso, il concetto di gruppo non lo è di meno. Solo la metamorfosi può rendere conto della vita. Di qui l'idea che la massa costituisca, nella sua essenza, non un mezzo del potere, ma invece una *alternativa al potere*, che intrattenga con esso un rapporto di esteriorità irriducibile, nonostante il potere non smetta di inventare ogni volta delle forme e dei modi per catturare la massa a proprio vantaggio. L'indifferenziazione della massa non significa soltanto la molteplicità come principio alternativo all'individualità, ma indica soprattutto la natura di univocità non soggettiva che è propria della massa. L'indifferenziato immediato, ciò che Deleuze (1995) chiama *immanenza* – “*une vie...*” – e che Agamben (2005, cap. 13) ha posto sotto la categoria dell'*inassegnabilità*, esiste non in un tempo o in un momento, ma solo in un *entre-temps*, nell'intermezzo dei tempi, in quanto è ciò che resiste alla determinazione imposta dal tempo. In questo senso si illumina anche la posizione di Canetti secondo cui la storia è una disciplina che intrinsecamente nutre ammirazione per il potere. Infatti la storia consacra sempre l'effettuazione, e non può raggiungere ciò che all'effettuazione si è di volta in volta sottratto, così come il movimento terminale dell'onda che si sottrae alla terraferma⁷.

Sebbene Canetti elabori il proprio concetto originario di massa prima dell'avvento dei regimi totalitari in Europa e lo rintracci per così dire *in tutti i miti del mondo*, nei trent'anni di elaborazione di *Massa e potere* egli ha modo di focalizzare altresì le procedure di cattura della massa da parte del potere, che vedrà messe in atto dai grandi soggiogatori di masse, primo fra tutti Hitler – o il ridicolo Heinrich Föhn de *La commedia della vanità* (1934) che prova i suoi discorsi populistici in camera sua guardandosi allo specchio, davanti a folle invisibili, tormentando un grottesco *apparecchio per gli applausi* – procedure che in effetti esistono fin dall'antichità, al punto che ogni forma rituale e cerimoniale risponde a una modalità di domesticazione e a una massima del tipo: «meglio una chiesa sicura, piena di fedeli, che l'intero mondo infido» (Canetti, 1960 [1981, p. 5]). La singolare tipologia delle masse che Canetti propone (ivi, cap. 1) ha dunque per scopo di rendere conto di tutti i *movimenti* inerenti alla massa, mostrando come essa esista in una serie di doppi, composti, se così si può dire, di continue catture e fughe: massa aperta e chiusa, ritmica e statica, rapida e lenta, visibile e invisibile; oltre che di ulteriori determinazioni: lo stato di aizzamento, di fuga, di divieto, di rovesciamento, di festa. Si vede in tal modo che mentre la massa è una situazione di sottrazione, il potere è al contrario una forma di cattura, la qua-

7. «La storia, disse Stephen, è un incubo da cui cerco di destarmi» (J. Joyce, *Ulisse*, cap. 2)

le si realizza tanto più pienamente quanto più ci si avvicina agli stadi dell'immobilizzazione, dell'afferramento e dello stritolamento, le cui funzioni determinano dei veri e propri *organi* del potere (ivi, cap. 5).

Se c'è un'idea sulla quale Canetti non si stanca di tornare in tutte le sue opere, è l'idea che il potere abbia fundamentalmente a che fare con la morte, pur non identificandosi con essa, e che il vero coraggio nell'uomo consista nel disprezzare la morte in tutte le sue manifestazioni. Ciò che è veramente ammirevole nell'uomo pertanto è il coraggio della resistenza al potere: «quando rendi omaggio a una città – scrive riferendosi alla seconda guerra – non pensi certo al suo potere. Pensi piuttosto che è riuscita a sottrarsi al potere di qualcuno» (Canetti, 1996). Il campo del potere si definisce sul ciglio dell'abisso della morte, ma al suo interno ciò che si definisce sono relazioni tra vivi: la sua soglia è perciò la sopravvivenza. La relazione della sopravvivenza non è una relazione a due: non si sopravvive semplicemente a qualcosa, per esempio a un incidente; si sopravvive sempre a qualcosa *rispetto a qualcuno*. La sopravvivenza è una relazione a tre poli, che lega degli esseri umani tra loro in determinate circostanze: in quanto tale è una relazione intimamente sociale, una relazione individuante tra sé e un altro, che fornisce l'esperienza cardinale del potere. Questa è solo la prima di una serie di relazioni estranee alla massa.

Canetti parla di un'uguaglianza radicale delle parti che compongono la massa. Il termine uguaglianza non dovrebbe però essere frainteso. Non si tratta di un concetto giuridico o politico in senso classico, bensì di un momento dell'ontologia sociale. Questa uguaglianza si attualizza infatti in due punti: la scarica, vero e proprio atto della desoggettivazione e del sollievo di liberazione da ogni distanza all'interno della massa; e lo scoppio, o riapertura delle masse che erano state chiuse. All'opposto, quanto più ci si allontana dallo stato di massa, tanto più si giunge a relazioni individuate: con Tarde, «si passa da similitudini e ripetizioni di masse complesse e confuse, a similitudini e ripetizioni di dettagli, più difficili a individuarsi, ma più precise, elementari e infinitamente numerose per quanto infinitesimali» (Tarde, 1898 [1999, cap. 1]). E, sebbene lo sguardo molecolare di Tarde oltrepassi le formazioni sociali e i soggetti in direzione di un'altra massa, quella infinitesimale (che ad oggi la sociologia non ha ancora avuto il coraggio di affrontare), è entro lo stadio individuato esistente tra questi diversi tipi di massa che dobbiamo rintracciare l'apparire di una forma relazionale distinta⁸.

8. Il criminologo Scipio Sighele (1903), entusiasta sostenitore delle idee di Tarde, elogerà quest'ultimo per aver schiuso la prospettiva di una "psicologia dell'atomo" nello studio dei fenomeni di folla – suscitando in tal modo la forte disapprovazione di Enrico Ferri.

All'interno della forma di tipo individuato esiste il diritto: è qui infatti che si definisce un nuovo concetto relazionale, quello di simmetria. Questo concetto non ha senso nella massa. Forse le azioni più nobili sono sempre asimmetriche; tuttavia l'asimmetria non consente alcuna stabilità, alcuna relazione durevole, essendo destinata a dissiparsi nell'istante. Il regno della simmetria è più meschino, ma più solido; e il diritto appartiene a una forma di relazione di questo tipo. Un nuovo concetto, questa volta giuridico e non ontologico, di uguaglianza nasce – non nella massa, ma nella *muta*. La muta è una figura determinante e al tempo stesso di transizione tra lo stato deindividuoato e quello individuato. Come figura, la muta è connessa alla massa, intrattiene con essa alcune somiglianze di famiglia. Ma la muta manca distintivamente delle possibilità di crescita e concentrazione tipiche della massa, pur condividendo con essa il fatto di essere orientata e di essere unanime: i membri di una muta sono «tutti ossessionati dalla medesima meta: per esempio, dall'aspetto di un animale che si vorrebbe uccidere» (Canetti, 1969 [1981, cap. 1]). La ripartizione della preda nella muta di caccia è la prima esperienza della giustizia, tanto distributiva quanto retributiva, poiché le azioni dei membri della muta vengono considerate sia collettivamente sia individualmente. Siamo in una situazione molto diversa da quella del gruppo di cacciatori di Rousseau (1755 [2003, cap. 2]), il quale – introducendo ingegnosamente e in modo del tutto surretizio il dilemma individualistico del *free rider* nell'alternativa tra la caccia al cervo e quella alla lepre⁹ – sottende la soluzione contrattualista. Da un lato infatti è vero che: «non si è mai sviluppato tra gli uomini uno stomaco collettivo che consentisse a un certo numero di loro di mangiare come una sola creatura» (Canetti, 1960 [1981, cap. 5]). Questo fatto non rinvia però a un *pactum unionis* di alcun tipo. L'unione della muta di caccia non riguarda il diritto ma lo precede. Il diritto emerge piuttosto entro la muta nel momento individuante della ripartizione. Ma in quel momento, esso non emerge anzitutto come contratto, bensì come legge: «la legge della ripartizione è la più antica legge» (ivi, cap. 2).

9. «Ecco come gli uomini poterono insensibilmente acquisire qualche idea grossolana degli impegni reciproci, e del vantaggio di adempiere a essi, ma solo quel tanto che poteva esigerlo un interesse attuale e evidente; infatti in loro non esisteva previdenza; e non solo non si occupavano di un avvenire remoto, ma non pensavano neppure all'indomani. Se si trattava di prendere un cervo, ognuno capiva bene che per questo doveva rimanere fedelmente al suo posto; ma, se a portata di uno di loro passava una lepre, non c'è dubbio che questi l'avrebbe inseguita senza scrupoli, e che, raggiunta la sua preda, non si sarebbe troppo preoccupato di far perdere quella dei suoi compagni» (Rousseau, 1755 [2002, p. 136]).

8.3 L'efficacia

Possiamo cercare di specificare meglio la posizione del diritto nel campo del potere. Nel potere è possibile inizialmente identificare due elementi: il giudizio e il comando. Il mondo del giudizio è, in prima istanza, mondo della morte: «i morti si nutrono di giudizi, i viventi di amore» (Canetti, 1973 [1990, p. 1610]). A causa dell'intima componente di giudizio che caratterizza il potere, tra desiderare il potere e combatterlo non si dà vera opposizione: non vi è chi combatta il potere senza desiderarlo per sé poiché nel suo giudizio, per quanto negativo e avverso al potere esso possa essere, è implicito il potere stesso. D'altra parte, l'amore per il potere è intriso di paura, come mostrano i casi Bacon e Hobbes (*ibid.*) – o quantomeno tale amore è velato dall'insicurezza mai sufficientemente assicurabile tipica del paranoico, come mostrano i casi di Hitler (Canetti, 1975 [1984, cap. 8]) e, ancor meglio, di colui che può esserne da questo punto di vista considerato vero antesignano, Schreber (Canetti, 1960 [1981, cap. 9]). Il giudizio non è una morte consumata, ma una morte nel suo farsi, è il sussulto del morso alla gola: «tra avere un'esperienza e dare un giudizio c'è la stessa differenza che fra respirare e mordere» (Canetti, 1973 [1990, p. 1643]). Il giudizio comporta sempre un certo grado di trascendenza, tanto che l'opposto del giudizio è il chiasso di tutte le affermazioni semplicemente coesistenti. Quando Canetti si dichiara interessato *solo alle affermazioni*, si riferisce a questa insubordinazione delle affermazioni coesistenti a un sistema di giudizio deputato a selezionarle ed escluderle. Il giudizio somiglia perciò a una sentenza e la sentenza, come in Kafka, somiglia alla condanna. Infatti è solo apparentemente che chi giudica si pone, o è posto, *super partes*, nel mezzo tra il bene e il male; poiché in realtà egli si pone per intero nel bene, facendosene metro, e fra i buoni, facendosene rappresentante (Canetti, 1960 [1981, cap. 5]). Sentenziare, d'altra parte, è un piacere che chiunque conosce, e la sua forma istituzionalizzata ne costituisce solo un caso specifico e circoscritto. Il diritto coesiste per intero con questa esigenza di qualificazione dell'azione, il che è tanto più vero quanto più ci poniamo in una prospettiva pluralista e non-essenzialista (Macdonald, 2005). Piuttosto che concentrarsi sull'individuazione di istituzioni e sanzioni quali prove dell'esistenza del diritto, come fa buona parte della sociologia del diritto convenzionale, si può osservare il diritto come l'insieme delle modalità con cui gli esseri umani si vestono e vestono gli altri di attribuzioni e categorie qualificanti, interpretandosi e giudicandosi incessantemente, secondo le molteplici dimensioni e prospettive nelle quali è possibile affermare o declinare ciascun tipo di attribuzione.

Il secondo elemento del potere è il comando. L'analisi del comando proposta da Canetti (1960 [1981, cap. 8]) è un momento di incredibile originalità del pensiero. Il comando non si può ridurre a una logica delle "condizioni di felicità", come si esprimono i teorici degli atti linguistici, poiché esso non è in primo luogo logico, bensì corporeo, funziona per impulso e spina: è qualcosa che viene scagliato e si pianta nella carne in modo tutt'altro che metaforico (Brighenti, 2006a). Dal punto di vista del diritto, il comando descritto da Canetti sembra presentare alcune analogie con la "decisione sullo stato di eccezione" che Carl Schmitt (1922) nella celebre apertura di *Teologia politica* pone a fondamento della sovranità. L'intento di Schmitt, critico implacabile della crisi di Weimar, quindi teorico del nazionalsocialismo e suo attivo fautore, era apologetico nei confronti della decisione, che egli intende come vero momento della sovranità, dotato di valore autonomo e indipendente da fondamenti argomentativi. La fascinazione teorica per i momenti concreti, "di pericolo", che richiedono l'azione politica nella sua immediatezza e immediata attuazione è tanto più singolare se si considera che Schmitt non si riteneva un carattere decisionista. Nonostante sia riuscito a delineare la *Stimmung* di paradosso logico e di sospensione, tipica della situazione di eccezione e del suo sopravvenire in modo subitaneo attraverso la decisione, Schmitt, giurista, pensatore di sistema, non si è avvicinato a sufficienza al luogo proprio del potere, dove invece Canetti è penetrato. Questo luogo infatti non è la *decisione*, ma il *corpo* nella sua immediata presenza all'interazione, nella sua datità che con Foucault si potrebbe dire *biopolitica* (Foucault, 1997; 2004). È nel corpo che si stabiliscono le catene di comando. Il boia è davvero fratello del sovrano, ma non per una simbologia della sovranità, bensì perché entrambi molto concretamente sono in grado di liberarsi dalle spine del comando scaricandole per intero su altri. Questi personaggi non sono simboli ma posizioni privilegiate nella circolazione comune del comando. Il modo in cui il potere si genera endogenamente in ogni situazione non è comprensibile attraverso gli schemi teorici del potere e della sovranità. Bourdieu (1980) ha mosso un passo nella giusta direzione quando ha descritto il corpo come luogo dell'iscrizione sociale di disposizioni ad agire. Eppure anch'egli è rimasto troppo distante dalla singolarità del momento di compresenza, di azione e reazione, dove è in gioco sempre qualcosa di più che un semplice lavoro su e nei corpi come materiale generico. Se è concesso di esprimersi in modo un po' barbarico, si può dire che il comando è la *questità* del potere – la sua *just-thisness*, come la denomina Harold Garfinkel (2002).

Giudizio e comando, i due elementi del potere che abbiamo descritto sin qui, convergono in una zona comune: il giudizio più *tranchant*, quello che non dà scampo, somiglia a un comando, mentre il comando più so-

fisticato, quello che ad esempio istituisce il *double bind*, somiglia a un sistema di giudizio. Ci troviamo così al crocicchio della *Gewalt*, che è insieme autorità e violenza. La riflessione inesausta sul rapporto tra violenza e diritto, che va da Pascal a Benjamin e, attraverso quest'ultimo, a Derrida, Bourdieu e Agamben, ha insistito sul paradosso fondazionale della violenza. Esiste, è stato detto, un gesto (solo impropriamente lo si potrebbe definire un'azione) liminare all'instaurazione di un ordine che non può mai fare pienamente parte dell'ordine instaurato, poiché nei termini di quell'ordine il gesto sarebbe inaccettabile, persino impensabile – nel senso di inesprimibile o incollocabile. Il fondamento di un ordine sociale e giuridico appartiene dunque al mistico, non potendo mai esaurirsi nell'analitico. Si potrebbe forse dire persino che il fondamento è una mistificazione *tout court*. Eppure, se l'autorità è *Gewalt* allo stesso titolo della violenza, ciò accade fundamentalmente perché entrambe sono *efficaci*. In questo primato dell'efficacia si ravvisa un ulteriore elemento fondativo del diritto. L'efficacia della violenza e l'efficacia dell'autorità avvengono tuttavia a diverso titolo. La violenza è una contingenza, un'immediatezza (Canetti, 1960 [1981, cap. 7]). L'autorità coinvolge invece – come il potere – un'estensione, un'amplificazione: essa non spiega e non picchia, esiste nel *non ancora* di queste due attività, che l'incorniciano come l'ornamento alberato di un viale. Da un lato, l'autorità non argomenta, non ha bisogno di fornire ragioni; dall'altro lato, essa non è ancora violenza, applicazione, non ha bisogno di applicarsi e dispiegarsi completamente nell'azione. L'autorità è così l'ombra dell'istituzione quando diventa la sagoma dell'individuo (ecco la sua natura governamentale); è un fenomeno di alone, un alone luminoso che riluce però di altra luce che quella della vita.

La vera forza della legge non è la sua coerenza (men che meno le sue ipotetiche caratteristiche di astrattezza e generalità), bensì la sua applicabilità, la sua *enforceability*. Canetti esprime questo fatto nel suo concetto di *afferramento* (ivi, cap. 5). La legge, che concettualmente non riesce a stringere in mano quasi nulla, stringe però la vita delle persone, si arroga di strizzarla, trattenerne i corpi. Questa presa della legge sui corpi, sulla vita, è una sua caratteristica determinante. La corporeità ha un ruolo portante nelle relazioni di potere, che Canetti non si stanca di indagare. Per questo, ritengo, la sua concezione del potere è in ultimo una concezione anti-simbolica. Anche quando Canetti descrive il contenuto di potere dei gesti e delle posizioni del corpo (ivi, cap. 10), egli non intende che la gestualità simboleggi il potere, quanto piuttosto che il potere consista precisamente *nel* fare gesti, nel disporre corpi l'uno rispetto all'altro. Tutte le straordinarie sottigliezze di cui il ragionamento giuridico è capace non sono che degli *excursus* più o meno lunghi, ingegnosi e articolati nel non-ancora della legge. Il pensiero di Canetti illumina il diritto da un punto di vi-

sta sensoriale, etimologicamente *estetico*: così come la sua trilogia della vita si compone di gusto-tatto (*La lingua salvata*, 1977), udito (*Il frutto del fuoco*¹⁰, 1980) e vista (*Il gioco degli occhi*, 1985), altrettanto la sua concezione del potere è sia tattile (corporeità e velocità si riassumono nella presa), sia acustica (il comando è voce, proclama efficace), sia visiva (il potere è invisibilità che produce effetti visibili). La legge è un diritto dotato di potere, che in quanto tale afferra, fagocita. A causa della natura vorace del potere, il tentativo di comprenderne i principi e le leggi non è un *lusus* intellettuale, una semplice impresa accademica. Non si tratta di produrre affermazioni dotate di qualche astratto valore di verità, bensì di ingaggiare il potere con il proprio corpo, il che è qualcosa in cui letteralmente ci si gioca la vita. Per questo un elemento che forse meglio di altri permette di comprendere il nesso empirico di diritto e *Gewalt* è il concetto di *territorio* (Brighenti, 2006b). La legge è territoriale per sua stessa costituzione. I suoi territori non sono necessariamente spazi nel senso geografico, ma forme relazionali tra persone e i loro corpi. Una legge personale fa del corpo un territorio, una legge che sanziona il reato d'opinione fa del pensiero un territorio. In breve un territorio si forma ogni volta che si traccino dei confini in grado di ridefinire relazioni tra soggetti e funzioni nelle reciproche connessioni. Inoltre, ogni volta che si territorializza qualcosa su qualcos'altro, si deterritorializzano relazioni precedenti. Le relazioni territoriali hanno a che fare con controllo, potere e afferramento. Il corpo è stato a lungo il supporto determinante del diritto proprio perché è stato a lungo – forse ancor oggi lo è – la cosa più afferrabile. Fare territorio è fare una presa di potere che afferra, bloccando la trasformazione.

Serve un'ulteriore considerazione sul problema della simmetria. Si è detto sopra che il diritto appare entro una relazione individuata di tipo simmetrico. Il potere, d'altra parte, sembra definirsi in una condizione di asimmetria, come hanno insegnato i sociologi classici. Per risolvere questa apparente incongruenza, occorre studiare la caratterizzazione della natura del *segreto* offerta da Canetti: «il segreto sta nel nucleo più interno del potere» (Canetti, 1960 [1981, cap. 7]). Proprio per l'intimità di questo meccanismo, la parola segreto non è in fondo altro che un *alias* per designare il potere stesso. Il potere è un segreto, non conta se pieno o vuoto, se sostanziale o autoreferenziale. Il potere infatti consiste in una visibilità di effetti *cum* invisibilità di cause. Il potente è colui che non viene toccato, che al limite non viene neppure visto da coloro che sono affetti dalla sua azio-

10. Il titolo originale dell'opera, *Die Fackel im Ohr*, *La Fiaccola nell'orecchio*, fa riferimento alla *Fackel*, il giornale di Karl Kraus, da cui Canetti era stato tanto affascinato nei giorni viennesi, e sotto la cui "dittatura" – una "scuola di resistenza" – racconta di essere cresciuto.

ne. Si comprende però che non si tratta di una semplice *asimmetria*, ma di una più complessa *dissimmetria*, o *simmetria sfalsata*: potere è toccare e afferrare, ma accettare di essere toccati e presi è il principio del fare massa, del resistere al potere. Il potere perciò non esiste soltanto come un semplice protendersi dell'uno sull'altro, non è una semplice relazione di quantità, per cui chi detiene più potere vince su chi ne detiene meno. Al contrario, il potere è il tipo di relazione che si instaura nella *paura* dell'essere toccati, raggiunti e afferrati. Qui sono in gioco delle forze, poiché il proprio di una forza è di agire *su* e reagire *a* un'altra forza. I movimenti che costituiscono il territorio del diritto sono fatti di forze, qualità relazionali.

8.4

La voce

Dal giudizio e dal comando emergono allora due problemi della legge in quanto diritto potente, i problemi della territorialità e della dissimmetria. Essi sono onnipresenti, al punto che – si potrebbe dire – la legge non consiste altro che in questo: un contadino, un guardiano, una porta. Proprio come nell'apologo di Kafka (1919), che in questo senso è veramente uno dei vertici della letteratura – già Benjamin lo aveva perfettamente espresso – la legge si presenta come trascendenza, ma dietro il semblante di questa trascendenza, non vi è altro che immanenza: l'immanenza di una domanda, di un'attesa, di una non-risposta, l'immanenza pura delle parole e soprattutto dei gesti, ogni volta, del contadino e del guardiano davanti alla porta. La questione è discussa dai filosofi: Cacciari (1985, cap. 1) intende la legge come un già-aperto ininterrogabile, e dunque la porta come invalicabile, risposta che, avendo sgominato a priori le proprie domande, non è risposta ad alcunché. Derrida (1994) invece salva l'esistenza trascendente della legge seppure come prodotto paradossale dell'atto performativo fondativo, esistente entro una locazione temporale di "futuro anteriore"; Agamben (2005, cap. 6) poi proietta la raffigurazione dell'apologo in una dimensione messianica. In ogni caso, la legge sembra sempre non essere là dove la supponiamo, o comunque presentarsi in modo irricognoscibile ai nostri occhi. Ciò che più conta del *processo*, nell'omonimo romanzo, non avviene sugli scranni del tribunale, bensì negli uffici polverosi, lungo i corridoi male illuminati, nello studio surriscaldato del pittore Titorelli. Invano si cercherebbe la legge nel libro del giudice, dove si possono sbirciare al massimo figurine pornografiche. Deleuze e Guattari (1975) parlano al proposito di uno smontaggio della macchina astratta del diritto nel romanzo di Kafka. Si potrebbe anche dire che centrale per comprendere ciò che accade nel processo non è il codice, e men che meno lo sono i diritti – cui si appella invece il protagonista wellisia-

no – i quali entrambi pretendono di porsi su un piano trascendente donde dettare le loro condizioni; bensì la giurisprudenza, il diritto nel suo accadere, nella sua contingenza fatta di uomini, corpi, disposizioni, passioni, propensioni e coinvolgimenti. La giurisprudenza inerisce a questioni territoriali, di tracciamento di confini e, per ciascun territorio creato, delle dissimmetrie che sono implicate nelle relazioni di afferramento, d'interrogazione, di sottrazione e di paura. Si vede così come il diritto sia tessuto dell'incessante gioco di forze, trama delle attività del proiettarsi reciprocamente addosso categorie e del qualificare azioni che gli esseri umani, come contadini o guardiani, conducono. Più il diritto si concentra in punti di potere, più somiglia alla legge e al suo procedere per comandi e giudizi. Ma l'identificazione non è mai compiuta, poiché la relazione tra norma e azione rimane inevitabilmente plurale (Brighenti, 2004).

I pensatori che hanno meglio compreso il potere sono stati in larga maggioranza – a un certo punto Canetti dice *tutti*, ma esagera (Canetti, 1975 [1984, cap. 5]) – pensatori *per* il potere: suoi sostenitori, apologeti, amanti. Tali sono senz'altro Machiavelli, Bacon, Hobbes, Bentham e, più recentemente, Schmitt. Non mancano però casi contrari. Scrittori come Tolstoj, Büchner e Broch hanno ben compreso il potere e al tempo stesso, proprio per questo, l'hanno rifiutato e rifuggito. Gli scrittori sono anzi uomini della fuga per definizione, uomini senza territorio: nei suoi quaderni, Valéry parla per questo di un lavoro senza nome e senza oggetto. Il modello più puro di scrittore, Kafka, va addirittura considerato come il più grande esperto del potere e allo stesso tempo come colui che lo ha rifiutato più radicalmente, colui che ne è stato il più grande escapista (ivi, cap. 6). In Kafka, l'esercizio del potere è sempre connesso a umiliazioni e mortificazioni. La subordinazione e la sottomissione all'autorità sono sempre descritte in Kafka come eventi penosi, talmente disgustosi da riuscire ridicoli. Lo sguardo di Kafka è troppo lucido per non vedere il tentativo di sopraffazione che si insinua anche nelle relazioni che si presentano come più amichevoli, più benevole, anche quando, per così dire, si viene presi fra le ginocchia dal signor Pollunder. All'avanzare del potere egli contrappone ogni volta il dileguarsi, il trasformarsi in animale o il diventare piccolissimo. Sono entrambi, è vero, movimenti che guidano alla solitudine, e di sé Kafka (1912-1917) dice: «vado verso la solitudine come l'acqua verso il mare». La solitudine dello scrittore non è tuttavia un mero dato biografico. Essa indica la spaiatezza, la singolarità della posizione della scrittura. La dimensione autobiografica della scrittura di Kafka, così come di Canetti (1977; 1980; 1985), non è per nulla di tipo rivendicativo. Se parlano di sé stessi, non è certo per occuparsi del *son propre petit affaire*, ma per raggiungere con il massimo rigore, attraverso il proprio *vizio* e il proprio declassamento, l'universale, *attraverso* e *oltre* il proprio

tempo: «io non ho un interesse letterario – scrive Kafka a Felice – ma sono fatto di letteratura» (Kafka 1912-1917, lettera del 14 agosto 1913). Così, quell'incapacità di risolvere il gesto al di là della sua semplice presenza, che Kafka vedeva come diagnosi del proprio fallimento – e su cui Benjamin ha attirato la nostra attenzione – resterà per sempre come il segno della sua grandezza; mentre lo straordinario *Bildungsroman* dell'autobiografia di Canetti è affermato in una prima persona che non si ha paura a dire proustiana, per quanto opposte siano le soluzioni stilistiche.

Si possono evidenziare i problemi della territorialità e della dissimmetria nelle figure della legge proposte da questi scrittori. Sia Kafka sia Canetti pongono il problema della confusione tra la legge e i depositari della legge. La confusione non è accidentale, ma eterna e inevitabile: non si tratta di un problema giuridico, procedurale, cognitivo, o di asimmetria informativa; forse neppure in primo luogo di un problema politico. Il punto è ontologico. La legge è un territorio che coinvolge sempre un accesso dissimmetrico. Ciò che in Kafka avviene nella pagina inedita *Sulla questione delle leggi* (1920)¹¹, in Canetti avviene per la prima volta nella *Commedia della vanità* (1934). Qui il motore dell'azione scenica è l'emanazione di una legge radicalmente iconoclasta. Si tratta di una legge assurda, che proibisce il possesso e la costruzione di specchi, fotografie e ritratti. Nondimeno il dettato è di chiarissima e sicura esecuzione: la gente che non sembra prenderla sul serio sarà presto schiacciata dall'efficacia e dalla presa della disposizione giuridica sulla realtà delle cose. E naturalmente la legge, per quanto appaia come un assurdo lampo a ciel sereno, è in effetti l'espressione di un *movimento* che si avvia rapidamente alla presa del potere, i cui esaltati vanno in giro a strigliare e *strizzare* gli indecisi. Nella commedia, molto tempo dopo l'introduzione della legge, dopo che quasi un'intera generazione si sarà formata in regime iconoclasta, sarà un Heinrich Föhn, capo apostata della prima rivoluzione, a guidare una controrivoluzione all'insegna della rivendicazione più impenitentemente narcisistica immaginabile, all'alba, come scrive Ishaghpour, «delle nuove funzioni dell'immagine nella società di massa» (Ishaghpour, 1990 [2005, p. 106]).

Anche nel mondo delle *Vite a scadenza* (Canetti, 1952) vigono strane leggi, che possiamo vedere come sintomi dell'intimo intreccio del potere

11. «Le nostre leggi non sono purtroppo universalmente note, sono un segreto di quel piccolo gruppo di nobili che ci domina». Così si apre la pagina. Il problema del popolo quindi viene descritto come quello di indovinare le leggi con cui esso è governato. Verso metà del frammento, tuttavia, il narratore arriva a ipotizzare che le leggi non esistano e che «legge è ciò che fa la nobiltà». La conclusione giunge quindi in una formulazione molto complessa e ipotetica in cui a “uno scrittore” viene attribuito l'aforisma: «l'unica legge visibile e indubitabile che ci è imposta è la nobiltà, e di quest'unica legge vorremmo noi privarci?» (Kafka, 1920 [1990, pp. 403-5]).

all'ordine del tempo e al suo ordinamento. In questo mondo le persone si chiamano con il numero di anni che vivranno, ma ciascuno custodisce la propria età presente nel più gran segreto e sotto minaccia della più grave sanzione. La data di nascita e morte di ciascuno è segnata in una capsula sigillata che si porta al collo. In una situazione che ricorda lo scenario del Grande Inquisitore in Dostoevskij, gli uomini vivono felici, sottratti all'angoscia dell'incertezza della morte. Il grande funzionario di Stato, il necroscopo o *capsulano*, è l'unico autorizzato all'apertura delle capsule, garantendo ufficialmente che ognuno sia morto effettivamente *alla sua ora* – che i conti, per così dire, tornino. Cinquanta, anomino ribelle, è l'unico che osa dubitare della legge: è lo scettico, colui che non ha mai creduto, il deterritorializzato. Ha dimenticato la propria età, non gli si è mai fissata né in mente né nel corpo, le severe disposizioni non hanno fatto presa su di lui. Quando Cinquanta chiede pubblicamente di mettere alla prova la legge sulla propria pelle, il capsulano risponde: «La legge non può essere messa alla prova. La legge è sacra». Quando allora Cinquanta gli contesta che la legge si basa in realtà solo sull'ignoranza e la paura, il capsulano risponde che non esistono leggi diverse, e che l'unica cosa che conta della legge è che essa sia rispettata – ovvero, di nuovo, che abbia presa sulle persone, che sia in grado di territorializzarle. La posizione di Cinquanta evidenzia così la dissimmetria della situazione: egli non ha paura di aprire la propria capsula e trovarla vuota, ma gli uomini liberati dalla paura della capsula, una volta scoperto che non esiste un'ora giusta per morire, devono tornare a provare la paura, l'angoscia della morte e dell'incertezza della propria condizione, incertezza cui erano stati sottratti dall'artificio di una legge opprimente. Quanti, in effetti, sono in grado di vivere da deterritorializzati?

Canetti fu uomo di parole. Se le parole non avessero senso, la vita stessa di un uomo di cultura non ne avrebbe. Ancor meno senso avrebbe la vita di chi si è dedicato al pensiero, poiché il pensiero, nella sua singolarità, è un tentativo di resistenza all'insensatezza e al potere, che afferrano e travolgono. Nondimeno, il dubbio circa la mancanza di senso non si può mai dissipare, e torna a porsi: «talvolta ho la sensazione che le parole siano tutte prive di valore, e mi domando perché ho vissuto» (Canetti, 1996 [2003, p. 44]). La pluralità si presenta qui come lo spettro di un'indifferenziazione negativa: all'opposto della forza di coesistenza di tutte le affermazioni, ecco la spettralità di una schiera di parole vuote, sgusciate, storpiate e spremute fino al midollo. Sono le parole in cui non abbiamo più la forza di credere, parole la cui *coscienza* ci è ormai inaccessibile. La debolezza delle parole vilificate è contrastata solo dalla forza straordinaria della voce. Come Manfred, il grandioso evocatore byroniano, la voce esiste su un piano profondamente diverso da quello del-

le parole. Quella di Manfred è una interrogazione inarrestabile, contagiosa, è in essa che egli mette tutta la sua energia, in essa che arde per intero. Il suo è un fuoco impressionante. Manfred non accetta se non ciò che non può avere, ma poiché egli rifiuterà comunque, tutto gli viene mostrato. La sua tragedia consiste in questo, che tutti gli rispondono ma egli rimane solo fino alla fine. Eppure, al suo richiamo nessuno può resistere, né i dèmoni, né gli elementi. Riesce a far parlare Astarte, cui neppure Arimane poteva donare la parola. La voce affascina – letteralmente, lega – ma non può mai condurre ad alcun possesso. Le *Stimmen* che Canetti incontra a Marrakech (Canetti, 1954) sono una presenza viva e immediata. Esse risuonano in un ambiente diverso da quello delle parole, indicano un modo diverso di conoscenza. Canetti attende a queste voci senza comprenderne le parole – in un certo senso, si può dire persino che le parole siano meno importanti delle voci. Esiste un modo, in cui si possono conoscere le voci, che non transita per le parole. Si tratta di una conoscenza difficile, esitante, inconclusiva, ma allo stesso tempo insaziabile e dotata di forza inestinta. Così, Canetti ci offre infine la possibilità di accorgerci non solo delle *parole* del diritto, ma anche e soprattutto delle sue *voci*.

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G. (2005), *La potenza del pensiero: Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza.
- BARTHES R. (1980), *La chambre claire: Note sur la photographie*, Gallimard, Paris (trad. it. *La camera chiara: Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980).
- BENJAMIN W. (1934), *Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, ed. parz. in “Jüdische Rundschau”, n. 102, 21 dic., p. 8; n. 104, 28 dic., p. 6 (trad. it. *Franz Kafka*, in Id., *Angelus Novus: Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995).
- BOURDIEU P. (1980), *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.
- BRIGHENTI A. M. (2004), *Agire in relazione a norme: un'analisi pluralista della sfera giuridica dell'azione sociale*, in Gf. Ferrari (a cura di), *Profili multidisciplinari delle teorie dell'azione*, Angeli, Milano.
- ID. (2006a), *Did We Really Get Rid of Commands?*, in “Law and Critique”, 17 (1), pp. 47-71.
- ID. (2006b), *On Territory as Relationship and Law as Territory*, in “Canadian Journal of Law and Society/Revue Canadienne Droit et Société”, 21 (2), pp. 65-86.
- ID. (2008), *Revolution and Diavolution: What is the Difference?*, in “Critical Sociology”, 34 (6), pp. 787-802.
- CACCIARI M. (1985), *Icone della legge*, Adelphi, Milano.
- CANETTI E. (1934), *Komödie der Eitelkeit: Drama in drei Teilen*, Hanser, München/Wien 1964 (trad. it. *La commedia della vanità*, in Id., *Opere*, I, Bompiani, Milano 1990).

- ID. (1952), *Die Befristeten*, Hanser, München/Wien 1964 (trad. it. *Vite a scadenza*, in Id., *Opere*, I, Bompiani, Milano 1990).
- ID. (1954), *Die Stimmen von Marrakech: Aufzeichnungen nach einer Reise*, Hanser, München/Wien 1968 (trad. it. *Le voci di Marrakech*, in Id., *Opere*, I, Bompiani, Milano 1990).
- ID. (1960), *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg (trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981).
- ID. (1973), *Die Provinz des Menschen: Aufzeichnungen 1942-1972*, Hanser, München/Wien (trad. it. *La provincia dell'uomo: Quaderni di appunti 1942-1972*, in Id., *Opere*, I, Bompiani, Milano 1990).
- ID. (1975), *Das Gewissen der Worte: Essays*, Hanser, München/Wien (trad. it. *La coscienza delle parole: Saggi*, Adelphi, Milano 1984).
- ID. (1977), *Die gerettete Zunge: Geschichte einer Jugend*, Hanser, München/Wien (trad. it. *La lingua salvata: Storia di una giovinezza*, Adelphi, Milano 1980).
- ID. (1980), *Die Fackel im Ohr: Lebensgeschichte 1921-1931*, Hanser, München/Wien (trad. it. *Il frutto del fuoco: Storia di una vita (1921-1931)*, Adelphi, Milano 1982).
- ID. (1985), *Das Augenspiel: Lebensgeschichte 1931-1937*, Hanser, München/Wien (trad. it. *Il gioco degli occhi: Storia di una vita (1931-1937)*, Adelphi, Milano 1985).
- ID. (1992), *Die Fliegenpein: Aufzeichnungen*, Hanser, München/Wien (trad. it. *La tortura delle mosche*, Adelphi, Milano 1993).
- ID. (1994), *Nachträge aus Hampstead: Aus den Aufzeichnungen 1954-1971*, Hanser, München/Wien (trad. it. *La rapidità dello spirito: Appunti da Hampstead 1954-1971*, Adelphi, Milano 1996).
- ID. (1996), *Aufzeichnungen 1992-1993*, Hanser, München/Wien (trad. it. *Un regno di matite*, Adelphi, Milano 2003).
- DELEUZE G. (1995), *L'immanence: une vie...*, in "Philosophie", 47, pp. 3-7.
- DELEUZE G., FOUCAULT M. (1972), *Les Intellectuels et le pouvoir*, in "L'Arc", 49, pp. 3-10 (trad. it. *Gli intellettuali e il potere*, in M. Foucault, *Microfisica del potere: Interventi politici*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977).
- DELEUZE G., GUATTARI F. (1975), *Kafka: Pour une littérature mineure*, Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *Kafka: Per una letteratura minore*, Feltrinelli, Milano 1978).
- DERRIDA J. (1967), *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969).
- ID. (1994), *Force de loi: Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris (trad. it. *Forza di legge: Il "Fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).
- FOUCAULT M. (1997), *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975/1976*, Gallimard, Paris (trad. it. *Bisogna difendere la società: Corso al Collège de France, 1975-1976*, Feltrinelli, Milano 1998).
- ID. (2004), *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978/1979*, Gallimard, Paris (trad. it. *Nascita della biopolitica: Corso al Collège de France, 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005).

- GARFINKEL H. (2002), *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, A. Warfield Rawls (ed.), Rowman and Littlefield, Lanham (ML).
- ISHAGHPOUR Y. (1990), *Elias Canetti: Métamorphose et identité*, La Différence, Paris (trad. it. *Elias Canetti: Metamorfosi e identità*, Bollati Boringhieri, Torino 2005).
- KAFKA F. (1912-1917), *Briefe an Felice*, in Id., *Franz Kafka Kritische Ausgabe*, Fischer, Frankfurt am Main (trad. it. *Lettere a Felice*, Mondadori, Milano 1972).
- ID. (1919), *Vor dem Gesetz*, in Id., *Franz Kafka Kritische Ausgabe*, Fisher, Frankfurt am Main (trad. it. *Davanti alla legge*, in Id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 1990).
- ID. (1920), *Zur Frage der Gesetze*, in Id., *Franz Kafka Kritische Ausgabe*, Fisher, Frankfurt am Main (trad. it. *Sulla questione delle leggi*, in Id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 1990).
- MACDONALD R. A. (2005), *Here, There... and Everywhere: Theorizing Legal Pluralism; Theorizing Jacques Vanderlinden*, in N. Kasirer (éd.), *Mélanges Jacques Vanderlinden*, Bruylant, Bruxelles.
- ROUSSEAU J.-J. (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Marc Michel, Amsterdam (trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 2002).
- RUTIGLIANO E. (2007), *Il linguaggio delle masse: Sulla sociologia di Elias Canetti*, Dedalo, Bari.
- SCHMITT C. (1922), *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Leipzig-München 1934 (trad. it. *Teologia politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del politico: Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972).
- ID. (1933), *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg (trad. it. *Stato, movimento, popolo*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, Neri Pozza, Vicenza 2005).
- SIGHELE S. (1903), *L'intelligenza della folla*, Name, Genova 1999.
- TARDE G. (1898), *Les lois sociales: Esquisse d'une sociologie*, Synthélabo, Paris 1999.