

Gianluca Cuozzo

Esercizi spirituali, horologia e mistica protocollare.

Da Ignacio di Loyola a Franz Kafka

ABSTRACT: *Bureaucracy works through a thorough codification of collective consciousness. As the first step toward this enslavement of the spirit, the time dimension of human existence is deprived of its original meaning, and strictly regimented – as Kafka asserted following Arthur Holitscher’s argument in Amerika Heute und Morgen. Accordingly, law rises in this void as mere form without a content, a phenomenon which finds its equivalent in the subject’s fall into a state of inability. Loyola’s Spiritual Exercises introduce a strict discipline of existential time from a quantitative point of view, a preamble to the process of mechanization of life. From this vision, bureaucratic capitalism inherits only pervasive feelings of guilt, without any hopes for salvation. Kafka’s Metamorphosis is the heir to this degeneration of life into a mechanism from hell, in which any gesture, in its endless repetitiousness, generates its own punishment.*

KEYWORDS: *law, court-martial, temporality, Taylorism, original sin.*

1. La codificazione burocratica dell’immaginario

La burocrazia, oggi, “viene a essere il fondamento di ciò che Foucault ha chiamato ‘governamentalità’, e dei suoi sviluppi nella riflessione sulla biopolitica”¹; “in un mondo in cui vengono meno gli appigli della conoscenza personale, [...], la documentalità si fa molto più esigente”²; basta solo riuscire a comprenderla, con ogni risorsa ermeneutica a nostra disposizione.

La burocrazia, a conti fatti, plasma la nostra intera esistenza, sia quella privata sia quella pubblico-lavorativa, diventando il nostro “destino materiale”³, che agisce mediante “disposizioni motorizzate”⁴. Al suo cospetto, il ciclo della vita umana si riduce a pura *esistenza provata e de-privata*, sottoposta a un comando che impone la vuota forma della legge e dispone di noi (nella vigenza ridondante della pura forma giuridica) in ogni singolo istante, all’insegna di una vera e propria “etero-

1 M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 302.

2 Idem, *Sans papier. Ontologia dell’attualità*, Roma, Castelvecchi, 2007, p. 130.

3 M. Weber, *Sociologia del potere (1921-1922)*, tr. it. n. d., Milano, Pgreco, 2014, p. 75.

4 C. Schmitt, *Il problema della legalità (1950)*, in Idem, *Le categorie del politico*, tr. it. di P. Schiera, Bologna, il Mulino, 2015, p. 282.

falia del comando di potere e dell'apparato costrittivo"⁵. Essa, dunque, non è un 'oggetto' che incontriamo fra gli altri, non incide su singoli istanti o aspetti determinati del nostro vivere sociale. E non solo perché è più ingombrante di qualsiasi altro dispositivo di controllo: se così fosse, sarebbe un artefatto paragonabile ad altri, ne potremmo in qualche modo disporre, non eserciterebbe un potere smisurato su di noi. Non vi è quindi una mera differenza di grandezza, poniamo, tra la burocrazia e la dittatura militare (sebbene le due cose non si escludano necessariamente): certo, la prima non è dotata di una presenza così eclatante, difficilmente è denunciabile come ingiustizia, quale sopruso *tout court* (sebbene molto spesso produca forme imbarazzanti di prevaricazione) e non scatena quasi mai reazioni di ribellione organizzata (sebbene lo scontento sia capillare ed esasperante). Eppure è pervasiva come la dittatura, è inscalfibile come l'assolutismo, è incumbente come il coprifuoco, vige senza eccezioni come il tribunale militare, è schiacciante come il peccato originale (pur non potendo arrogarsi il possesso di alcuna verità immarcescibile). In sostanza, la burocrazia possiede qualcosa di ogni soluzione in cui possano *de facto* tradursi in concreto gli *arcana imperii* come tali, imponendosi come l'orizzonte di ogni possibile applicazione efficace e capillare del potere. La burocrazia, nella sua fisionomia attuale, è quella predisposizione giuridico-politica del sociale che deve poter accompagnare qualsivoglia esercizio concreto del dominio, sia esso storicamente dato o anche soltanto immaginabile.

A tal proposito, sono rivelative le parole con cui Milena Jesenská, scrivendo all'amico comune Max Brod, ritrae il suo fidanzato Franz all'ufficio postale – situazione quotidiana che assume marcati tratti mitologici. Per Kafka, evidentemente, si trattava di un'esperienza metafisica, enigmatica, inspiegabile secondo la logica ordinaria: “quando stende un telegramma e scuotendo il capo cerca uno sportello che gli piaccia più degli altri, quando poi, senza capire assolutamente per quale ragione, passa da uno sportello a un altro finché arriva a quello giusto”⁶, il suo atteggiamento assomiglia a quello di un viandante di fronte alla sfinge. Dallo sportello si attende un responso che non è di questo mondo, ma tale da rievocare l'importanza della soluzione (comunque insperabile) di un *enigma mistico*. Qualsiasi dettaglio di vita storica, grande o piccolo, ha per Kafka la forma di un mistero, da cui ci si attende qualcosa di decisivo per le nostre vite. In ogni gesto o circostanza quotidiana, facendo la coda alla posta o leggendo un libro, scriveva Kafka, “mi sforzo di essere un vero aspirante alla grazia. Aspetto e sto a guardare. Forse verrà... forse anche no. Può darsi che questa attesa quieta-inquieta ne sia il sintomo o sia essa stessa. Non lo so, ma ciò non mi preoccupa. In questo tempo ho... fatto amicizia con la mia ignoranza”⁷ – tanto nulla posso ottenere realmente con il mio ossequio rispetto a quello spazio (*sempre vuoto*) che dovrebbe essere la sintesi perfetta di legalità ed eticità. Ma se la legalità è vuoto comando (oggettivo, impellente, ma senza contenuto), il mio adempimento morale è solo la parodia – che si consuma sul piano della mera forma – del mio dovere morale:

5 M. Weber, *op. cit.*, p. 17.

6 M. Brod, *Franz Kafka. Una biografia* (1937), tr. it. di E. Pocar, Firenze, Passigli, 2008, p. 250.

7 G. Janouch, *Colloqui con Kafka* (1951), in F. Kafka, *Confessioni e Diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 2013, p. 1130.

agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che rimanga, elevata a legge universale, puramente ineffettuale. L'importante è poter dimostrare, a se stessi e a ogni altro, che si è fatto il possibile affinché il proprio agire sia privo di ogni contenuto etico; e che si è fatto ogni tentativo affinché questo deserto dell'eticità sia stato posto come *legge universale della natura*.

La burocrazia, per di più, non presuppone un potere *tremendum et fascinans* collocato su di un piedistallo lassù in alto, in un "“di là’ favoloso”⁸, nella sfera del numinoso e dell’ascondito (la parabola kafkiana *Davanti alla Legge*, in tal senso, è solo un diversivo: *il diversivo* di ogni forma di potere, che non fa che sviare subdolamente, riporre la nostra attenzione altrove, come se vi fosse “un tesoro nascosto, un oltre”⁹, additando là dove il diritto è cosa più che umana, l’indisponibile *tout court*: mentre “altre sono le cose di ogni giorno”¹⁰). I burocrati, ne abbiamo esperienza diretta, sono uomini ordinari, il loro è il volto decisamente antierooico della *politische Macht*: sono la metastasi banale e triviale del diritto assoluto nella quotidianità, gli emissari secolari (persino un po’ sgangherati) della Legge, i portavoce (nella loro sorprendente ottusità, che si manifesta o in forme di radicale apofatismo, o in ripetizioni ossessive e monotone del già detto) del sembiante incombente ed enigmatico della sfinge, i cui quesiti – rimanendo senza risposta – scorrono nei molteplici rivoli (anch’essi triviali, poco appariscenti) di un destino che rimane comunque imperscrutabile. Scrive Kafka, “un tempo non capivo perché non ricevevo risposta alla mia domanda, oggi non capisco come potessi illudermi di poter far domande”¹¹.

I burocrati, detto altrimenti, sono lo schema intermedio – *vivente* – che permette l’applicazione delle norme sul piano di una realtà ridotta all’ovvietà, all’evidenza fattuale, alla mera prassi routinaria, a un *habitus* irriflesso che reca già al suo interno il proprio *nómos* come moto irriflesso di una coscienza pressoché patellare. La legge è uguale per tutti, ma solo se essa – per mezzo di una classe di burocrati diligenti – ha già trasformato gli uomini in individualità identiche, senza differenze qualitative, mediante una ridefinizione del loro immaginario in senso stereotipato, automatizzato e riproducibile *ad libitum*. Vi dev’essere un nesso piuttosto intimo tra l’aumento esponenziale delle procedure burocratiche (che codificano in senso robotico le azioni umane), l’“*efficienza* orientata in base ad output (*outputorientierter Effizienz*)”¹² e il venir meno del potere dell’immaginazione. Nella trasformazione burocratica del mondo, alla fantasia si sostituisce infine l’immaginario pubblicitario – altrettanto codificato e privo di sorprese: fine, quindi, di quella “profonda irrequietezza eroica”, del volere o immaginare qualcosa d’altro, appena più in là dell’orizzonte”¹³.

8 F. Kafka, *Delle similitudini* (1922-1923), in Idem, *Racconti*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1970, p. 508.

9 M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano, Adelphi, 2002, p. 76.

10 F. Kafka, *Delle similitudini*, cit., p. 508.

11 Idem, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via* (1917-1918), in Idem, *Confessioni e Diari*, cit., p. 796.

12 H. Tyrrell, *Ist der Weberschen Bürokratietypus ein objektiver Richtigkeitstypus?*, in “*Zeitschrift für Soziologie*”, XIX (1981), n. 1, p. 38.

13 W. Ferguson, *Felicità*[®], (2002), tr. it. di A. Buzzi, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 220.

In questa nostra dipendenza da una dimensione di ulteriorità documentale (*sein-zum-Protokoll*), in cui ne va del mio *esser-autenticato*, secondo Žižek si assisterebbe al riassorbimento secolare del divino nella burocrazia, come ha mostrato magistralmente Kafka con alcuni dei suoi racconti. Tuttavia, “è come se [...] la tesi di Hegel sullo Stato come esistenza terrestre di Dio fosse stata infettata, come se avesse preso una piega del tutto oscena”¹⁴, tale da non chiudere mai il cerchio delle nostre vite improntate all’eticità. La macchina amministrativa, dall’inizio dei tempi, gira a vuoto.

Furono invitati a scegliere tra l’essere re o corrieri dei re. Da veri bambini, tutti vollero essere corrieri, i quali galoppavano attraverso il mondo e, non essendoci re di sorta, si gridano l’un l’altro i loro messaggi divenuti privi di senso. Ben volentieri la farebbero finita con la loro misera esistenza, ma non osano farlo per via del giuramento da loro prestato¹⁵.

Oltretutto, è impossibile pensare all’odierna burocrazia *stricto sensu* senza il suo sodalizio con la tecnologia nel suo stadio avanzato – un incontro, questo, per nulla casuale. Burocrazia e tecnica sono le due facce dell’odierno sistema del potere, la cui efficacia è solo paragonabile al culto incessante e devoto del fedele, all’*oratio* permanente e senza distrazioni né deroghe. Esso genera nella coscienza uno stato di docilità (o quieta disponibilità al dispositivo di controllo) che si traduce in “mollezza diffusa, una mancanza di convinzione” tale da far regredire l’uomo a una fase evolutiva della politica che potremmo definire – ispirandoci a Marx – del tutto ‘asiatica’: basata, cioè, sulla “immaturità dell’uomo individuale”, che scambia le procedure formali del sociale (compresi i rapporti di lavoro) per una sorta di legame naturale. Questo vincolo naturale terrebbe avvinghiato l’essere umano, in modo acritico e irriflesso, al cordone ombelicale della Legge¹⁶. Sicché, scrive Weltsch, scrittore amico di Kafka, a determinare il fallimento del contadino davanti alla porta della Legge è in fondo la sua stessa esitazione dovuta a una paura indeterminata¹⁷, fatta di “sentimento d’insicurezza e d’abbandono”¹⁸. Un indugio che è sinonimo di mancanza d’ardimento, perdita d’iniziativa, “mancanza di volontà”¹⁹, una sorta d’indolenza elevata a metodo. Da cui il lamento di Kafka: “potessi entrare e uscire da tutte le porte, come un uomo relativamente impavido”²⁰.

Come scrive DeLillo, ultimo raffinato interprete/esecutore della polifonia agghiacciante ‘in K maggiore’ di Kafka,

14 S. Žižek, *Diritti umani per Odradek* (2003), tr. it. di M. Agostini, Roma, Nottetempo, 2004, p. 25.

15 F. Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*, cit., p. 797.

16 K. Marx, *Il capitale* (1867), a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, vol. I, p. 111.

17 M. Löwy, “Devant la Loi”: *le judaïsme subversif de Franz Kafka*, in “Raisons politiques” (2002), n. 8, pp. 123.

18 F. Weltsch, *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas* (1957), München, Onomato Verlag, 2008, pp. 58-59.

19 F. Kafka, *Diari* (1921), in Idem, *Confessioni e Diari*, cit., p. 601.

20 Ivi (1913), p. 403.

c'è una chiara correlazione tra la complessità dell'hardware e l'assenza di veri legami. Le macchine rendono tutti docili [...]. Quando la tecnologia raggiunge un certo livello, l'uomo comincia a sentirsi un criminale. Qualcuno ti dà la caccia, i computer, forse, la polizia elettronica. Non puoi sfuggire alle indagini. I dati che riguardano la tua intera esistenza sono stati raccolti, o lo saranno fra poco. Banche, compagnie di assicurazione, organizzazioni creditizie, ispettori fiscali, ufficio passaporti, servizi d'informazioni, organismi di polizia, agenti segreti [...]. Le macchine ci rendono docili²¹.

2. Esercizi per il corpo e per lo spirito

Intendo qui affrontare brevemente la questione della codificazione burocratica dell'immaginario sotto il profilo temporale, provando a trovarne traccia sul piano della disciplina religiosa. Non si tratta, ovviamente, di una derivazione causale efficiente, ma di un processo di condizionamento ideale la cui influenza è indiretta, variamente mediata, sul modello descritto da Weber a proposito del concetto di vocazione al lavoro (*Beruf*) come scopo a se stesso, quale la richiede il capitalismo. Secondo questa accezione, la quale inverte il nesso causale "che si postulerebbe da un punto di vista materialistico", un certo tipo di *ethos* economico-burocratico può considerarsi condizionato da una determinata forma di concezione religiosa della prassi e del tempo, tale da permettere d'intendere meglio "la disposizione degli uomini a determinate forme di condotta pratico-razionale della vita"²². Questo tentativo, tra l'altro, permette di dare maggiore consistenza al nesso burocrazia-religione-peccato originale, argomento normalmente tralasciato dalla critica.

A tal proposito, sono di estremo interesse gli *Esercizi spirituali* di Ignacio di Loyola, in cui si registra la transizione dalla nozione di *meditatio* a quella operativa di "esercizio spirituale". Si tratta di una vera e propria metodologia antropotecnica, secondo cui la vita religiosa viene a organizzarsi alla stregua di un percorso di ferrea autodisciplina reso possibile da determinate tecniche o arti performative, che riguardano la natura umana nella sua interezza: tanto lo spirito, quanto le sue attitudini pratiche²³. Gli esercizi, detto altrimenti, sono la palestra dell'agire di colui che, data una certa grandezza di tempo, cerca la volontà divina "nella disposizione della propria vita per la salvezza dell'anima"²⁴.

Il titolo completo dell'opera è però il seguente: *Esercizi spirituali per vincere se stessi e mettere ordine nella propria vita, senza prendere decisioni in base ad alcun affetto che sia disordinato*. Come il correre, il passeggiare o il camminare sono esercizi corporali, analogamente vi sono determinati esercizi dello spirito, che devono essere indirizzati, sottoposti a disciplina. Queste operazioni dello spirito sono atte a disporre l'anima alla meditazione, alla contemplazione e alla preghiera orale e

21 D. DeLillo, *Running Dog* (1978), tr. it. di S. Pareschi, Torino, Einaudi, 2005, pp. 94-97.

22 M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tr. it. di P. Buresi, Firenze, Sansoni, 1989, p. 45 e p. 15.

23 Cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.

24 I. de Loyola, *Esercizi spirituali* (1535), a cura di G. Giudici, Milano, SE, 1988, I, p. 15.

mentale. Si tratta di attività normate, da “sentire e gustare internamente”²⁵, al fine dell’ottenimento del risultato sperato: vale a dire, una disciplina integrale dell’uomo, che sappia concretizzarsi in un’adeguata *imitatio* della figura e della vita di Cristo. Strumento a tal fine indispensabile è l’imparare a “rimuovere da sé tutti gli affetti disordinati”²⁶.

Gli esercizi hanno la durata complessiva di quattro settimane, così articolate tematicamente: 1. Contemplazione peccati; 2. Vita di Cristo fino al giorno delle Palme compreso (Pasqua); 3. La passione; 4. Resurrezione e ascensione.

Presupposto di questi trenta giorni circa di operazioni antropotecniche è il voler offrire a Dio “ogni proprio volere e libertà”, assimilando le virtù dell’“obbedienza, povertà e castità”²⁷. È quindi necessario che chi si sottopone a questi esercizi, coadiuvato da una guida spirituale, sappia individuare “i vari turbamenti e pensieri” che lo affliggono, affinché possa essere riconosciuto “con precisione”²⁸ ciò che offusca la trasparenza dell’anima, quel cristallo terso interiore che è presupposto e fine dell’addestramento spirituale. Questa metafora del cristallo-specchio dell’anima, dal punto di vista del paradigma della disciplina antropotecnica, si evolve – in un arco di pensiero che va dalla mistica eckhartiana dell’*Einbildung* all’uomo vetrina dell’odierno mercato dei consumi, in cui si realizza (attraverso il *database marketing* e la manipolazione calcolata di corpi, immaginario e desideri) l’ideale del “corpo umano ‘trasparente’”²⁹ – nell’idea del *panopticon* (che, non a caso, prende vita dal nesso visibilità-potere), per giungere fino a quella del televisore vedente (bidirezionale) di George Orwell. In questo tratto di storia delle idee, il modello teorico incarnato dalla metafora della visibilità tende a tradursi progressivamente in dispositivo di dominio biopolitico *tout court*: la trappola della visibilità, per cui chi è visto, “posto in uno stato di cosciente visibilità”, di fatto non vede³⁰. Ma con uno spostamento semantico importante, che – proprio in Loyola – attraverso l’approfondimento della trasparenza spirituale, giunge infine a quello della scrittura/iscrizione della regola nell’anima docile (che è il presupposto della codificazione burocratica dell’immaginario). Occorre agire in un determinato modo, *quia scriptum est*.

3. Cronopolitica: la disciplina del tempo

Per tornare agli *Esercizi spirituali*, mi soffermo sulle sole operazioni prescritte da Ignacio la prima settimana, le quali, a livello formale, sono un vero preambolo della codificazione spirituale tipica dell’uomo burocratico:

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 Ivi, XIV, p. 19.

28 Ivi, XVI, p. 20.

29 V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 25.

30 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 2014, p. 219.

1. Prima mattina: guardarsi con impegno da quel determinato peccato che ci angustia, alla stregua di una macchia sul fondo cristallino dell'anima;

2. Cercare di ricordare quante volte si è incappati in quel determinato peccato (definito *P*), anche solo virtualmente: tracciare così una prima linea *G* (che rappresenta una determinata quantità di tempo), sulla quale vi saranno tanti punti quante sono state le volte in cui si è incorso in quella determinata imperfezione. Gli estremi della retta sono dunque *G* e *P*: essi definiscono un tratto temporale (*T_x*) che è la misura della ricorsività della tentazione al suo primo ripetersi;

3. Dopo cena si faccia lo stesso con la seconda linea *g* (per un tratto di tempo *T_x*), che determina quante volte – dal primo esame – si è stati tentati da quel vizio (*P*). Se l'unità di tempo *gP* è superiore a *GP*, vi sarà stato un miglioramento qualitativo nella vita dello spirito (verificandosi uno stato di maggiore immunizzazione morale dalla tentazione iniziale).

Gli esami di coscienza, e le relative linee *g* (*g¹*, *g²*, *g³*...), auspicabilmente sempre più lunghe, proseguono fino alla fine della settimana, dando modo di verificare se – sul piano della grandezza quantitativa dei riscontri di *P* – vi sia stato un ulteriore miglioramento (che, di fatto, coincide con una diminuzione della quantità delle occorrenze di *P* nel segmento temporale dato). La lunghezza del tratto di tempo dovrebbe crescere nella misura del ritardarsi progressivo del primo riscontro di *P*. Di fatto, “si pecca venialmente quando lo stesso pensiero di peccare mortalmente viene e gli si dà ascolto indulgiandovi un poco o ricevendone un qualche diletto dei sensi, o laddove vi sia qualche negligenza nello scacciare tal pensiero”³¹.

$$\begin{array}{l}
 G\dots(P) = T(\text{empo}) \times \\
 g_1 \dots\dots\dots P_2 = T_x + 12 \\
 g_2 \dots\dots\dots P_3 = T_x + 18 \\
 g_3 \dots\dots\dots (P_4) = T_x + 24
 \end{array}$$

La vita, presa in questi schemi, tende a simulare la perfezione disincarnata della geometria. Un sogno di trasparenza deduttiva, che ha a che vedere con la trasformazione delle esperienze in punti algebrici fissati su una linea, il cui valore sta nell'allontanamento da un fenomeno qualitativo come il peccato. L'obiettivo è l'assunzione integrale – *corpore et anima unus* – della regola, che impone di sconfiggere la tentazione peccaminosa. La stessa “vista dell'immaginazione” deve risultare – in trasparenza, come fosse leggibile in controluce – scevra di ogni opacità: in un'analisi condotta “ora per ora, o periodo dopo periodo”, tale per cui sia possibile una codificazione completa della *viva distensio animi*³².

Sembra qui opportuno richiamarsi alle osservazioni di G. Agamben sulla *Regula magistri* (VI sec.). In essa vi è un passo che pare contenere la sovrapposizione tra paradigma della luminosità (anima traslucida e docile, i cui occhi devono essere

31 I. de Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., XXXV, p. 28.

32 Ivi, 43, p. 31.

rivolti *ad lumen deificum sine umbra*³³) e quello dell'iscrizione. La regola recita: "quando si consuma il pasto all'ora sesta o alla nona, ogni prevosto darà lettura a turno per una settimana del testo della regola"³⁴. Come il testo poi precisa, si tratta di una *lectio continua*, cioè di una lettura che viene ripresa ogni giorno dal punto in cui è stata interrotta. Si dovrà allora immaginare un momento in cui il lettore giungerà al passo in cui viene imposto di leggere ogni giorno la regola. Che cosa accadrà in quel momento? Ebbene, in questo caso "la lettura e la messa in atto della regola coincidono senza residui"³⁵. La *lectio* che il monaco compie realizza l'istanza di un'enunciazione della regola che non può essere più scissa dalla sua esecuzione, di un'osservanza che si rende indiscernibile dal comando a cui obbedisce. Il testo della regola è, dunque, un testo in cui non solo tendono a confondersi lettura e scrittura, ma in cui anche la vita e la scrittura, l'essere e il vivere finiscono per diventare davvero indiscernibili tramite una forma di liturgizzazione integrale della vita, che "trasforma l'intera vita in ufficio"³⁶; a questo fenomeno corrisponde il movimento contrario, ovvero una vivificazione altrettanto integrale della liturgia. Ora, questa coincidenza di operazione e regola è esattamente ciò che si verifica negli esercizi spirituali: la trasformazione dell'uomo in un essere *nomoforo*, le cui azioni divengono l'ostensorio della legge iscritta nel testo codificato dell'anima.

Vita vel regula, dunque. Nella regola monastica, scrive ancora Agamben, non vi è più alcuna distinzione tra personalità giuridica astratta e biografia dell'individualità concreta. Si tratta di un dispositivo normativo che riduce la vita a regola *tout court*³⁷, il cui risvolto pragmatico è una "pratica incessante", un'arte della devozione in ogni gesto, azione e pensiero. È quindi nelle regole monastiche che si attuerebbe la *reductio ad unum* di tempo esistenziale e regola, *nómos* e *bíos*, legge e fatto, vita e scrittura, convergendo tutto ciò in una "forma-di-vita" che possiamo intendere come "*habitus* assoluto e integrale" – non diversamente da quanto accade nella *Colonia penale* (1914) di Kafka, in cui il *corpo* del condannato diventa *testo* (vale a dire, corpo del carattere della legge, mero *font* dell'iscrizione del comando/divieto mediante un'impressionante *blood-jet printer*³⁸).

Ma con Ignacio si fa un passo ulteriore: nelle sue riflessioni vi sono i presupposti della realizzazione perfetta dell'*Horologium*³⁹, che da libro che contiene l'ordine degli uffici canonici diviene dispositivo efficace di controllo crono-politico. Con

33 *Regula magistri*, Incipit thema, in PL 88, 950A.

34 "[...] cum ad sextam vel nonam horam reficitur, singuli praepositi de singulis decadis vicibus hebdomadas singulas legendo ad mensas exercent": *Regula magistri*, cit., cap. XXIV, in PL 88, 992A; cit. in G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011, p. 97.

35 G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 98.

36 Ivi, p. 24.

37 Ivi, p. 42.

38 Per questi aspetti rimando al mio *Carceri di cellulosa. Per una filosofia della burocrazia*, Milano-Udine, Mimesis, di prossima pubblicazione.

39 "*Horologium*: Liturgia o breviario del rito greco, così chiamato perché contiene le ore, ossia l'ufficio da recitarsi in ciascun giorno dell'anno. Avvi un grande e un piccolo orologio. Il piccolo ricavato dal grande contiene un numero minore di preghiere (*Acta Sanctorum*, mese

questa matematizzazione del tempo, l'*Horologium* non fa che anticipare, dal punto di vista formale, la scansione dei gesti e del tempo tipici della visione burocratica e taylorista del lavoro. La vita dell'esercitando diviene realmente un *horologium*, grazie a cui ogni momento ha il suo ufficio (preghiera, lettura, orazione, lavoro manuale, ecc.): costui si trasforma così in "orologio vivente", in ingranaggio efficace di una macchina azionata da disposizioni che non ammettono deroghe. Ciò equivale, a detta dello stesso Agamben, a "una mobilitazione integrale dell'esistenza attraverso il tempo"⁴⁰ – dove il tempo, tuttavia, risulta una mera dimensione geometrica, funzionale all'ordinamento estrinseco (secondo lo schema prima/dopo) di determinate operazioni metodicamente orientate.

Stando così le cose, con Loyola si effettua un passo sostanziale verso il concetto moderno di *crono-potere*: potere sulla vita mediante la codificazione, in senso convenzionale, della forma del senso interno (kantianamente, il tempo), dimensione ove matura ogni rappresentazione e operazione dello spirito. Esso, anzitutto, si realizza mediante la cancellazione di ogni elemento qualitativo dal flusso temporale: i ricordi sono cancellati, la speranza e l'attesa del futuro sono ridotte alla mera dilatazione di un presente banalizzato e senza asperità – conformemente ad una traduzione del tempo in una successione spazializzata "omogenea e vuota" di circostanze, che scorrono come le perle di un rosario tra le dita del devoto⁴¹. Spazio-tempo, tempo naturalizzato, tempo del mito, coazione a ripetere sono qui concetti che appartengono a una stessa famiglia filosofica. Ludwig Binswanger, per fare un solo esempio, riteneva che la psicosi non fosse altro che un'alterazione del processo di costituzione temporale del soggetto, comportante "l'arresto non solo del flusso del pensare, ma anche dell'agire in genere" – l'assoluta mancanza di un "su che cosa" (*Worauf*) verta la nostra esistenza in concreto –, frustrazione ingenerante tutte "le forme dell'autoaccusa e della colpevolezza"⁴². L'esercizio burocratico, a ben vedere, ha queste stesse caratteristiche:

di giugno). Rimanda alle cosiddette Ore canoniche: sono preghiere vocali, che devono essere recitate tutti i giorni, in tempo determinato, dalle persone che sono destinate a quest'ufficio. Chiamansi ore perché devono recitare a certe ore del giorno, o della notte, secondo l'uso dei luoghi. Si chiamano canoniche perché furono istituite dai canonici, e perché devono essere recitate da persone ecclesiastiche che vivono canonicamente, o regolarmente. Le ore canoniche sono in numero di sette; cioè mattutino, e laudi, le quali non ne formano che una [ininterrotta], non avendo che una sola colletta che le termina; prima, terza, sesta, nona, vespero e compieta. Queste ore rappresentano i doni dello Spirito Santo, i sette principali benefici di Dio, che sono la creazione, la conservazione, la redenzione, la predestinazione, la vocazione, la giustificazione, i sette misterj della passione di Nostro Signore [...]. Le ore canoniche furono ridotte alla forma che hanno presentemente nei nostri breviarij, al principiare del III secolo; ma esse non sono però meno antiche della chiesa, se si considerano quanto alla sostanza, giacché i primitivi cristiani, al tempo stesso degli Apostoli, cantavano e recitavano preghiere, inni e cantiche spirituali nelle loro radunanze": C.-L. Richard, J.J. Giraud, *Biblioteca Sacra o Dizionario universale delle Scienze ecclesiastiche*, Milano, Ranieri Fanfani, 1835, vol. XIV, p. 349.

40 G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 35.

41 W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1950), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, Tesi XVIII a, p. 57.

42 L. Binswanger, *Melanconia e mania. Studi fenomenologici* (1960), tr. it. di M. Marzotto, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 24.

mancanza di scopo, alterazione del tempo come dimensione qualitativa dell'esistenza, irrealizzabilità del compito assegnatoci che si esprime nella perenne frustrazione – compito che può essere attuato solo *per exercitationem inefficacem*, tale da far sì che la costituzione della vita avvenga in un regime di costante colpevolezza. Per seguire le riflessioni di Kafka in merito alla condizione di K., “non conoscendo le accuse e meno ancora i suoi possibili sviluppi, tutta la sua vita fino ai minimi atti e avvenimenti doveva essere rivangata, descritta ed esaminata da tutti i lati”⁴³.

4. Gregor Samsa, incarnazione dell'*homo-horologium*

L'esercizio è il dispositivo liturgico che rende il dovere in tutto e per tutto effettuale nella prassi, confondendosi con l'*habitus* iscritto nell'immaginario (sotto forma di *codice*, atto a “trasmettere o elaborare” determinati contenuti vincolanti⁴⁴ sia a livello di coscienza, sia a quello di determinate “concatenazioni di azioni”⁴⁵). L'*exercitium* realizza la coincidenza di essere e dover-essere, operatività ed effettualità, potenza e atto, *habitus* (della virtù etica) e obbedienza alla *regula* (nella forma di un comando intimo), sistema etico e paradigma giuridico. Questa convergenza, tuttavia, può determinarsi sempre e soltanto in una forma altamente critica; vale a dire, nella misura in cui l'ontologia dell'esistenza dell'*homo-horologium* sia costitutivamente determinata dall'essere-in-debito (*Schuldig-sein*, come direbbe Heidegger⁴⁶): è solo questo scarto a tenere in vita la tensione asintotica dell'operazione alla coincidenza di essere e dover-essere, che si realizza solo nella forma di un'*esercitazione ossessiva e irriducibile*. Siamo sulle soglie di un paradosso bell'e buono, secondo cui la coincidenza di *vita* e *regula* si compie sotto il cielo sfortunato dell'inadempienza programmatica. Nel mondo amministrato, la regola è interiorizzata nella sua valenza essenzialmente utopica, tale per cui si determina nello spirito un senso d'inadeguatezza irriducibile: tutte le burocrazie, scrive Graeber, “sono in una certa misura utopiche, nel senso che propongono un ideale astratto che le persone in carne e ossa non potranno mai rispettare”⁴⁷.

Questa paralisi utopica, del resto, è il segno più tangibile della perfetta incarnazione, nella vita disciplinata dell'uomo votato all'iscrizione liturgica, della stessa *regula*. La perfezione dell'esercizio, nella prospettiva formal-esigenzialistica che è tipica della burocrazia, si realizza come atto di accusa, rimprovero, biasimo, con cui si denuncia una *mancanza costitutiva nel processo di realizzazione dell'operazione disciplinata*. E l'uomo-orologio assume sulla propria pelle l'*horologium* nella

43 F. Kafka, *Il processo* (1925), tr. it. di E. Pocar, in Idem, *Romanzi*, a cura di A. Pocar, Milano, Mondadori, 2009, p. 436.

44 N. Luhmann, *Potere e complessità sociale* (1975), tr. it. di R. Schmidt e D. Zoro, Milano, il Saggiatore, 2010, p. 36.

45 Ivi, p. 43.

46 G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2017, pp. 112-114.

47 D. Graeber, *Burocrazia* (2015), tr. it. di F. Saulini, Milano, il Saggiatore, 2016, p. 28.

modalità dello scarto minimo, del disallineamento, della discrepanza – scarto che, a ben vedere, determina il ritardo di Gregor Samsa alla stazione, impedendogli di prendere il treno delle sette che, ogni santo giorno, lo conduce al lavoro. Tanto più l'*horologium* permea la vita umana, tanto più la cesura si fa cruenta, pronta a trasformarsi in richiesta di nuovi *officia* scrupolosi e impellenti, i quali alimentano il campo di tensione – insanabile a livello pragmatico – costituito da conformità-dissonanza. Questo scarto, in definitiva, è il vero contenuto della codificazione, che produce l'effetto dissonante di una vigenza della legge senza contenuto; potremmo anche dire che il contenuto della prescrizione è la stessa impellenza del comando/divieto, che non fa che ribadire la propria ineffettualità colpevolizzante. L'esito di questa sottrazione continua di contenuto all'esercizio è la sensazione di un tempo inadeguato all'azione, che non basta mai; per cui lo stesso meccanismo degli orologi sembra “danneggiato dalla colpa: segnava ‘in ritardo’”⁴⁸.

Nel mondo di Kafka si parte già con il piede sbagliato, magari svegliandosi troppo tardi, turbati da “sogni inquieti”. Al primo risveglio, si è già colpevoli nella forma di un'inadeguatezza indeterminata, di una dissonanza temporale appena avvertita, che non ha nome e che tuttavia infetta i personaggi come il morbo/fato del ritardo e della dimenticanza: *time out of joint*. La coscienza, cioè, è già codificata – sul piano della forma del tempo – al modo dell'inottemperanza, dell'aver mancato un dato appuntamento, dell'esser stati colti in contropiede o in fallo programmatico. Questa forma preventiva che scava nella coscienza, ne *La metamorfosi*, si manifesta nell'infrazione di ogni consecuzione temporale, tale per cui Gregor si colpevolizza prima che la situazione sia ontologicamente irrimediabile (che il tempo ‘manchi’ per davvero):

– “E dette un'occhiata alla sveglia, che ticchettava sul cassettone. Dio del cielo, pensò. Erano le sei e mezzo e le lancette proseguivano tranquillamente il loro cammino [...]. Il prossimo treno partiva alle sette”⁴⁹ – in fin dei conti, è ancora possibile, in fretta e furia, raggiungere la stazione (se non fosse per la scorza chitinoso che avvolge il protagonista);

– Come se non bastasse, alle sette e un quarto si presenta alla porta di casa il procuratore dell'ufficio, forse colto dal sospetto che Gregor non si volesse presentare al lavoro. Gregor, a quel punto, è colto da un “pazzo rimorso”⁵⁰ – ma, ci dovremmo chiedere, il procuratore ha forse nuotato contro la corrente del tempo per raggiungere la casa della famiglia Samsa? Da dove arriva costui? Il sospetto, in realtà, è quello che nasce nel lettore avveduto: esso riguarda la possibilità subdola che il procuratore abbia anticipato le mosse, *potendo leggere le intenzioni regi-*

48 W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al millenovecento* (1933), in Idem, *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, vol. V (Scritti 1932-1933), a cura di E. Ganni e H. Riediger, Torino, Einaudi, 2003, Appendici, p. 409. Devo il richiamo a questo passo al dott. Alessandro Carrieri, attento e profondo lettore di Benjamin.

49 F. Kafka, *La metamorfosi* (1912), in Idem, *Racconti*, cit., p. 159.

50 Ivi, p. 164.

strate (codificate) nell'anima di Gregor anzitempo. La burocrazia ha già inciso nel profondo del condannato, non lasciandogli né tempo (di reagire) né scampo (una qualsiasi giustificazione, come un semplice permesso per malattia, appare inadeguata: perché mai?).

La formula corrispondente al processo di colpevolizzazione di Gregor può essere mutuata dal frammento di Benjamin *Capitalismo come religione*: quella secondo cui una tale codificazione temporale della vita produce incessantemente colpa-debito (il termine tedesco, *das Schuld*, ricopre l'area semantica di questi due termini: debito di gioco, colpa morale, vincolo contratto per sanare le difficoltà della famiglia). Questa colpa-debito è frutto di una "religione di puro culto, senza dogmi"⁵¹, dove la legge (*regula* iscritta) vige ma non ha alcun contenuto. Si tratta, allora, dell'attivazione di un *horologium* che detta ritmicamente *officia* escogitati per ingenerare colpa negli individui – e dove pertanto non è prevista salvezza alcuna, un sistema efficace di espiazione del debito contratto. Questa concezione della vita colpevolizzante/indebitante, secondo Benjamin, è "il primo caso di un culto che non espia il peccato, ma crea colpa/debito [...] fino al raggiungimento di una condizione di disperazione cosmica"⁵². Questa lascia l'uomo esposto ai capricci di una "divinità immatura"⁵³ ed estremamente volubile, dietro cui si nasconde la pura e semplice fatalità dei processi economico-amministrativi. Sarà per questo, secondo Kafka, che "le decisioni dell'amministrazione sono timide come le ragazzine"⁵⁴? Esse, anche quelle decisive, si confondono con la banalità del quotidiano, in elementi futili e puerili, rappresentando perciò un pericolo che spesso sottovalutiamo, quasi per eccesso di leggerezza: il tribunale è dappertutto, e "non ti chiede nulla. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando vai"⁵⁵.

La circolarità riscontrata, secondo cui è lo stesso culto a ingenerare la mancanza colpevole, è – a veder bene – la legge atavica che vige nel rapporto padri-figli nell'universo marcescente di Kafka: "la colpa originale, l'antico torto commesso dall'uomo, consiste nel rimprovero che egli fa, e da cui non desiste, che gli è stato fatto un torto, che la colpa originaria è stata commessa contro di lui"⁵⁶. Padre e figlio, evidentemente, sono succubi di uno stesso *horologium*: il successo lavorativo dell'uno non può non essere l'infelicità dell'altro, perché il tempo degli esercizi devoti è il mero spazio ritmico della competizione, della reciproca sottrazione, della mancanza e del debito protratto di tutti nei confronti di ogni altro – come emerge con nettezza nelle accuse che, nel racconto *La condanna* (1912), padre e figlio si rivolgono vicendevolmente.

51 W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (1985), tr. it. di C. Salzani, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2013, p. 47.

52 Ivi, p. 43.

53 Ivi, p. 45.

54 F. Kafka, *Il Castello* (1926), tr. it. di A. Rho, in Idem, *Romanzi*, cit., p. 752.

55 Idem, *Il processo*, cit., p. 526.

56 W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte* (1934), tr. it. di R. Solmi, in Idem, *Opere complete*, cit., vol. VI (Scritti 1934-1937), a cura di E. Ganni, 2003, p. 130.

La stessa struttura colpevolizzante del tempo era stata avvertita, a livello della civiltà americana, anche da Arthur Holitscher. Nell'opera *Amerika Heute und Morgen* (1913), ben nota a Kafka, l'autore si sofferma sulla descrizione del mattatoio di Chicago. In questi nuovi templi dell'efficientismo capitalista, l'uomo – “creatura dell'inferno che sembra affiorare dalla pittura di Bosch” – è nemico dell'animale, nemico del prossimo, in competizione con se stesso e persino in antagonismo con il Tempo. La civiltà americana, in preda alla nuova religione del taylorismo, viene descritta da Holitscher come un “macchinario infernale” (*Höllenaschine*), spietato e ripetitivo. Di fatto, “la specializzazione del lavoro, risultato della produzione di massa, riduce sempre più il lavoratore al livello di un pezzo morto della macchina, di un ingranaggio o di una leva che funziona con precisione e automatismo”. L'ingegner Frederik Taylor è il responsabile di questo “sfruttamento scientifico della forza umana al servizio del lavoro di fabbrica” – da cui deriva “il sistema dello ‘Speedingup’, del logoramento protratto (*Aufpulverung*), come si potrebbe definirlo, il sistema cioè dello sforzo e del consumo delle energie umane fino all'estremo dei limiti tollerabili”⁵⁷.

Franz Kafka, della cui vocazione mistica all'esercizio spirituale la sua opera – prematuramente interrotta – restituisce soltanto il suo versante negativo (una sorta di rovescio negativo del processo mistico dell'*imitatio*, che si perde “nella fodera di questo nulla”, nell'assenza di una vera *imago* del divino⁵⁸), ha sperimentato sulla sua pelle la conversione nichilistica della *devotio*, come meccanismo perverso che genera – all'atto della stessa incarnazione/iscrizione della norma – lo scarto ontologico tra *regula* ed esistenza (iato da cui deriva un *habitus* comunque colpevole). La devozione, da atto di consacrazione ispirata alla pietà religiosa, si trasforma nella parabola cruenta del sacrificio (*sacrificium*) e dell'immolazione (*immolatio*) della “nuda vita” (*bloßes Leben*) a una ferrea realtà amministrata: “tetro covo di burocrati”⁵⁹ che al mistero non sa coniugare la dimensione salvifica offerta dalla verità esemplare (e voglio solo far notare che *sacrificium* e *immolatio* sono variazioni semantiche presenti nello spettro di possibilità del termine latino *devotio*: sia in ambito militare, sia in ambito rituale). La società burocratizzata è anche per Kafka paragonabile a una macchina infernale, che trasforma l'esistenza dell'uomo nella grigia massa dei dannati alle pene eterne, la cui speranza di redenzione “è sbarrata dal suo proprio osso frontale”⁶⁰. Mentre la Legge, nel suo esercizio normale, assume la forma eccezionale della Legge Marziale: “è solo la nostra concezione del tempo che ci fa chiamare giudizio universale col nome di ultimo giudizio; in realtà si tratta di un giudizio statario (*Standrecht*)”⁶¹ – occorre qui tener presente che il termine tedesco *Standrecht* fa esplicito riferimento alla legge marziale (*Lex Martia-*

57 A. Holitscher, *Amerika Heute und Morgen* (1912), Frankfurt am Main, Fischer, 1913 (ebook projekt.gutenberg.de, Nachdruck der Originalausgabe von 1912), p. 307 (posizione 4000), tr. mia.

58 W. Benjamin, Lettera a G. Scholem del 20 luglio 1934, tr. it. di A. Marietti e G. Backhaus, in Idem, *Lettere 1913-1940*, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Torino, Einaudi, 1978, p. 256.

59 G. Janouch, *op. cit.*, p. 1135.

60 W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, cit., p. 140.

61 F. Kafka, *Considerazioni, sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*, cit., p. 797.

lis, Kriegsrecht), in virtù della quale l'esercizio del diritto pubblico, in condizioni del tutto eccezionali, può passare nelle mani del più alto comandante militare, assistito nelle sue funzioni da un tribunale detto Corte Marziale. Questo *extremus necessitatis casus*, in Kafka, è diventato la regola⁶².

Al fondo dell'anima, confidava Kafka all'amico Max Brod, vi è forse qualcosa d'indistruttibile, che aspira alla grazia; solo che non è immagine di alcunché, rimanendo questo nocciolo a tal punto chiuso nel cerchio di una soggettività monadica che si finisce per dubitare della sua stessa esistenza: "l'uomo non può vivere senza una perenne fiducia in qualcosa d'indistruttibile in sé, la qual cosa non esclude che sia tale fiducia, sia quell'elemento indistruttibile gli possano restare perennemente nascosti"⁶³. La disperazione è tale che Kafka poteva addirittura affermare: "noi siamo pensieri nichilistici, pensieri di suicidio, che affiorano nella mente di Dio"⁶⁴; come a dire, la dinamica dell'assimilazione immaginale uomo-Dio è ancora garantita, a lasciare qualche dubbio è l'entità stessa dell'*Urbild*, che non offre particolari garanzie al processo dell'*imitatio*. Si tratta di un *vultus sine figura*, cui corrisponde una legge che svuota il tempo da ogni possibile finalità e realizzazione.

Oltretutto, quando l'uomo cerca di identificarsi con la propria immagine sociale (come lavoratore, figlio, padre di famiglia, ecc.), questi – più che innescare il processo virtuoso di trasformazione antropotecnica dell'*imitatio* (Loyola) e dell'*Einbildung* (Eckhart) – dà luogo a quello orripilante della metamorfosi (*Verwandlung*). Gregor Samsa, proprio attraverso il suo esercizio lavorativo protratto, è il simbolo osceno di questa trasformazione abortita, che fa regredire l'uomo al livello dell'insetto – il parassita (*Ungeziefer*), l'escluso da ogni processo di assimilazione e di autoformazione immaginale. Il suo epilogo è quello del verme dannoso e disgustoso, che non osa nemmeno guardarsi allo specchio.

Ma è anche il tempo a subire una vistosa metamorfosi. Laddove per il mistico Heinrich Seuse, stando al suo *Horologium sapientiae*, era la Sapienza divina a scandire il tempo in cui l'esistenza può perfezionarsi, nel medium dell'*imago divina*, attraverso i momenti liturgici dell'*oratio*, della *meditatio* e della preghiera (secondo cui "chiunque desidera avere l'eterna Sapienza per intima sposa, deve dire devotamente queste ore ogni giorno"⁶⁵); in Kafka il tempo ha subito una paurosa trasformazione degenerativa, finendo esso per essere asservito a impuri interessi commerciali e all'efficienza burocratica, ridotto infine alla stregua di una "maledizione sulla vita".

La parte più sublime e meno tangibile della creazione, il Tempo, viene costretta nella rete d'impuri interessi commerciali. Così si macchia e si umilia non sono la creazione, ma soprattutto l'uomo che ne è parte. La vita così taylorizzata diventa un'orribile

62 Su questo punto specifico concordo con quanto afferma L. Rose nel suo bel saggio *Legge, linguaggio, crisi. Benjamin e Scholem lettori di Kafka*, in "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio" (2014), n. 2, p. 283.

63 F. Kafka, *Frammenti*, cit., p. 798.

64 W. Benjamin, *Franz Kafka, Nel decennale della morte*, cit., p. 132.

65 H. Seuse, *Horologium sapientiae* (1335-38 ca.), a cura di E. Strange, Köln, J. M. Heberle, 1861, cap. III, p. 29.

maledizione dalla quale non può venire altro che fame e miseria, anziché l'auspicata ricchezza e il guadagno⁶⁶.

5. Conclusioni

Anche per Kafka il tempo scandito dalla fabbrica e dalla burocrazia genera una dimensione di preghiera, come per Seuse e Loyola; ma si tratta di una preghiera disperata e blasfema, che rende testimonianza della distruzione dell'immagine divina nell'uomo, della fine di ogni processo mistico di trasfigurazione mediante lo *speculum mundicie* del divino⁶⁷. Questa preghiera, al limite, non è null'altro che il "costante 'Yom Kippur'"⁶⁸, il giorno dell'espiazione fissato a condizione permanente. Da queste chiese della codificazione dell'immaginario non escono più uomini formati, bensì mere caricature di esseri umani, metà insetti metà boia. Del resto, scrive Kafka, "oggi il mestiere del boia è un impiego come un altro: rispettabile e ben pagato. Perché dunque dietro a ogni rispettabile funzionario non si dovrebbe nascondere un boia? [I funzionari] trasformano gli uomini vivi e mutevoli in corpi morti, li riducono a numeri incapaci di qualsiasi mutamento, buoni solo per l'archivio"⁶⁹.

Ma l'archivio è esattamente la fine dell'immagine dell'uomo che Seuse e Loyola volevano porre in esercizio: è la sua semplice parodia, che permette la codificazione strumentale di una figura umana priva di contenuto, libera da ogni moto di vita interiore, da ogni spasmo di ribellione o tensione verso l'altrove. Le nuove tecniche di *profiling* (di lettura della scrittura facciale), che accompagnano le recenti politiche dei muri e gli inasprimenti delle demarcazioni di frontiera, testimoniano con esattezza questa perdita dell'immagine tradizionale dell'uomo. E nessuno, mettendo in opera questi dispositivi, osa guardarsi allo specchio: in fondo, stiamo diventando molto simili a Gregor. Ci accontentiamo della nostra misera deformità umana: come scrive Kafka, "per non salire verso l'umano ci si butta nel buio abisso della zoologica dottrina razzista"⁷⁰.

66 G. Janouch, *op. cit.*, p. 1106.

67 H. Seuse, *op. cit.*, cap. III, p. 32.

68 F. Kafka, *Diari* (1915), cit., p. 516.

69 G. Janouch, *op. cit.*, p. 1129; cfr. M. Löwy, *Kafka sognatore ribelle* (2004), tr. it. di G. Lagomarsino, Milano, Eleuthera, 2007, p. 67.

70 G. Janouch, *op. cit.*, p. 1104.