

ALESSIO MUSIO*

L'ETHOS DEL NEMICO: L'INIMICIZIA OLTRE IL MALE

Anche il riccio, il vivente che, «persino al semplice passaggio di un'ombra [...] tenta una difesa», ha un nemico: la stella marina che «con le sue zampe non proietta nessun chiaroscuro, può sciogliere gli aculei del riccio con i suoi succhi gastrici e persino divorarlo». È con questa metafora, ripresa da Gehlen¹, che Alessandra Papa apre, nell'*Introduzione*, il suo profondo e articolato libro *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*², che si costituisce come una *fenomenologia dell'inimicizia*, in cui l'esperienza del nemico, del darsi di un nemico, si rivela sempre possibile all'interno della multiforme vicenda umana nella sua direttrice individuale e politica. Papa, però, non si limita a ricordare sino a che punto l'inimicizia sia sempre possibile, perché intende mostrare quanto sia ingannevole la stessa speranza di una sua definitiva eliminazione: nella misura in cui il *male* (comunque lo si voglia spiegare³) continuerà a fare la sua comparsa nella storia umana

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ Il passo è tratto da A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano - Udine 2010, p. 114.

² A. PAPA, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano 2013; l'*Introduzione* è alle pp. XVI-XX, qui p. XVI.

³ Un interessante approfondimento in questo senso è svolto da Simona Forti in S. FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012. Un testo, quello di Forti, che, alla luce del paradigma della *banalità del male* arendtiana e delle riflessioni sulla biopolitica foucaultiana, rilegge alcune voci della riflessione filosofica moderna e contemporanea,

– assumendo ora le forme di un regime politico ingiusto, se non addirittura tirannico e dispotico, ora quelle di relazioni personali basate sull’inganno, sulla truffa o semplicemente su dinamiche di sudditanza affettiva o morale che rendono impossibile il darsi della fiducia –, l’inimicizia, nei termini di un’esplicita, scomoda e a volte anche drammaticamente pericolosa presa di distanza da esso (come nel caso dell’*Antigone* di Sofocle che, in nome della giustizia, diviene appunto nemica della sua stessa città), risulta una *risorsa positiva* tanto per il soggetto quanto per l’intera civiltà umana e nulla potrebbe essere peggiore di una sua compiuta scomparsa. Lo sconvolgente messaggio di Alessandra Papa, ma a tutti gli effetti consistente e realistico, è, così, che senza l’esperienza del nemico, in fondo, è lo stesso umanesimo ad essere messo in pericolo. Ed è in questa lettura, che fa emergere il lato ‘buono’ dell’inimicizia, quasi del *debito* che ciascuno di noi deve all’esperienza del nemico, nella misura in cui essa ci costringe a fare i conti *senza benevolenza* con la nostra identità e la nostra vita morale, che sta tutta l’originalità del testo. Va così spiegato anche il titolo del libro, *Tu sei il mio nemico*, che, come osserva Adriano Pessina nella sua *Presentazione*, resta un’espressione «che potremmo definire palindroma», dal momento che «ognuno può essere soggetto e/o oggetto dell’inimicizia»⁴. I confini dell’inimicizia restano, dunque, fluidi, sicché mai risulta possibile quella *personificazione* del male tante volte tragicamente rappresentata nel corso della storia umana.

Così, il taglio fenomenologico permette a Papa di rivendicare uno spazio del nemico che non sia di risulta rispetto al piano giuridico e politico. Giuridico, perché il diritto sembra sempre arrivare a cose fatte rispetto all’esperienza del nemico, quasi costitutivamente in ritardo, quando, cioè, le multiformi vicissitudini della vita già lo hanno creato⁵; politico, perché, per quanto sia centrale per la politica tale categoria (nella misura in cui possiede «la circostanza politica di generare seppure in negativo relazioni e legami parziali»⁶), non è questo il suo terreno originario ed esclusivo. Sicché è in questa rivendicazione di qualcosa che viene prima del giuridico, prima del politico, vale a dire nell’esperienza *in prima persona* del nemico che Papa fa suo un monito schmittiano: quello di «non parlare

al fine di destrutturare l’immagine «troppo grandiosa» che del male è stata offerta nell’elaborazione di Fedor Dostoevskij. L’impostazione del pensatore e romanziere russo risulta, infatti, inadeguata per spiegare il fenomeno totalitario – un accadimento storico da cui oggi non si può più prescindere, negli intenti di Forti, per pensare il tema del male politico e morale.

⁴ A. PESSINA, *Presentazione* a PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. X.

⁵ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. XVII.

⁶ *Ibi*, p. XIX.

con leggerezza del nemico»⁷. Ciò che il lettore deve subito comprendere, però, è che la sottolineatura della *positività* irriducibile dell'inimicizia non sarebbe possibile senza la configurazione, sapientemente delineata da Papa, di un preciso *ethos del nemico*. L'essere sempre «in qualche modo responsabili del nostro nemico»⁸ si traduce, infatti, nel dovere di accettare che i nostri legami di inimicizia restino «parziali»⁹, in modo da poter evitare, come determinato dalla lezione arendtiana a proposito della *fenomenologia della vendetta*, che «nel dare e restituire i colpi la catena del male non si spezzi mai»¹⁰. Il continuo proliferare dell'inimicizia, che potrebbe essere visto come un bisogno patologico della soggettività umana, una coazione invincibile, viene così posto sul terreno dell'etica, che è il terreno della libertà intesa nel suo significato fattuale di condizione della moralità e nello stesso tempo di valore. Si situa qui la fondamentale indicazione morale secondo cui «di fronte al nemico non possiamo mai perdere la nostra memoria ontologica: dimenticare cioè il fatto che, anche nelle relazioni difficili, restiamo di fronte ad un uomo, uomini noi stessi»¹¹. L'*ethos senza leggerezza del nemico*, delineato da Alessandra Papa, trova dunque la sua pietra angolare in questa *memoria ontologica* che squalifica, per la sua intrinseca disumanità, l'immane pretesa di ogni totalitarismo di mettere sulla scena (in realtà per cancellarli da essa) quei *nemici totali* che risulterebbero colpevoli per il solo fatto di essere nati.

Così, il testo accompagna il lettore nella sua ampia e strutturata ricognizione fenomenologica dell'inimicizia attraverso cinque articolati capitoli che pongono in connessione l'esperienza del nemico con una serie di puntuali problematiche filosofiche ad essa intimamente intrecciate, anche se non sempre evidenziate in sede di analisi filosofica con tale angolatura. Pertanto, se nel primo capitolo la tematica del nemico viene indagata a partire dal darsi

⁷ *Ibi*, p. 108. Il riferimento è al testo, davvero tra i più enigmatici, di Carl Schmitt: *Ex Captivitate Salus*, tr. it. di C. Mainoldi, Adelphi, Milano 2005, p. 92. Dal punto di vista esegetico si tratta di un'opera decisiva per capire la curvatura, per dir così, esistenzialistico-antropologica del suo pensiero. In questo testo le categorie amico-nemico vengono rilette alla luce del rapporto tra l'io e il 'suo' altro, cercando di esorcizzare la problematica fascinazione provata da Schmitt per il pensiero di Max Stirner e il suo volume *L'unico e la sua proprietà*. Di qui la possibilità di cogliere una riflessione sotterranea che permea il pensiero schmittiano sulla valenza esistenziale, prima ancora che semplicemente gnoseologica, del solipsismo sulla base del tracciato da lui già percorso in opere giovanili come *Romanticismo politico* o il componimento satirico *Die Buribunken*.

⁸ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. XIX.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

di un diritto positivo ingiusto in se stesso ed ostile nei confronti dei nemici – ecco ancora riemergere la costante cifra etica del volume –, a partire da un'originale ripresa delle differenti formulazioni dell'Antigone che da Sofocle giungono sino alla scena novecentesca¹², nel secondo capitolo, invece, il riferimento è alla questione del *dono*, letta attraverso le architetture argomentative di Mauss e di Derrida¹³, con un posizionamento, però, originale rispetto al pensiero di entrambi. Nel terzo capitolo, che si impegna in un corpo a corpo con l'impostazione schmittiana sull'inimicizia, il tema è, in realtà, anche quello del segreto e della fiducia che nel segreto si origina e si disperde, mentre nel quarto Papa indica il *limite invalicabile* oltre il quale *non deve osare proporsi l'ethos del nemico*, a partire dalla configurazione del «nemico-totale» propria del totalitarismo che lo vede *colpevole per il solo fatto di essere nato*. Viene così segnato il passo dell'ultima sezione del volume: dopo aver indicato ciò che non deve essere, è avanzata, invece, la proposta positiva di riconoscere nel compito etico e politico della *difesa della natalità* (da intendersi anche come cifra di imprevedibilità e novità) la via da percorrere nell'esperienza stessa dell'inimicizia. Come si vede, si tratta di un disegno ampio che ha il pregio di offrire un affresco non meramente ricostruttivo delle radici dell'inimicizia, con la possibilità, che rappresenta a parere di chi scrive davvero un merito del testo, di poter essere letto anche al di là del disegno complessivo, soffermandosi con piacere e profitto sulle singole questioni trattate.

Innanzitutto, Papa si serve di Antigone – il femminile è una delle cifre del testo – andando oltre alla configurazione, sin troppo consueta, che ne fa l'emblema del contrasto tra morale e diritto positivo. Se Papa va, per così dire, all'incasso dei risultati consolidati di questa lettura (che dunque

¹² Tra i numerosi ripensamenti dell'Antigone percorsi da Papa ricordiamo qui in particolare quello di Kierkegaard – perché restituisce l'immagine di una Antigone segnata dalla consapevolezza tutta moderna della soggettività (sull'argomento si veda S. KIERKEGAARD, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno. Un esperimento di ricerca frammentaria*, tr. it. di L. Liva, il melangolo, Genova 2012). La soggettività antigonea torna anche ad essere rappresentata dallo scrittore Bertolt Brecht, scelta narrativa tanto più significativa dal punto di vista filosofico nella misura in cui ne configura una trasposizione metastorica nella Germania nazista – un'epoca in cui la scoperta moderna della soggettività sembra tragicamente rovesciarsi nella più spietata destrutturazione dell'umano (cfr. B. BRECHT, *Antigone*, in M.G. CIANI [a cura di], *Antigone. Variazioni sul mito. Sofocle, Anouilh, Brecht*, Marsilio, Venezia 2004).

¹³ Rispettivamente i riferimenti sono per il primo a: M. MAUSS, *Gift, gift*, in M. GRANET - M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, tr. it. a cura di B. Candian, Adelphi, Milano 2001 e ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2000, mentre per il secondo a J. DERRIDA, *Abramo, l'altro*, tr. it. a cura di G. Leghissa - T. Silla, Cronopio, Napoli 2005; ID., *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, nonché ID., *Schibboleth. Per Paul Celan*, tr. it. di G. Scibilia, Gallio, Ferrara 1991.

non smentisce), nello stesso tempo fa qualcosa di più. Così, l'Antigone di Papa diventa più simile alla rappresentazione metaforica della *disobbedienza civile* di cui parlava Arendt, piuttosto che della contesa intorno al diritto naturale. E Bultmann e Brecht servono a portare l'autrice in una messa in scena filosofica dell'Antigone all'interno della cornice tragica del Novecento, e dunque al cospetto di quel sistema politico nazista che va ben oltre la fisionomia di uno Stato che propone leggi ingiuste, divenendo invece il terreno fertile dell'ideologia e della prassi totalitaria. Ed è qui che emerge un motivo di fondo dell'intero testo che conferisce ad esso un ulteriore elemento di unitarietà: il *corpo non sepolto* del nemico, che costituisce la scaturigine stessa dell'Antigone di Sofocle, prenderà nel corso del testo le sembianze del corpo che *non può essere sepolto* perché il totalitarismo lo toglie dalla scena, lo fa sparire, negando così la possibilità stessa della domanda di ogni sepoltura (primo e ultimi capitoli sono, così, intimamente connessi).

Ora, se nell'*Introduzione* Papa aveva già chiarita la funzione risarcitoria e remunerativa dell'inimicizia, nel secondo capitolo mostra invece il nesso tra questa e il tema del dono. Il motivo del capitolo è dovuto a due riferimenti. Il primo è quello storico-letterario del dono del cavallo di Troia, l'inganno che permette ad Ulisse di vincere sull'avversario troiano¹⁴. Il secondo è rappresentato invece dagli studi di M. Mauss che hanno mostrato come nelle società arcaiche il dono potesse essere proprio quell'elemento che spezzava le dinamiche di inimicizia, ristabilendo una situazione di concordia. Si tratta di uno dei capitoli più interessanti del testo che permette davvero di illuminare l'intricata questione del dono. E qui non è un caso, ricorda Papa, che ciò che la lingua inglese qualifica come dono, il termine «Gift», sia utilizzato invece dalla lingua tedesca per indicare il veleno¹⁵. C'è una sorta di ambiguità, dunque, legata al dono, un andamento paradossale, rispetto ai quali Papa permette di fare chiarezza. Ciò avviene perché Papa si serve delle critiche formulate da Derrida alla posizione di Mauss, per il quale il dono si situa sempre in un andamento simmetrico in cui chi dà, chi dona, è legittimato prima o poi ad ottenere in cambio qualcosa, pena l'instaurarsi appunto della dinamica di inimicizia. E così Derrida aveva buon gioco nel mettere in evidenza il carattere inautentico di questo dono, intriso di una logica mercantile, sin troppo economica, basata sulla falsa coscienza: il dono autentico è quello che non esige in cambio, che non nasce in vista di secondi fini. Il dono che «indebita», secondo l'espressione di Papa¹⁶, è un falso dono. Ma

¹⁴ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 37.

¹⁵ *Ibi*, p. 43.

¹⁶ *Ibi*, p. 44.

è proprio dopo aver chiarito questo punto che Papa si discosta con acutezza e originalità da Derrida, per la sua pretesa che il dono sia aldilà di ogni logica umana, che debba essere obliato tanto da chi lo fa quanto da chi lo riceve. «Un dono infelice, però, quello di Derrida alla somma», in cui «tanto colui che dona, poiché manca persino di consapevolezza, tanto colui che riceve, sono allora tenuti in scacco dall'ingiunzione di serbare il segreto e in questo senso lo stesso dono derridiano difetta, forse, alla fine e inevitabilmente di felicità donativa»¹⁷. E invece fa differenza, rivendica con forza Papa, questa capacità umana di donare (di cui Papa parla addirittura nei termini di una *sovranità* del soggetto, usando l'espressione «identità sovrana del donatore»¹⁸) che è manifestazione della ricchezza umana, nella misura in cui «il dono (anche quando perduto) non può che esprimere sempre la cifra di un legame». Il lettore è posto, così, a confronto con un'efficacissima critica delle tesi di Derrida¹⁹, ma nello stesso tempo è indotto a scoprire, ben più che a partire dal riferimento omerico, lo strano nesso che lega inimicizia e dono. Si può parlare, infatti, di sovranità nel donare perché uno dei doni più rilevanti che possono essere elargiti dall'uomo è quello della fiducia, dell'atto, cioè, con cui si concede e si attribuisce fiducia. Ma a questo agire fa da contraltare quello con cui, per il rispetto delle condizioni 'oggettive' della fiducia – se così possiamo esprimerci –, invece la si toglie. Dopo aver mostrato, dunque, la felicità del donare, il lato sorridente di questa strana sovranità umana che trova nella fiducia una delle sue più ricche espressioni, Alessandra Papa mostra, invece, il suo lato più scuro, e non chiude gli occhi davanti a quanto si sarebbe tentati invece di rimuovere. Ecco dunque che togliere la fiducia, e lasciare spazio ad una dinamica di inimicizia, «può in effetti in talune circostanze essere una risposta per sottrarsi all'indebitamento, laddove per esempio le circostanze di transazione identitaria sono cambiate, o allorché le dipendenze generate dal legame donativo siano persino degenerate in una forma di sottomissione insostenibile»²⁰. In altri termini, in certe circostanze l'inimicizia può essere non solo un dovere, ma persino una risorsa positiva per il soggetto, dal momento che «si resta tanto più soggetti morali quando in chiara coscienza si sia deciso di interrompere un rapporto di fiducia e perciò di *s-fiduciare* l'altro non recandogli doni»²¹.

Per chi scrive il senso di queste osservazioni risulta decisivo. Esse non mostrano, infatti, soltanto quanto il parlamentarismo (inteso alla somma

¹⁷ *Ibi*, p. 47.

¹⁸ *Ibi*, p. 60.

¹⁹ *Ibi*, pp. 62-63.

²⁰ *Ibi*, p. 49.

²¹ *Ibi*, p. 51.

come la radice politica della capacità dei Parlamenti di dare e togliere la fiducia ai governi) sia radicato, in fondo, su una capacità umana, ma quanto sia proprio il bistrattato soggetto a presentarsi come quell'istanza in grado di dare, togliere e confermare la fiducia nelle sue relazioni, mostrandosi così *sovrano* senza per questo apparire *arbitrario*²². Nell'analisi etica di Papa la capacità di sfiduciare l'altro è, infatti, un'*oggettiva* risorsa, in quanto «si resta liberi anche nell'inimicizia quando si sciogliono legami sociali che soddisfano le alleanze uscendo intenzionalmente da un rapporto fiduciario, se la fiducia riposta è stata tradita, oppure non più ricambiata»²³. Alla sovranità del donare fa, così, da contraltare quella dello sfiduciare che permette di uscire «definitivamente dalla logica debitoria di regressione continua e di svincolarsi da una sostanza allo stato di sudditanza morale» o comunque «di smarcarsi da uno stallo debitorio in cui la libertà rischia di essere solo residuale» e il dono prima dato di trasformarsi in «usura»²⁴. Ancora una volta l'inimicizia è condizione per non essere complici del male.

È in questa cornice che Papa colloca la sua lettura, in effetti derridiana²⁵, del percorso di Schmitt, proposto come l'autore che non solo ha fatto della categoria amico/nemico il fulcro stesso della dimensione del politico²⁶, ma che ha messo sul campo la figura, in questo senso davvero propedeutica alla dinamica totalitaria, di un nemico che non ha nemmeno bisogno di agire in

²² Per un approfondimento di questa linea teorica relativa all'idea di una sovranità non arbitraria mi permetto di rimandare a A. MUSIO, *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Vita e Pensiero, Milano 2011. L'intento teoretico di questo testo è quello di sottoporre a critica la pretesa del soggetto di una radicale autosufficienza e padronanza di sé, per delineare invece, attraverso una rilettura della figura arendtiana della *promessa*, una sovranità sempre e solo relazionale e per questo condivisa. Pare a chi scrive che, da questo punto di vista, Papa mostri, però, come esista la possibilità di una condivisione che superi l'insindacabilità dell'ego anche nel caso di quella sovranità che, invece di porre e costruire la relazione, la interrompe quando si danno a tale fine ragioni gravi più che semplicemente *adeguate*.

²³ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 58.

²⁴ *Ibi*, p. 62.

²⁵ Le lenti sono qui prevalentemente quelle che si possono ricavare dalla lettura di J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano (2001-2002)*. Seminario, tr. it. di G. Carbonelli, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2009 e di ID., *Politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 2002.

²⁶ I riferimenti a Schmitt, oltre al già citato *Ex Captivitate Salus*, riguardano in prevalenza le seguenti opere: C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, tr. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991; ID., *Le categorie del 'politico'*, tr. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972; ID., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Giuffrè Editore, Milano 2007.

modo ostile per essere giudicato tale²⁷, al fine di *legittimare* politicamente, più che sul piano della sola *legalità*, la possibilità della *messa a morte* del nemico. Così, per quanto resti «da chiedersi nelle glosse teoriche a Schmitt se viene prima la qualità di uomo o un diritto predatorio di inimicizia» – questo il giudizio finale di Papa sulle critiche schmittiane, in fondo ancora attuali, a qualsiasi idea di «guerra umanitaria»²⁸ – l'aspetto più interessante dell'analisi di Schmitt si trova nel confronto tra il pensiero del giurista tedesco e quello della pensatrice politica Arendt che in modo originale Papa individua nella diversa concezione della «terra»²⁹. Se per il primo *Il nomos della terra* rimanda ad una sua concezione in fondo proprietaria, che traccia confini arbitrari e segna in questo modo inevitabilmente la possibilità di future dinamiche di inimicizia³⁰, nel pensiero della Arendt la terra esprime, invece, la quintessenza di quella condizione umana che permette all'uomo di vivere senza la fatica di fare da sé ogni cosa³¹. Non è un caso che da qui derivi una diversa concezione della novità: speranza umana, e dunque politica, nella prima e disagio in Schmitt quale fonte possibile di attentati all'omogeneità che determinano la felice immagine di un «nemico ceppaia»³², vale a dire un nemico sempre attivo.

È a questa altezza che il lettore incontra ancora una volta Derrida, riprendendo il filo di quella lettura dei chiaroscuri dell'esistenza iniziata nel secondo capitolo, ma adesso con il peso delle argomentazioni schmittiane e le ambiguità del loro possibile nesso con il totalitarismo nazista. Ecco emergere, allora, il tema della *valenza positiva del segreto* – passo obbligato del resto non appena si mette a tema la questione della fiducia e delle condizioni oggettive dal punto di vista etico che la rendono possibile di fronte comunque all'insondabilità della coscienza dell'altro. Se agli inizi del terzo capitolo il *secretum* era configurato come quella «relazione che l'io soggettivo è capace di comporre e tramare con se stesso»³³, è nel quarto capitolo che l'idea di Derrida dell'esistenza di una sorta di *diritto al segreto* trova la sua esplicitazione più compiuta. L'analisi qui è davvero articolata e non può essere compresa senza approfondire l'ambiguo legame che il totalitarismo intrattiene con tale questione: da un lato, perché il totalitarismo ha la pretesa di eliminare ogni segreto dai suoi cittadini, nella

²⁷ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 104.

²⁸ *Ibi*, p. 86.

²⁹ *Ibi*, pp. 92-93.

³⁰ Sulla base di una nuova curiosa accettazione da parte di Schmitt – come bene evidenziato da Damiano Palano – del paradigma liberale.

³¹ Cfr. per queste considerazioni il *Prologo* di Arendt contenuto in H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1998.

³² PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 91.

³³ *Ibi*, p. 75.

determinazione che questi siano a lui assolutamente trasparenti e dunque manipolabili, dall'altro, perché rivendica, come emerso in forma compiuta nel nazismo, la legittimità – che non ha nemmeno da essere configurata in termini legali (in questo senso il totalitarismo continua ad apparire a chi scrive, nonostante le tante letture di segno opposto, davvero ben altro dal giuspositivismo) – di quei «portatori di segreti» che sono coloro che, conniventi con il potere totalitario, devono tacere delle malefatte del totalitarismo e dei suoi progetti criminali³⁴.

La vicenda del nazismo ha allora molto da insegnare a proposito del binomio nemico e segreto, non solo perché ha rivelato quanto il male politico abbia bisogno di zone oscure e pensieri taciuti, ma per il fatto di aver determinato anche una «deformazione della fisionomia stessa del nemico, ormai definitivamente riconosciuto, dalla prospettiva del carnefice, non come un mero antagonista, bensì come colui che porta con sé il *segreto sbagliato*, un segreto socialmente dannoso: come il *fatto* di essere ebreo»³⁵. È chiaro allora che di fronte ad un potere politico che, non solo si inventa un nemico, ma in questa sua invenzione non ha nemmeno bisogno del pretesto di alcuna dinamica effettiva di antagonismo (nella misura in cui è sufficiente il puro fatto di essere, di esistere), il «diritto al segreto» segna l'emergere di un *ethos fondamentale* in grado in fondo di garantire gli stessi diritti umani. Il segreto è quella maschera che il cittadino è chiamato ad indossare per sottrarsi alla violenza totalitaria³⁶, rappresentando «in qualche modo un diritto in sé, poiché implica sempre [...] uno spazio di libertà legato alla dignità della persona umana»³⁷. Proprio questa era in fondo la consapevolezza propria del nazismo, che infatti utilizzava il lager per togliere agli internati ebrei ogni maschera, ogni dimensione personale, a cominciare dal nome proprio, in modo da farli apparire come *puri corpi*, semplice materiale biologico, privo di ogni pensiero e spontaneità³⁸. Ora, se qui Papa segue il tracciato arendtiano delineato ne *Le origini del totalitarismo*, l'autrice non manca di far vedere quanto sia in fondo, però, paradossale la rivendicazione arendtiana di questo diritto al mascheramento per non essere ridotti a *nuda vita*³⁹. Ma per Arendt, analogamente a quanto rivendicato da Papa con l'istituzione del diritto *alla sfiducia soggettiva*, la libertà degli uomini, per essere tale, ha bisogno non solo di uno spazio pubblico, ma anche di uno spazio che resti a questo celato, mascherato appunto, in cui il soggetto possa rifugiarsi senza intrusioni e senza *intercettazioni*

³⁴ *Ibi*, pp. 115-117.

³⁵ *Ibi*, p. 117.

³⁶ *Ibi*, pp. 121-122.

³⁷ *Ibi*, p. 122.

³⁸ *Ibi*, pp. 122-124.

³⁹ *Ibi*, p. 127.

da parte degli strumenti percettivi altrui. Così, se questo è l'amaro dettato che vale nei *tempi bui* della storia umana, esso vale, potremmo dire, certamente in una modalità differente, anche nei chiaroscuri dell'esistenza quotidiana, nella misura in cui si può sostenere con Simmel che l'altra faccia del diritto di ciascuno al segreto è l'esistenza di un «dovere di rinunciare alla conoscenza di tutto quello che l'altro non ci mostra spontaneamente»⁴⁰.

Ora, potrebbe sembrare qui che il recupero dell'etimologia greca del termine «persona» come *maschera*, inteso da Papa arendtianamente come ciò che fa sì che il soggetto non sia ridotto alla sua nudità biologica, comporti una svalutazione della dimensione corporea della persona umana. Ma la valorizzazione della metafora etimologica della maschera va compresa, appunto, all'interno del contesto in cui è inserita, e dunque nell'ottica del diritto al segreto e dell'interpretazione del fenomeno totalitario. Se il corpo umano non è mai un puro corpo, ma *Leib*, vale a dire corpo vissuto – e dunque soggettività vivente –, la valorizzazione del concetto di persona come maschera promossa da Papa dipende proprio dal fatto che il nazismo ha, invece, cercato di ridurre la corporeità del nemico alla pura dimensione biologica. «Il nemico, una volta depredato della sua personalità morale, nelle *thanatopolitiche* è così dapprima ridotto fenomenologicamente a mero *Körper* in termini di fisicità gradita o sgradita, e poi privato della sua corporeità in modo seriale. La drammatica conseguenza è che si afferma quindi una sorta di neuro-immagine, vale a dire una presentazione funzionale di un nemico inerme e indipendentemente da azioni di colpa o di danno»⁴¹. Se dovremo ritornare tra un momento su questa qualificazione del nemico, va detto che la metafora della neuro-immagine, in fondo, è perfetta anche per descrivere la concezione puramente svalutata del corpo umano di cui stiamo discutendo e rispetto alla quale la dimensione personale non può che eccedere.

Si diceva, dunque, che il nemico del nazismo è privo di qualsiasi responsabilità, nella misura in cui la sua unica colpa è quella di essere nato⁴², sicché il vero progetto del totalitarismo nazista – conclude Papa – sarebbe quello di non farlo nemmeno nascere. Si inscrivono qui le penetranti pagine sulla «politica sanitaria» del nazismo, ideologia politica da intendersi in quanto tale quale sorta di «biologia applicata»⁴³, in cui il malato deve essere eliminato e non curato, così come teorizzato in fondo da certa bioetica liberale⁴⁴.

⁴⁰ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 122. Cfr. G. SIMMEL, *Il segreto e la società segreta*, tr. it. di G. Quattrocchi, a cura di A. Zhok, SugarCo, Carnago-Varese 1992.

⁴¹ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 139.

⁴² *Ibi*, p. 137.

⁴³ *Ibi*, p. 144.

⁴⁴ Per quanto la bioetica liberale non sia, di fatto, un fronte unitario – sono molte, per esempio, le differenze fra autori come Peter Singer o H. Tristram Engelhardt – permangono

Laddove tutto questo, però, è ancora una volta funzionale alla comprensione del fenomeno dell'inimicizia, in quanto il progetto dello sterminio degli ebrei cambia «persino la sintassi dell'uccidere e dell'azione criminale per il fatto che l'indesiderabile si elimina dal mondo dei vivi cancellandone la memoria del mondo dei morti»⁴⁵. «Il nemico del Reich infatti deve restare insepolto, senza tomba [ecco riemergere qui ancora una volta il tema mai sopito dell'Antigone], giacché il suo corpo non deve essere affidato alla custodia della memoria. [...] nei modelli criminali propri dei totalitarismi [...] non solo si fa scempio del corpo del nemico, ma distruggendo l'identità corporea, nulla resta a segno di una personalità umana, niente che possa tracciare cioè la memoria di un *Chi* che è esistito»⁴⁶. Se si apre qui uno spazio per una comprensione, peraltro tentata dallo stesso Derrida, del fenomeno terroristico che fa «esplosione» il corpo del nemico, il libro conclude il suo percorso sull'inimicizia passando, come detto, per il tema della nascita.

Rovesciando, infatti, il modello totalitario che coglie nella natalità il fulcro stesso dell'inimicizia, Papa fa di quest'ultima la più grande risorsa per la politica e la storia umana. La *polis* deve essere così «evidentemente chiamata a custodire e a salvaguardare» la dimensione generativa «in quanto [questa] alimenta le libertà»⁴⁷. Se qui ancora una volta, allora, il riferimento è Arendt, con la sua teoria della natalità, il capitolo va anche inteso proprio per questo come un contraltare alla lettura del tema promossa da Roberto Esposito⁴⁸. «In questo senso la città resta lo scenario privilegiato di venire al mondo e non del mero sopravvivere [...] La *polis* arendtiana non deve, pertanto, essere intesa come uno spazio inattuale che riluce dell'Atene di Pericle [questa l'interpretazione *impolitica* di Esposito⁴⁹], ma come ciò che urge ricostruire dopo la distruzione totalitaria»⁵⁰.

Un testo appena nato, dunque, quello di Alessandra Papa, a cui non si può, però, che augurare di diventare un classico sul nemico.

delle caratteristiche identitarie comuni, quali una *concezione proprietaria* della corporeità, non colta nella sua dimensione di soggettività vivente, e un'adesione alla pretesa del modello, in fondo economico, che impone di evitare una valutazione etica preliminare dei prodotti offerti sul mercato tecnologico. Per un approfondimento di questo tema, cfr. di chi scrive, *Il liberalismo degli indifferenti. La biopolitica all'epoca degli stranieri morali*, «Medicina e Morale», 1 (2014), pp. 13-44.

⁴⁵ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 146.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibi*, p. 165.

⁴⁸ *Ibidem*, nota 40.

⁴⁹ Il riferimento è al testo di R. ESPOSITO, *L'origine della politica: Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996.

⁵⁰ PAPA, *Tu sei il mio nemico*, p. 166.