

LA BARBARIE DEL NEMICO

Una critica filosofico-letteraria dell'ostilità politica

Ernesto C. Sferrazza Papa

Abstract

In this article I analyse the figure of the barbarian through three authors. The first is Franz Kafka, the second Carl Schmitt, the third John Maxwell Coetzee. The thesis of the essay is that the political-theoretical framework formulated by Schmitt, who saw the friend-enemy pair as the criterion for the identification of the political, can be problematised through two texts: Kafka's *Beim Bau der chinesischen Mauer* and Coetzee's *Waiting for the Barbarians*. In conclusion of the essay, I highlight some aspects that may be useful in understanding the hostilising dynamics of our time.

Keywords: Hostility, Enemy, Barbarism, Schmitt, Kafka, Coetzee

1. *Introduzione*

L'interpretazione filosofica di un testo letterario è costantemente esposta a un doppio rischio. Da un lato, il filosofo che si avventura nei territori letterari ha la tendenza a camuffarsi da critico senza maneggiare consapevolmente gli strumenti della critica letteraria, e questo porta il più delle volte a risultati altamente insoddisfacenti. Dall'altro lato, ma connesso al primo rischio, il testo letterario rappresenta spesso per il filosofo quello che la *terra nullius* è per il navigante: un territorio vergine, inesplorato, sul quale piantare per primo la propria bandiera, disconoscendo la tradizione esegetica ed ermeneutica che lo precede, proprio come il conquistatore finge di ignorare che l'isola di cui si appropria non è *davvero* deserta. Prudenza vorrebbe, forse, che ci si esima allora dall'esercitarsi filosoficamente su opere non filosofiche, rintanarsi nel proprio cantuccio disciplinare, sottrarsi al fascino dell'altro? In realtà, è ben noto che la filosofia abbia bisogno di un fuori per non costruirsi una torre d'avorio e murarvisi dentro. Canguilhem si è spinto a sostenere che non vi sia nulla di *abbastanza* estraneo alla filosofia, e questo sembra un lasciapassare

notevole. Nondimeno, non si tratta in questa sede di suffragare una suggestione *ex auctoritate*, né tantomeno d'incamminarsi verso una filosofia genitiva, una "filosofia di". Per quanto concerne la letteratura eminente, a me sembra innegabile ch'essa possa svolgere la funzione di "materiale selvaggio", per usare un'espressione di Pier Vittorio Tondelli, dal quale prendere spunto per riflessioni filosofiche il più possibile avvertite e sorvegliate. E questo vale anche e soprattutto per questioni teorico-politiche di cui la letteratura eminente da sempre si nutre. La letteratura, com'è stato scritto, possiede la "capacità di allargare la nostra comprensione di fenomeni quali il potere, la violenza, la discriminazione, e più in generale il rapporto con l'alterità fuori e dentro di noi"¹. E questo vale in particolare per opere letterarie teoreticamente dense che lavorano in maniera più o meno mediata concetti fortemente significativi per la tradizione filosofica. Non vi è dubbio che Kafka rientri in questa galassia, ed è per questo che su di lui come su nessun altro si è affaticata la critica filosofica sin dalla prima metà del Novecento, a partire dalla grande stagione francofortese passando per l'esistenzialismo francese e giungendo all'antropologia filosofica contemporanea.

Nondimeno, rimangono anche in questo caso, *soprattutto* in questo caso, le problematichità accennate come *caveat* iniziale. Per provare ad arginarne i rischi, con la consapevolezza ch'essi non siano mai del tutto eliminabili, si percorreranno due tattiche. La prima è limitare l'analisi a un racconto: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. Isolare dunque una porzione del corpus kafkiano per analizzarla al microscopio. La seconda tattica è leggere i temi politici presenti in questo racconto ponendo Kafka in dialogo serrato con due autori e predisponendo così le linee teoriche per l'interpretazione schiettamente politica che voglio proporre. L'ipotesi è che Kafka in questo racconto metta a tema una questione classica della filosofia politica: la costruzione del nemico e la relativa produzione di una comunità a esso antitetica. Il primo autore convocato, dunque, non può che essere Carl Schmitt, il cui quadro teorico sul politico come dominio della dialettica conflittuale amico-nemico è utile per comprendere e interpretare i densi testi kafkiani. Il secondo è John Maxwell Coetzee, tra i massimi scrittori viventi, Premio Nobel per la letteratura nel 2003, la cui opera entra in un fitto dialogo con quella di Kafka² e in armonica risonanza con la prospettiva politica che qui

1 S. Brugnolo, *La tentazione dell'altro. Avventure dell'identità occidentale da Conrad a Coetzee*, Carocci, Roma 2017, p. 26.

2 Si vedano almeno P. Merivale, *Audible Palimpsests: Coetzee's Kafka*, in G. Huggan & S. Watson (a cura di), *Critical Perspectives on J.M. Coetzee*, Macmillan,

m'interessa sprigionare dai testi kafkiani. In conclusione, lo scopo di questo percorso non è unicamente far emergere con maggiore chiarezza le categorie politiche che Kafka criticamente pone al centro di *Beim Bau der chinesischen Mauer*, ma anche distillare da questo dialogo alcune indicazioni che interessano direttamente il mondo in cui viviamo, la cui progressiva ostilizzazione è sotto gli occhi di chiunque non si rifiuti di vederla.

2. Le ragioni di una muraglia

Il tema fondamentale di *Beim Bau der chinesischen Mauer* è, come aveva già rilevato Kracauer, lo sforzo del soggetto smarrito di costruire spazi di protezione che lo rassicurino. “Spesso in questi scritti – scrive Kracauer – ritorna l’immagine della costruzione con cui Kafka vuole innanzitutto raffigurare la ricerca dell’uomo sviato e smarrito”³. La tana così come la muraglia, su cui mi concentrerò, sono spazi artificiali nei quali si deposita l’ansia del soggetto proiettata materialmente. Kafka è maestro nel dipingere l’“ontologica *insecuritas*”⁴ del soggetto, la sua estrema vulnerabilità, il suo essere “disperso, irricognoscibile, deragliato”⁵. Ma questa *insecuritas* è ontologica nel senso letterale del termine: essa definisce l’essere del soggetto, da cui è impossibile trarsi fuori nonostante tutti gli sforzi, che anzi tendono inesorabilmente a capovolgersi sul soggetto, aumentandone a dismisura l’ansia: “Certamente tenebrosa è la costruzione che viene edificata una generazione dopo l’altra. Tenebrosa proprio perché deve garantire una sicurezza che all’uomo non è dato raggiungere. Quanto più sistematicamente è stata costruita, tanto meno egli vi può respirare; quanto più perfettamente si tenta di realizzarla, tanto più si trasforma inevitabilmente in una prigione”⁶. Non esiste sicurezza, non si dà mai autentica pace, solo

London, 1996, pp. 152-167; G. Paolucci, *Oltre la ‘vergogna’. Coetzee (ri)legge Kafka*, in “Prospero. Rivista di Letterature straniere, Comparatistica e Studi Culturali”, XV, 2009, pp. 175-198; S. Doring, *Kafka and Coetzee*, in R. Begam & M. Valdez Moses (a cura di), *Modernism, Postcolonialism, and Globalism: Anglophone Literature, 1950 to the Present*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 81-98.

3 S. Kracauer, “Franz Kafka” (1931), in Id., *La massa come ornamento*, tr. it. di M.G. Amirante Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982, p. 175.

4 M. Cacciari, *Hamletica*, Adelphi, Milano 2009, p. 116.

5 *Ibid.* legg. mod.

6 S. Kracauer, “Franz Kafka”, cit., p. 176.

la sua disperata ricerca, destinata a naufragare nel mare dell'assurdo. Kafka compila gli scacchi cui vanno incontro i tentativi da parte dei protagonisti dei suoi racconti, la loro frustrazione. Ma non si tratta unicamente di registrare una vulnerabilità ontologica dalla quale è impossibile scappare, bensì di giudicare *politicamente* gli effetti di questi tentativi. Kafka, ed è questa la sua grandezza, individua con precisione i rivolgimenti dialettici cui vanno incontro questi *Auswege*, che finiscono con il capovolgere le aspettative dei loro protagonisti, le cui paure tendono a confinarli in vere e proprie trappole mortali.

Tra gli *exempla* di questa dialettica mortifera spicca il racconto *Beim Bau der chinesischen Mauer*, che dà il nome alla raccolta recensita da Kracauer. Il protagonista del racconto, che è anche il narratore, descrive – in uno spazio-tempo indefinito astratto dalla storia, liberato dalle contingenze per assurgere al ruolo di allegoria o di parabola (gli interpreti non smetteranno mai di dividersi su questo aspetto non secondario) – la strategia utilizzata dagli abitanti della Cina imperiale per difendersi dai barbari proveniente dal Nord. Il racconto non descrive *una* storia (d'altronde sono pochissime le “storie” in Kafka), bensì rimanda al meccanismo di produzione di una comunità unita. Esso è allora politico nel senso che descrive *una* logica di formazione della comunità politica.

Il narratore non ricostruisce la genealogia del popolo di cui fa parte, espone un dato puramente fattuale: il popolo cinese è assediato dai barbari, dai nemici del Nord, e per arginare le loro scorribande viene eretta una grandiosa muraglia. Ma il narratore ci mette in guardia: questi popoli non si sono mai visti, a rigore essi esistono unicamente nei discorsi che vengono tramandati per giustificarne l'esistenza. E tali discorsi non sono altro che “una collazione di fonti inaffidabili: le descrizioni nei libri dei vecchi, i terribili ritratti degli artisti, usati per spaventare i bambini”⁷. D'altronde, a parte queste leggende grottesche, “di quei popoli settentrionali [...] non sappiamo altro”⁸. Il narratore è insomma consapevole della caratura fantasmatica dei *Nordvölker*, della loro esistenza puramente *discorsiva*. Ma l'effetto di un discorso è reale. L'immagine del nemico tramandata nei secoli giustifica in apparenza la costruzione della muraglia, poiché essa si configura come il sintomo della minaccia contro cui viene costruita e mantenuta. Nondimeno, il narratore insiste sull'irragionevolezza della funzione difensiva della muraglia: “non li abbiamo mai visti e

7 S. Micali, *Aspettando i barbari. Conrad, Kafka, Coetzee*, in “Between”, VII, n. 14, 2017, p. 10.

8 F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese* (1917), in Id., *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 2017, p. 347.

se non ci allontaniamo dal nostro villaggio non li vedremo mai, neanche se in groppa ai loro cavalli selvaggi si lanciassero direttamente verso di noi – troppo grande è il paese e non li lascerebbe avvicinarsi, disorientati si smarrirebbero nell'aria”⁹.

Ciò che a mio parere è particolarmente significativo del racconto di Kafka è che mostra le contraddizioni interne della sua giustificazione. In questo senso, è un racconto “critico”, è un brano di filosofia. Una muraglia difensiva che non serve a difendere appare come uno strumento altamente irragionevole, ma allora perché costruirla? Non vi è mai sragione in Kafka, ma una logica che ha proprio nella sua fredda intransigenza, nel suo spietato concatenarsi, la cifra dell'assurdo che Camus vi aveva riconosciuto. Il narratore sa benissimo, e lo ha sottolineato Pietro Citati, che “nessuno, in realtà, ha mai pensato di costruire la Grande Muraglia contro i barbari”¹⁰. La giustificazione difensiva è posticcia, superficiale, volta a occultare alla comunità il suo segreto di Pulcinella, ossia che essa può rimanere unita solo *in quel modo*, e che la misura della sua unità è data dalla potenza della sua inimicizia: “Ogni contadino era un fratello per il quale si costruiva il muro di protezione e per tutta la vita gli era grato con tutto ciò che era e possedeva. Unione, unione! Spalla a spalla, una danza di popolo, il sangue non più imprigionato nel meschino circolo delle membra, ma scorrente con dolcezza e con perpetuo ricorso attraverso la Cina infinita”¹¹. La muraglia non è tanto difensiva quanto produttrice di una comunità unita *nella* sua costruzione: “La Grande Muraglia è una idea filosofica, una forma ideale, un'architettura della mente, che la gerarchia celeste ha immaginato per tenere insieme l'immenso e multiforme popolo cinese”¹².

Nondimeno, ed è questo il limite della lettura di Citati, i due movimenti non vanno separati, e anzi si articolano a vicenda. Che la comunità si raggrumi, si unifichi, intorno ai suoi mezzi difensivi significa che l'immaginazione di un nemico fantasmatico ne rappresenta una condizione di possibilità. Radicalizzando ancor di più, avanzo l'ipotesi che Kafka metta in forma letteraria quello che sarà un *topos* della filosofia politica novecentesca, vale a dire la figura del nemico come trascendentale dell'unità politica. Vediamo ora in che modo articolare e giustificare questa ipotesi.

9 *Ibid.*

10 P. Citati, *Kafka*, Adelphi Milano, p. 192.

11 F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese*, cit., p. 344.

12 P. Citati, *Kafka*, cit., p. 192.

3. Un appunto di Schmitt su Kafka

Non è mia intenzione tracciare un paragone esplicito tra Kafka e il pensatore per eccellenza dell'ostilità, Carl Schmitt. Che tra i due vi sia un dialogo possibile, che i temi dell'opera kafkiana percolino nella dottrina di Schmitt, è ipotesi presa in carico da numerosi interpreti di primo rilievo, ad esempio da Massimo Cacciari¹³ e da Giorgio Agamben¹⁴. Nondimeno, la posta in gioco di queste interpretazioni è sempre la possibilità di leggere Kafka come la trasposizione letteraria delle riflessioni giuridiche sull'*Ausnahmezustand*, la sua legge tanto imperscrutabile quanto violentemente presente nella vita degli uomini come la massima manifestazione di quel *vacuum* giuridico che è l'eccezione. E su un simile solco teorico, per quanto con un'ampiezza storico-concettuale maggiore, va posto anche il recente tentativo di Reinhard Mehring di tenere insieme Kafka e Schmitt a partire dalla demonizzazione del diritto che entrambi porterebbero agli estremi¹⁵.

L'ipotesi di un Kafka ispiratore della riflessione intorno allo stato d'eccezione è senza dubbio solida per quanto ormai ampiamente battuta, al punto tale che forse non è più possibile cavarci molto, direi alcunché di originale. Vorrei dunque seguire una strada differente, e mettere in evidenza un altro possibile punto di contatto tra Kafka e Schmitt. Il ragionamento che mi accingo a svolgere sospinge verso una riflessione non sulla purezza mortale della Legge quanto sulla politica, e in particolare sulla filosofia politica dell'ostilità.

Bisogna innanzitutto sottolineare che Schmitt cita Kafka *en passant* in quella miniera che è il *Glossarium*, il diario che lo tenne ossessivamente impegnato – e che testimonia, al netto di qualsiasi lettura caritatevole, il suo mai sopito antisemitismo¹⁶ – tra l'agosto 1947 e l'agosto 1951, ma che verrà pubblicato solamente quarant'anni dopo. Per quanto il nome di Kaf-

13 Cfr. M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985, pp. 55-56.

14 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

15 Cfr. R. Mehring, *Kafkanien. Carl Schmitt, Franz Kafka und der moderne Verfassungslere. Dekonstruktion und Dämonisierung des Rechts*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2022. Non posso discutere in questa sede l'accattivante proposta avanzata da Tommaso Gazzolo di leggere non Schmitt, sì Kelsen come autore intimamente legato a Kafka, poiché in entrambi non si dà innocenza del soggetto se non al di fuori della sfera del diritto (T. Gazzolo, *Hans Kelsen. Norma. Fondamento. Colpa. Nichilismo. Democrazia*, DeriveApprodi, Roma 2021, pp. 47-59).

16 Si veda J.-C. Monod, *Pensare il nemico, affrontare l'eccezione. Riflessioni critiche sull'attualità di Carl Schmitt* (2007), tr. it. di E.C. Sferrazza Papa, Castelvecchi, Roma 2023.

ka ricorra, in queste riflessioni schmittiane, senza particolare frequenza, è interessante che Schmitt lo convochi a proposito della questione dell'iniziativa, uno dei nuclei fondamentali del suo pensiero. È stato ripetuto fino alla nausea il brocardo di Schmitt sulla dialettica antitetica amico-nemico come criterio d'identificazione del politico¹⁷. Allo stesso modo, dovrebbero essere ormai acquisite le critiche alla teoria schmittiana del politico, che è destinata a precipitare in irrisolvibili aporie data la sua "strutturale instabilità concettuale"¹⁸. In ogni caso, qui a interessarci è, da un lato, l'*appeal* di Kafka su Schmitt, dall'altro l'immagine politica che viene ritagliata nelle loro opere: nel primo come critica, nel secondo contrabbandata come istantanea massimamente realistica di una autentica *politische Lebensform*.

Per Schmitt, la grandezza di Kafka consiste nell'aver mostrato l'immutabilità e la sragionevolezza di un nemico tout court, di una ostilità indefinita. La ragione politica avanza nel momento in cui conferisce sostanza a questa mera ombra dell'ostilità; se, come ha scritto Cacciari, "il nemico per Kafka non è mai chiaramente definibile, 'misurabile'. Non è il nemico a provocare angoscia, ma semmai proprio l'assenza di un suo volto 'reale'¹⁹; è per via di questa incapacità che il lavoro di Kafka si manifesta, per Schmitt, ancora pre-politico. Il politico è infatti colui capace di dare forma precisa e sostanza concreta al nemico, di non lasciarsi angosciare dalla sua spettralità. Il luogo topico di questo ragionamento è un appunto del 30 ottobre 1947 che merita di essere riportato per intero:

Franz Kafka potrebbe scrivere un romanzo dal titolo *Il nemico*. Allora risulterebbe chiaro che l'indeterminatezza del nemico suscita angoscia (non c'è altro tipo di angoscia e la sua essenza consiste nell'intuire un nemico indefinito); viceversa, è proprio della ragione (e dunque dell'alta politica) determinare il nemico (il che, al tempo stesso, è sempre anche un'autodeterminazione), e con la determinazione viene meno l'angoscia e resta tutt'al più la paura. Ma come possiamo strappare qualcosa all'indeterminatezza e condurlo alla determinatezza, se non abbiamo più alcun concetto comune? Il fatto che i nemici non abbiano più alcun concetto comune e che ogni concet-

17 La letteratura su Schmitt è bulimica. Mi limito a segnalare i saggi in italiano che considero imprescindibili per quanto risalenti: P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996; G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996.

18 L. Alfieri, *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma 2021, p. 80.

19 M. Cacciari, *Hamletica*, cit., p. 128, n. 7.

to si trasformi in una violazione del campo nemico fa parte della situazione della guerra civile.²⁰

La filosofia del nemico di Schmitt ha almeno due luoghi topici, che qui basterà accennare. Il primo è senz'altro il *Concetto del politico*²¹; il secondo è il suo corollario, la *Teoria del partigiano*, licenziata nel 1963²². In entrambi i lavori, *summa* della filosofia schmittiana dell'ostilità, emerge come la politica non possa risolversi essenzialmente nell'inimicizia (come accadrà in Julien Freund), ma che essa è il luogo del riconoscimento dialettico – ma pur sempre del riconoscimento – di un amico e di un nemico; vale a dire che la politica è quella dimensione che li presuppone entrambi. Solo in questo riconoscimento la politica si fa questione esistenziale, esperienza propria di una filosofia della vita concreta, che ha nella possibilità della morte il suo certificato di validità. Quella di Schmitt è una metafisica dell'inimicizia, ossia è il riconoscimento in essa delle condizioni di possibilità dell'individuazione stessa della soggettività politica. L'assenza del nemico, l'incapacità di individuarlo, di designarlo, è allora la fine della politica, la morte del soggetto politicamente inteso, e sembra che Schmitt intenda con questo concetto la soggettività umana tout court: “Non è forse un segno di scissione l'aver più di un solo vero nemico? Il nemico è la messa in questione di noi come figure. Se la nostra figura è determinata con chiarezza, come si crea questa duplicità del nemico?”²³

Schmitt ripete senza sosta che l'inimicizia portata ai suoi estremi, ossia la morte fisica, deve essere considerata come mera possibilità. La sua modalità è quella del *forse*. Ma ha notato bene Jacques Derrida che proprio questa “modalità del possibile, l'insaziabile *forse* distruggerebbe tutto, implacabilmente, con una sorta di auto-immunità da cui non sarebbe esente nessuna regione dell'essere, della *phýsis* o della storia”²⁴. La critica di Derrida colpisce un nervo scoperto: Schmitt, infatti, afferma esplicitamente che la possibilità in gioco nella *Unterscheidung* di amico e nemico è una *reale Möglichkeit*, ossia una possibilità che non può concedersi il lusso

20 C. Schmitt, *Glossario* (1991), tr. it. di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001, p. 52.

21 “La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*” (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'*. *Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 2013, p. 108).

22 Per una sintesi cfr. S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carocci, Roma 2012.

23 C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico* (1963), tr. it. di A. De Martinis, Adelphi, Milano 2012, p. 119.

24 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1995), tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 94.

di essere pura virtualità. È questa *Realität* del nemico che apre la via al suo inveramento politico, che trascina fuori dalle strettoie della pura logica politica e ci immette nel campo dell'autentica politica. Il nemico *deve* essere. Dalle pagine schmittiane sprigiona una sorta di predisposizione etica dell'inimicizia, una forma di normatività surrettizia che eccede il presunto realismo della teoria schmittiana del politico²⁵; la guerra, punto di caduta della vera politica, è “*eventuale* nel momento in cui è *possibile*”, e ciò significa che “la guerra ha luogo, è già iniziata prima di incominciare, dacché è tenuta come *eventuale* (cioè annunciata come un evento non escluso in una sorta di futuro contingente)”²⁶. La filosofia politica schmittiana precipita in una esaltazione della capacità di identificare il nemico e di essere disposti a lottare a morte contro di lui: ben più che il conflitto, essa esalta il combattimento fisico e lo innalza a culmine dell'autentica politica.

4. *L'Impero contro i Barbari*

L'illusione della filosofia schmittiana è che sia possibile costruire razionalmente una figura del nemico che non incarni la barbarie. L'espunzione dal concetto di nemico di tutte le categorie con le quali solitamente lo si inquadra serve a inscrivere in una cornice puramente politico-giuridica. Se il nemico è la categoria fondante del politico, e se il politico non si connota con le categorie dell'estetica e della morale, allora sul nemico non dovrà pendere la classica spada di Damocle che lo raffigura come spietato, selvaggio, bestiale: “Non v'è bisogno che il nemico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui”²⁷. Sembra paradossale, ma la filosofia dell'ostilità di Schmitt è volta, se pur attraverso sentieri davvero impervi, a *salvare* il nemico, nel duplice senso che il verbo ispira: a produrlo come necessità metafisico-politica ma, allo stesso tempo, a preservarlo dalla ferocia dell'annichilimento. Come se questa necessità già si esprimesse nella lingua, è noto l'argomento schmittiano per cui il nemico in senso proprio è sempre pubblico e mai privato: è *hostis* e non *inimicus*, è *polémios* e non *echthros*. È solo questa distinzione, che a dire il vero sembra assai fragile, a permettere l'iscrizione

25 Sul normativismo implicito nella filosofia politica schmittiana cfr. E.C. Sferrazza Papa, *Il dispotismo della libertà. Schmitt e Kelsen interpreti di Rousseau*, Giappichelli, Torino 2022, pp. 71-86.

26 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 107.

27 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 109.

ne del nemico nell'ambito del politico-giuridico; la massima evangelica (Matteo 5, 4; Luca 6, 27) di amare i propri nemici gioca la sua bontà su questa precisazione terminologica: *diligite inimicos vestros; agapâte tous echthroūs hy môn*.

La filosofia dell'ostilità di Schmitt appare allora assai più farragginosa di come non la si sia solitamente dipinta, soprattutto nella ricezione italiana, che ha subito una vera e propria infatuazione per *questo* Schmitt. Inoltre, non tutte le implicazioni della dottrina sono state tirate fino in fondo. La letteratura interviene anche in questo caso, a mio parere, a rappresentare la realtà dell'ostilità meglio della filosofia. Si è visto come in Kafka la produzione di una comunità, di un popolo, che esiste politicamente in quanto decide del proprio nemico, debba basare la propria giustificazione sulla rappresentazione di un nemico che è barbaro e selvaggio, che fa paura, terrorizza, spaventa. Schmitt inventa un circuito logico che apparentemente disinnesca questo legame. Ora, una dinamica apparentemente simile la ritroviamo in uno degli esecutori testamentari dell'opera kafkiana, nonostante con il Praghese abbia intrattenuto un rapporto complesso che non è qui il caso di ricostruire: Coetzee. Che Kafka costituisca una delle fonti della narrativa di Coetzee, è stato lo scrittore sudafricano a sottolinearlo a più riprese. Le sue opere sono peraltro ricche di citazioni e criptocitazioni che testimoniano l'influenza di Kafka sulla sua scrittura. Di fronte all'estrema umiliazione "bisogna saper ricominciare dal fondo. Senza niente. Senza una carta da giocare, senza un'arma, senza una proprietà, senza un diritto, senza dignità. – Come un cane. – Sì, come un cane"²⁸; in questo serrato dialogo tra Lucy e David, figlia e padre protagonisti di *Disgrace*, risuonano in maniera pressoché didascalica le parole conclusive del Processo: "«Come un cane!» disse, era come se la vergogna dovesse sopravvivergli"²⁹. Ma altri riferimenti più o meno nascosti possono essere riscontrati nei suoi racconti, senz'altro non riscritture dei racconti di Kafka, ma alla sua opera ispirati³⁰.

28 J.M. Coetzee, *Vergogna* (1999), tr. it. di G. Bona, Einaudi, Torino 2005, p. 214.

29 F. Kafka, *Il processo* (1925), tr. it. di G. Zampa, Adelphi, Milano 2020, p. 248.

30 Così Giuliana Iannaccaro commenta un episodio di *Waiting for the Barbarians*: "Il colonnello cosparge di polvere la schiena dei prigionieri e con uno stecco vi scrive sopra la parola 'Nemico'; a quel punto i soldati cominciano a frustarli, e il magistrato capisce che l'intento è quello di andare avanti finché le parole non vengano lavate via dal sangue delle stesse vittime. Il richiamo a un racconto di Kafka, 'Nella colonia penale' (1919), è abbastanza esplicito, non soltanto per l'abbinamento di scrittura e tortura, ma anche perché in Kafka l'ufficiale addetto alla somministrazione della pena ricorda con nostalgia 'i bei tempi andati' in cui la gente del luogo (un luogo indefinito in un tempo indefinito) era incoraggiata a

È il caso di *Waiting for the Barbarians*, pubblicato nel 1980. La storia narra di un tranquillo avamposto dell'Impero che verrà scosso dall'arrivo del Colonnello Joll, il quale comincerà un assedio nei confronti delle limitrofe popolazioni barbare. Il Magistrato, scioccato dalla violenza perpetrata, tenterà di opporsi, ma finirà con l'essere considerato un traditore e trattato con la medesima violenza riservata ai barbari. Il romanzo si conclude con l'inaspettata disfatta delle truppe del Colonnello Joll e l'attesa, nella "cittadella" ormai abbandonata, dei barbari, pronti a vendicarsi.

Nonostante sia chiaramente ispirato a un immaginario postcoloniale³¹, il romanzo di Coetzee conserva un significato allegorico e potenzialmente universale, dal momento che disloca la vicenda in un imprecisato spazio-tempo. Allegoria della violenza coloniale e del topos letterario del *going native*, *Waiting for the Barbarians* è ambientato "in un tempo e in un luogo indefiniti, cioè in una città fortificata che sta all'estremo limite dei confini di quello che viene chiamato senza ulteriori precisazioni l'Impero"³². Nonostante la scrittura di Coetzee sia estremamente "situata"³³, depositandosi in essa la sincera consapevolezza di un membro della classe dominante in un paese fortemente razzista, questo romanzo astrae dalla dinamica contingente cercando di analizzare i meccanismi "universali" di dominazione, le logiche comuni a qualsiasi rapporto di potere che coinvolga un'alterità considerata ontologicamente inferiore. Coetzee insegna che ogni immagine della civiltà presuppone una relativa immagine della barbarie: l'Impero è tale solo in quanto separato moralmente da ciò che, in nome del processo di civilizzazione, domina e calpesta. La vicenda narrata assume così un carattere universale, un brano della millenaria storia di violenza esercitata dai civili sui barbari e del legame implicito che si crea tra queste due figure che, apparentemente, tutto separa. In *Waiting for the Barbarians* il senso della politica dei civilizzatori dipende interamente dalla minaccia barbara. Ma il gioco di specchi è svelato sin dalle prime pagine del romanzo e, in una escalation patetica, il protagonista, il Magistrato, giungerà a scoprire la verità che il lettore sapeva sin dal principio: i veri barbari sono i civili. Le brutali azioni del Colonnello Joll costringeranno il Magistrato a mettere in

partecipare alle esecuzioni, e ai bambini veniva riservato il posto d'onore in prima fila" (G. Iannaccaro, *J.M. Coetzee*, Le Lettere, Firenze 2009, p. 83, n. 16).

31 Cfr. V. Biti, (*Anti*)*Barbarous Empire: J.M. Coetzee's Iconoclasm in Waiting for the Barbarians*, in "European Review", 2023, pp. 1-8.

32 S. Brugnolo, *La tentazione dell'Altro*, cit., p. 109.

33 Cfr. D. Attwell, *J.M. Coetzee: South Africa and the Politics of Writing*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1993.

discussione il suo punto di vista sull'Impero, fino a vedere in questo la materializzazione del dominio dispotico.

E tuttavia, questa lettura sarebbe ancora una *lectio facilior*. Non si tratta unicamente di scoprire la barbarie della civiltà e, di rovescio, la civiltà della barbarie, per quanto questo tema sia presente nel romanzo. A essere ancor più interessante è il movimento di superamento tra i due stadi dell'umano. Il punto, insomma, non è solo che la civiltà si produce separandosi dalla barbarie contemporaneamente prodotta, in un meccanismo paradossale; quella barbarie è destinata a rivoltarsi contro la civiltà che l'ha sin dal principio elevata ad alterità antagonista. Il Magistrato cercherà di “empatizzare” con i barbari-non-barbari, ma il barbaro rimane un'alterità irraggiungibile, fantasmatica, che non si riesce a comprendere, ad afferrare, nemmeno laddove si inizi a “umanizzarlo”, a provare pietà ed empatia nei suoi confronti: “se non è facile dissociarsi dall'Impero, e dal male che ha fatto e continua a fare, è ancor più difficile mettersi dalla parte dei barbari, capire chi sono davvero, cosa vogliono: come tanti *outcasts*, anche il Magistrato sta dunque in una specie di zona intermedia”³⁴. Nel romanzo di Coetzee l'alterità barbara assume anzitutto una veste esotica, affascinante come un feticcio dal quale si sprigiona una carica erotica: la selvaggia ospitata dal Magistrato è anzitutto un oggetto di curiosità per il Magistrato, e se è oggetto anche di piacere è perché per lui il principio di godimento investe la volontà di sapere. Il dolore dell'altro è, per il Magistrato in cerca di redenzione, un vettore di piacere e scoperta. Decifrare i segni della sofferenza attraverso l'accurata e paziente decifrazione della mappa delle cicatrici della selvaggia è un'impresa filologica e sessuale allo stesso tempo. Il paradosso del romanzo di Coetzee è che l'incontro con l'esperienza dell'altro avrà luogo non *attraverso* l'altro, che, come insegna Édouard Glissant, rimane pur sempre “opaco”, ma mediante la condivisione dell'esperienza limite della tortura e del dolore. Il Magistrato non incontrerà mai *davvero* l'alterità, ma vivrà come essa. Come se, per una specie di macabra bilancia della storia, l'impossibilità di riscatto dell'una potesse essere bilanciata solo dal degradamento, dalla disumanizzazione dell'altro. In questo incontro nel dolore, per un istante, il Magistrato riuscirà a parlare la lingua dell'Altro: “Quella che sentite è la lingua dei barbari”³⁵. Ma è il linguaggio di colui che penzola con le spalle slogate, che balbetta perché soffre “come un cane”. Ecco che l'incontro, il divenire-barbaro del Magi-

34 Ivi, p. 111.

35 J.M. Coetzee, *Aspettando i barbari* (1980), tr. it. di M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2016, p. 152.

strato, si realizza solo nella tortura. Ciò che non è stato possibile mediante le carezze sui lividi, l'incontro sessuale e il viaggio per riconsegnare la selvaggia alla sua terra e al suo popolo, si realizza nella violenza che il Magistrato subisce dai suoi ex sottoposti, che giungeranno a inscenarne la morte per impiccagione. Ma se questo paradossale incontro può infine accadere è perché le urla lanciate dal Magistrato mentre corpo e anima vengono mortificati sono i suoni di quella che “è forse la lingua più universale di tutti, è la lingua del corpo offeso, della carne straziata, della dignità calpestata”³⁶.

L'incontro con l'Altro avviene non nel silenzio, simbolo della concentrazione, della pazienza, insomma della capacità riflessiva dell'individuo, ma nel grido bestiale, ferino, sguaiato, simbolo della violenza animale inferta e subita: ciò che il romanzo di Coetzee insegna è che, laddove la separazione tra i due poli dell'identità e dell'alterità venga pensata ed esperita come un antagonismo concreto, reale, “storico”, l'incontro tra alterità può realizzarsi unicamente nel loro scadimento, nella degradazione sempre possibile cui l'umano va incontro quando è soggetto alla violenza degli ontologicamente pari. Solo in questa esperienza limite, quando quello stesso linguaggio capace di negare l'umanità dell'umano³⁷ è ormai ridotto alla sola facoltà di gridare, la barriera tra l'Io e l'Altro è infranta e la comunità separata *ab origine* si ritrova finalmente riunita, seppure nel dolore. La tentata abiura del Magistrato è allora l'avventura di una regressione fallita, di un incontro che non può avvenire se non come anticipazione della morte.

Se il Magistrato non riesce a sciogliere l'enigma che lega civiltà e barbarie è perché non può appartenere ai due mondi *allo stesso tempo*. Sia in Kafka sia in Coetzee, se pur per vie differenti, non si dà mai autentico incontro. Nondimeno, in Coetzee si verifica uno slittamento ulteriore rispetto a Kafka. *Waiting for the Barbarians* non è semplicemente una riscrittura del racconto di Kafka, bensì il suo svolgimento, la sua continuazione. Coetzee ci dice cosa succede *dopo*, cosa accade quando la paura del barbaro non si limita alla costruzione della muraglia, ma spinge il popolo finalmente unito a muoversi per dargli la caccia, a colpirlo prima che a colpire sia lui. Anche Coetzee, descrivendo il rapporto tra l'Impero e i barbari che lo insediano, esplica il meccanismo di formazione della comunità mediante la produzione di un'alterità minacciosa. In questo senso, certamente recupera senza innovazioni significative il topos letterario di Kafka e quello filosofico-politico di Schmitt: “Contro l'Altro, diverso e dunque minaccioso, il

36 S. Brugnolo, *La tentazione dell'Altro*, cit., p. 115.

37 Cfr. P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

potere totalitario può convogliare le energie, le aspettative e le paure della propria gente; soltanto in opposizione a un Altro percepito come pericoloso e violento uno stato violento e pericoloso può affermare sé stesso³⁸. Ma Coetzee mostra anche l'eterogenesi dei fini di questa strategia, ossia il capovolgimento dei rapporti di potere che si mantengono nella loro brutalità. È questo un aspetto peculiare dell'opera di Coetzee, che non è possibile indagare in questa sede e che rimonta alla ferocia che il dominato può rivoltare contro il dominante, e che si manifesta, come nel caso di Magda e di Lucy, protagoniste rispettivamente di *In The Heart of the Country* e di *Disgrace*, nello stupro vendicatore, nella *revenge* contro i vincitori della Storia. Ma questo è, per l'appunto, un altro tema che non può essere approfondito ora. Ciò che vale la pena sottolineare è non solo il fallimento della strategia imperiale, ma il suo collasso, ben esemplificato nella disfatta del Colonnello Joll per parte dei barbari. A differenza dei *Nordvölker* di Kafka e dei Tartari di Buzzati, veri e propri cartoni preparatori di *Waiting for the Barbarians*, i barbari, prodotti in quanto tali come nemico, alla fine del romanzo di Coetzee paiono in procinto di arrivare. Furiosi, consapevoli di dover vendicare secoli di soprusi imperiali; il lettore può unicamente immaginare il prosieguo della vicenda. Il dato politico che promana dal racconto di Coetzee è dunque il fallimento dell'Impero, delle sue strategie di sopraffazione, dei suoi tentativi superomistici di "esistere non nel tempo lento, ricorrente, circolare delle stagioni, ma in quello acuminato del trionfo e della sconfitta, del principio e della fine, della catastrofe"³⁹. Il barbaro, alla fine, diventa *davvero* tale, e insorge contro chi lo ha prima prodotto per poi dargli meglio la caccia. La lezione politica è la seguente: "chi bracca gli uomini come bestie feroci deve aspettarsi i loro morsi"⁴⁰.

5. Conclusioni

Edgar Morin, *ex multis*, ha rilevato con adamantina chiarezza che "le tendenze barbare si trovano vicine alle tendenze civilizzatrici"⁴¹. La civiltà della Civiltà è sempre un'autorappresentazione che forclude la quantità di violenza ch'essa dissemina per potersi affermare. Si danno nella storia ci-

38 G. Iannaccaro, *J. M. Coetzee*, cit., p. 67, n. 1.

39 J.M. Coetzee, *Aspettando i Barbari*, cit., p. 167.

40 G. Chamayou, *Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico* (2010), tr. it. di M. Bascetta, Manifestolibri, Roma 2010, p. 74.

41 E. Morin, *Cultura e barbarie europee* (2005), tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 27.

vilizzazione barbariche, come lo sterminio degli Indios in seguito alla conquista, di cui Schmitt in *Der Nomos der Erde* ha parzialmente ricostruito la storia e la logica sottesa. Ma si scoprono anche barbarie civili, come insegna *Waiting for the Barbarians* di Coetzee, come apprende sulla sua carne offesa il Magistrato: “Sono venuti nella mia cella per dimostrarmi il significato di umanità e nel giro di un’ora me l’hanno dimostrato, eccome”⁴².

Il meccanismo logico-politico che sottende la coppia barbarie-civiltà è quello della esclusione inclusiva o della inclusione esclusiva. Nel venire esclusa dalla civiltà, la barbarie vi rimane pur sempre inclusa proprio in virtù della sua originaria esclusione. Già Benjamin, in un passaggio molto denso delle *Tesi sul concetto di storia*, aveva sottolineato la consistenza di civiltà e barbarie, nel senso che il patrimonio culturale ereditato dalle generazioni precedenti “non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie”⁴³. Le due figure, civiltà e barbarie, solo apparentemente sono separate e separabili, ma in realtà non possono che viaggiare di pari passo essendo prodotte mediante reciproca forclusione: la barbarie è il risultato di un’esclusione che fonda la civiltà come ciò che gli si separa, e perciò non può che rimanere in essa inclusa. La coppia oppositiva civiltà vs. barbarie, essendo relazionale, prevede per sua essenza che l’un termine ponga l’altro per poi contemporaneamente separarsi. La distinzione barbarie/civiltà, che rimanda ai Greci e all’idea di popoli stranieri balbuzienti, *barbaroi*, dal sanscrito *barbarah*, che balbettano la lingua e dunque non posseggono il *logos*, è senza dubbio un epistilio della storia occidentale⁴⁴. Ma sarebbe un errore ignorare che questa dicotomia, che di recente è stata con argomenti convincenti messa definitivamente in discussione soprattutto nell’alveo dei *critical* e *decolonial studies*, sia stata sempre e da sempre accettata senza individuarne le intrinseche problematicità. Negli stessi autori che l’hanno fondata, essa è assai meno netta di quanto si pretenda⁴⁵. Se è vero, ad esempio, che Platone nella *Repubblica* dedica numerosi passi (*Resp.* V, 469 B-C) alla naturalità della guerra (*polemos*)

42 J.M. Coetzee, *Aspettando i barbari*, cit., p. 145.

43 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 2014, p. 31.

44 Cfr. R.P. Droit, *Généalogie des barbares*, Odile Jakob, Paris 2007; M. Davis, *In Praise of Barbarism: Essays against Empire*, Haymarket, Chicago 2007; T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà* (2008), tr. it. di E. Lana, Garzanti, Milano 2009.

45 Si veda soprattutto E. Berti, *I ‘barbari’ di Platone e di Aristotele*, in “Filosofia politica”, XVII, 3, 2003, pp. 364-381.

tra Greci e barbari (Persiani), nel *Politico* questa distinzione viene criticata come innaturale (*Pol.* 262 d). E nella stessa gremità autori come Antifonte o Ippia di Elide avevano messo in discussione la negazione dell'unità del genere umano, criticando la separazione dei barbari dal consesso umano. La storia della filosofia non è mai stata unanime, e una sua rilettura contropelo mostrerebbe con facilità che il canone filosofico occidentale non è monolitico come di primo acchito si potrebbe immaginare. Sin da quando è stata pensata, la coppia civiltà-barbarie non è mai stata pacificamente accettata.

In ogni caso, c'è un dato politico in questo *mythos*, che, come una zecca, continua a sprigionare il suo veleno e ci consente di ritrovare in quei discorsi dinamiche e logiche che dominano il nostro tempo. La figura del barbaro come nemico, che domina dalla notte dei tempi le retoriche xenofobe oggi trasformate in pseudo-securitarismi⁴⁶, implica che non sia possibile *materialiter* quella distinzione che sottendeva la filosofia dell'ostilità di Schmitt. Il nemico e il barbaro sono la medesima figura diversamente declinata. Come scrive Francesco Mancuso, "la figura del 'nemico oggettivo' si trova al termine di una scala di progressiva ostilizzazione che comprende anche quella del 'barbaro', la quale, per prima, attiva la logica identitaria di 'differenziazione' dall'altro, dove quest'ultimo è la figura ipostatizzata del 'non-umano', dell'assoluto 'altro da sé' che, in quanto non umano, può tranquillamente essere annichilito"⁴⁷. Una politica pensata sotto il segno dell'ostilità tende a essere una politica barbara, ossia una politica che concepisce l'Altro, lo Straniero, come barbaro. Questo quadro teorico, declinato in un'epoca segnata da fenomeni migratori nei quali si realizza l'incontro tra visioni del mondo differenti e non sempre armoniche, non può che riprodurre sui migranti di oggi le stesse paure che Kafka e Coetzee hanno criticamente squadrato nei loro racconti. Non si tratta, beninteso, di estetizzare l'alterità, assegnandogli come compito una promessa di felicità che, laddove insoddisfatta, rimbalza con ancora maggior forza, con l'esito di riconfermare una volta di più stereotipi razziali e xenofobi. Ma che le comunità si costituiscano mediante la produzione di figure ostili, e che nella designazione concreta di tale ostilità sia in gioco l'esistenza stessa della comunità, è solo una delle logiche politiche possibili. L'errore teorico consiste nell'elevare il possibile al rango di necessario; quello politico, nel

46 Cfr. M. Fœssel (2010), *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Éditions du Seuil, Paris 2016.

47 F. Mancuso, "We walked alone": alcune note su politica, sovranità e questione dei rifugiati, in "Teoria e Storia del Diritto Privato". Numero speciale *Ombre del diritto* (a cura di F. Mancuso e V. Giordano), 2022, p. 7.

non considerare le implicazioni reali di questa logica ostilizzante. Forse *una certa* letteratura può essere un deposito di lezioni politiche ancor più di *una certa* filosofia, che nella catastrofe della barbarizzazione dell'Altro ha spesso svolto il ruolo di consigliera di corte.