

POLITISCHE THEOLOGIE
UND POLITISCHE PHILOSOPHIE¹

A cura di Marie-Christine Kajewski e Jürgen Manemann

Recensione di Giuliana Scotto

Sotto un titolo molto ampio [*Teologia politica e filosofia politica*] sono raccolti dieci brevi saggi dedicati a diverse possibili declinazioni del rapporto fra politica e teologia. Il punto di osservazione fondamentale che lega insieme questi scritti parte dalla constatazione che la religione non è soltanto un fenomeno costante, ineliminabile, con il quale sempre occorre confrontarsi: essa è anche il piano di riflessione per una filosofia critica che voglia cercare un cambiamento all'interno della democrazia occidentale di ispirazione liberale la quale attualmente appare irrigidita e priva di alternative praticabili. In questo quadro la considerazione della religione nel suo intreccio con la politica riesce a operare una critica della società, misurandosi sia con le istanze della contemporaneità che spingono verso una nuova convergenza fra Stato e religione, sia con quelle che rivendicano l'assoluta necessità di mantenere distinti il piano della laicità da quello del rito, in una sorta di riattualizzazione e approfondimento dei valori scaturiti dall'Illuminismo. Alla luce di questa situazione generale i singoli contributi riuniscono prospettive sia teologiche che più propriamente filosofiche. In particolare nel primo di essi, "*Politische Theologie*". *Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs* [*"Teologia politica". Cenni storici e aspetti attuali in discussione*, pp. 9-54] Bernd Wacker e Jürgen Manemann (il secondo anche co-curatore dell'intero volume) rilevano come l'ambiguità insita nel concetto di teologia politica – il quale si presta ad applicarsi tanto a una teologia con implicazioni politiche quanto a una politica con implicazioni teologiche – sia il motivo della grande fecondità di questo concetto e ne passano in rassegna alcune formulazioni rilevanti sia nel passato sia nella cultura contemporanea. Nel saggio seguente, *Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff* [*Che cos'è la Teologia Politica? Osservazioni introduttive su un concetto controverso*, pp. 55-66], Heinrich Meier si concentra sulla formulazione che della teologia politica offre Carl Schmitt quale snodo ineludibile al fine di comprendere i rivoli in cui questo concetto si è diramato e diffuso per

¹ *Politische Theologie und politische Philosophie*, a cura di Marie-Christine Kajewski e Jürgen Manemann, Nomos, Baden Baden, I ed. 2016, pp. 1-208.

giungere a toccare aspetti cruciali della filosofia politica contemporanea.

Nel suo *“Politische Theologie” in der Diskussion* [*“Teologia politica” in discussione*, ivi, pp. 67-102], Johann Baptist Metz affronta le quattro declinazioni fondamentali in cui il tema della teologia politica, secondo l'autore, può attualmente differenziarsi a partire da una prospettiva più propriamente teologica. Marie-Christine Kajewski, cui anche si deve la co-curatela del volume, nel contributo dal titolo *Im Anfang war das Heilige. Zum Wesen Politischer Theologie* [*In principio era il sacro. Sull'essenza della Teologia Politica*, pp. 103-110] intende mettere in luce il tratto più autentico della teologia politica irriducibile a concetti secondari della filosofia politica risalendo al *Protagora* platonico per sottolineare il carattere originario di questo concetto e mostrando la vacuità del proposito, tentato anche dalla riflessione contemporanea, di spegnerne la vitalità. Il quinto saggio, di cui è autore Nicklas Baschek, *“Nichts ist politisch, alles kann politisiert werden”. Zum Politischen als Intensitätsgrad* [*“Nulla è politico, tutto può essere politicizzato”. Sul politico come grado di intensità*, pp. 111-126], mette in risalto come il concetto di teologia politica sia assolutamente fondamentale nel pensiero schmittiano, anche laddove, grazie alla tecnica di oscuramento praticata dallo stesso Schmitt nei propri scritti, esso appaia assente o lontano. Superata la prima metà del volume, in *Protestantische Quellen der Parteienverdrossenheit* [*Fonti protestanti della riluttanza partitica*, pp. 127-142], Dominik Hammer riflette sull'attuale mancanza di partecipazione politica attraverso l'istituzione partitica, ora aggravata dalla crisi economica del nostro tempo, rintracciandone una possibile motivazione in particolare nell'attuale perdita di fiducia del partito politico quale struttura idonea a perseguire il bene comune. Nel suo *Erik Petersons These von der “theologischen Unmöglichkeit einer ‘politischen Theologie’”* [*La tesi di Erik Peterson della “impossibilità teologica di una ‘teologia politica’”*, pp. 143-156] Daniel Lanzinger si concentra invece sul pensiero di Petersen quale principale antagonista di Schmitt con riguardo al concetto stesso di teologia politica, ripercorrendone le argomentazioni tuttora valide a confronto con gli orientamenti più recenti della storia del pensiero ecclesiastico. Il testo di Fabian Sieber su *Erinnerung an ein nie Gewesenes: Der Mythos vom Ende jeder politischen Theologie* [*In ricordo di qualcosa che non c'è mai stato: il mito della fine di ogni teologia politica*, pp. 157-174] prende le mosse dal progetto di Giorgio Agamben che raccoglie diversi testi tenuti insieme dal filo rosso costituito dalla figura dell'*homo sacer*. Nel nono contributo, *Politische Ethik sub specie aeternitatis. Überlegungen zum Verhältnis von Eschatologie und politischer Theologie im 20. Jahrhundert* [*Etica politica sub specie aeternitatis. Riflessioni sul rapporto fra escatologia e teologia politica nel XX*

secolo, pp. 175-190], Hendrik Klinge esamina il pensiero di diversi autori i quali si sono occupati del rapporto fra politica e teologia cristiana nel corso del XX secolo, il quale, nella lettura di Klinge, come il XVIII è stato quello dell'Illumismo, il XIX del Romanticismo, è propriamente il secolo della teologia politica. L'ultimo testo, *Der Bann des Rechts und die messianische Gewalt. Kritische Anmerkungen zu Giorgio Agambens Rechtsphilosophie* [Il bando del diritto e la violenza messianica. Osservazioni critiche sulla filosofia del diritto di Giorgio Agamben, pp. 191-206], di Hans-Joachim Schott, è dedicato a chiarire come, da un lato nella dimensione pubblica secolarizzata, dall'altro nella tendenza propria del sentimento religioso a ritirarsi in uno spazio intimo, alla religione possa nondimeno assicurarsi un ambito di libertà, anche mediante strumenti giuridici.

DUE. LA MACCHINA DELLA TEOLOGIA POLITICA E IL POSTO DEL PENSIERO

Roberto Esposito

Recensione di M. Serafini

La filosofia corre spesso in soccorso alla politica, quando le sue risposte si dimostrano insufficienti a causa della sua propria aderenza al piano della superficie. La filosofia può permettersi, infatti, un lavoro contraddittorio: la percezione di un'urgenza pratica non le toglie la pazienza di prestarsi al gioco dello scavo che le affida il suo procedere genealogico.

Sembra rispondere a questa ambivalenza di urgenza e pazienza, l'atteggiamento dell'autore di *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Tutto pratico il problema che gli si pone davanti, esplicitato quasi in chiusura di opera: la condizione di indebitamento che incombe sull'uomo contemporaneo, lo schiavismo capitalistico, i limiti del modello di sviluppo. Sarebbe questo l'innescio di quella che poi, però, si configura come una grande decostruzione del concetto di teologia politica e del suo rapporto con l'essere occidentale, che si concede tutto lo spazio e i deragliamenti che richiede.

Perché la convinzione di Esposito è che, tutt'altro che ascrivibile all'ambito della contingenza, la questione della "sovranità del debito" vada ricondotta allo specifico modo di esistere dell'Occidente e alla sua identità teologico-politica.

D'altra parte, che la comprensione del *nostro* mondo necessiti la tematizzazione del suo rapporto con la religione e in particolare con il Cristianesimo, risulta essere una posizione che, da Hegel e Schmitt in poi, può dirsi metabolizzata. Da questo punto di vista, l'operazione dell'autore risulta non particolarmente ardita. Quello che c'è di ardito, in questa operazione, è la pretesa di rivelare la verità più intima di questa connessione.

In opposizione ad ogni forma di riduzionismo, la potenza dell'interpretazione proposta ruota attorno all'attribuzione di una capacità "performativa" alla teologia politica: quest'ultima sarebbe qualcosa di più di un "dato storico" o di una "categoria concettuale", ossia un motore interno al mondo occidentale, capace di configurarlo sottoponendolo alla propria azione. Molto più che la questione del rapporto tra la religione e la politica, quindi, qui sarebbe in causa, la forma stessa dell'Occidente, la struttura globale che comprende (e cioè performa) l'uomo contemporaneo.

In quest'ottica, la parziale cecità di tutta la riflessione precedente sulla teologia politica, rispetto alla quale l'autore si ritiene debitore, ma

più legittimamente critico, risiederebbe su un difetto quasi-ontologico: una consustanziale eccessiva prossimità all'oggetto di visione. La storia della teologia politica viene letta, dunque, come la storia di una ricerca invalidata in partenza, che presuppone, cioè afferma, proprio ciò che mira a negare.

Esposito, allora, prende questa storia, la ispeziona con lucidità, e trasforma il suo limite in una risorsa, risolvendo la conformità delle teorie alla teologia politica nell'occasione di manifestazione della stessa. Tramite una sorta di visione obliqua, il tentativo è, quindi, quello di individuare la costante struttura che sorregge gli impianti teorici, grazie anche al produttivo dialogo di cui l'autore si fa mediatore, istituito tra la tradizione tipicamente teologico-politica e autori apparentemente esterni al suo ambito di pertinenza. Questo movimento di continua entrata e uscita, prodotto dall'autore ma richiesto anche al lettore, nel conferire all'opera una certa tensione interna, risponde ad uno sforzo di estraniamento che si scontra con tutti i limiti del caso: il frequente utilizzo di un lessico teologico-politico, ad esempio, se in parte è provocatorio, è anche semplicemente inevitabile ed è conferma di ciò che sul piano teorico viene sostenuto.

Il lavoro, nel complesso, assume i toni dello svelamento di un grande occultamento: in virtù di una particolare proprietà della sua attività performativa (che si aggiunge al difetto di eccessiva prossimità già denunciato), la teologia politica sarebbe capace, infatti, di mistificare i propri effetti nell'aspetto del loro contrario, rivestendo, pertanto, nei confronti dell'Occidente il ruolo paradossale di principio di verità e di inganno nel contempo. Lungi dal ribadirsi come quell'orizzonte unitario che si vorrebbe, l'Occidente viene ricondotto alla sua origine dualistica: come parte di mondo che si separa dal resto e si totalizza, coinciderebbe, piuttosto, con un processo di unificazione mai compiuto, un tentativo eterno di riduzione del Due all'Uno, incapace di riassorbire il momento di separazione su cui si fonda.

L'elemento decisivo di questa interpretazione risiede nel filo diretto che lega la logica del dualismo all'idea di un rapporto gerarchico: per Esposito l'ottica del Due è un regime di dominio ed esclusione. In questo senso, l'Occidente riproporrebbe il nesso che in "teologia politica" lega due termini mai coincidenti, che storicamente e concettualmente si trovano nel tentativo costante di dominarsi reciprocamente. L'inserimento del dualismo all'origine e al significato stesso di ciò che è occidentale ha, quindi, il valore di individuare la ragione più profonda, il perno metafisico su cui poggia la condizione di dominio-schiavitù cui siamo interessati a vari livelli, tutti riconducibili ad un principio performativo che articola il mondo dicotomicamente, cioè gerarchicamente.

Illuminante, per comprendere il funzionamento di questo meccanismo in cui separazione, dualismo e gerarchia si intrecciano, l'analisi della categoria di "persona", alla quale Esposito riserva l'oneroso compito di tenere insieme una lunghissima storia (quella di questa separazione celata nell'unità), che si protrae dal mondo giuridico-romano e arriva fino alla contemporaneità. Tutt'altro che il sostrato a cui siamo soliti rifarci come fondamento unitario che sottostà differenze etniche, sessuali e culturali, la persona sarebbe "dispositivo" di separazione, la cui più recente espressione è la concezione (moderna) del soggetto. Ecco che, quindi, la modernità stessa viene svelata nel suo incentrarsi su un principio di scissione, l'ordine etico, giuridico ed economico ricondotti alla logica gerarchica su cui si basano.

All'insistenza sulla questione del rapporto gerarchico s'accompagna inscindibilmente una severa accusa di autoreferenzialismo: al pensiero occidentale viene imputata l'incapacità di farsi pensiero forte della differenza. Decisiva a tal fine la critica posta al Benjamin del *Frammento teologico-politico*: la concezione del teologico come elemento di lacerazione interno al politico risulterebbe insufficiente, in quanto, pur conquistando il differenziale, lo limiterebbe a quello di un'autoreferenzialità, ricadendo nella logica della subordinazione. Sotto questa luce la morale occidentale mostra nuovi tratti: i tratti, purtroppo, drammatici di una consustanziale xenofobia, che smaschera un regno dell'uguaglianza in grado di essere uguale solo a se stesso e di concepire l'Altro esclusivamente in un rapporto di assimilazione e riduzione: una realtà sociale quanto mai lontana dai principi di libertà che professa, e che sembra piuttosto palesarsi come tacita forma di totalitarismo.

Se ad essere condizione dei vari profili che il paradigma del dominio assume, è sempre uno stesso meccanismo posto all'origine, la problematica della liberazione sembra dover essere suscettibile di una stratificazione, ed interessare quindi, da parte sua, una dimensione altrettanto originaria. Sotto questo aspetto, essa viene a tratteggiarsi quasi sotto forma di rottura estetica: si tratterebbe, cioè, di liberare la realtà dai limiti cui la teologia politica l'ha vincolata. La scelta di legare la teologia politica all'idea di performatività, infatti, sembra rispondere alla volontà di un'accentuazione della dimensione della dipendenza, ma allo stesso tempo all'individuazione di un principio interno di destituzione: la performatività rimanda sempre ad una modalità di configurazione, che non è mai l'unica possibile, e che è quindi relativizzabile; puramente intesa, essa è la capacità di porre in atto, all'interno di un'idea di agire che non combina materiali dati, ma li crea.

In questa direzione, l'Occidente sembra dover farsi carico di questa performatività, svuotarla e riattivarne l'energia interna. Pare dover-

si assumere, cioè, il compito di un'auto-destituzione, volta ad un recupero della possibilità, a cui si accorda nel contempo un recupero della realtà. Questo il significato dell'invito di Esposito all'acquisizione di un atteggiamento "immaginario" e "creativo", in grado di destituire i confini che separano arbitrariamente *ogni cosa* dal resto.

La comunità dovrebbe realizzarsi, innanzitutto, in un ripristino della realtà comune. Il carattere "impersonale" di questa comunità non avrebbe, allora, a che fare con "l'omogeneità dell'indifferenziato", quanto piuttosto con "la mobilità eterogenea della differenza": promuoverebbe, cioè, la formazione di una comunità capace di pensare il radicalmente Altro. A questa riappropriazione del terreno comune è relativa anche l'idea di "esteriorizzazione del pensiero", una delle più forti dell'intera opera: in questo contesto l'autore prende chiara posizione contro la tradizione occidentale, quasi integralmente antiavverroistica, causa di una concezione segmentata del pensiero, chiuso entro la gabbia del soggetto.

Un appello finale alla riconquista della realtà come "flusso" e "divenire", cioè ad una riconciliazione con la vita (che deve molto al dialogo con Bergson e Deleuze): a questo va, in ultima istanza, ricondotto il senso profondo della liberazione dalla teologia politica in cui Roberto Esposito riconosce l'unica *chance* per il mondo che conosciamo di adeguarsi alle idee di libertà e uguaglianza. Cosa comporti questo in sede pratica, come la politica possa intervenire facendosi fautrice di questa liberazione, rimane campo aperto e problematico. Le indicazioni dell'autore circa un'attuazione possibile di questa liberazione, come "rovesciamento" più che come "uscita", appaiono delinearsi in termini indicativi e limitati. Probabilmente sarebbe illecito chiedergli altro. Dopotutto - in linea con quanto in apertura - l'autore di un testo di filosofia politica si trova quasi costitutivamente in una condizione singolare: seppur - e proprio perché - la sua è una riflessione che nasce da un'urgenza pratica, egli è spesso costretto a sospendere, almeno per la durata dell'opera, la domanda circa la capacità della filosofia di agire sulla politica.

Quello che nel frattempo può fare è offrire alla comunità la potenza di uno sguardo.

LA RELIGIONE TECNO-CAPITALISTA.
SUDDIVIDERE, CONNETTERE E COMPETERE.
DALLA TEOLOGIA POLITICA ALLA TEOLOGIA TECNICA

Lelio Demichelis

Recensione di F. Luzi

Il libro *La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere e competere. Dalla teologia politica alla teologia tecnica* di Lelio Demichelis – pubblicato da Mimesis per la collana Eterotopie – è un testo denso e ricco di riferimenti ai maggiori pensatori e teorici contemporanei, in cui l'attenta analisi dei concreti fenomeni sociali si intreccia con la severità e il rigore della riflessione filosofica. Il volume – seguito da una preziosa postfazione di Laura Bazzicalupo – si articola in un'introduzione e in sette capitoli capaci di restituire, sotto diverse prospettive, la complessità dell'argomento preso in esame. L'intenzione dell'autore è chiara: offrire un modello critico-interpretativo capace di ricondurre ad un unico e fondamentale orizzonte di senso le molteplici esperienze (culturali, sociali e politiche) che, ormai da decenni, sembrerebbero aver travolto le categorie politiche occidentali. Altrettanto chiaramente si afferma lo scopo di questa operazione: elaborare un «discorso *parresistico*» ed *emancipativo* che sia in grado di condurci fuori, di farci uscire, dalla catastrofe in corso.

Le riflessioni proposte da Demichelis si sviluppano a partire dalla dichiarazione dell'avvenuto decesso della democrazia occidentale. Quest'ultima sarebbe morta a seguito di una «lunga malattia» che, negli ultimi trent'anni, l'avrebbe *entropicamente* svuotata delle sue istanze reali riducendola ad un involucro vuoto, ad una mera parvenza. La sua «sostanza» (ciò che l'autore identifica con la società) sarebbe stata sciolta, liquefatta, e il suo «soggetto» (il *demos*) sarebbe stato lentamente privato della sovranità e dell'autonomia che, per definizione, gli competono. I cittadini sarebbero stati sottratti tanto della possibilità di *scegliere* consapevolmente quanto della capacità di *partecipare* attivamente. Ciò avrebbe implicato lo sradicamento dei conflitti sociali dalla vita pubblica nonché la graduale e pacifica cancellazione di quegli stessi spazi e tempi necessari al libero esercizio della democrazia. Questo processo di violenta «de-democratizzazione globale», tuttavia, non sarebbe stato fine a sé stesso ma avrebbe costituito solo il primo momento di una duplice operazione di «*totalizzazione mediante organizzazione, di aggregazione mediante individualizzazione e di separazione/isolamento mediante connessione*» (p. 203) che, desoggettivizzando il *demos*, isola gli individui per reintegrarli come *appendici, nodi, snodi* in un nuovo sistema. In altre parole, la morte della

democrazia avrebbe solo *presieduto* all'ascesa e al consolidamento di un nuovo Leviatano, quell'Uno/Tutto che nel libro è chiamato *religione tecno-capitalista* o, ancora, *totalitarismo tecno-capitalista*.

Nelle sue linee fondamentali questa nozione riprende l'intuizione benjaminiana concisamente espressa nel frammento *Capitalismo come religione* (1921), la integra con le riflessioni heideggeriane contenute nelle conferenze di Brema (1949) e nel saggio *La questione della tecnica* (1953), e la sviluppa in direzione della definizione arendtiana dei regimi totalitari illustrata in *Le origini del totalitarismo* (1948). Se non è la prima volta che ci si arrischia in una tale operazione, il tentativo di Demichelis si contraddistingue per aver impreziosito il discorso sulla tecnica con una vera e propria fenomenologia della *rete* (tema quest'ultimo che, soprattutto negli ultimi anni, si è venuto ad affermare nel dibattito sociologico e politico con crescente urgenza). Il termine *tecno-capitalismo* si riferisce a quel *sapere/potere* che risulta dalla combinazione asimmetrica – poiché, spiega l'autore, «il rapporto di forza dentro questo mega-meta/apparato è sbilanciato a favore dell'apparato tecnico» (p. 77) – di due diverse *Weltanschauung*: quella profondamente religiosa del capitalismo (la «macchina del potere del mercato» con le sue merci, le sue pubblicità, le sue banche e le sue oligarchie) il cui scopo è l'incremento indefinito del proprio profitto e quella essenzialmente totalitaria della tecnica (il «potere delle macchine» con i suoi modi di vita, le sue forme di relazione e il suo linguaggio) il cui anelito è l'incremento indefinito della propria potenza. Questo sistema – considerato dall'autore cristallina espressione della «*volontà di potenza*» – si configurerebbe come una religione (come un puro culto permanente basato sulla colpa e sul debito e privo tanto di una dogmatica quanto di interruzioni ed *eschaton*) totale e totalitaria (ovvero – come spiegato nelle interessanti pagine dedicate alla *logica della convergenza* – come un tutto maggiore della semplice somma delle sue parti e diverso dalle singole componenti che, continuamente, integra a sé). Il suo unico fine riposerebbe nel potenziamento di sé (lo scopo della tecnica viene assunto a *fine* dell'intero sistema) attraverso l'incremento del profitto (lo scopo del capitalismo diventa il *mezzo* del sistema) e, all'occorrenza, nel superamento delle crisi periodiche del capitalismo attraverso il rinnovamento tecnologico e la trasformazione delle nuove forme tecniche in nuove forme sociali. Tuttavia, spiega Demichelis, per perseguire quest'autoaffermazione, la *religione* (o *totalitarismo*) *tecno-capitalista* ha bisogno di organizzare integralmente il vivente «secondo la *legge ferrea* per cui prima occorre separare, suddividere, falsamente individualizzare e personalizzare per poter poi meglio totalizzare, ricomporre, integrare le parti nell'insieme dell'ap-

parato-gregge-rete così che il risultato finale sia sempre maggiore della semplice somma delle parti» (p. 25). Nessuna parte può essere qualcosa *in sé*. Nessun elemento può avere consistenza sociale indipendente. In altre parole, secondo l'autore, la parte può *essere* solo nella misura in cui si trova già sempre *integrata* nella totalità, solo nella misura in cui è *conforme* al sistema (o, per usare un'altra parola, alla *rete*). Preso singolarmente ogni elemento è *niente*. Quello espresso dal trionfo del *mercato* e delle *macchine* sarebbe pertanto un mero potere «autoreferenziale» (come sottolinea Bazzicalupo) *nichilistico* e *tanatopolitico* – tale cioè da «portare a niente ogni cosa/relazione/progetto/idea/uomini e natura» (p. 206) – il *sapere/potere pastorale* di un Dio *immanente* che ha plasmato un mondo a sua immagine e somiglianza: sterile e senza senso, inumano ma pienamente ordinato e organizzato, disciplinato e governamentalizzato.

Tale diagnosi squisitamente politico-filosofica della condizione presente si propone come il tentativo di ritrarre l'orribile volto di questo nuovo e complesso Leviatano (religioso, totalitario, tecnocapitalista e nichilista) al fine di individuare un'efficace strategia emancipativa. In tal senso, nel settimo breve capitolo conclusivo, l'autore offrirebbe solo tre alternative contro il completo dispiegamento del *tecno-capitalismo*: in primo luogo, una ribellione disperata, il «solitario *passare nel bosco*» (p. 236) dell'Anarca di Ernst Jünger; in secondo luogo, la risposta populista e qualunquista adottata da alcuni tra i principali partiti occidentali (risposta, tuttavia, completamente *funzionale* all'affermazione del nuovo potere *tecno-capitalista*); infine, l'alternativa rivendicata dall'autore, la sola in cui egli scorga una strategia efficace, quella che può essere definita come una lotta di classe nell'epoca della dissoluzione delle classi, ovvero la «*lotta di liberazione dagli apparati tecno-capitalistici*». Scrive Demichelis: «occorre dunque recuperare quella *cosa* che permetta l'auto-nomia e che si chiama *immaginazione pro-gettuale* e magari la vecchia *utopia*» (p. 237). Si tratterebbe, in altre parole, di flettere la disperata ribellione jüngeriana in speranzoso conflitto e progetto, di elaborare un nuovo «*discorso sui fini*» capace di sottrarci all'immanenza nichilistica del *tecno-capitalismo*. Questo progetto, secondo l'autore, sarebbe incarnato dalle istanze fondamentali dell'*illuminismo*. La liberazione dal mercato e dalle macchine in questo modo si verrebbe a configurare come una ri-umanizzazione e una ri-socializzazione del mondo condotte all'insegna del «*radicalismo umanistico*» e dell'ideale *democratico* dell'*autonomia*, della *responsabilità* e della *sovranità* del soggetto (in questo caso, il *demos*) «*nel nome di una nuova laicità*» (p. 238). Si tratta di una strategia che mira a demitizzare e relativizzare le ideologie, gli integralismi, le teologie che strutturano il potere del nuovo Leviatano.

Purtroppo, complice anche la sinteticità con cui l'autore ha esposto la *pars costruens* del suo pensiero (sole sette pagine in un testo che supera le duecento), sorge qualche perplessità sulla transitabilità della sua proposta *emancipativa*, perplessità spesso sollecitata proprio dalla riflessione degli autori a cui Demichelis fa riferimento nel testo (si pensi all'aspra critica all'*illuminismo* formulata di Adorno e Horkheimer o, ancora, da Heidegger, per dirne alcuni). Ciò nonostante, egli ha senz'altro il merito di introdurre una nuova posizione all'interno del sempre più ricco dibattito sulla teologica-politica. Una posizione *illuministica, umanistica e laica* che – come nota Bazzicalupo – sembra oscillare tra il tono apocalittico di Cacciari e la spinta liberatoria di Esposito, ammiccando talvolta – seppur da troppo lontano – ad un certo radicalismo messianico di matrice agambeniana. Una posizione ancora da studiare e approfondire che, nell'*entropia* in corso, sembra ergersi al fine di smascherare ed esiliare definitivamente questo terrificante Dio mortale dalla storia dell'essere umano.

LA LEGITTIMITÀ DEMOCRATICA.
IMPARZIALITÀ, RIFLESSIVITÀ, PROSSIMITÀ

Pierre Rosanvallon

Recensione di E. E. Pelilli

Pierre Rosanvallon è uno storico e filosofo francese, professore al Collège de France, titolare della cattedra di Storia moderna e contemporanea del politico, directeur d'études all'EHESS. Nel 2002 ha inoltre fondato la *République des Idées*, un gruppo di riflessione concepito come luogo di creazione e di scambio di idee nuove per la riforma del pensiero politico.

La legittimità democratica. Imparzialità, riflessività, prossimità (Rosenberg&Sellier, Torino 2015) è il secondo volume della sua trilogia dedicata all'analisi storica e teorica delle trasformazioni affrontate dalle democrazie contemporanee. Il primo volume, *Controdemocrazia. La politica nell'età della sfiducia* (Castelvecchi editore, Milano 2012), propone una teoria delle nuove modalità d'espressione della società civile, mentre il terzo, *La società dell'uguaglianza* (Castelvecchi editore, Milano 2013), si focalizza sulle metamorfosi delle forme dell'uguaglianza, vista come categoria fondamentale di strutturazione delle società contemporanee.

Già dal titolo si può evincere il tema e gli obiettivi dell'opera di Rosanvallon: da una parte, attraverso una stratificata ed estesa disamina storica, mettere in luce le modalità in cui le democrazie si sono legittimate nel corso della loro esistenza; dall'altra, volgere lo sguardo ai cambiamenti strutturali avvenuti all'interno delle democrazie, per poter prospettare nuove modalità di legittimazione e nuove soluzioni. È proprio a partire dalla storia delle istituzioni e delle democrazie occidentali che vengono analizzati i cambiamenti e prospettate nuove soluzioni: il tutto in una descrizione-critica immanente.

Da degno erede del suo maestro Claude Lefort, Rosanvallon non limita lo sguardo sul fenomeno delle democrazie al momento della rappresentanza a seguito di elezioni, ma le considera come processi complessi e stratificati che si danno attraverso numerose variabili, tra cui la presenza di movimenti sociali, la diffusione di istituzioni indipendenti e contromaggioritarie, la delocalizzazione e la frammentazione dei poteri. Secondo Lefort – e seguito in ciò da Rosanvallon – fondamentale nella democrazia è il concetto di “posto vuoto” del potere (in opposizione al posto “pieno”, occupato dal monarca), cioè di spazio in cui diversi gruppi possono prendere il potere, ma sempre in maniera temporanea e a seguito di elezioni: «L'avvento della demo-

crazia aveva portato ad un duplice movimento di riappropriazione collettiva e di scorporamento di un potere che era ormai essenzialmente inscritto in regole e in procedure di cui più nessuno era proprietario» (p. 251). Il movimento va dunque dalla sostanzialità unica e personale del potere, alla sua proceduralità diffusa e anonima.

Il potere sovrano del monarca assoluto occupava cioè pienamente e continuativamente lo spazio del potere, ed in più era vivificato e legittimato dall'analogia con il potere divino: un solo monarca, come rappresentante in terra di un solo dio, onnipotenza terrena come analogia di onnipotenza divina, legittimazione profana a seguito di isomorfismo col divino. Questa è proprio la situazione da cui parte Rosanvallon: cosa succede nel momento in cui questa pienezza di legittimazione divina sul potere mondano crolla? Cosa cambia nel momento in cui le democrazie hanno bisogno sì di legittimarsi, ma senza richiamarsi più a nessuna *presupposizione* ultraterrena? Nel momento in cui cioè, l'assenza di un presupposto intoccabile, porta al fiorire di possibilità tutte interne al mondo, con il loro portato di frammentarietà, instabilità e caducità? La trascendenza divina viene a mancare, il cielo si fa vuoto, l'immanenza si ri-piega su sé stessa.

Le democrazie, cioè, devono sviluppare diverse forme di auto-legittimazione, devono rendersi stabili, anche venendo meno il movimento analogico col divino: devono farsi temporali e storiche, venendo a mancare la statica eternità del piano trascendente.

La forma di legittimazione tradizionale e per noi più "naturale", è la consacrazione popolare dei governanti attraverso elezioni secondo il principio di maggioranza: «che il voto della maggioranza fondi la legittimità di un potere è in effetti stato universalmente riconosciuto come una procedura che si identifica con l'essenza stessa del fatto democratico. Una legittimità definita in questi termini si è imposta in principio naturalmente come rottura nei confronti di un mondo in cui alcune minoranze dettavano legge» (p. 17). Anche se ai nostri occhi questa legittimazione si mostra come "naturale" e ovvia, Rosanvallon rivela che anch'essa è frutto di convenzioni messe in atto nel corso della storia, e si basa su due finzioni fondatrici forti: il fatto che il voto della *maggioranza* valga per *il tutto* della popolazione, e la situazione per cui il *momento elettorale* – in cui il cittadino è chiamato a prendere una parte attiva, ad esprimersi – valga per *tutta la durata del mandato* dei governanti eletti. Dal disincanto che segue nell'ottocento alle applicazioni del suffragio universale, le democrazie trovano come nuova forma di legittimazione – a partire dal periodo 1890-1920 in cui è sorta e si è imposta – la macchina burocratica del potere amministrativo, vista come gestione scientifica e razionale del bene pubblico, e quindi come antidoto rispetto alla divisione partigiana e allo iato che si può

venire a creare tra governanti e governati: «quest'ultima (l'amministrazione pubblica) ha cessato di essere la semplice cinghia di trasmissione del potere politico per acquisire un margine di autonomia basato sulla competenza. All'uguaglianza di espressione riconosciuta al voto, ha corrisposto, di conseguenza, il principio di un'uguaglianza di ammissione alle funzioni pubbliche» (p. 20). Secondo Rosanvallon queste due istanze – l'elezione a maggioranza, e l'amministrazione pubblica – rappresentano il “sistema di doppia legittimità” e hanno avuto un ruolo portante di legittimazione democratica fino agli anni '80 del Novecento: momento in cui l'autore individua una trasformazione della democrazia e conseguentemente una crisi di questi due momenti fondamentali di legittimazione.

Da questo momento in poi si assiste ad un «ampio movimento di decentramento delle democrazie, [...] ad una logica di disseminazione, di diffrazione e di moltiplicazione» (p. 288). Imponendosi in maniera sempre più prepotente il capitalismo e l'importanza dell'economia di mercato – con il suo portato di rottura degli organismi organici e di isolamento degli individui – anche le vecchie democrazie hanno bisogno di trasformarsi e di legittimarsi in altre maniere, al di fuori cioè della sfera elettorale-rappresentativa. Rosanvallon ne prospetta tre: *la legittimità di imparzialità* ad opera delle “Istituzioni indipendenti”; *la legittimità di riflessività* ad opera delle “Corti costituzionali”; e *la legittimità di prossimità*.

Caratteristica principale delle “*Istituzioni indipendenti*” è quello di ridurre il campo del potere amministrativo-esecutivo, intervenendo in maniera imparziale e al di là di ogni interesse partigiano, in ambiti tecnici o comunque difficilmente raggiungibili dai poteri esecutivo e amministrativo: il loro ruolo è cioè sottrarre alcuni settori delicati alle influenze politiche. La legittimità gli viene donata dall'imparzialità, dalla competenza-efficacia pratica e dal ruolo di controllo sulla politica stessa.

Seconda nuova forma di legittimità è quella di *riflessività*. Nel momento in cui non si crede più ai tre grandi presupposti della democrazia elettorale-rappresentativa, cioè «all'identificazione della scelta elettorale con l'espressione della volontà generale, all'assimilazione degli elettori al popolo, e alla durevole iscrizione dell'attività politica e parlamentare nella continuità del momento elettorale» (p. 167), c'è stato bisogno di correggere l'incompiutezza democratica che ne consegue, instaurando dei meccanismi correttivi e compensatori della falsità di questi tre presupposti. Questo ruolo è svolto, secondo Rosanvallon, dal lavoro di riflessività, consistente in una strategia di pluralizzazione dei soggetti della democrazia, delle espressioni della sovranità sociale, per arrivare ad una “generalità di moltiplicazione”. Richiamandosi a

Condorcet come al primo che ha dovuto confrontarsi con queste problematiche, Rosanvallon sottolinea che la sua grande intuizione è stata quella di pluralizzare le modalità di esercizio della sovranità popolare, vedendo la riflessività come un vincolo logico alla vita democratica, riconoscendo che la democrazia ha strutturalmente bisogno di “terzi riflessivi” (p. 183) per essere fondata solidamente. Il lavoro di riflessività ormai più ampiamente in atto nelle democrazie è svolto dalle “*corti costituzionali*”, dai poteri giudiziari che fondano la garanzia delle libertà e regolamentano l’azione delle maggioranze elettorali, attraverso procedure di controllo di costituzionalità.

Terza e ultima nuova forma di legittimità adottata dalle democrazie contemporanee a partire dalla svolta degli anni ’80 del Novecento, è quella di *prossimità*. C’è cioè una richiesta sempre più pressante da parte dei cittadini di una democrazia di prossimità, in cui i governanti e i rappresentanti riducano l’altezza, la distanza, e la generalizzazione rispetto alle situazioni concrete e singolari dei governati, in cui si tenga dunque conto della diversità dei contesti dei cittadini: «si potrebbe parlare per questo di una pratica di ‘discesa in generalità’. Si tratta di una *generalità di attenzione alle particolarità*» (p. 24). Si passa dunque cioè da un’*esigenza di rappresentanza* – che a seguito dell’analisi storica si mostra come antiquata e anacronistica – ad un *imperativo di presenza* dei rappresentanti verso le attività particolari dei cittadini: «il fatto di *essere presente* ha dunque sostituito il progetto di *rendere presente* (*repraesentare*)» (p. 248). Da qui segue anche la *centralità dei media* nella politica contemporanea – divenuti la forma stessa di questa nuova politica di presenza – e la sua conseguente spettacolarizzazione: si riaffaccia cioè l’idea della rappresentanza come esposizione del potere, messa in scena costante del “corpo del re”: riemerge una gestualità del potere, la cui legittimità dipende dalla sua capacità di prendere espressivamente corpo.

Rosanvallon, tirando le conclusioni delle sue analisi, arriva a prospettare e a proporre una *democrazia di appropriazione*. Bisogna cioè prendersi carico del fatto che l’identificazione fra governanti e governati – il legame rappresentativo – rivela però sempre una non-identificazione, un’incolmabile distanza tra rappresentanti e rappresentati: invece di prolungare il legame elettorale di identificazione tra gli uni e gli altri, prospetta invece il compito di conferire una forma democratica a questa distanza, considerata strutturale nelle democrazie. Secondo Rosanvallon, si sta passando, e bisogna accompagnare attivamente questo passaggio, dalle democrazie di identificazione a quelle di appropriazione, caratterizzate dal fatto che i governati «possano controllare e orientare il potere non soltanto attraverso la trasmissione di un mandato» (p. 290), ma anche attraverso la costituzione di un “con-

tinente controdemocratico” (fatto di pratiche di sorveglianza, di impedimento e di giudizio attraverso cui la società esercita poteri di correzione e di pressione) e l’affermarsi di istituzioni della democrazia indiretta distanti dalla logica maggioritaria (come le autorità di sorveglianza e le corti costituzionali). Bisogna cioè instaurare “forme democratiche permanenti”, non soggette all’intermittenza del mandato elettorale, e impegnarsi per una riappropriazione sociale effettiva del potere.

Una domanda però rimane alla fine della lettura del libro di Rosanvallon. Venendo meno le forme classiche di legittimazione democratica, ci si chiede se forse, invece di proporre nuove legittimazioni, non sarebbe più interessante da parte di Rosanvallon, tornare ai suoi studi iniziali riguardanti le forme di autogestione che emergono dal basso all’interno della società civile (*L’Âge de l’autogestion*, Le Seuil, coll. Points politique, 1976). La domanda che rimane è dunque: la democrazia come forma di governo è semplicemente cambiata congiunturalmente, e necessita quindi di ristrutturazioni e riforme, o invece non necessita strutturalmente di un radicale superamento?

Concordando con la postfazione di Rino Genovese, l’analisi storica e culturale di Rosanvallon è stratificata ed impeccabile. Ciò che invece è discutibile, è il suo ancorarsi troppo alle *forme istituzionali* di pluralizzazione del potere, a scapito delle aperture ad un futuro possibile e a forme non istituzionali generate dal sociale. Ne *La legittimità democratica* dunque, Rosanvallon, attraverso la completa e stratificata disamina storica delle democrazie e delle loro modalità di legittimazione, nega la naturalità e l’intoccabilità al fenomeno democratico, dunque lo storicizza e temporalizza. A noi sta, invece, arrivati a questo punto, il renderlo storia, il suo superamento critico.

THE FAITH OF THE FAITHLESS

Simon Critchley

Recensione di F. Giachetti

In *The Faith of the Faithless* (2012) Simon Critchley, filosofo britannico e docente universitario di filosofia alla New School of Social Research presso l'University of Essex, Cloechster, si propone di indagare l'interdipendenza fra l'elemento politico e religioso nella storia e nella storia del pensiero filosofico-politico, al fine d'interpretare la realtà contemporanea e comprendere quale posto, forza e validità ha in essa il progetto di un'etica della responsabilità illimitata, elaborato dall'autore in *Infinitely Demanding* (2007), libro rispetto al quale *The Faith of the Faithless* è in netta continuità.

In entrambi i testi la realtà di oggi è intesa come dominata da una crisi di valori generatasi in seguito a due forme di delusione, quella religiosa e quella politica, dinnanzi alle quali l'unica possibilità per non lasciarsi sopraffare dal nichilismo (sia da quello passivo, rinunciatario, sia da quello attivo considerato «becero» e demolitore) è rappresentata da un'etica, intesa kantianamente come autonoma e libera, della responsabilità verso l'altro, che si genera a partire dalla ricezione di una «richiesta infinita» (concetto che mutua dal teologo danese Løgstrup) costituente una soggettività nuova, che non può fare a meno di ascoltare e di rispondere a tale richiesta, pur consapevole che quest'ultima, essendo infinita, sarà sempre eccedente la risposta. In *Responsabilità Illimitata* (edizione italiana di *Infinitely Demanding*, tradotta da A. Mubi Brighenti e pubblicata nel 2008), Critchley scrive che tale richiesta infinita è

una richiesta che mi decostruisce costringendomi a fare sempre di più, non in nome di una qualche autorità sovrana, ma nella condizione senza nome di un'esposizione senza potere, una vulnerabilità, una responsabilità che reagisce, una divisione del Sé umorista. La politica non è solo una nuda pratica del potere o un mero agonismo immorale, ma una pratica etica guidata da una reazione a delle situazioni di ingiustizia e iniquità (p. 153)

Tale etica si deve pertanto autocomprendere come fallibile in partenza, debole, priva di garanzie esterne di successo; l'agire etico è, in tale prospettiva, una scommessa capace di trasformare la soggettività, similmente a quella pascaliana, ma in cui la posta in gioco per tale trasformazione non è come in Pascal l'apertura alla possibilità dell'evento anarchico della grazia divina, radicalmente altra ed etero-

noma, ma la speranza di «tentare di nuovo. Fallire di nuovo. Fallire meglio», per dirla con Beckett (citato a pagina 67).

Il soggetto etico, pur essendo consapevolmente debole ed incapace di esaurire l'infinità della richiesta etica, persegue l'azione accettandone la sempre parziale efficacia e l'eventualità del fallimento. In *The Faith of The Faithless* il motore dell'azione etica è definito la «fede del senza fede», poiché l'inesauribile tensione verso l'infinità della richiesta etica è una forma di fedeltà, una fedeltà che è però priva di fondamento, se non quello del proprio essere senza fondamento, senza fede, consapevolmente impotenti e vulnerabili. Il concetto della fede del senza fede percorre l'intero libro, ma l'autore si focalizza su di esso soprattutto nelle due parabole che lo aprono e lo chiudono, in cui Critchley dialoga rispettivamente con Oscar Wilde e Søren Kierkegaard.

Critchley interpreta l'esperienza di autorealizzazione raccontata da Wilde nel *De Profundis* (1897), unica prosa che Wilde scrive in prigione, attraverso l'interpretazione che il poeta inglese ha dato della figura di Cristo in un'opera scritta prima della carcerazione, in *The Soul of Man under Socialism* (1891). Per quanto quest'operazione ermeneutica possa apparire storicamente poco legittima ad alcuni lettori, è comunque interessante seguire l'esegesi che ne emerge: il Cristo di Wilde, capace di trasformare la sofferenza che lo attraversa in amore redentivo verso tutti, è colui che l'artista imita nel momento della sua autorealizzazione, durante la quale interiorizza il dolore per trasfigurarla in arte. Pertanto secondo Critchley Wilde non è davvero un individualista, ma un «dividualista», poiché la realizzazione del soggetto si attua attraverso una divisione di esso da se stesso, tale da richiedere l'esperienza della fede del senza fede. Quest'ultima, di cui Wilde parla nel *De Profundis* immaginando una Confraternita dei senza fede, è interpretata da Critchley, un po' forzatamente, alla luce della sua proposta di un'etica della responsabilità illimitata:

The infinite ethical demand allows us to become the subjects of which we are capable by dividing us from ourselves, by forcing us to live in accordance with an asymmetrical and unfulfillable demand – say the demand to be Christlike – while knowing that we are all too human. Although we can be free of the limiting externalism of conventional morality, established law, and the metaphysics of traditional religion, it seems that we will never be free of that “sordid necessity of living for others”. The latter requires an experience of faith, a faith of the faithless that is an openness to love, love as giving what one does not have and receiving that over which one has no power. It is the possible meaning of such faith that constitutes the horizon for this book (Critchley, p. 7)

Oltre a soffermarsi sul concetto cardine di fede del senza fede, *The Faith of The Faithless* pone come centrale la domanda circa la relazione fra la politica e la religione e la sviluppa avviando un dotto dialogo con pensatori massimi come Rousseau, Badiou, Althusser, Heidegger, Schmitt, Gray, Benjamin e Žižek (in quest'ultimo caso, più che un dialogo si tratta di una vera e propria discussione). L'ipotesi su cui regge l'indagine è che il procedere delle forme politiche sia un susseguirsi di metamorfosi della sacralizzazione:

Rather than seeing modernity in terms of a process of secularization, I will claim that the history of political forms can be best viewed as a series of *metamorphoses of sacralization*» (Critchley, p. 10)

Secondo Critchley la politica è comprensibile senza l'elemento religioso, ma non è *praticabile* senza di esso: per mobilitare e motivare le persone serve un richiamo al trascendente, un «senso di pienezza», come scrive Charles Taylor (citato a pagina 24). La secolarizzazione è letta, attraverso Emilio Gentile, come una sacralizzazione della politica. Di tale fenomeno un caso esemplare, riproposto più volte nel libro, è la campagna presidenziale di Obama, imperniata sullo slogan «BELIEVE». La problematica teologico politica così intesa è affrontata nei quattro capitoli che compongono *The Faith of the Faithless*, pensati come «a series of essays in the sense of an “essay” or experiment» (Critchley, p.20), vale a dire come quattro variazioni «self-contained» sul medesimo tema, al fine di indagarne diverse forme e di testare la validità teorica della proposta di un'etica della responsabilità illimitata.

In questa prospettiva nel secondo capitolo, (il primo capitolo serve da introduzione), Critchley prende in considerazione il *Contratto Sociale* di Rousseau, la cui concezione immanentista della politica della volontà generale autodeterminata è interpretata dal nostro autore in maniera senz'altro eterodossa: l'immanenza del politico non è realmente tale, ma si fonda su due momenti di trascendenza che ne definiscono la condizione di possibilità. Il primo è il legislatore, quella figura carismatica esterna alla comunità politica, che per orientare la libertà dei cittadini verso il bene comune necessita di un'autorità divina presso di essi. La seconda è la religione civile, in grado di sancire una serie di ritualità civili, un «catechismo dei cittadini», attraverso cui l'amor proprio si trasforma in amor patrio. Le finzioni del legislatore, della sua autorità divina e della religione civile hanno il potere di costruire e sorreggere la finzione politica. Queste finzioni

religiose e politiche così intrecciate definiscono, secondo Critchley, la realtà contemporanea in cui gli attori politici sono credenti religiosi. In questo senso sono rivelati dispositivi teologico-politici non solo il sionismo, l'islamismo, ma anche il neoliberalismo militare o il conservatorismo social democratico (p.81). Critchley sostiene che la finzione della politica dovrebbe essere simile a quella che Wallace Stevens chiama in relazione alla poesia «finzione assoluta»: una «suprema finzione» che viene riconosciuta dai cittadini in quanto tale, ma alla quale tuttavia essi non cessano di credere e prestare fedeltà. In questo modo si può agire politicamente senza sfociare nel fanatismo. Chi impersona l'*autorità* politica è consapevolmente un *attore* di essa e ne è al tempo stesso l'*autore*, presta fede ad un'autorità della quale riconosce il carattere autoriale-attoriale: ma chi è esattamente questo chi? Uno, nessuno, qualcuno o tutti? Critchley mostra come sia problematica la risposta a questa domanda, passando da Rousseau, in cui i veri soggetti politici sono i cittadini autori ed attori dell'autorità delle leggi, a Schmitt, per il quale l'unico vero potere politico è al di sopra della legge.

Un'analisi colta della politica schmittiana introduce quindi il terzo capitolo, il cui tema fondamentale è la relazione fra la politica e il peccato originale. Per Schmitt infatti

every conception of the political takes a position on human nature. It requires some sort of anthropological commitment: human beings are either naturally good or evil. Schmitt things – and I agree – that it is in these terms that one can consider the two most pervasive political alternatives to liberalism: authoritarianism and anarchism (p. 107)

Se l'anarchismo si basa su una sostanziale fiducia nella bontà naturale degli esseri umani, scrive Critchley, l'autoritarismo si fonda su un'umanità naturalmente prevaricatrice, per così dire malvagia: «this is why the concept of the original sin is so important politically.» (p. 108). Il filosofo britannico si sofferma dunque sull'autoritarismo di Schmitt, fondato sull'antropologia negativa biblica secolarizzata, e in secondo luogo sul realismo politico di John Gray, basato su una naturalizzazione del peccato originale, accusato dall'autore di essere un nichilismo passivo e rinunciatario. Successivamente Critchley volge lo sguardo verso il pensiero politico che si costituisce sulla credenza che il peccato originale possa essere vinto, giungendo a quello che Norma Cohn chiama «anarchismo mistico», una forma politica sostenuta dall'escatologia millenarista. Un esempio storico di esso è costituito dall'eresia Medievale del Movimento del Libero

Spirito, i cui membri professavano l'indipendenza da qualsiasi tipo di autorità, in quanto convinti di essere pervasi dallo Spirito Santo. In particolare essi si rifacevano alle parole di San Paolo «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito c'è libertà.» (2 Cor, 3:17), interpretando lo Spirito come iscritto nel cuore dei fedeli, interiore ad essi. Secondo il nostro autore l'opera in cui meglio si comprende quest'eresia è *Lo Specchio delle Anime Semplici* di Maria Porete in cui sono descritti i sette passaggi che l'anima deve seguire per annichilire se stessa ed accogliere Dio, diventando Dio. Da qui discende la politica dell'agostiniano «Ama e fai ciò che vuoi», vale a dire, nella lettura di Critchley, il comunismo in cui l'unica legge è l'amore: l'unico vero proprietario è Dio e la sua ricchezza si esprime in tutto il creato, senza distinzioni e gerarchie; non vi è più alta autorità che il divino amore il cui lavoro autonomo è opposto alla legge. L'anarchismo mistico dunque non comporta un fare ciò che si vuole, ma un fare ciò che si vuole amando l'altro: una forma di cooperazione di tal fatta è raggiungibile solo trasformando se stessi da crisalidi atomistiche a soggetti attraversati dalla differenza e aperti all'amore dell'altro. Questa «politica dell'amore», che trasforma il soggetto da identitario ad universale e si attua attraverso una fede che annichilisce il soggetto e lo apre all'amore divino verso l'altro, andrebbe recuperata nel mondo odierno, secondo Critchley, nella forma di una fede senza fondamento, la fede del senza fede, che non annichilisce il soggetto per fare spazio a Dio, ma che porta il soggetto a decostruirsi per mezzo delle sue sole forze, al fine di fare spazio all'altro e recepire autenticamente l'infinita richiesta etica alla quale è portato a rispondere, anche se la sua risposta sarà sempre, consapevolmente, limitata, parziale e debole.

La fede dell'anarchismo mistico aveva invece il suo fondamento nelle Scritture in San Paolo, pertanto nel capitolo successivo Critchley si concentra su di lui e su alcune sue recenti interpretazioni nella filosofia contemporanea. In particolare l'autore si sofferma sulla restituzione della figura paolina in Agamben e mostra come essa sia, a suo parere, debitrice della lettura heideggeriana di Paolo.

La fede di Paolo è intesa non come un'astratta credenza in Dio, ma piuttosto come un atto performativo in grado di generare una soggettività che riconosce la propria debolezza e mancanza di fronte l'onnipotenza di Dio e che identifica la propria potenza proprio con tale stato di miseria e difettosità; la fede, quindi, rivoluziona colui che la possiede e gli fa comprendere nella propria condizione di mancanza l'amore di Dio, aprendolo, di conseguenza, all'amore verso gli altri esseri umani. Critchley sostiene che la fede del senza fede è,

similmente alla fede paolina, una potenza impotente dalla quale scaturisce l'amore verso l'altro, poiché

it is the only a being who is constitutively impotent that is capable of receiving that over which it has no power:love. [...] It gives us, I think, a powerful picture of conscience, that most enigmatic aspect of what it means to be human: both our power and our constitutive powerlessness (p. 206).

Si potrebbe quasi pensare che la fede del senza fede sia una versione secolarizzata della fede paolina, oppure, che essa sia il movente sacro necessario per un'etica senza Dio. Critchley non si spinge fino a dichiarare tanto, ma ciò sembra leggibile fra le righe.

Infine l'autore riprende il confronto con alcune delle interpretazioni filosofiche contemporanee della figura paolina, finendo per accusare di cripto-Marcionismo il paolinismo di Agamben e Badiou, poiché la loro lettura della fede come principio di annullamento della legge, rischia di cadere nell'affermazione di una radicale antinomia fra l'ordine della legge e quello della fede, come il dualismo marcionita. Per Critchley la fede paolina non annienta la legge, ma rende ancora più forte il desiderio di libertà e di redenzione dal peccato, in altre parole, la fede in Dio è tanto più radicale quanto più si è giudei rispettosi della legge e ci si riconosce come peccatori, deboli, e miseri. Non è cristiano chi abolisce la legge, ma chi, avendola assunta profondamente può viverne lo svuotamento nell'amore di Dio: il cristianesimo compie la legge giudaica, non la annulla. Allo stesso modo la forza redentiva del messaggio cristiano è tale se e solo se si assume il peccato originale su di sé, vale a dire che la fede autentica è quella di chi si autocomprende come dannato, impotente e debole. La fede paolina è una potenza strutturalmente senza potere: Critchley insiste su questo punto, poiché è su di esso che si basa la vicinanza fra la fede di Paolo ed il suo concetto della fede del senza fede.

Per Critchley si è deboli ed impotenti dinnanzi *l'infinità* della richiesta etica, poiché non esistono soluzioni ultime per l'esistenza della violenza nel mondo (generante la richiesta etica): la necessità della violenza storica, dunque, è il grande presupposto di un'etica della responsabilità illimitata non violenta e contro la violenza. Per questo nell'ultimo capitolo Critchley esplicita ed affronta la questione della violenza e della nonviolenza e lo fa, in prima istanza, sfruttando la sua discussione pubblica con Žižek, al centro della quale vi sono queste tematiche.

La visione di Žižek secondo cui il mondo è determinato da una violenza sistemica, invisibile ed endemica al nostro ordine socio-eco-

nomico capitalista, di fronte alla quale è meglio non fare niente ed attendere la «divina violenza», un atto di violenza cataclismatico e rivoluzionario, è giudicata da Critchley una «fantasia ossessionale». Žižek è dunque accusato di essere una sorta di «Slovenian Hamlet: utterly paralyzed but dreaming of an avenging violent act for which, finally, he lacks the courage» (p. 213). Critchley inoltre osserva come Žižek riprenda il concetto di Benjamin della violenza divina, mancando volontariamente di considerare la dimensione della nonviolenza, intesa dall'autore tedesco nella *Critica della Violenza*, come strada percorribile per i movimenti di resistenza. Žižek dunque si approprierebbe di un concetto non suo, ignorandone il contesto di provenienza e utilizzandolo in modo inappropriato. Successivamente l'idea di Žižek secondo cui ogni forma di resistenza è una resa, in quanto costituisce l'altra faccia del sistema dominante contro cui pensa di combattere, è criticata da Critchley come «cripto-bismarkiana» e nostalgicamente autoritaria: nella prospettiva di Žižek l'azione politica o è tutto o è nulla, o vi è il potere dello stato oppure non vi è nulla di politico. Di contro Critchley sostiene l'efficacia dei movimenti di resistenza nonviolenta che si collocano «negli spazi interstiziali» del sistema di potere, al fine di agire al suo interno e modificarlo. Data l'esistenza ineliminabile della violenza nel mondo, Critchley sostiene che la politica debba situarsi nel conflitto fra l'impegno alla nonviolenza e la realtà storica della violenza, richiedendo un semperiterno compromesso fra queste due polarità e considerando la propria azione come orientata a rispondere, anche se parzialmente e imperfettamente, ad un'infinita richiesta etica. Che forme assume la violenza nel mondo contemporaneo secondo Critchley? Egli non critica la visione di Žižek secondo cui la violenza scaturisce dalla legge del Capitale, ma non condivide in alcun modo la proposta di inazione che da quest'analisi deriva. Critchley non ignora che il libero mercato si sorregge sulla guerra e sullo sfruttamento e lucidamente coglie le contraddizioni dell'Occidente, che da un lato si fa promotore dei diritti universali, vantando una lunga storia di integrazione e tolleranza, e dall'altro promuove guerre e cela un forte razzismo nei confronti degli immigrati, soprattutto nell'accusa a loro rivolta di non volersi integrare. Capire la violenza e le forme in cui si esprime oggi giorno rappresenta uno dei modi privilegiati per dare concretezza e realizzazione alla responsabilità etica proposta nel libro, e alla fede del senza fede che ne costituisce il motore, ma forse Critchley manca di marcare questo punto decisivo, e sembra perdersi nella disputa con Žižek, passando per Benjamin e Levinas. Ciò che in questo libro non è forse trattato a dovere è proprio *come e in quali forme*

si possa tradurre in azione politica la proposta etica di responsabilità illimitata. Ciononostante Critchley ha il merito di indicare tale questione come problematica aperta fondamentale del presente.

Ma il senso di smarrimento ha vita breve, infatti nel capitolo conclusivo Critchley insiste nuovamente sull'importanza politica della fede del senza fede. Lo fa colloquiando con gli *Atti dell'Amore* di Kierkegaard. In questa sede il filosofo danese indaga il «rigore della fede», consistente nel fatto che essa è una credenza interiore priva di garanzie esteriori, che pertanto richiede lo sforzo di essere riaffermata in ogni momento. La fede più autentica è allora, secondo Kierkegaard, quella della figura biblica del centurione di Cafarnao, che pur privo di battesimo e non rispettante dell'ortoprassia cristiana, in quanto soldato romano, aveva lo stesso una profonda fede in Gesù. Questa parabola porta Critchley a concludere che i senza fede non sono solo capaci di avere un'esperienza di fede che li spinge a decostruirsi e ad agire di fronte all'infinita richiesta etica, ma sono anche coloro che meglio possono sostenere il rigore e il peso di un'infinita richiesta che eccede il loro potere, ma che richiede tutto il loro potere, senza per questo ricercare sicurezze che fondino la loro azione. La fede del senza fede è infatti uno sforzo soggettivo che ha il proprio potenziale d'azione nell'ammissione della propria debolezza, dalla quale scaturisce la responsabilità verso un'infinita debolezza che si riconosce negli altri.

Per Critchley l'etica della responsabilità nella realtà disincantata e nichilista, ha bisogno, oggi più che mai, di essere sostenuta da questo tipo di fede debole, la fede del senza fede, affinché sia praticabile una reale azione politica nonviolenta contro la violenza. L'autore non specifica quali determinate azioni politiche nonviolente possano opporsi alla violenza, ma si concentra sull'individuazione di quale sia il loro presupposto necessario. Esso è la credenza nella possibilità della risposta ad un'infinita richiesta etica, credenza non nel senso di opinione, ma nel senso di tensione performativa di un atto etico consapevole dei limiti della propria efficacia e della propria impotenza: questa è la fede del senza fede e senza di essa, laddove il politico è interpretato come metamorfosi del religioso, non può esservi la possibilità di agire in modo etico-politico.

Revisori 2016

«Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale»

Nuova Serie | n. 2/2016

ISSN 2281-9517

«Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale» adotta un processo anonimo di *double-blind peer review*. Nell'intento che il processo di valutazione contribuisca allo sviluppo del dibattito della comunità scientifica e al fine di garantire la trasparenza del processo stesso, l'assenza di conflitti d'interessi e di tutelare l'autonomia di autori e *referee*, la Direzione Editoriale si avvale esclusivamente di revisori selezionati al di fuori degli organi della rivista, Redazione e Comitato Scientifico inclusi.

Per l'anno 2016 hanno partecipato ai lavori di revisione: Adalgiso Amendola (Università degli Studi di Salerno), Andrea Bellocchi (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma), Federica Buongiorno (Technische Universität Dresden), Emanuele Cafagna (Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti – Pescara), Anna Cavaliere (Università degli Studi di Salerno), Guido Coccoli (Sapienza Università di Roma), Mariannina Failla (Università degli Studi Roma Tre), Serena Feloj (Fondazione San Carlo di Modena), Paolo Godani (Università degli Studi di Macerata), Augusto Illuminati (Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"), Federico Lijoi (Sapienza Università di Roma), Sandro Luce (Università degli Studi di Salerno), Stefano Maschietti (Liceo Ginnasio Francesco Vivona, Roma), Giuseppe Micciarelli (Università degli Studi di Salerno), Andrea Micocci (Università degli Studi Link Campus University, Roma), Francesca Montesperelli (Università degli Studi di Perugia), Stefano Pietropaoli (Università degli Studi di Salerno), Giovanna Pinna (Università degli Studi del Molise), Mariantonietta Saracino (Sapienza Università di Roma), Michele Spanò (CENJ/EHESS, Paris), Simona Tiberi (Università degli Studi di Perugia), Francesco Toto (Università degli Studi Roma Tre), Claudio Tuozzolo (Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti – Pescara), Dante Valitutti (Università degli Studi di Salerno), Lucia Ziglioli (Università degli Studi di Pavia).

PÓLELOS. MATERIALI DI FILOSOFIA E CRITICA SOCIALE. NUOVA SERIE 2/2016
CHE COS'È LA TEOLOGIA POLITICA?

La nuova serie della rivista monografica «Pólemos» continua a proporre la complessità delle più rilevanti linee del pensiero filosofico-politico occidentale, interrogandone la presenza all'interno del dibattito critico contemporaneo.

Nota dei curatori di GUELFO CARBONE e FABIO GIANFRANCESCO

SAGGI

Nella maschera di Paolo. Jacob Taubes lettore di Walter Benjamin di SIGRID WEIGEL

La teologia politica è inestinguibile? di GEMINELLO PRETEROSSO

Umano, sempre più umano. Teologia, biopolitica e mercato delle soggettività
di EMMANUEL ALLOA

FIGURE

Chi è San Paolo? Le risposte di Pasolini e Badiou di DANIELE GUASTINI

Il problema della violenza nel Trattato teologico-politico di Spinoza di GUELFO CARBONE
FUGHE

Deleuze: da una teoria dell'istituzione al primato dell'economico di MARIO AUTIERI

Ripensare l'istituzione. Deleuze lettore di Maurice Hauriou di FILIPPO DOMENICALI

INTERVISTE

Che cos'è la teologia politica? Intervista a Carlo Galli
(a cura di G. CARBONE e F. GIANFRANCESCO)

L'attualità di Carl Schmitt. Intervista a Marc Crépon (a cura di G. SCOTTO)

MATERIALI

La filosofa della religione Susan Taubes. Teologia negativa come teoria della cultura della modernità di SIGRID WEIGEL

RECENSIONI

Politische Theologie und Politische Philosophie. A cura di Marie-Christine Kajewski, Jürgen Manemann (recensione di G. SCOTTO)

Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero di R. Esposito (recensione di M. SERAFINI)

La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere e competere. Dalla teologia politica alla teologia tecnica di L. Demichelis (recensione di F. LUZI)

La legittimità democratica di P. Rosanvallon (recensione di E. E. PELILLI)

The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology di S. Critchley (recensione di F. GIACHETTI)

ISBN 9788899871505 | ISSN 2281-9517

€ 20,00 | www.rivistapolemos.it

