

Contributi/4

Teologia economica e mass media: il dispositivo glorioso nella filosofia di Giorgio Agamben

di Ernesto Sferazza Papa

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 30/09/13. Accettato il 18/10/13

The paper deals with the analysis of the theme of power in Giorgio Agamben's philosophy. In *The Kingdom and the Glory* Agamben interprets Glory as the fundamental apparatus of power languages, an empty center around which the western governmental machine works. The Glory is the transcendental of power, the device by which auctoritas and potestas are articulated. Therefore, Glory is the foundation of modern consensual democracies. In this sense mass-media are modern devices of power glorification. To deconstruct western governmental machine is necessary to show the role of Glory as a practice of legitimacy of power.

Introduzione

Dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale¹.

Ne *Il Regno e la Gloria* Giorgio Agamben si propone di ricostruire la genealogia del potere che ha portato all'attuale trionfo dell'economia in tutti i campi del reale². Il tentativo agambeniano, sul quale si soffermerà il nostro saggio, è quello di chiarificare l'origine teologica dell'economia, a partire proprio dalla riflessione intorno al concetto di *oikonomia* presente nei padri della chiesa e, più in generale, negli autori attivi intorno al secondo e terzo secolo. La tesi proposta da Agamben fa capo ad un doppio paradigma, dal quale deriverebbero, in maniera silenziosa e inavvertita, le politiche di governo delle attuali democrazie occidentali. Il primo paradigma è quello teologico-politico, paradigma che «fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano». Una specie di riflesso incondizionato obbliga, quando

¹ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino 2009, p. 13.

² Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite: biopolitica ed economia*, Roma-Bari 2006.

si discute di teologia-politica, a richiamare la posizione di Carl Schmitt, l'autore che ha definito, probabilmente meglio di chiunque altro, le linee teoriche della prospettiva teologico-politica. La posizione schmittiana è compendiata in una lapidaria proposizione contenuta in *Politische Theologie*: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»³. In contrasto con le più accreditate teorie dell'epoca sulla sovranità, in particolare di Krabbe, di Kelsen e di Preuss⁴, Schmitt sostiene la superiorità di una teoria giuridica che contempra «il comando personale»⁵ piuttosto che «la validità di fatto di una norma astratta»⁶. La 'personalità' della decisione, in questo senso, diviene il momento fondamentale del processo giuridico poiché «la conclusione giuridica non è deducibile fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé»⁷. In questo senso il sovrano è «al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente»⁸ ma, al contempo, ne fa parte essendo colui che decide della sospensione dell'ordine costituzionale. Questa inclusione-esclusione del sovrano rispetto all'ordinamento giuridico è giustificata solo se egli trova la sua possibilità di esistenza nei caratteri fondamentali della divinità. È in questo senso che Schmitt parla di un «potere supremo»⁹, con un evidente rimando alla prospettiva dell'«*auctoritas, non veritas facit legem*»¹⁰ elaborata da Hobbes nel *Leviathan*¹¹ e al concetto di sovranità come potere assoluto teorizzato da Bodin all'inizio dei *Six livres de la République*. Possiamo parlare, secondo Schmitt, di un *omnipotenten Gesetzgeber* solo in quanto la sua struttura sistematica deriva da quella di un *allmächtige Gott* e, parallelamente, di uno stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) solo in quanto analogo al concetto teologico di miracolo (*Wunder*), ovvero di quel fenomeno che comporta la «violazione delle leggi di natura»¹².

³ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1934), in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, trad. it. P. Schiera, Bologna 1972, p. 61.

⁴ Cfr. G. Zarone, *Crisi e critica dello Stato: scienza giuridica e trasformazione sociale tra Kelsen e Schmitt*, Napoli 1982; M. W. Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt: die Souveränitätslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller im Vergleich*, Baden-Baden 1995; D. Dyzenhaus, *Legality and legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997; A. Musio, *Etica della sovranità: questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Milano 2011.

⁵ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 54.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi*, p. 55.

⁸ *Ivi*, p. 34.

⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁰ T. Hobbes, *Leviathan*, II, 26.

¹¹ Cfr. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a c. di C. Galli, Milano 1986. Sul rapporto fra Hobbes e Schmitt cfr. G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999.

¹² C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61.

La teoria schmittiana¹³ non è, ovviamente, priva di lacune e di perplessità¹⁴, come aveva visto in maniera forse eccessivamente radicale Peterson quando, nello scritto *Der Monotheismus als politisches Problem* sanciva, proprio in riferimento all'opera di Schmitt, il proprio radicale dissenso rispetto a qualunque prospettiva teologico politica. Peterson, discutendo rapidamente le prospettive degli apologeti cristiani (Filone, Giustino, Ireneo, Tertulliano) sino ad approdare al dibattito sull'arianesimo, aveva mostrato la conflittualità fra il paradigma teologico-politico e la proclamazione del dogma trinitario. A questo proposito Peterson, in conclusione del suo breve scritto, poteva affermare che

il concetto di "teologia politica" è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia, da Carlo Schmitt, *Politische theologie*, München, 1922. Le sue brevi considerazioni di allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo di dimostrare attraverso un esempio concreto l'impossibilità teologica di una teologia politica¹⁵.

Non è questo il luogo per ricostruire il dibattito Schmitt-Peterson, dibattito intorno al quale la filosofia italiana, in particolare mediante le voci di Roberto Esposito e Massimo Cacciari, sta apportando un notevole contributo teoretico. Ciò che è interessante nella prospettiva agambeniana

¹³ La bibliografia schmittiana è sterminata. Si vedano, per un approccio generale al concetto di teologia politica in Schmitt, i seguenti testi: M. Nicoletti, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990; C. Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996; L. Papini, *Ecumene e decisione: teologia politica e critica della modernità in Carl Schmitt*, Genova 2004. Per un approccio critico alle problematiche schmittiane si veda il recente saggio di M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

¹⁴ In linea generale, l'autore che ha in maniera più convincente argomentato a sfavore del teorema della secolarizzazione è Hans Blumemberg. Alla categoria di secolarizzazione, in particolare nella forma proposta da Löwith, Blumemberg oppone la categoria della rioccupazione, ovvero quel movimento che ogni svolta epocale comporta nel momento in cui una nuova epoca è chiamata ad occupare il vuoto di senso lasciato dall'epoca precedente. Come afferma Blumemberg in *Die Legitimität der Neuzeit*: «Ciò che è accaduto prevalentemente, o comunque finora con poche eccezioni specifiche e riconoscibili, nel processo storico interpretato come secolarizzazione può essere descritto non come trasposizione (*Umsetzung*) di contenuti autenticamente teologici nella loro autoalienazione secolare ma come nuova occupazione (*Umbesetzung*) di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate» (H. Blumemberg, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, trad. it. di C. Marelli, p. 71). Sull'opera di Blumemberg si vedano i testi di P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994; A. Borsarsi, *Hans Blumemberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino 1999; M. Hundek, *Welt und Zeit: Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg 2000. Sul rapporto Blumemberg-Löwith si veda il breve ma denso articolo di R. Wallace, *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumemberg Debate*, in *New German Critique*, No. 22 (1981), pp. 63-79. In questo panorama di radicale contrasto fra una visione secolarizzante del moderno e una proposta teorica che intende assicurarne l'autonomia e la legittimità può essere utile indagare il rapporto fra Blumemberg e Schmitt, a partire in particolare dai materiali raccolti da A. Schmitz e M. Lepper in *Hans Blumemberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, Frankfurt 2007.

¹⁵ E. Peterson, *Il Monoteismo come problema politico*, trad. it. di H. Ulianich, Brescia 1983, pp. 103-104.

è il fato che nello 'scontro' fra Schmitt e Peterson non affiori mai una riflessione intorno al concetto di *oikonomia*. Anzi, è bene sottolinearlo, lo stesso Peterson evita l'utilizzo di citazioni che contengano il termine *oikonomia*. La prestazione specifica del testo di Agamben consiste proprio nello svolgere una ricerca genealogica e archeologica sull'economia da un punto di vista teologico. Oltre alla pura ricerca filologico-testuale, l'interesse del testo agambeniano consiste, come vedremo in seguito, nell'evidenziare come questa teologia economica permetta di interpretare il potere esercitato nelle attuali democrazie consensuali attraverso il dispositivo teologico della Gloria. In questo senso, la proposta filosofica di Agamben permette una lettura alternativa, e a nostro parere convincente, dei processi di acquisizione del consenso da parte dei governi. La tesi conclusiva del saggio, con la quale dobbiamo confrontarci, è che tutto l'apparato comunicativo a disposizione delle democrazie consensuali altro non è che la segnatura di un discorso teologico intorno alla Gloria. I mass media, le parate pubbliche, le festività nazionali funzionano come un dispositivo di gestione del potere in quanto sono il prodotto della flessione secolarizzante del dispositivo teologico della Gloria.

Il mistero dell'economia come paradigma gestionale-amministrativo

Oikonomia, sin dal suo significato letterale («le leggi della casa»), contiene una prospettiva d'uso che è amministrativo-gestionale. 'Oikonomico' è, secondo i greci¹⁶ tutto ciò che compete, come si esprimeva Senofonte, la buona amministrazione della casa. L'amministrazione è, in questo caso, ricondotta ad una gestione razionale delle problematiche che possono sorgere all'interno del nucleo domestico. Michel Foucault, discutendo durante il suo corso del 1978-1979 sulla *Naissance de la biopolitique* la prospettiva economica del liberalismo, aveva riconosciuto all'economica questa originaria dimensione domandando retoricamente al proprio pubblico: «L'economia non è forse l'analisi delle condotte razionali, e ogni condotta razionale, di qualunque tipo essa sia, non dipende forse, a sua volta, da qualcosa come un'analisi economica?»¹⁷. Comunemente

¹⁶ Si vedano soprattutto le fondamentali analisi del *Politico* di Aristotele e dell'*Economico* di Senofonte. Secondo Aristotele le unità che interessano il nucleo originario dell'*oikonomia*, ovvero la famiglia e la sua amministrazione, sono i rapporti padre-servo, marito-moglie, padri-figli. Compito dell'amministratore della casa, ovvero dell'autorità paterna, è la «disposizione del tutto in maniera conveniente» (*Politica*, I, 10, 1258a). La scienza economica è dunque, in questo senso, il comportamento razionale di gestione del contingente, la riconduzione continua del disordine all'ordine. Leggermente differente la posizione di Senofonte, che aderisce comunque al paradigma gestionale-amministrativo. Anche secondo Senofonte «al buon amministratore spetta di governare bene la sua casa». Tuttavia la figura dell'economista che Senofonte tratteggia nell'*Economico* è inequivocabilmente quella di un individuo con una *arete* tale da poter arricchire il proprio patrimonio e ingrandire la proprietà. Inoltre, è tipico dell'impostazione del dialogo senofonteo il rimando continuo alla analogia fra amministratore della casa-militare-capo politico.

¹⁷ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. M. Bertani e V. Zini, Milano 2002, p. 218.

è accettata la vulgata secondo la quale l'*oikonomia* troverebbe nei testi paolini la propria connotazione teologica, e che quindi fosse proprio Paolo ad inaugurare il passaggio da un uso amministrativo ad uno teologico dell'*oikonomia*. Tuttavia Agamben mostra come in Paolo il significato del termine *oikonomia* sia ancora interamente interno al paradigma gestionale. A proposito del passo paolino *Col.*, I, 24-25, dove apparentemente sembra che Paolo riconduca l'*oikonomia* ad un precipuo significato teologico-escatologico di salvezza, Agamben commenta:

Si è osservato che, benché il senso di *oikonomia* sia qui, come in *1 Cor.*, 9, 17, incarico fiduciario, l'apostolo sembra implicare il significato ulteriore di decisione divina della salvezza. Ma nulla nel testo autorizza a riportare su *oikonomia* un significato che potrebbe competere eventualmente soltanto a *mystērion*. [...] Paolo ha ricevuto l'incarico di annunciare la buona novella della venuta del messia, e questo annuncio adempie la parola di Dio, la cui promessa di salvezza era rimasta nascosta e ora è stata rivelata. Nulla permette di collegare *oikonomia* con *mystērion*: quest'ultimo termine è grammaticalmente apposizione di *logon tou theou*, e non di *oikonomia*¹⁸.

Il lessico utilizzato da Paolo è, dunque, interamente economico. Lo slittamento teologico del termine avviene in un secondo momento e, in particolare, quando diverrà necessario difendere l'unità sostanziale del divino contro la moltiplicazione delle figure divine operata dagli gnostici. È, in questo senso, fondamentale l'opera di autori come Ippolito e Tertulliano. Il dispositivo utilizzato per rivestire di un manto teologico una disposizione amministrativa consiste, in Ippolito, nel rovesciare l'espressione paolina «economia del mistero» in «mistero dell'economia» (*tōi mystērīōi tēs oikonomias*), al fine di fronteggiare la posizione di Noeto di Smirne che, pur di salvaguardare l'unità divina, giungeva a negare la realtà sostanziale del Cristo pensandolo come un modo della manifestazione della sofferenza del Dio Padre. Mediante questo rovesciamento la disposizione divina, l'incarico fiduciario smettono di essere ciò che amministra la volontà del Dio, e divengono essi stessi misteriosi. Nelle parole di Agamben: «l'economia è ora l'attività – in questo veramente misteriosa – che articola in una trinità e, insieme, mantiene e armonizza in unità l'essere divino»¹⁹. Ancor più radicale è, tuttavia, la strategia utilizzata da Tertulliano nello scritto *Adversus Praxean*. La difficoltà nel conciliare filosoficamente articolazione trinitaria e unità sostanziale nel divino costringe Tertulliano ad evocare per l'*oikonomia* una funziona teologico-amministrativa di gestione della prassi divina²⁰. L'*oikonomia* diviene ciò che amministra l'articolazione

¹⁸ G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 36-37.

¹⁹ *Ivi*, p. 53.

²⁰ «Tutte le persone semplici, per non chiamarle ignoranti e illetterate [...], poiché la stessa regola della fede ci porta dai molti dèi del mondo verso l'unico e vero Dio, non comprendendo come si debba credere, sì, in un solo Dio, ma con la sua economia (*cum sua oikonomia*), si spaventano perché credono che l'economia sia pluralità e la disposizione della trinità sia una divisione dell'unità, mentre l'unità derivando da se stessa la trinità, non è distrutta ma regolata (*administratur*) da essa» (Tertulliano, *Contro Prassea*, III, 1, corsivo nostro).

delle Persone della trinità e, al contempo, permette il mantenimento del carattere unitario dell'*ousia*. Tertulliano tuttavia, per continuare ad aderire al paradigma gestionale nella sua forma teologica, deve ricorrere ad una angelologia burocratica che, quasi in forma kafkiana, pensa la monarchia divina «amministrata per mezzo di tante legioni ed eserciti di angeli»²¹. Il dispositivo teologico dell'unità della sostanza divina e il suo corrispondente politico della monarchia divina, dunque, implicano «costitutivamente un'economia, un apparato di governo, che ne articola e, insieme, rivela il mistero»²².

Dunque, nota Agamben, nonostante gli apparenti virtuosismi dei Padri viene a mancare una vera e propria prospettiva ontologica sul problema trinitario che, di conseguenza, è ricondotto ai suoi aspetti di prassi gestionale delle figure della Trinità, in quanto «la triplicità di cui i Padri parlano si situa sul piano dell'*oikonomia* e non su quello dell'ontologia»²³. La frattura evitata fra uno e tre all'interno del divino rimbalza sulla distinzione interna alla divinità fra essere e prassi, fra inoperosità e operosità, e la storia dell'occidente può essere letta come il tentativo ancora inadempito di ricomporre questa originaria frattura. L'*oikonomia* ricopre in questo processo un ruolo fondamentale, in quanto rappresenta quella prassi slegata dall'essere che permette la conciliazione fra l'operoso e l'inoperoso; si capisce, in questo modo, l'affermazione agambeniana per la quale la teologia cristiana pone le basi per «conciliare la trascendenza di Dio con la creazione del mondo»²⁴. In questo modo paradigma gestionale-amministrativo e paradigma teologico-eschatologico confluiscono in una elaborazione concettuale intorno al termine *oikonomia* che, come mostreremo in seguito, mostrerà il suo 'lato oscuro' in una tecnica di gestione del consenso da parte del potere che è tuttora, sebbene mutata nell'interfaccia, in atto.

Secondo Agamben la frattura fra essere e agire, fra inoperosità e operosità, fra ontologia e economia si condensa nell'opposizione fra Regno e Governo. Per cogliere appieno le riflessioni agambeniane è necessario ricordare brevemente lo 'scontro' intorno al problema della sovranità che vide protagonisti Benjamin e Schmitt. Schmitt, come è noto, afferma che «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»²⁵. La sovranità è dunque, la prerogativa di definire quando, e a partire da quali condizioni, una situazione possa essere definita eccezionale, quando ossia sia giustificato affermare che uno Stato si trovi in una condizione di crisi. La definizione di crisi tuttavia non può essere desunta da una norma generale tant'è che, come giustamente sottolinea Schmitt, nel normativismo kelseniano il caso eccezionale non viene nemmeno considerato²⁶. Non una norma, bensì una

²¹ *Ivi*, III, 4.

²² G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 57.

²³ *Ivi*, p. 69.

²⁴ *Ivi*, p. 81.

²⁵ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.

²⁶ «Il "disordine" della situazione concreta non interessa il normativista, che appunto è interessato solo alla norma» (C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 256).

decisione caratterizzano lo stato di eccezione. Inoltre la decisione sovrana sullo stato di eccezione può essere considerata come la «decisione in senso eminente»²⁷ in quanto lo stato di eccezione non può essere descritto e contemplato dall'ordinamento giuridico. Antitetica rispetto a quello schmittiana, la posizione di Benjamin nel *Trauerspielbuch* consiste nel mostrare come il sovrano barocco sia «costitutivamente nell'impossibilità di decidere»²⁸. Alla posizione schmittiana si contrappone, dunque, in maniera radicale a quella benjaminiana:

L'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare, che solo in apparenza è di maniera, e che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile²⁹.

Secondo Benjamin la cifra della tirannia sovrana, del potere supremo e assoluto, è costituita dall'altra faccia della gianica teoria della sovranità, la quale si definisce a partire dalla costitutiva incapacità a decidere del *rex*. Nel sovrano barocco alla «convincione della violenza sacrosanta del suo ruolo»³⁰ fanno da contraltare «l'impotenza e l'abiezione del tiranno in rovina»³¹.

Ciò che del silenzioso dibattito Schmitt-Benjamin Agamben riprende e sviluppa è la disarticolazione fra il potere sovrano e il suo esercizio, disarticolazione che si mostra in tutta la sua evidenza nel motto *le roi regne, mais il ne gouverne pas*. Ritorna, con un significato ed un'importanza che bisogna ancora mostrare, la distinzione fra l'essere inoperoso e l'essere operoso, fra ciò che regna (Dio, l'*auctoritas*) e ciò che governa, che amministra il mondo (le schiere angeliche che, come funzionari burocratici, fanno appunto 'funzionare' il piano divino di salvezza, la *potestas*). L'attività del governare rappresenta ciò che, nella logica binaria Regno-Governo, risana la frattura originaria fra Dio e mondo, fra figure della trascendenza e piano di immanenza. Commentando la figura romanzesca del *roi mehaignié* Agamben, sulla scia dell'intuizione benjaminiana, può affermare che

il caso estremo del *rex inutilis* mette a nudo la duplice struttura che definisce la macchina governamentale dell'Occidente. Il potere sovrano si articola costitutivamente secondo due piani o aspetti o polarità: è, insieme, *dignitas* e *administratio*, Regno e Governo. Il sovrano è costitutivamente *mehaignié*, nel senso che la sua dignità si misura alla possibilità della sua inutilità e inefficacia, in una correlazione in cui il *rex inutilis* legittima l'amministrazione effettiva che ha sempre già separato da sé e che, tuttavia, continua formalmente ad appartenergli³².

²⁷ *Ivi*, p. 33.

²⁸ G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino 2003, p. 72.

²⁹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), trad. it. di F. Cuniberto, Torino 1999, p. 45.

³⁰ *Ivi*, p. 49.

³¹ *Ibid.*

³² G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 114.

La domanda che a questo punto possiamo porci è come sia possibile che la macchina governamentale funzioni, se essa, per funzionare, necessita di una frattura che è sempre votata a risanare. Ovvero, detto in altri termini, come è possibile che la comunicazione verticale del potere (dall'alto verso il basso) per funzionare necessiti di un esplicito consenso da parte dei governati (dal basso verso l'alto). Come può il *rex inutilis* regnare pur essendo intrinsecamente votato all'inoperosità?

La gloria e il trono vuoto

Prima di rispondere alla domanda è utile ritornare brevemente su questa «gigantomachia intorno ad un vuoto» che definisce l'essenza della macchina governamentale dell'Occidente. Nel settimo articolo della *quaestio 108* della *Summa*, dopo aver commentato le gerarchie angeliche che, come abbiamo visto, rappresentano la parte per così dire amministrativa-economica del piano divino di salvezza, Tommaso si domanda se le gerarchie e gli ordini degli angeli resisteranno al Giorno del Giudizio. La risposta negativa data da Tommaso (*Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii*) porta a concludere che il Regno che verrà sarà caratterizzato dall'inoperosità del governo. Il paradosso scaturito dal problema dell'inoperosità degli angeli costringe Tommaso ad ammettere che degli angeli persisterà, in eterno, la funzione glorificatrice, liturgica e innologica. Il dispositivo intorno al quale ruota e funziona la macchina governamentale è, dunque, la gloria. L'inoperosità del *rex* è resa possibile, in ultima analisi, solo dal meccanismo della gloria. «Cosa può essere - domanda Agamben - una politica non del governo, ma della liturgia, non dell'azione, ma dell'inno, non del potere, ma della gloria?»³³. È, questa, una domanda aggirata finanche da quegli autori, come Andreas Alföldi e Ernst Kantorowicz³⁴, che hanno insistito

³³ *Ivi*, p. 187.

³⁴ Ernst Kantorowicz è senza ombra di dubbio fra gli storici più influenti del XX secolo. Basti pensare alle influenze kantorowicziane dichiarate da Foucault in *Surveiller et punir* quando parla del «corpo minimo del condannato», con evidente riferimento al capolavoro di Kantorowicz *The King's two bodies* (M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, Torino 1976, p. 32). Lo stesso Agamben riconosce un debito intellettuale nei confronti dello storico tedesco quando, in *Homo sacer I*, rielabora la celebre tesi della compresenza, nel corpo del sovrano, di un corpo biologico e di un corpo politico, alla luce della fondamentale distinzione fra *bíos* e *zoé*, fra vita e nuda vita. Per quel che riguarda il tema del nostro saggio sarà opportuno quantomeno rievocare le riflessioni proposte da Kantorowicz in *Laudes Regiae*. In questo testo Kantorowicz suggerisce che le *laudes*, ovvero i canti che appartengono all'orizzonte liturgico, non rappresentino solamente una modalità di sacralizzazione del potere sovrano bensì, molto più radicalmente, siano costitutive del potere sovrano stesso. In questo senso anche i minimi cambiamenti che intervengono nei testi delle *laudes*, minuziosamente analizzati da Kantorowicz, «riflettono le varie trasformazioni della concezione teocratica dei poteri secolare e spirituale» (E. Kantorowicz, *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo* (1946), trad. it. di G. Rossi, Milano 2006, p. 32). Particolarmente interessante è la suggestione che conclude il testo di Kantorowicz. Secondo lo storico tedesco una ripresa nel dispositivo dell'acclamazione viene ripreso in età moderna, in particolare dal fascismo italiano e dal nazionalsocialismo tedesco, in quanto le acclama-

nei loro scritti sui meccanismi che pongono in relazione il potere e i suoi aspetti propriamente cerimoniali e liturgici. Nel diritto pubblico romano è chiaro come l'*acclamatio* possa fungere da dispositivo giuridico e non solamente devozionale, ad esempio nell'assegnazione del titolo di *imperator* da parte delle truppe al comandante vittorioso. La levata di scudi delle popolazioni barbariche per eleggere il proprio *dux* rappresenta anch'essa un esempio del doppio valore, glorificatore e giuridico, che i cerimoniali assumono. Le cerimonie pubbliche, nelle quali si condensano una dinamica verticale (dall'alto verso il basso, dal potere sovrano al popolo) e una dinamica orizzontale (il popolo come un corpo unico, una «volontà generale» nel senso rousseauiano del sintagma) hanno dunque un effetto immediatamente performativo nel quale confluiscono l'elemento giuridico e quello liturgico. I segni del potere non sono semplicemente il riflesso del potere, ma ne costituiscono la più intima possibilità di realizzazione; non sono un ampliamento del potere, ma il suo trascendentale. In questo senso potremmo perfino giungere a definire il dispositivo della gloria come l'a priori del potere sovrano. D'altronde Agamben è molto esplicito a riguardo quando, discutendo dei fasci littori nella repubblica romana, afferma che «i fasci non simboleggiano l'*imperium*: essi lo effettuano e determinano in modo tale che a ogni sua articolazione corrisponde una loro articolazione materiale, e viceversa»³⁵. Questo carattere performativo dell'atto giuridico era già stato discusso da Agamben in *Homo sacer* a proposito del caso, presente nel diritto romano, della *vita necisque potestas*. Il *pater*, nel momento stesso in cui riconosceva il figlio sollevandolo, acquistava su di esso un potere sovrano che iscriveva la vita biologica dell'individuo nell'ordine giuridico-politico³⁶. Più che il meccanismo biopolitico per il quale la «nuda vita» viene catturata dalla macchina giuridico-politica del potere sovrano, è qui urgente sottolineare il carattere performativo dell'atto che definisce il legame sociale-comunitario. Il dispositivo della gloria, che mette in relazione l'alto e il basso, il regnante e il regno, scaturisce, dunque, dall'incontro di questi due elementi: performatività dell'atto e istituzionalizzazione dello stesso. Agamben rifiuta in questo modo uno dei punti centrali della teoria di Alföldi, il quale aveva interpretato le acclamazioni e i dispositivi cerimoniali come una specie di carnevalesca presa di posizione del popolo nei confronti del diritto: «accanto alla formulazione giuridica del potere del principe agisce – scrive Alföldi – un altro principio formativo dell'onnipotenza imperiale, che non è oggettivo e razionale, ma soggettivo e immaginario»³⁷. Ma, sostiene Agamben, piuttosto che dare una lettura

zioni politiche sono «indispensabili per alimentare la carica emozionale che sorregge un regime fascista» (Ivi, p. 177). Il ricorso al tema psicologico dell'emozione, tuttavia, fa perdere al discorso kantorowicziano la sua originaria carica di performatività politica, cessando la liturgia di ricoprire il ruolo di trascendentale del potere per assumere quello di semplice apparato pubblicitario.

³⁵ G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 203.

³⁶ Cfr. Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Torino 2005, pp. 97-101.

³⁷ A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970, pp. 186-187.

parodica di questi fenomeni, è necessario coglierne la loro fondamentale capacità performativa: è, infatti, solo analizzando questa zona di confine, solo percorrendo il crinale sul quale si muovono cerimoniali, acclamazioni, segni del potere, tutti aspetti del medesimo dispositivo glorioso, che diviene possibile l'accesso e lo svelamento di quegli *arcana imperii* che definiscono la natura e i meccanismi d'uso del potere.

Se, a questo punto della nostra breve indagine, facciamo convergere l'idea, proposta inizialmente, di una macchina governamentale intesa come un dispositivo che funziona facendo leva su un'originaria frattura operoso-inoperoso, regno-governo, e l'idea di un potere che trova la sua costituzione giuridico-politica a partire da atti performativi cerimoniali, allora possiamo pensare il dispositivo della gloria come quel centro vuoto intorno al quale ruota il potere. Dimensione religiosa e politica del potere comunicano vicendevolmente mediante la gloria, che rappresenta la loro zona di scambio, di confine, la soglia nella quale il religioso si riversa nel politico e il politico nel religioso³⁸. La teologia-politica e la teologia-economica³⁹ agiscono, in questo senso, a partire da un meccanismo di glorificazione che occupa il loro centro vuoto. Come nota Agamben è proprio il trono vuoto, l'*hetoimasía* (letteralmente: preparazione del trono), a costituire il nucleo originario e arcaico del potere e a permettere che il religioso, il politico e l'economico si trasformino silenziosamente l'uno nell'altro, sino a risultare indistinguibili. Questo nucleo del potere è occupato, come abbiamo detto, dai suoi meccanismi di glorificazione. Lungi dall'essere solamente una speculazione teorica sulle insegne del potere imperiale, il tema della glorificazione è attualissimo in quanto investe direttamente, come ci proponiamo ora di mostrare, il meccanismo di *government by consent* che definisce le democrazie occidentali della nostra epoca.

Il dispositivo glorioso democratico: potere e mass media

Il sistema moderno di legittimazione del potere, a prima vista, inficia l'argomentazione agambeniana. Come abbiamo mostrato, secondo Agamben la macchina di governo per funzionare necessita di un vuoto intorno al

³⁸ Su questo aspetto cruciale del problema si veda il rovesciamento del paradigma schmittiano nella ricerca di J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, trad. it. U. Gandini, Torino 2002.

³⁹ Sull'aura di sacralità, sintomatica dell'esperienza religiosa, che circonda il trionfo dell'economico ha riflettuto Benjamin in *Kapitalismus als Religion*. Secondo Benjamin la struttura religiosa del capitalismo si coglie mediante tre punti fondamentali: in primo luogo, tutto ciò che appartiene al capitalismo trova il suo significato nel riferirsi ad una dimensione culturale; in secondo luogo, il capitalismo non conosce 'giorni feriali', ma è la celebrazione di un culto permanente; in terzo luogo, il capitalismo è un culto che non genera redenzione bensì colpa. L'universalizzazione della colpa, secondo Benjamin, è tale da includere finanche la divinità, che in questo modo entra a far parte dell'orizzonte umano, rendendo l'espiazione della colpa impossibile (cfr. W. Benjamin, *Il capitalismo come religione* (1921), in *Scritti politici*, trad. it. M. Palma, Roma 2011. Sulle 'figure della redenzione' nel pensiero di Benjamin cfr. G. Cuzzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Roma-Udine 2009, pp. 137-195).

quale e a partire dal quale strutturarsi, un dispositivo che vige in quanto condizione di possibilità del potere stesso. Questo centro vuoto è costituito dalla gloria, ovvero da tutti quegli strumenti, pratiche, protocolli, metodi mediante i quali il potere si legittima creando un sistema di comunicazione che vada dall'alto verso il basso e, contemporaneamente, dal basso verso l'alto. È in questo senso che vanno analizzati cerimoniali, ostentazioni di segni del potere, acclamazioni pubbliche, e tutti quei dispositivi che hanno la funzione politica di glorificazione del potere. Ora, nelle democrazie occidentali odierne la macchina di governo non sembra funzionare in questo modo. Le acclamazioni pubbliche non hanno più alcun ruolo performativo; le prassi cerimoniali hanno sì resistito nella loro forma, ma il loro contenuto è oramai quasi dimenticato persino da coloro che di queste prassi sono gli attori. Sembra, insomma, che la diagnosi agambeniana sia lecita fino ad un determinato periodo storico, e che il XX secolo non abbia accolto pienamente il meccanismo di performatività della gloria. Tratti glorificatori certamente appartengono ai totalitarismi che hanno segnato il 900: il *Dux Dux* fascista e l'*Heil Hitler* nazista rappresentano in questo senso esempi storicamente e concettualmente paradigmatici. Tuttavia, questi fenomeni possono essere letti quasi come fossero epifenomeni, manifestazioni superficiali e comunque devianti rispetto ad una norma che non è più quella che definiva, ad esempio, la cultura dell'antica Roma o delle popolazioni barbare. In linea generale, l'Occidente post Guerra fredda può essere assunto come un sistema democratico in quanto la prassi di governo attuata nelle comunità europee e, più in generale, occidentali è la democrazia. Schmitt in *Referendum e proposta di legge a iniziativa popolare* parlava dell'acclamazione come del fenomeno democratico originario: si può affermare che questo significato originario dell'*acclamatio* ha oramai perso il suo vigore politico. La diagnosi di questo fenomeno è ben illustrata da Agamben:

L'essenziale funzione politica della gloria, delle acclamazioni e delle dossologie sembra oggi tramontata. Cerimonie, protocolli e liturgie esistono ancora dovunque, e non solo dove sopravvivono le istituzioni monarchiche. Nei ricevimenti e nelle cerimonie solenni, il presidente della repubblica continua a seguire regole protocollari, alla cui osservanza sono deputati speciali funzionari e il pontefice romano siede ancora sulla *cathedra Petri* o sulla sedia gestatoria e indossa paramenti e tiare, del cui significato i fedeli hanno di solito perduto memoria. In linea generale, tuttavia, cerimonie e liturgie tendono oggi alla semplificazione, le insegne del potere sono ridotte al minimo, le corone, i troni e gli scettri conservati nelle vetrine dei musei o dei tesori e le acclamazioni, che tanta importanza hanno avuto per la funzione gloriosa del potere, sembrano quasi ovunque scomparse⁴⁰.

Tuttavia il tramonto non indica la scomparsa di ciò che tramonta, ma la sua erranza, il suo passaggio in altro. Anche durante la notte il sole, benché non visibile, continua ad esistere e, invisibilmente, ad influenzarla. Lo stesso accade con i meccanismi di glorificazione del potere. Lungi dal pensare che la dinamica governamentale sia mutata nella sua struttura fondamentale,

⁴⁰ Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 277.

è compito della filosofia e di un procedimento archeologico rintracciarla nei meccanismi odierni di governo al fine di poterla destrutturare. Se la democrazia è un dispositivo di governo, allora anch'essa funzionerà in base ad un dispositivo glorioso, per quanto nascosto e mimetizzato.

Nel 1967 Debord pubblica per la casa editrice parigina Gérard Lebovici *La Société du spectacle*. La tesi centrale di questo famoso e fortunato testo è che la prestazione specifica della società capitalistica contemporanea consiste nella spettacolarizzazione della merce, ovvero nell'estetizzazione dei beni di consumo, e nella conseguente riduzione dell'oggetto-merce ad immagine. Non solo le merci, ma persino il tempo non è immune dalla carica spettacolarizzante della società capitalistica: esso diviene, secondo l'espressione di Debord, «immagine del consumo del tempo»⁴¹, in quanto anch'esso può essere consumato (l'esempio portato da Debord è quello dei pacchetti vacanze *all inclusive*). La sovranità dell'economia mercantile, attraverso il doppio binario merce spettacolare/tempo spettacolare, si è così imposta in totale autocrazia, giungendo ad essere uno strumento di governo autocratico e invisibile in quanto pervasivo dell'intera realtà. L'impossibilità di arrestare il cammino della spettacolarizzazione del reale ha così permesso allo spettacolo di invadere terreni nuovi, ancora (forse) incontaminati da questa pratica. «Quali sono le linee di operazioni dello spettacolo in questo momento?»⁴² si chiedeva qualche anno più tardi Debord nei *Commentaires*. La riduzione del reale ad immagine è anche uno dei temi centrali dell'opera di Baudrillard il quale, ad esempio in *America*, mostra come l'universo moderno, declinato nella sua forma politica, artistica, sociale, economica, venga ridotto ad un «gigantesco ologramma»⁴³, ad un «sogno tridimensionale»⁴⁴, che annulla l'autonomia dell'individuo-consumatore, il quale crede di vivere in una utopia realizzata, in un Eden terrestre, mentre in realtà è costretto ad abitare il mondo fantasmagorico della merce. Se la tesi debordiana-baudrillardiana della spettacolarizzazione del reale è vera, allora essa può essere assunta anche da un punto di vista politico: lo spettacolo investe il sistema di potere che definisce ogni forma di governo, comprese le democrazie. Dunque, il dispositivo deputato alla glorificazione del sistema democratico, che rende possibile l'effettivo costituirsi dei poteri in atto nelle democrazie, è al contempo il dispositivo che veicola il consenso del popolo nei confronti del sistema di governo. Questo dispositivo è rappresentato dai mass media. Alle acclamazioni pubbliche e ai fasci littori la democrazia sostituisce i sondaggi commissionati e i talk show politici. I mass media, con la loro dirompente carica di informazione/disinformazione, con la loro capacità di veicolare il consenso popolare, sono gli strumenti con i quali la gloria viene dispensata dal sistema democratico. In questo senso le teorie di un Apel o di un Habermas sull'agire comunicativo sono costrette

⁴¹ G. Debord, *La società dello spettacolo*, in Id. *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, trad. it. di F. Vasarri e P. Salvadori, Milano 1990, p. 189.

⁴² Id., *Commentari sulla società dello spettacolo*, cit., p. 13.

⁴³ J. Baudrillard, *America* (1986), trad. it. di L. Guarino, Milano 2009, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*

ad essere solidali con teorie assolutiste quali quelle di uno Schmitt o di un Peterson. Non è la comunicazione a interessare la vita democratica, ma la glorificazione degli attori democratici veicolata attraverso i mass media. La teoria proposta da Schmitt nella *Verfassungslehre* dell'opinione pubblica come risoluzione moderna dell'*acclamatio* imperiale trova nel sistema mediatico contemporaneo il terreno di applicazione più fertile che si possa immaginare. Con le parole di Agamben si può affermare che

la sfera della gloria non scompare nelle democrazie moderne, ma si sposta semplicemente in un altro ambito, quello dell'opinione pubblica. [...] Ciò che restava un tempo confinato nelle sfere della liturgia e dei cerimoniali si concentra nei *media* e, insieme, attraverso di essi, si diffonde e penetra in ogni istante e in ogni ambito, tanto pubblico che privato, della società. La democrazia contemporanea è una democrazia integralmente fondata sulla gloria, cioè sull'efficacia dell'acclamazione, moltiplicata e disseminata dai *media* al di là di ogni immaginazione⁴⁵.

È dunque evidente la conclusione del discorso agambeniano: non esiste un incorrotto, verginale fenomeno democratico, così come non esiste una dimensione pura del linguaggio nella quale esso non abbia una qualche valenza pragmatica; come condizione necessaria di esistenza la democrazia, così come il potere autoritario, abbisogna di dispositivi che dispensino e amministrino la gloria, di linguaggi che la indirizzino e la modulino. La democrazia consensuale è intrappolata in una serie di tecniche e di metodi che distribuiscono e trasferiscono porzioni di potere e segmenti di spettacolo, tecniche e metodi tanto più validi quanto più mimetizzati sotto le spoglie ora del dibattito televisivo, ora del corteo cittadino, ora della festa nazionale. Il popolo munito di navigazione internet, di abbonamento ai quotidiani, di digitale terrestre, è il depositario inconsapevole di una tradizione di acclamazioni, cerimoniali, glorificazioni che tuttora permette al potere, in una forma talmente consolidata da poter essere considerata quasi eterna, di resistere e invadere ogni aspetto della vita dell'individuo.

Nel dispositivo glorioso le due componenti che articolano la vita dell'individuo, *zoé* e *bíos*, si confondono fino a formare un corpo integrale soggetto ai dispositivi del potere. Il corpo privato del cittadino diviene pubblico nel momento stesso in cui il consenso viene richiesto non solo dal legittimo meccanismo di voto, ma finanche dallo spettacolare impianto propagandistico e massmediatico di cui il potere si nutre. L'individuo diviene cittadino non solo votando, bensì partecipando in prima persona al 'parco divertimenti' mediatico che gestisce i frammenti di gloria da dare in pasto al pubblico. Pensare ad un diverso sistema di potere è, di conseguenza, un'impresa ardua, giacché il potere cattura integralmente la vita dell'individuo. Pensare ad un potere che non necessita della gloria, ad una democrazia che non necessita del consenso, ad una forma di governo che non necessita dell'acclamazione equivale al tentativo di pensare una nuova forma di vita, una forma di vita, come scrive Agamben in *Homo sacer*

⁴⁵ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 279-280.

I, «tutta versata nella nuda vita»⁴⁶. Una forma di vita⁴⁷, in ultima analisi, che venga pensata come la nuda esistenza dell'individuo, come quella *zoé* nella quale confluisce il *bíos*. La filosofia dovrà essere in grado di pensare l'uomo fuori dall'economico, fuori dal politico, fuori dal religioso, restituendolo a quella genericità inoperosa che originariamente lo definisce. La costruzione di una nuova antropologia, di una nuova vita che è interamente riconducibile alla sua forma, una vita disarticolata dai dispositivi che la catturano (dei quali la gloria rappresenta l'esempio paradigmatico) è il compito che dovrà assumere, secondo Agamben, ogni riflessione filosofica a venire.

⁴⁶ Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 210.

⁴⁷ Sul tema della costruzione di una forma-di-vita, ovvero di una vita che risulta inseparabile dalla sua forma, si concentrano le più recenti ricerche di Agamben. Si veda in particolare *Altissima povertà*, testo nel quale Agamben ripercorre la storia delle regole monastiche, dalla *Regola* di Pacomio sino al *De perfectione evangelica* dell'Olivi, nel tentativo di mostrare la possibilità di una vita che non sia catturabile dalle signature del diritto e dell'economia (G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011). Per una prospettiva diametralmente opposta, che vede nella teoria francescana e, in particolare, nel legame fra valore e scarsità delle cose, il terreno di incubazione dell'economia di mercato e non una controcondotta e una resistenza nei suoi confronti, si veda il bel testo di G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.