

Articoli/11

La tentazione della catastrofe

Una riflessione teologico-politica su *Sottomissione* di Michel Houellebecq

Maria Stella Barberi

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 08/04/2016. Accettato il 25/06/2016

Starting from Tocqueville's theories on modern democracy and Dostoyevsky's allegory of Grand Inquisitor, this article attempts to detect the hidden 'inclination to catastrophe' that inspires the French writer Michel Houellebecq in its political novel *Submission* (2015), a bestseller that imagines a Muslim party might be winning the 2022 presidential election in France, with the support of Socialist Party. The temptation of Christ, as described in the Gospels of Matthew and Luke, is the hermeneutical key to explain why, in this completely different society, François – the main character of the novel – is finally led to convert to Islam.

La vicenda e il carattere morale di François, il protagonista del romanzo di Michel Houellebecq, sembrano concepiti per confermare una preoccupazione spesso inespressa nel mondo occidentale: dobbiamo temere più di noi stessi che dei nostri nemici, quasi che le nostre società fossero affette da una latente e inconfessabile "vocazione alla catastrofe". Lo prova il potere seducente dell'idea di sottomissione, eponima del libro di Houellebecq e tale da scandire il racconto come una spirale che avvolge il protagonista in una tentazione sempre più irresistibile e sempre più volta a esiti irreparabilmente catastrofici. Le mie riflessioni provano ad applicare al libro di Houellebecq il paradigma teologico-politico delle tentazioni del deserto, a partire dai testi di Luca 4.1-13 e di Matteo 4.1-11 e sul modello delle letture di Tocqueville e di Dostoevskij nel racconto del Grande Inquisitore.

1. Assecondare la tentazione della catastrofe: la scelta più semplice per l'uomo occidentale

La trama del romanzo, come peraltro il suo stile, è piuttosto minimalista. François, dopo i molti anni trascorsi a consumare pasti a base di 'pura di rapa' alla mensa universitaria e a preparare una tesi su Joris-Karl Huysmans

all'Università Parigi III–Sorbona, finalmente addottorato, viene chiamato al posto di assistente e poi di professore di letteratura presso l'Università di Parigi III-Sorbona. Nel frattempo, nulla è mutato per lui: nulla, neppure il ritmo delle sue avventure erotiche. Vissute, altrettanto regolarmente, con le compagne d'università prima e con le studentesse dei suoi corsi dopo, continuano a scandire i suoi anni. Finché, nel 2022, accade che le elezioni presidenziali francesi siano vinte dal candidato della Fratellanza Musulmana, eletto al secondo turno con i voti dell'intero arco repubblicano a esclusione del Fronte nazionale. Un non piccolo trambusto scuote allora l'esistenza di François, giacché la Sorbona, ormai finanziata dall'Arabia Saudita, mette a riposo i professori che non accettino la conversione all'Islam.

In Francia, il romanzo di Michel Houellebecq *Soumission* è uscito il 7 gennaio 2015². Nello stesso giorno, sulla prima pagina del settimanale satirico «Charlie Hebdo», Houellebecq travestito da mago profetizzava, per il 2015, la perdita dei propri denti, e, per il 2022, la conversione all'Islam. Ma, proprio quel 7 gennaio 2015, sui principali redattori di «Charlie Hebdo» si abbatté la vendetta dei fratelli Kouachi, esecutori di morte in nome e in onore del Profeta. Una clamorosa e infausta coincidenza destinata a promuovere i *clins d'œil* dell'eterno buffone del re. Ecco il *lupus in fabula*: questo Houellebecq che, *en bouffon* dello spirito repubblicano, ha messo la Repubblica a rischio di dissoluzione; lui, il demistificatore, il beffardo profeta della fine, l'autore dell'odioso romanzo. Ma perché odioso?³

Per il tema, per l'autore e per le circostanze che ne hanno segnato l'apparizione, il libro ha in effetti suscitato commenti d'ogni genere. Disegna un futuro (più o meno imminente) di pacifica e volontaria sottomissione della Francia all'Islam; è un bel regalo fatto al Fronte nazionale di Marine Le Pen; gioca abilmente a confondere religione musulmana e liberalismo economico, all'unico scopo di portare l'affondo definitivo sul già moribondo spirito repubblicano. Infine – ed è senz'altro peggio – lancia un perfido avvertimento a chi si pavoneggia con le virtù della laicità ma in realtà ha degradato lo Stato a terreno di coltura per il nuovo dispotismo che avanza.

Indubbiamente l'immaginazione houellebecquiana presta voce a tendenze oggi molto diffuse di una società in dissoluzione la cui nota dominante è un'indifferenza pubblica che esige tuttavia sempre maggiore partecipazione. E sovente l'attenzione si appunta sui tratti poco lusinghieri, sgradevoli, non auspicabili, residuali della senescenza. *In extremis veritas*. Ma quale verità, quali conclusioni estreme, il lettore ben disposto può trarre dal romanzo? Nella

² M. Houellebecq, *Soumission*, Paris 2015; trad. it. di V. Vega, *Sottomissione*, Milano 2015.

³ Al Primo Ministro francese Manuel Valls non era piaciuto l'amalgama tra la testata giornalistica e la sua icona irriverente, tanto più che, ancora prima dell'uscita in libreria, il romanzo aveva suscitato polemiche e reazioni indignate. «La Francia è Charlie – ha detto il Primo Ministro – ma la Francia non è Houellebecq, non è intolleranza, odio, paura». È il fortunato slogan «je suis Charlie» coniato da un anonimo pubblicitario dopo l'attentato che il Primo Ministro riprende a conto della Francia, contro Houellebecq che a suo dire gioca sulle paure dei francesi. L'autore ha risposto all'attacco del Ministro: «sì, invece, la Francia è intolleranza odio paura!» Il 7 gennaio prova che un conflitto è già in atto, e ha già i tratti della guerra civile.

seconda parte del presente saggio, lasceremo alla stessa voce del narratore l'ufficio di raccogliere e di concentrare le successive fasi di una vicenda che conduce progressivamente alla catastrofe il suo protagonista. A meno che questa voce non sia già quella di un sopravvissuto, se non addirittura dell'unico sopravvissuto di un mondo già scomparso, che non ci permette di decidere se questa resa letteraria designi il luogo mentale o metaforico di eventi già trascorsi o se sia invece il contenitore di immagini di puro godimento, analoghe a quelle ricavabili per esempio contemplando *La perspective curieuse* di Nicéron⁴ o a quelle affidate al negativo fotografico, per impressioni riproducibili all'infinito.

1.1. *Il dispotismo temuto: Tocqueville, Dostoevskij e Schmitt*

La veste islamica indossata senz'altri infingimenti dall'autore di *Sottomissione* ha creato scandalo, quasi che essa volesse essere insieme eufemistico travestimento della catastrofe e risposta positiva alla crisi pervasiva dell'Occidente. Gli scandalizzati rappresentanti dell'opinione pubblica vi hanno colto forse una provocazione analoga a quella lanciata dal Cristo tornato sulla terra e subito imprigionato come eretico nel famoso racconto del *Grande Inquisitore* di Dostoevskij⁵. Lì, il potente cardinale spiega al Prigioniero quanto stringenti ed esigenti fossero le questioni sollevate dallo «Spirito sapiente e terribile». Fu un deprecabile errore aver rinnegato l'insegnamento di colui che gli parlò nel deserto, non aver dato agli uomini il pane di cui essi abbisognano insieme ai miracoli, alle meraviglie e alle magie che distraggono gli uomini dalle loro pene, altresì deprecabile fu l'aver rifiutato il mistero dell'elezione alla gloria e, infine, l'aver negato l'offerta dell'autorità sugli uomini deboli e ribelli⁶. Fu la sua colpevole inerzia ad aver imposto alla Chiesa, a chi è venuto dopo, l'ingrato compito e la tremenda responsabilità di accettare per il bene del mondo proprio le cose che il mondo si aspettava di ricevere, e che egli non era stato capace di dargli. Tre decisive parole furono allora proferite dal Grande Inquisitore:

⁴ Si tratta dell'anamorfose di Nicéron del 1638 che elabora con una tecnica allora di moda l'immagine abbigliata del re Luigi XIV componendo insieme un sultano o un califfo e altre figure di potenti.

⁵ Al capitolo V, libro V, parte seconda, dei *Fratelli Karamazov* Ivàn propone al fratello Aljoša una sua fantasia sul Cristo tornato sulla terra. La Sua comparsa, a Siviglia nel XVI secolo, viene accolta con entusiasmo dalla folla che lo riconosce e lo osanna. Al potente Inquisitore appena giunto sulla piazza della cattedrale tanto basta per ordinare senza indugio l'arresto dell'intruso. In un lungo monologo notturno, spiega poi al Prigioniero che le risposte da lui allora fornite allo «Spirito terribile» giustificano pienamente che gli sia ora comminata la morte degli eretici. Ma dopo averlo vivamente e lungamente criticato per gli errori commessi e averlo minacciato («domani ti farò bruciare»), fatto inquieto dal silenzio e ancor più dal bacio col quale il Prigioniero suggella le sue parole, l'Accusatore lo lascia andare, ingiungendogli allora di non tornare mai più.

⁶ Altre più positive risposte Egli avrebbe dovuto fornire alla fine dei suoi quaranta giorni nel deserto a colui che allora lo interrogava; avesse accolto il miracolo del pane, il mistero dell'iniziazione e l'autorità del governo del mondo, avrebbe ricevuto il consenso universale. Accenneremo poi alla successione delle tentazioni o «questioni», rapportata ai Vangeli di Luca e di Matteo.

miracolo, mistero, autorità. In esse ormai e per sempre è stata «compendiata e predetta tutta la storia dell'umanità». Ad esse nulla oppone, e nulla sembra aver da opporre l'inerte Prigioniero. Né, d'altra parte, l'audacia del suo personale sentire può sopraffare il crisma impersonale dello Spirito, si ha l'impressione che gli sia stata quindi riservata una funzione di contrasto che lascia inalterate ma rende tanto più visibili quelle verità generali, quelle regole inderogabili.

Il racconto riflette il punto di vista 'inquisitorio' o 'ragionatore' dello «Spirito sapiente e terribile». Chi parla ha però di fronte a sé, in chi ascolta il racconto, un secondo punto di vista né compromesso, né frenato dalla logica inquisitoria con cui si confronta. Nell'economia del racconto questo secondo punto di vista iscrive *e contrario* l'unico evento cui effettivamente si rapporta la prova delle tentazioni, ineliminabile come il principio di contraddizione che la Passione ha stabilito una volta per tutte nella storia degli uomini.

Nelle intenzioni di Dostoevskij, il racconto propone una critica del dispotismo politico e del potere teologico della Chiesa di Roma⁷. Ed è legittimo chiedere se l'Inquisitore di Siviglia sia miglior portavoce della Roma dei Papi e dei Gesuiti o della Mosca che all'epoca di Dostoevskij era considerata la più compiuta espressione del dispotismo orientale. Naturalmente, entrambe le città sono implicate nei ragionamenti del potente vegliardo, tanto tormentosi quanto pragmatici; da essi apprendiamo che unico, largamente anonimo e onnipresente, è il dispotismo che rassicura e seduce, da una città all'altra, da Occidente a Oriente e di secolo in secolo. Si tratti di Pane, di Gloria o di Potere (le tre tentazioni di Matteo 4.1-11 e di Luca 4.1-13 e) è sempre lo Spirito del tempo che, secondo Dostoevskij, si propaga come una nube tossica dall'Europa in decadenza sulla Russia.

Nella percezione dostoevskiana della fine della civiltà europea e dell'umanità finora conosciuta, la critica ha avvertito un'influenza di Alexis de Tocqueville, l'aristocratico che fu il grande sociologo della democrazia. E in effetti il «dispotismo dolce»⁸ di Tocqueville contiene in nuce la politica delle tentazioni che il Grande Inquisitore trasmette alla sua posterità.

Un estratto assai famoso della *Democrazia in America* basterà a delineare i tratti cui fa da specchio l'*homo democraticus*.

Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da

⁷ È noto che *Il Grande Inquisitore* è stato oggetto di importanti commenti e di molte riscritture novecentesche; per una silloge vedi *La Légende du Grand Inquisiteur*, traduzione dal russo e Introduzione di L. Jurgenson, Lausanne 2004 (il volume contiene testi di Leontiev, Soloviev, Rozanov, Bulgakov, Berdjajev, e Frank).

⁸ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 voll., Paris, 1981, p. 385; trad. it. *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano 2015, p. 733. Per l'influenza di Tocqueville su Dostoevskij Vedi U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville (1805-1851). La democrazia tra storia e politica*, Roma 2005. Ma è René Girard ad aver imperniato il confronto tra questi autori (che coinvolge anche Stendhal) sulla promessa moderna della libertà e sui sentimenti moderni: «l'invidia, la gelosia, l'odio impotente», si veda *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano 2009.

parte, è quasi estraneo a tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia; ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere; ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza, prevede e assicura i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, e divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere?⁹

Troviamo qui illustrato il carattere semplicemente pervasivo del potere, una volta che questo abbia installato nel mondo il «dispotismo dolce»: conformismo, infantilizzazione, uniformizzazione.

Si è detto a ragione che Tocqueville ha visto i pericoli e anticipato lo sviluppo possibile della democrazia. Ma tali pericoli pesano su Dostoevskij come un risolversi in catastrofe della storia dell'uomo; non già un momento e una direzione, ma la definitiva progressione dello Spirito terribile che per tre volte ha parlato e per tre volte ha dato prova di comprendere il mondo meglio di quanto questo si comprenda.

Il mondo retto dal sapere – e in particolare dal saper condurre l'umanità al suo fine – esige élites iniziate che sappiano accettarlo e conseguirlo. Il Prigioniero non ha prestato ascolto a questa «questione»: l'iniziazione alla gloria che, più delle altre, sta a cuore al Grande Inquisitore – giacché nel mistero dell'iniziazione trova giustificazione e si perpetua la legittimità del potere religioso. Non che questo potere sia altro dal mistero di cui qui si tratta. La struttura sistemica del potere e il messaggio del Grande Inquisitore concordano: il mistero è soltanto lo strumento del potere religioso, il «vessillo» innalzato dai gloriosi e dagli iniziati che, detenendolo, hanno già ottenuto di governare il mondo. *Ipsa dixit*. Certo gli uomini deboli e ribelli tenteranno di governarsi da soli, di elevare la loro torre di Babele; li si lascerà fare perché, per quanto a lungo l'anomia si diffonda nel mondo, alla fine la bestia dei disordini si inginocchierà, stremata, lacrimando sangue; noi saremo là ad attenderla quando dopo mille anni di guerre fratricide ci si consegnerà per essere governata. I deboli ribelli non troveranno altra via per salvarsi che «diventare docili» e «sottomettersi a noi». Il potente vecchio sa che cavalcare la bestia come l'Anticristo, inalberando il vessillo del mistero, equivale a detenere la soluzione per la guerra fratricida che imperversa tra loro.

⁹ Così nel 1840 si esprimeva Alexis de Tocqueville (*De la démocratie en Amérique*, vol. 2, pp. 385-386, trad. it. *La democrazia in America*, pp. 732-733). Il passo è citato da Houellebecq in una lunga intervista su Tocqueville fruibile in rete: <https://www.youtube.com/watch?v=ZtjJQZTqu9M>

Trascorrere da Dostoevskij al passo di Tocqueville sopra citato ci permette di accedere a tale metafisica del potere: «Rassomiglierebbe all'autorità paterna se [...]». Il dispotismo come contraffazione paterna è la preziosa chiave che Dostoevskij recupera da Tocqueville e che ritroviamo intatta in Houellebecq. E questo – dirà lo stesso Houellebecq commentando, in un'intervista, quello stesso passo – benché la società dell'epoca di Tocqueville si fondi su relazioni familiari concrete, ancora ignare di quella crisi della famiglia che poi provocherà la dispersione, l'isolamento e la deflagrazione ultima degli individui. Il critico del dispotismo moderno ne ha tuttavia presagito l'avvento ancora prima che se ne manifestasse la realtà sociale e ha agevolato la transizione dalla metafisica del potere alla teologia politica del Grande Inquisitore – con l'ulteriore, ispirata, contraffazione della figura paterna. È ovvio infatti che a Ivàn Karamazov basta filtrare le passioni dell'uomo democratico con il 'passino delle tentazioni' per estrarne il succo del parricidio.

Da Tocqueville a Dostoevskij, la tentazione del dispotismo assume dunque i tratti del parricidio. Oggi *Sottomissione* sembra voler stringere insieme questi due autori per dare una voce attuale al parricidio culturale, mostrando così la nuda essenza della metafisica del potere. La resa senza rimpianti alla tentazione della catastrofe appare come la scelta più semplice per l'uomo occidentale condannato all'infantilizzazione. Non meno nuda, non meno incapace di rimpianti e non meno semplice di questa infantilizzazione si dimostra la sottomissione universale proclamata dal romanzo di Houellebecq: essa può contare sulla lungimiranza di quei pochi che la sostengono con le loro consumate tecniche di presa del potere e la assistono con una generalizzata terapia di relativismo morale. Non troppo distante da quella del Grande Inquisitore è, come vedremo, la strategia esibita dal nuovo Rettore della Sorbona: l'islamico Rediger. Ma, con una decisiva differenza, essa presuppone che il parricidio sia stato già perpetrato.

A riaprire il cerchio che il XIX secolo aveva chiuso sul declino dell'Europa concorre la prospettiva storica di Carl Schmitt, così come essa emerge da quel dialogo polemico con Dostoevskij (e parzialmente con Tocqueville) che ne attraversa spesso l'opera, con riferimento all'allegoria del Grande Inquisitore e ai pericoli del potere. Vediamone brevemente alcuni momenti.

Nella polemica schmittiana il declino dell'Europa s'accomuna all'avanzare dello spirito "gnostico", e alla condanna del potere e, più fundamentalmente, del genere umano che esso comporta. Per ciò che investe il nostro tema, la cosa più interessante è il mutarsi di questo spirito da figura d'ordine in figura del caos, con un'accentuata confusione dei fronti: quello che si batte per il potere totale dell'uomo e quello che ne riconosce l'impotenza totale. Vi intervengono – vorremmo dire – le potenze storiche che portarono, per diversa via, alla «centralizzazione dell'umanità». È anche il pronostico che suggella il primo volume di *La democrazia in America*. Schmitt ricorda che Tocqueville è stato considerato a ragione il più grande storico del XIX secolo. È «la storia scritta dai vinti» che lo stesso Schmitt cita in *Ex Captivitate Salus* a maggior gloria di

Tocqueville, conferendo un accento profetico all'ironica designazione: eppure la sobria contemplazione del suo destino non salva l'autore che non ha saputo prevedere alcun freno, alcun potere katechontico, per quella sconfitta¹⁰. Proviamo allora a considerare alla luce dell'esigenza di un 'potere che frena' il messaggio del Grande Inquisitore che, nella prospettiva di Schmitt, «de-anarchizza» il cristianesimo. Il Grande Inquisitore vuole che Cristo stesso ammetta l'ordine del mondo. Gli chiede forse di lasciarci, come fecero i Gerasani allorché scongiurano Cristo di andarsene dalla loro terra (Mt, 8,34; Mc., 5,17)?¹¹ Di certo gli chiede di non stravolgere l'ordine di un potere che, nel senso puramente istituzionale, pretende, non senza accortezza, al monopolio de-anarchizzante della forza, della decisione e dell'interpretazione (dove s'intravedono le tre «questioni» poste dallo Spirito terribile). Il Grande Inquisitore ha ragione: come ha ragione Hobbes e come ha ragione la Chiesa di Roma. Ha visto infatti che queste istituzioni esprimono un bisogno d'ordine.

D'altra parte questo bisogno d'ordine condiviso dagli uomini deboli e ambiziosi, a garanzia della loro sicurezza, non conduce forse a trasferire tutto il male del potere su una élite disposta a sacrificare le proprie pretese, la stessa presuntuosa anarchia dei propri desideri? Non è forse la forma moderna del patto con il diavolo? Ebbene: sì, il Grande Inquisitore l'ha detto in questi termini. Lo spirito impersonale cui si sottomettono gli uomini deboli e ribelli contraddice il desiderio personale e incarnato di chi lo serve. Il Grande Inquisitore si preoccupa di rappresentare gli uomini, ma vuole vestire la maschera dello Spirito terribile. La tormentosa aspirazione a questo primato si nutre della sua personale disparizione. Ma è ancora lungi dai vertiginosi vertici del potere impersonale: Sapienza, Governo, Ordine. Il miracolo, il mistero e l'autorità sono strumenti del potere, modalità del suo esercizio. Le sue arti saranno pure magiche, misteriche e manipolatorie dell'autorità, tuttavia riusciranno meno sofisticate delle armi dell'eugenetica e degli strumenti di manipolazione di massa.

Per Schmitt, dunque, non già il messaggio storico del Grande Inquisitore, che de-anarchizza il cristianesimo, ma solo la gnosi e le religioni politiche, che sollevano l'Anticristo a figura ideale di affermazione post-umana, possono promettere «una sicurezza e una salvezza» rivolta, del tutto naturalmente, contro la sovranità delle creature umane¹². Si comprendono bene la tensione emotiva e lo sforzo concettuale dell'autore che nella sovranità dell'ordine e della protezione

¹⁰ Per Schmitt v'è in Tocqueville una rassegnazione, un generale cedimento alla tendenza del potere a divenire "inumano", si manifesti tale inumanità in forme positiviste, scientiste o utopistiche; e una conseguente definitiva rinuncia al "potere che frena", che accomuna pensatori politici e giuridici, a lui assai cari, come Tocqueville stesso: Hobbes, Donoso Cortes, Peguy.

¹¹ C. Schmitt, *Glossario*, Milano 2001, 20.8.48, p. 269

¹² Si è voluto riconoscere un'analogia tra questo Grande Inquisitore, come figura d'un ordine a pretesa totalizzante, de-anarchizzante del Cristianesimo, e l'Anticristo come "promessa di felicità" nell'epoca della sicurezza descritto da Schmitt nel 1916 in *Aurora boreale*, (pp. 88-89). Ma che nel 1949 Schmitt potesse parlare del Grande Inquisitore come parlava dell'Anticristo nel 1916, ciò pone un problema interpretativo. Per una assimilazione delle due figure, con la trasformazione del Grande Inquisitore, in Anticristo o almeno in un suo araldo, si veda

dei cittadini aveva additato il cardine dell'Europa moderna. E si comprende altresì che, dopo la seconda guerra mondiale, l'obiettivo sia cambiato. Non si tratta più, come negli anni del *Cattolicesimo romano* (1916-1919), di difendere – in polemica con Dostoevskij – la visibilità dell'ordine teologico-politico della Chiesa contro la crescente anomia che rischia di accerchiare l'Europa da ogni parte. Quando un potere depotenziato dalla perdita delle sue origini s'affida indifferentemente a totalità statuali o a utopie post-statali, Dostoevskij e gli anarchici russi come Bakunin non detengono più il primato antipolitico della spiritualizzazione gnostica sugli antagonismi umani. È ora che il Grande Inquisitore sia chiamato a rappresentare (contro il suo stesso creatore) il potere de-anarchicizzante dell'istituzione. Non che Schmitt prenda tutto ciò alla lettera. Ma d'un ordine europeo che si regga sulla *complexio oppositorum* della Chiesa di Roma non si dà più questione. Così Schmitt lancia la sua alternativa: «chi è più vicino al Grande Inquisitore? La Chiesa romana o il sovrano di Thomas Hobbes?» E conclude con la famosa massima «Dimmi chi è il tuo nemico e ti dirò chi sei. Hobbes e la Chiesa di Roma: il nemico come figura del nostro vero problema»¹³. La possibilità di un ordine promana proprio dagli opposti emulanti del Grande Inquisitore e l'avvenire di ciascuno degli antagonisti dipende dal loro mutuo imitarsi, superando fraintendimenti antipolitici e speculazioni idealistiche e romantiche.

1.2. «L'intelligenza non è intelligente»

La capacità di vivere senza aneliti trascendenti è l'interrogativo ricorrente in autori come Tocqueville, Dostoevskij, Nietzsche e Freud. D'altra parte – con un anticipo di tre quarti di secolo su Houellebecq – Robert Musil aveva scritto: «quando si diventava più vecchi e ci si abituava a frequentare l'essiccatoio dello spirito, dove il mondo affumica il lardo dei suoi commerci e affari, si imparava ad adattarsi alla realtà, e lo stato definitivo di un uomo spiritualmente addestrato era all'incirca questo: che egli non usciva più dal suo campo speciale e si persuadeva [...] che era inutile star lì a rimuginarci sopra»¹⁴. Un arco di tempo sufficiente perché l'essiccatoio smettesse di discernere le proprie essenze, i propri distillati metafisici. Si ha l'impressione che un dio minore, il dio del compimento, abbia ingiunto alla società ateistica d'abbandonare quei luoghi deputati, affinché – una volta messo a nudo il suo male – una tale esposizione di sé servisse da monito, da provocazione definitiva (verso chi ha fin lì ignorato le aspettative essenziali della vita: il vero, il buono, il bello). Forse, chi sa? Non si sbaglia a riconoscere nel protagonista di *Sottomissione* i segni di una crisi. Forse François è tra quelli che

R. Baldi: "In divergente accordo". *Carl Schmitt e la Legenda*, in R. Baldi e E. Fabbri, a cura, *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Milano 2013, p. 114.

¹³ C. Schmitt, *Glossario*, cit., 23.5.49, p. 343.

¹⁴ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, 1972, I vol., p. 147; la frase è citata anche in *Aforismi Anacronismi*, di A. Berardinelli, Roma 2015, p. 30.

credono ancora che «diventare vecchi vuol dire: poter osare l'estremo»¹⁵. Proprio così. Il protagonista del romanzo di Houellebecq non ha nulla da perdere, se non la residua convinzione con cui assolve ai suoi scarsi impegni erotico-passionali in una Parigi desolata dove ogni piacere riesce complicato. C'è infatti in questo romanzo una vita ridotta all'essenziale, sulla quale incombono depressioni e vaghe preoccupazioni di sicurezza e di ordine, una vita predisposta a recepire la spinta a «osare l'estremo». Resta da verificare se trattasi di attrattiva per una soluzione qualunque, coerentemente perseguita fino alla logica conclusione: il sacrificio e la negazione radicale di ogni potere personale; se quindi vi si abbia addirittura l'esemplare ed estrema semplificazione del narcisismo panico, messo a nudo per essere meglio inciso e scorticato dai promotori del sacro. O se, al contrario, come l'uomo senza *Eigenschaften* di Musil – e come i suoi predecessori Bruno e Michel in *Le particelle elementari* – François «fin dal principio, cerca di vivere come un uomo nato per trasformarsi dentro un mondo creato per trasformarsi, cioè pressappoco come una goccia d'acqua dentro una nuvola»¹⁶.

Prenda l'uno o l'altro abbrivo, l'esistenza di François dunque allude allo scetticismo di una società che, sospinta a dubitare financo del diritto a perpetuare sé stessa, si mette sulla via che sempre conduce a qualche forma di sottomissione.

Il dubbio ostinato accompagna probabilmente la caduta dell'edonismo scettico come un ultimo riverbero di luce chiara e coerente all'approssimarsi del tramonto. Era la condizione esistenziale del sopravvissuto all'*annihilatio mundi*, da Sant'Agostino all'epoca barocca – «se m'inganno sono»¹⁷, «se dubito vivo»; cosicché l'uomo della memoria e dell'immaginazione si sentiva chiamato a esprimere libertà e creatività sotto l'egida del potere politico. Tutt'altra è la condizione 'pratica e contingente' dell'uomo nostro contemporaneo: deprivato della speciale protezione dell'arte e della desueta teologia agostiniana della storia, egli segue la traiettoria (culturale, demografica) di paesi che invecchiano male e sui quali si proietta finanche il sospetto d'essere già estinti, a tal punto la loro voce è inascoltabile e la loro posizione avulsa dalla realtà. Ma se un risultato elettorale imprevisto pone l'individuo davanti alle difficoltà, il gioco ardito (osare l'estremo) può rivelarsi più confortevole (e anche semplice) che mantenersi su posizioni dolorose. Soprattutto dacché il 'folle' sopravveniente e il pubblico plaudente e irridente della piazza nietzschiana son fatti più avvertiti mediante elezioni teletrasmesse, a maggior godimento dello spettatore. A meno che non

¹⁵ È Carl Schmitt che fa questo commento ironico: «Dice bene Gottfried Benn: non ritengo che diventare vecchi significhi rassegnarsi. Diventare vecchi vuol dire: poter osare l'estremo. Esatto. Molto bene. Si potrebbe aggiungere anche: non ho nulla da perdere eccetto il mio cadavere, che comunque non lascio volentieri nelle mani dei miei nemici» (*Glossario*, 22.1. 49, cit., p. 305)

¹⁶ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit. vol. II, p. 308. «La comprensione termodinamica dell'ente» di Musil ribadisce l'entropico degradare verso l'uniforme e l'indifferenziato della maggior parte dei predecessori di François; l'ha colto con speciale acutezza e sensibilità Bernard Maris (*Houellebecq economista*, trad. A. Cristofori, Milano 2015, p. 123), appoggiandosi d'altronde sulle conversazioni dello stesso Houellebecq con Bernard-Henri Lévy in *Nemici pubblici*: «Se c'è un'idea, una sola, che attraversa tutti i miei romanzi, talvolta fino all'ossessione, è proprio quella della irreversibilità assoluta di ogni processo di degrado, una volta iniziato».

¹⁷ «si fallor, sum», *De Trin.* 10. 10,14; *De civ. Dei* 11, 26.

si debba attribuire loro il segno di quello «spirito di torpore» (*Isaia*, 29.10) che ottunde e depotenzia la realtà a chi si mostra incapace di riconoscere la propria mancanza e rilutta altresì ad accettarne il dolore.

È possibile che la perdita dell'ateismo (oggettivo e soggettivo), sia mistificatoria o rivelatoria, sia ultimo monito o prodromo di umanità, futura¹⁸. In ogni caso, è possibile che «l'egoismo inintelligente e la pusillanimità» della pubblica piazza si coniughi con l'intelligenza costretta a subire «strane vicissitudini» senza farne reale esperienza¹⁹. Cercheremo altre conferme per una materia tanto magmatica. Intanto, affidiamoci all'umorismo di Musil che conclude chiedendosi «se in fin dei conti, dato che di intelligenza ce n'è certamente abbastanza, il guaio non sia semplicemente in questo, che l'intelligenza non è intelligente»²⁰. Glossiamo: questa intelligenza sempre identica a sé stessa semplicemente non è intelligente; fosse intelligente non trascurerebbe, con i dati sensibili, le manipolazioni, le astuzie, le passioni e gli inganni passionali di cui pure s'avvantaggia l'esercizio dello spirito. E aggiungiamo: fosse intelligente

¹⁸ Vale la pena di citare per esteso alcune considerazioni di Slavoj Žižek, *L'Islam e la modernità. Riflessioni blasfeme*, Milano 2015, pp. 14-15: «Già molto tempo fa Friedrich Nietzsche si era reso conto che la civiltà occidentale procedeva nella direzione dell'Ultimo Uomo, una creatura apatica senza grandi passioni o impegni. Incapace di sognare, stanco della vita, egli non corre rischi e cerca solo agio, sicurezza e tolleranza tra gli uomini: «Un po' di veleno di tanto in tanto: ciò fa fare sogni piacevoli. E molto veleno alla fine, per un piacevole morire. [...] Si ha il proprio piacerino per il giorno e il proprio piacerino per la notte: ma si sta attenti alla salute. 'Noi abbiamo inventato la felicità' – dicono gli ultimi uomini e ammiccano» (per la cit. nietzschiana si veda: F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano 1990, pp. 33-34). Žižek commenta: «Noi occidentali siamo gli Ultimi Uomini nietzschiani, immersi in stupidi piaceri quotidiani, mentre i musulmani radicali sono disposti a rischiare tutto, sono devoti alla lotta fino all'autodistruzione. Il secondo avvento di William Butler Yeats sembra riflettere appieno l'impasse del nostro tempo: "I migliori difettano d'ogni convinzione, i peggiori / sono colmi d'appassionata intensità"». E aggiunge: «Ecco un'eccellente descrizione dell'attuale contrasto fra liberali anemici e fondamentalisti ferventi. "I migliori" non sono più capaci di assumere un impegno, mentre "i peggiori" abbracciano incondizionatamente il fanatismo razzista, religioso e sessista. Ma questa descrizione dei terroristi fondamentalisti è calzante come sembra? [...] Contrariamente ai veri fondamentalisti i terroristi pseudo-fondamentalisti sono profondamente turbati, intrigati e affascinati dalla vita peccaminosa dei non credenti. Si intuisce che, nel peccatore, essi combattono la loro stessa tentazione. [...] l'intensità passionale dei terroristi testimonia della mancanza di una vera convinzione» (corsivo mio, *ivi*, p.16). Mi sembra però che l'applicazione alla fede islamica dei terroristi di questa filosofia del sospetto e dello smascheramento sia altrettanto inefficace della chiamata di correità dell'edonismo scettico degli ultimi occidentali e della rancorosa gelosia dei nuovi tentati dall'oriente. Poco conta infatti quanto fondata riesca la levata di principio contro il risentimento islamico. Essa non aggira l'ostacolo del fondamentalismo religioso. Al contrario, il dispiegarsi in opposte metafisiche del mimetismo (rivalitativo) e della convinzione (vera) impedisce di accedere al terzo termine politico: l'oggetto del desiderio, e per estensione della fede, cui tendono i fratelli nemici e attorno al quale s'intrecciano le loro relazioni. Dobbiamo ipotizzare invece che il desiderio comprende sempre un oggetto vivo e vivificante. Il desiderio è ciò che salva, perché ha un oggetto, o ciò che perde, se perde il suo oggetto. Tralasciato da Žižek sul piano politico, il tema del desiderio riemerge però nel ruolo che egli assegna al femminile nell'archeologia e nella costruzione mitica dell'Islam, con risultati assai interessanti (vedi *ivi*, pp. 49-87).

¹⁹ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris 1981, vol. II, p. 317; trad. it. cit., p. 671.

²⁰ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 147, corsivo mio.

non trascurerebbe altresì i «doppi vincoli»²¹ che sempre accompagnano le strategie di conquista del potere, comprese quelle che portano alla sottomissione del conquistato. C'è quindi un aspetto propriamente 'inintelligente' nella sottomissione: e si rapporta al difetto di percezione tanto diffuso presso le élites intellettuali, che pure non mancano della necessaria intelligenza.

1.3. *Il pane, il potere e la gloria*

Riprendo ora la linea portante di queste mie riflessioni. Nell'episodio delle tentazioni nel deserto dei vangeli di Luca 4.1-13 e di Matteo 4.1-11 un punto di vista sistemico e uno sviluppo 'sovrano' ricomprendono la rinuncia di Gesù «al proprio primato» politico e religioso in prospettiva apocalittica; il rigetto del potere quindi segnerebbe una svolta radicale nella lunga storia umana proiettandosi sugli ordini politici antichi e su ogni ulteriore interpretazione scientifica o filosofico-politica²².

²¹ La teoria psicologica sul «doppio vincolo» (*double bind*) di Bateson fa largo spazio alle relazioni familiari come causa di paralisi psichica. Nell'antropologia mimetica di Girard il doppio vincolo descrive la relazione emotiva dell'imitatore verso il suo modello che gli dà due ingiunzioni contraddittorie: «imitami e, improvvisamente, non imitarmi»; simultaneamente attratto e rigettato, lo spaesato imitatore precipiterà nell'umiliante disfatta del desiderio doppio vincolante. Le società prive di «mediazione esterna» che impedisca le rivalità s'avvolgono in relazioni doppio vincolanti, in spirali di violenza distruttiva e di morte. Vedi R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1978. Una sorta di doppio vincolo generalizzato descrive pure Tocqueville: «Nos contemporains sont incessamment travaillées par deux passions ennemies: ils sentent le besoin d'être conduits et l'envie de rester libres». Il brano è citato da A. Grjébine, che commenta: «C'est sans doute dans cette concomitance du rejet et de la quête que réside le paradoxe de l'homme moderne» (*La guerre du doute et de la certitude*; vedi cap. V, *Dostoïevski et Tocqueville: les paradoxes de l'individu et de la société*). Dell'implodere del desiderio nel «doppio vincolo» Tocqueville e Dostoevskij hanno percepito soprattutto la costrizione invisibile e generalizzata, che si traduce nella pressione (auto)sacrificale della democrazia e sovente in forme parossistiche di sdoppiamento diabolico degli individui, in particolare nelle figure più tormentate dei romanzi di Dostoevskij. Il Grande Inquisitore, in primis. Alle 'passioni nemiche' Schmitt ha impresso invece una inversione e una spinta verso l'alto: «la negazione della negazione non è una neutralizzazione, il vero infinito ne dipende». Sia gli uni sia l'altro hanno colto l'estraneità, l'indifferenza, l'intelligenza non intelligente di chi si lascia andare alla neutralizzazione, e la asseconda nel suo proprio percorso di vita.

²² Cfr. R. Di Giuseppe, *La sfera di Moebius*, Massa 2012, pp. 56-57. L'Autore stabilisce una proficua corrispondenza tra le tentazioni dei vangeli di Matteo e Luca e le caste studiate da Georges Dumézil e Luis Dumont: quella dei lavoratori, il pane, quella dei guerrieri, il potere, quella dei sacerdoti, la gloria. In specie, il Vangelo di Matteo confermerebbe l'interpretazione funzionale dell'essere umano e dei sistemi sociali, la cosiddetta «trifunzionalità» indoeuropea di Georges Dumézil. «Tre tentazioni, tre funzioni, tre caste: abbondanza, sacralità, potere», in filigrana «il sistema e la progressione di una società divisa in caste». Mentre, l'esigente partizione di Luca – con l'inversione del primato dal potere politico all'autorità religiosa – risolve una contesa del mondo antico a favore della concezione teocratica e messianica della sovranità, e trova conferma nella «memorabile» messa a punto di Louis Dumont «fondata sulla distinzione tra prestigio e potere (*auctoritas/potestas*), tra primato assoluto, da una parte, e funzione di esercizio del potere dall'altra». L'autore fa quindi cenno agli esiti apocalittici del cristianesimo come conseguenza del rifiuto opposto da Gesù alle tentazioni nel deserto.

Una propedeutica al primato della Croce vittoria sul mondo, reperisce tuttavia l'interpretazione agostiniana dell'episodio delle tentazioni, in funzione antiapocalittica, e specificamente di cristologia mimetica.

1 Io. 2, 15-17: non vogliate amare il mondo e ciò che si trova nel mondo. Tutto ciò che è nel mondo, è desiderio carnale, cupidigia degli occhi, ambizione di gloria; ora tutto ciò non proviene dal Padre ma dal mondo: cioè dagli uomini che amano il mondo. Il mondo passa e le sue concupiscenze; chi invece fa la volontà di Dio, rimane in eterno.

Su questi versetti dalla *Prima lettera di Giovanni* si sofferma il *Commento* di Agostino (*ep. Io. tr. 2, 10-14*), stabilendo la comparazione tra *desiderium carnis, desiderium oculorum, ambitio saeculi*, le cupidigie umane di *1Io 2, 16*, e le tentazioni del Cristo secondo la progressione indicata da *Mt 4, 3-10*²³. Va rilevato che l'omiletica tratta diffusamente il primo e il secondo desiderio²⁴; manca invece la specifica trattazione della «ambizione terrestre» che vi appare come l'aspetto generale e principale del desiderio per i nati nel tempo, travolti

²³ Cfr. Agostino, *Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, intr. e trad. di G. Madurini, a cura di L. Muscolino, Roma 2012, pp. 1678-1687. La comparazione è presente anche in *De vera rel.* 69-71; vi è pure un accenno alla *cupiditas triplex* in *gr. et pecc. or.* 1, 21; in *Confessiones*, 3, 8,16; 10, 41; e alle *cupiditates* senza indicazioni ulteriori in *De civ. Dei*, II, 14, 3.2. Importa rilevare che *De vera religione*, pur citando il Vangelo di Matteo, stranamente segue la scansione di Luca; confronta infatti la triplice cupidigia (piacere, ambizione e curiosità) e la triplice tentazione citando dopo *Mt 4, 3-4* (piacere/pane) *Mt 4, 8-10* (ambizione/superbia e fasto del potere temporale; nel confronto con *Dt. 6, 13-14*); e solo infine, usando l'appellativo «ultima tentazione», *Mt 4, 6-7* (curiosità/vanagloria delle cose temporali e inferiori; nel confronto con *Dt 6,16*). Piacere, ambizione e curiosità (sentire, dominare, vedere), gli uomini sono sempre dominati da qualcuno di questi vizi o piaceri, scrive Agostino in *De vera rel.* 69. È stato rilevato dal Theiler che un'analoga distinzione dei vizi «è presente anche in Porfirio, dal quale, probabilmente, in questo caso, Agostino dipende». Ed è stato pure rilevato che nell'interpretazione delle tentazioni Agostino ha fatto proprio l'insegnamento di Ambrogio: «non la lettera, ma lo spirito va colto nelle Sacre Scritture, poiché è esso che consente all'uomo di purificarsi e di realizzare il processo di ascesa dal sensibile all'intelligibile». (cfr. Sant'Agostino, *La vera religione* VI/1, Intr. trad. e note di A. Pieretti, Roma 1995, pp. 97-111, nota 137 p. 107, e nota 140 p. 109). Giacché l'omiletica sulla lettera di Giovanni sembra ripristinare la scansione tradizionale delle tentazioni di *Mt 4, 3-10*, è dal lato di una differente interpretazione dei desideri che ne va cercata la ragione: non il ritorno dall'intelligibile al sensibile, ma il bisogno di rivisitare l'opposizione tra l'amore del mondo e l'alterità cristica del desiderio che si manifesta nel cuore e ne dilata lo spazio interiore conduce Agostino a ripercorrere successivamente le vie del «piacere» e della «curiosità» (nella comparazione associati alle tentazioni del pane e della gloria/i desideri e gli inganni che vengono dal mondo), fino a giungere a quell'«ambizione del potere», che identifica in figura la «tentazione della gloria di questo mondo», ovvero l'adorazione del Principe del mondo, in opposizione al Padre. Pagine molto interessanti *Sur la Première Épître de Jean* scrive Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris 2007, p. 46: «la multiplication indéfinie des objets des désirs, [...] loin d'élargir l'existence, la rétrécit, car cette distension du désir s'accompagne d'une perte d'intensité, comme inversement sa concentration l'élargit et lui permet de s'élargir toujours d'avantage en lui donnant toute la force de sa concentration».

²⁴ Così in *ep. Io. tr. 2, 12* per «i desideri della carne cioè tutte quelle cose che sono in rapporto con il nostro corpo, quali il cibo, gli amplessi sessuali e altre cose del genere»; così in *ep. Io. tr. 2,13* per il desiderio o bramosia degli occhi. «È vasto il campo cui si estende la curiosità. La ritrovi negli spettacoli, nei teatri, nei simboli diabolici, nelle arti magiche, nei malefici».

dal tempo. Agostino non stabilizza gerarchie funzionali degli organi del desiderio (corpo, vista, mente/spirito) e dei corrispondenti 'impulsi' o 'classi' desideranti, neppure in riferimento ai gradi di resistenza alle tentazioni. «La corrente delle cose temporali ci trascina dietro di sé (...) Tu sei trascinato con violenza dalla forza della corrente? Ti travolge l'amore del mondo?» Unica è la corrente e unica è la risposta: sballottato dai flutti «Attaccati al legno», «Stringiti a Cristo» (2,10). Passione che nel mondo resiste al mondo è la resistenza del legno che mette radici presso la corrente. Vi si scorge la qualità dell'affetto che s'incatena la materia: *desiderium in corde*, desiderio nel cuore, differente dal *desiderium cordis*, desiderio del cuore che associa l'organo al godimento o anche all'uso di un oggetto esteriore²⁵. È il senso della parola *skándalon*, «trappola, trabocchetto, inciampo, ostacolo», ciò che rende immediatamente perspicuo il *desiderium cordis* come tentazione del cuore (*Dt.* 5, 21; *Mt.* 5, 26). Nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, il propagarsi dello scandalo è complicato dall'interferenza del modello dell'imitazione (cui magicamente aderisce la cupidigia degli occhi come per una sorta di imitazione compulsiva²⁶; e cui precipuamente espone il «dare spettacolo», il «pavoneggiarsi con gli onori» di *ep. Io. tr.* 2,13-14). Lo scandalo gioca, com'è chiaro, un ruolo nella trasmissione, nel contagio del desiderio, lega gli uni agli altri gli abitatori del mondo (*Mt.* 5,29, 18,7-9, 23, 1-38; *Mc.* 9,47; *Luc.* 17,1; *Rom.* 14,13). Ma un altro scandalo, un'altra tentazione incontriamo nei testi del Nuovo Testamento. Per il suo popolo che rifiuta di riconoscerlo (*Lc.* 4, 23-30) Gesù è egli stesso oggetto di scandalo: ostacolo contrapposto alla «tentazione della gloria di questo mondo». Scandalo è perciò colui che porta la Croce nel mondo (così in *1Pt.* 2,6-7; *Mt.* 21,43; *Lc.* 2,34; *Rom.* 9,32-33, 11,11). Considerata come un desiderio nel cuore, la sua presenza «scandalosa» trasforma senza alcuna magia la pietra rigettata in pietra angolare e cambia la caduta in resurrezione. Quel suo proporsi come scandalo intreccia il desiderio alla fede, opera la misteriosa conversione del modello-ostacolo (cui si rifiuta l'imitazione) in mediatore esterno e ne traduce l'autorità in paradigma della legittimità e della ricchezza del mondo²⁷.

Quando il tentatore chiede a Gesù di soddisfare i desideri della carne e successivamente di dare spettacolo di sé – le due prime tentazioni del Vangelo di Matteo – fa appello al desiderio del cuore. Nei due casi, Gesù ricusa lo scandalo: non trasformerà le pietre in pane, non si esibirà nel volo («L'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che viene da Dio», *Mt.* 4,4; «Via da me, o Satana; sta scritto infatti: Non tenterai il Signore Dio tuo», *Mt.* 4,7). Se le tentazioni mirano e preludono al restringersi del desiderio all'obbedienza al mondo, in

²⁵ J. Doignon, in *Augustinus Lexicon*, alla voce *Desiderare*, scrive: «[...] dans l'homilétique, on observe l'émergence d'une nouvelle optique : au « *desiderium cordis* » (*c. Iul.* 5,11) A. substitue le « *desiderium in corde* », exaltant le désir pour lui-même, comme les anges le vivent (*Io. eu. Trät.* 18,7). Per la distinzione tra godimento e uso, *ep. Io. tr.* 2, 12.

²⁶ Un'analogia suggestiva rinvia a *skazo*, «zoppicare»: chi è scandalizzato zoppica perché ha visto zoppicare e non può impedirsi di ripetere quello zoppicare.

²⁷ Ricordo che l'etimologia di *skándalon* rinvia a una radice che si ritrova anche nel lat. *scando*, «salire, montare».

entrambi i casi, le risposte di Gesù portano la riserva, quasi la resistenza di chi frappone tempo prima di manifestarsi e di dichiarare la prospettiva desiderante cui dà voce la sua terza risposta. Comprendiamo che la natura materiale delle due prime tentazioni lasci sullo sfondo la sua persona, la sua fede e la sua relazione con il Padre. Il Figlio ancora non si rivela laddove basta la legge (il rispetto di «ogni parola che viene da Dio») a trattenere chi corre alla perdizione per desiderio di possesso e cupidigia degli occhi. Ben altro accento s'avverte nella terza tentazione, quando il tentatore offre al tentato il mondo prendendo simbolicamente il posto di Dio: «Tutto questo ti darò se, prostrato, mi adorerai». Come è facile osservare, nel terzo enunciato Gesù interviene come portatore di una parola autorevole che non si trova nel mondo ma proviene dal Padre – e che all'ambizione del mondo risponde con l'accresciuta volontà di santificare (preservare) il posto che è del Padre. «È scritto: Adorerai il Signore Dio tuo e servirai a lui solo» (Mt. 4,10).

In *ep. Io. tr. 2*, 10-14, Agostino segue dunque la versione e l'ordine delle tentazioni di *Matteo 4*, 4-10, ma nella scansione dei desideri, dal potere alla gloria, s'attiene alla più conseguente progressione attribuita all'Evangelista Luca. Ciò si spiega molto bene. La ierofania del Tempio (Gesù trasportato sulla cima del Tempio per dare pubblica manifestazione di sé) evoca il miracolo, la magia, la tecnica e la pubblicità: azioni tipiche – se non addirittura istituzionali – del potere. Ma la funzione ordinativa di tale potere (sia essa ritualmente assicurata da una casta sacerdotale o sia culturalmente attivata nelle società secolarizzate dai ceti dell'opinione) è nettamente separata da «tutto il potere e la gloria dei regni» che il tentatore offre a Gesù in cambio dell'adorazione. Si tratti di superbia, di ambizione terrestre, di vanagloria di ricchezza, la terza tentazione del *Vangelo di Matteo* va per così dire al di là del principio di potere, giacché interferisce con la funzione ierogamica tradizionalmente interpretata con le categorie del sacro del santo e dell'autorità; affermarne il primato, attiva l'amore del mondo e lo dispone all'autodivinizzazione. Ed è allora che Gesù si mostra pronto a portare lo scandalo della Croce: l'ostacolo che impedisce il chiudersi del desiderio su sé stesso. È sempre il «legno» di *ep. Io. tr. 2*, 12, che riscatta e appiana, termine a termine, le tensioni: piacere/pane, curiosità/darsi in spettacolo e ambizione/brama di gloria. Riscatta gli stati d'animo, i guizzi, le attitudini, il male di vivere. Riscatta annunciando quel pane che dà la vita al mondo, corpo visibile del sacrificio, *victor, quia victima* (secondo la celebre e grandiosa definizione di *Conf. X*, 42).

2. Delle tentazioni di François. Ovvero del dispotismo in terra di Francia secondo Houellebecq

Si è detto che il romanzo brilla soprattutto per la tepidezza del protagonista. L'autore ci avverte: questi doveva convertirsi al cattolicesimo, una conversione naturalmente pensata sul modello di quella di Huysmans, che del solitario

François è di fatto la sola compagnia²⁸. Ragioni non del tutto perspicue hanno smorzato la prima favilla del fervore e, come peraltro succede spesso nei romanzi di Houellebecq, la storia prosegue con un andamento quasi inavvertito, lasciando molti bianchi da riempire. François non soltanto ha costruito la propria reputazione accademica sullo studio di Joris-Karl Huysmans, ma la sua storia è anche il provocatorio controcanto di quella di *À rebours* (dove un unico personaggio, *des Esseintes*, aveva ingaggiato una personale lotta letteraria con la società del suo tempo). Ora, però, il virtuosismo del modello decadente cede al ‘pianissimo’ di letteratura e vita. La narrazione prende allora ad avvolgersi “a spirale” secondo l’andamento musicale del “canone inverso”, svelando segrete corrispondenze tra il sentire estraneo e sfasato di François e le spinte anacronistiche della società che egli instaura nel suo nome, fino alla lenta discesa nel silenzio con quel «niente da rimpiangere» che chiude il romanzo e che pare volersi sovrapporre al lamento della parimenti declinante Francia.

Così strette e annodate, la voce di François e le voci del mondo – le voci discordanti che s’affrontano e si confondono – sperimentano variazioni contrappuntistiche e effetti in precedenza inattivabili; proprio lì dove compete – sul tracciato urbano del quinto arrondissement di Parigi, il luogo incantato – finalmente si farà giustizia delle irrisolte trasgressioni dell’infelice Huysmans. Adesso le volute della spirale hanno preso a girare in direzione inversa agli sperimentismi dello scrittore decadente, amico ed estimatore di Baudelaire e di Mallarmé, e non sorprende che sulla sua persona, rivisitata alla maniera di Zola, vengano a radunarsi le condizioni d’una spiegazione del fenomeno religioso più stringente e più convincente perché più coerentemente fondata sulla conoscenza e sul sapere scientifico²⁹.

Prima di dichiararci completamente soddisfatti dalle emergenze contrappuntistiche di questa architettura mistificata, consideriamo allora il significato che assume qui la fede, quando da ‘supplemento alla debolezza dei sensi’ precipita in impiantazione biologica trascinandoci letteratura e vita. D’altronde la vicenda religiosa cui rinvia il titolo del romanzo (*Sottomissione* come islam) è strettamente intrecciata al progetto politico dell’ambizioso Mohammed Ben Abbas, il presidente della Repubblica eletto al secondo turno

²⁸ Intervista rilasciata a Sylvain Bourmeau: <http://blogs.mediapart.fr/blog/sylvain-bourmeau/020115/un-suicide-litteraire-francais>.

²⁹ In questa linea interpretativa s’iscrive Mario Porro nell’*Introduzione* a Joris-Karl Huysmans, *Le folle di Lourdes*: «Il lessico di Zola a proposito di Bernadette non è più quello della fisiologia di metà Ottocento (ovvero quello di Michelet sulla costituzione fisica sanguigna di Marie Alacoque), ma quello diffuso dagli alienisti in procinto di diventare psichiatri: questa ragazzina di quattordici anni non era che ‘un’irregolare dell’isteria’» (trad. it. M. Porro e E. Pasini, Milano 2008, p. 10; si veda J. Michelet, *Le prêtre, la femme et la famille* (1845), cfr. trad. it., Cosenza 1977). Ma che dire del debito di Huysmans da mode scientifiche e linguistiche del suo tempo, raffinatissimo a forza di essere decadente, di esasperare e di estetizzare, di dare forme vieppiù bizzarre alla sensibilità individuale? E delle sarcastiche negazioni della psicologia delle folle di Huysmans, per solito disfacitore eppure passibile di aspirazioni realistiche e di disincantato «naturalismo cristiano»? E che dire, poi, a proposito di Michel Houellebecq, l’autore che ha costruito la sua distopia avvalendosi del lessico bio-economico, bio-politico e bio-religioso? Quali analisi e quali trattamenti psichici riserva egli ai suoi personaggi?

nella Francia del 2022³⁰. Questo personaggio importante, che non appare mai, ribadisce l'aspirazione alla centralità francese in un'area geografica includente i paesi del bacino mediterraneo. A suo favore giocano le strategie tradizionalmente mobilitate dai fondatori di un impero: Cesare, Augusto, Napoleone fino a Ottone von Bismarck. Naturalmente, il primato della *Realpolitik* va al francese Napoleone, capace di sdrammatizzare gli apriorismi ideologici con il richiamo all'interesse nazionale. Una strategia basata sui dati economici e geopolitici e su criteri di efficacia e di concretezza è pertanto appropriata a reagire alla decadenza politica e spirituale della Francia e dell'Europa tutta. E tuttavia Houellebecq, intervistato da David Pujadas, fa più volte cenno a un altro aspetto della decadenza politica e spirituale dell'Europa: «Sempre più gente non sopporta di vivere senza Dio. Invecchiando l'ateismo è una posizione difficile da tenere; l'ateismo è una posizione dolorosa»; e aggiunge sornione «François va al più semplice, al più confortevole»³¹.

2.1. La perdita dell'ateismo

Per andare al più semplice, François ha accettato l'incontro con Robert Rediger, il neo rettore della Sorbona. Proselitista e divulgatore del regime islamico, Rediger vanta una militanza nella destra identitaria, studi nietzschiani e una passione sempre viva per René Guénon. Dalla prima conversazione apprendiamo altresì che, d'origine belga, tutto per lui era «crollato, in un solo giorno», con la chiusura del bar *Métropole*, un capolavoro dell'Art Nouveau a Bruxelles: l'indomani egli chiese un appuntamento a un imam della città e il giorno successivo perfezionò con la professione di fede quella sua protesta spiritualmente coerente. Il percorso intellettuale di Rediger (che prima di diventare politico o religioso aveva accanitamente rivendicato il primato elettivo dell'Europa) riversa sul fantomatico esperimento islamico una certa dose di 'belgismo' e aggiorna l'inventario steso da Baudelaire con *Pauvre Belgique*³².

Naturale è attendersi che la nuova dirigenza reagisca alla secolarizzazione e al deperimento delle tradizionali risorse spirituali e culturali dell'Occidente cristiano, e si schieri con orgoglio sul proscenio della storia sottomessa a un Dio astronomo, aritmetico e cultore del calcolo delle probabilità (vedi alle pp. 213 e seguenti). Naturale è pure che riscuota il favore di società nelle quali sono fortemente frantese le aspettative d'un ripristino del monoculturalismo di

³⁰ Nel romanzo l'elezione del presidente musulmano giunge dopo il breve interregno tra i due turni delle presidenziali, e la serpeggiante paura della guerra civile. In un'intervista del 6 gennaio 2015 a *France2*, Michel Houellebecq constata con apparente cinismo: i politici non sono come noi, basti pensare a Enrico IV, a Napoleone, che si sono convertiti o erano disposti a farlo per avere il potere.

³¹ Intervista televisiva per la presentazione del libro, rilasciata da Michel Houellebecq a *France2*, il 6 gennaio 2015.

³² Sede istituzionale dell'Europa, il Belgio ha profuso il maggiore impegno nell'integrazione multiculturale, e, indubbiamente, anche nello sperimentare e raggiungere altri primati: numero di combattenti islamici in Siria e in Iraq, nel tasso di suicidi in Europa. «Un paese dominato dal nichilismo, dove l'islam è già oggi la prima religione del paese», scrive G. Meotti sul «Foglio» del 7 febbraio 2015.

Stato, soprattutto dacché la crisi – che investe la ‘tolleranza egemone’³³ – è stata accelerata dalla convivenza con il modello multiculturale (diffusosi in Francia negli ultimi quarant’anni). Inoltre, realismo politico e ottimismo illuministico, insieme o separatamente, sono stati ampiamente logorati attraverso la rivoluzione francese, le guerre napoleoniche, la restaurazione, la nascita dei nazionalismi, fino all’acme distruttiva della prima e della seconda guerra mondiale. Sta di fatto che la *Realpolitik* non ha peso alcuno sul preteso «umanesimo inedito, unificatore» (p. 130): tanto più in quanto l’islam della fabula attesta la propria disponibilità a occupare il posto lasciato vacante dal cristianesimo.

«La società, come la natura, ha orrore del vuoto». L’aveva già detto Huysmans richiamando Tertulliano; e prima di lui l’avevano fortemente sostenuto Blaise Pascal e Thomas Hobbes. Ma davvero quel vuoto può essere sussunto e ulteriormente occupato? La risposta traluce forse da uno spirito di conquista analogo a quello del primo medioevo cristiano³⁴? Oppure si discopre dettata dai cicli e dalle leggi della storia, sul modello comtiano della sostituzione e del passaggio da una civiltà ad un’altra, e quindi da una religione all’altra? E se gli ampi discorsi filosofici e politici non fossero che gli elementi disparati di una satira politica esercitata a spese dell’*élite* intellettuale (di sinistra), già pronta a sottomettersi all’islam (conservatore)? L’orrore del vuoto somiglia troppo alla colpa originaria degli intellettuali, sempre esposti al rischio di sparire dalla scena. E ciò basta a spiegare cambiamenti di rotta, trasformismi e inversioni paradossali di una sinistra politica che vota a destra, di atei che aspirano a una fede purchessia, di fedeli che rivendicano la primigenia fedeltà al culto repubblicano, di guerre civili su base identitaria che danno vita a regimi d’ordine e sicurezza a fondamento islamico. Non c’è dubbio: l’autore irride alla via più semplice, alla via anodina della minore resistenza – e tanto più crudamente in considerazione della posizione centrale che riveste l’«opinione» in terra di Francia³⁵. Siamo pertanto propensi a credere che anche la ripresa delle ambizioni imperiali francesi sull’Africa del Nord si risolva in un’inversione beffarda. Dove la tempra geo-politica del nuovo Napoleone che siede all’Eliseo ricompensa il venir meno dei pilastri dello Stato francese: educazione e uguaglianza dei sessi. Naturalmente nulla di sensibilmente catastrofico consegue al crollo del sistema di partiti. L’unico mutamento notevole è lo slancio impresso alla specie *tout à fait française* di religione intellettuale, individuale e nazionale, che associa il

³³ La tolleranza religiosa come fonte d’ordine, è il punto di vista sociologico che il funzionario dei Servizi e «stratega da camera» del romanzo attribuisce a Ben Abbes: con richiami al culto del sovrano nelle religioni politiche dell’antichità, all’ancien régime, e alla tolleranza egemone di marca illuminista.

³⁴ Si è affermato che siamo di nuovo in Europa come all’alba dell’era cristiana: comincia un nuovo periodo di conquiste per questo continente. Nel romanzo queste attese si concentrano sulla statua di Notre-Dame di Rocamadour, la Vergine nera di epoca romanica, risorsa generale di dedizione mistica, che dal suo sito storico chiama alla potenza spirituale ma è in ultimo abbandonata e ridotta ad essere una banale tappa del turismo religioso dei nostri tempi. Vedi, p. 142 e ss.

³⁵ Il francese Tocqueville è stato naturalmente il primo che ha previsto l’incidenza, i pericoli e i pervasivi risvolti sociali dell’opinione generale nella modernità: sulla formazione dello Stato assoluto, sulla Rivoluzione francese, sul governo della democrazia americana.

darwinismo sociale e la malthusiana fine della storia alla trasmissione biologica del sapere, del potere e dei legami sessuali.

Questi principi dell'ordine sociale mettono in risalto l'acquiescenza delle *élites* laiche, di cui non è inutile sottolineare il risultato compensativo, l'elevazione personale nella gerarchia del potere. Ma la meccanica sociologica di *élites* sottomesse alla nuova potenza religiosa non ne riassume il destino. Nei due sensi oggettivo e soggettivo, la perdita dell'ateismo rivela la "sociologia radicale" dei concetti politici, cioè la loro struttura sistematica, secondo la definizione che ne dà Carl Schmitt nella sua *Teologia politica*. Dobbiamo comprendere così la dichiarazione dell'ayatollah Khomeyni prodotta *in exergo* al capitolo V: «Se l'islam non è politico, non è». Ovvero dobbiamo comprenderla come una vertiginosa compressione temporale degli esiti controfattuali di questo islam implicato al più alto grado nel processo di secolarizzazione. E per tre ragioni: 1. perché il suo compito religioso porta nel secolo, nel mondo; 2. perché ristabilisce quell'origine prettamente teologica dei concetti politici che l'Europa aveva finito per trascurare; 3. perché fa dell'islam politico l'erede legittimo del deismo, la grande costruzione teologica dell'Europa moderna³⁶.

Durante l'incontro che sarebbe dovuto riuscire decisivo per la sua conversione, François s'attarda sulle magnifiche cosmografie che tappezzano lo studio di Rediger: quasi che lo «stupefacente gigantismo dell'universo» (p. 211), rivestito di gloriosi tratti metafisici, fornisca l'ovvio contraltare alla vita vuota e progressista dell'occidente in crisi d'identità. Più ancora, in quanto erede della religione/Ragion di stato dai secoli XVII e XVIII, questa metafisica della gloria dà l'impressione di poter far sorgere dal nulla l'equivalenza tra tutti gli elementi che la compongono³⁷; trasfigura, eleva e accoglie «l'umanesimo inedito, unificatore», in una versione estetico-morale della teologia, effettivamente e filogeneticamente congruente con l'assoluta trascendenza (meglio con la pura metafisica) dell'ordine. Queste immagini celebrano lo sposalizio felice tra l'infinito della natura in quantità e gli esiti evuzionisti e positivisti della modernità, dei suoi valori, dei suoi scopi e delle sue leggi razionali.

Qui sostituire il deismo al teismo appare la risposta appropriata alla crisi culturale e religiosa della secolarizzazione, soprattutto se si considera che il secolo che ha portato l'islam politico alle porte dell'Europa, si iscrive come

³⁶ Le sopra elencate ragioni parafrasano l'incipit della *Teologia politica* di Carl Schmitt: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati». Per altro verso, interessante appare la comparazione tra l'islam e il protestantesimo ripresa da René Girard in un'intervista del novembre 2001: «[...] Mi spingerei perfino a dire che è una ripetizione razionalista sotto certi punti di vista di ciò che farà il cristianesimo, una sorta di protestantesimo prima del tempo. Nella fede musulmana c'è un aspetto semplice, brutto, pratico che ha facilitato la sua diffusione e che ha trasformato la vita di un buon numero di popoli allo stato tribale aprendoli al monoteismo giudaico modificato dal cristianesimo. [...] Ciò che si attende dal dopo-attentati è naturalmente una ideologia rinnovata, più ragionevole, del liberalismo e del progresso». Vedasi al sito: <http://www.lemonde.fr/archives/article/2001/11/05/rene-girard-philosophe-et-anthropologue-ce-qui-se-joue-aujourd-hui-est-une-rivalite-mimetique-a-l-echelle-planetaire>

³⁷ Sulla gloria in quanto principio di ascendenza barocca, vedi M. S. Barberi, *Il Leviatano fuori dal mito. Le pronunce politiche di Hobbes e di Schmitt*, Massa, 2012.

una tappa nel cammino tracciato per una sorta di necessità, per tappe e percossi oggettivi, psicologici spirituali materiali e cognitivi³⁸, e non per semplice ritorno ciclico di tendenze già note o in maniera accidentale. Così, per quanto il secolo ignori le travagliate crisi storiche, la conflittualità e le spettacolari conversioni personali nel frattempo intercorse, soprattutto quelle che hanno segnato l'inizio della modernità³⁹, la sottomissione auspicata richiama precisamente gli esiti controfattuali dell'islam politico – tanto più congruenti quindi con la rinuncia all'ateismo e con le cosiddette «prove» cosmiche dell'esistenza di Dio, illustrate attraverso le immagini di Rediger e i concorrenti esempi di fede volteriana⁴⁰.

In terra di Francia la combinazione di bellezza e legalismo ha finito per confondere in un solo combattimento le ragioni del potere, la morale della gloria e la vita del *bios*. Così pure, l'acquisita padronanza degli strumenti del dominio permette di raccogliere i frutti della sottomissione seguendo la linea consensuale e pacifica della minore resistenza.

³⁸ In quest'ottica, le parole di Claude Lévi-Strauss suonano profetiche: «Il m'a fallu rencontrer l'Islam pour mesurer le péril qui menace aujourd'hui la pensée française. Je pardonne mal au premier de me présenter notre image, de m'obliger à constater combien la France est en train de devenir musulmane. Chez les Musulmans comme chez nous, j'observe la même attitude livresque, le même esprit utopique, et cette conviction obstinée qu'il suffit de trancher les problèmes sur le papier pour en être débarrassé aussitôt. A l'abri d'un rationalisme juridique et formaliste, nous nous construisons pareillement une image du monde et de la société où toutes les difficultés sont justiciables d'une logique artificieuse, et nous ne nous rendons pas compte que l'univers ne se compose plus des objets dont nous parlons», *Tristes tropiques*, ch. XL, Paris 1955, p. 485.

³⁹ La prima modernità è stata contrassegnata da rivolte radicali e guerre civili, ricorda la *Teologia politica II* di Carl Schmitt. Ciò non basta per convincerci della necessità di sostituire la fede teista con il deismo, serve invece a tracciare un differente percorso di ricerca che Carl Schmitt magnificamente riassume già nella *Teologia politica* del 1922, riportandolo alle analogie sistematiche tra eccezione e miracolo, proprie al teismo (di contro all'importanza che rivestono nel deismo legislatore e leggi naturali e morali). Chiude quindi il primo capitolo della *Teologia Politica* con una sentenza da Kierkegaard (citata come il pensiero di un non precisato teologo protestante): essa aiuta a pensare anche gli avvenimenti attuali dell'Europa. «Alla lunga si rimarrà disgustati dall'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità» (in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 41).

⁴⁰ Rediger crede trovare un appoggio razionale nel deismo del XVIII secolo; ciò che corrobora questa citazione di Voltaire: «Le mahométisme était sans doute plus sensé que le christianisme. On n'y adorait point un Juif en abhorrant les Juifs; on n'y appelait point une Juive mère de Dieu; on n'y tombait point dans le blasphème extravagant de dire que trois dieux font un dieu; enfin on n'y mangeait pas ce dieu qu'on adorait, et on n'allait pas rendre à la selle son créateur. Croire un seul Dieu tout-puissant était le seul dogme, et si on n'y avait pas ajouté que Mahomet est son prophète, c'eût été une religion aussi pure, aussi belle que celle des lettrés chinois. C'était le simple théisme, la religion naturelle, et par conséquent la seule véritable. Mais on peut dire que les musulmans étaient en quelque sorte excusables d'appeler Mahomet l'organe de Dieu, puisque en effet il avait enseigné aux Arabes qu'il n'y a qu'un Dieu». *Examen important de milord Bolingbroke, ou le tombeau du fanatisme, intégré au Recueil nécessaire, en 1766*, ch. XXXV.

2.2. *Un nuovo dispotismo temperato*

François (come la Francia) soffre la sua condizione di decadenza, il suo invecchiamento, e non può sbarazzarsi del suo male per la via dell'alternanza democratica, ricambio tanto asettico da risultare «più insignificante del cambio dei calzini». Può nondimeno contare sull'intercambiabilità delle fedi promessa a chi dichiara la propria indifferenza a ogni lotta di parte, a ogni guerra teistica. È ciò che François, convocato da Rediger, scopre cercando tra le possibili motivazioni della rinuncia all'ateismo: l'ultima conversione dell'ultimo uomo s'accoppia bene tanto con l'irenismo degli atei quanto con il nichilismo nietzschiano e guénoniano, in una versione aggiornata e destinata a milioni di lettori. L'islam – dice Rediger – non propone rifacimenti del mondo e dell'esistenza soggettiva di chi lo abita. Accetta il mondo così com'è, senza riserve. E fa appello all'intelligenza delle cose per proclamare la gloria del cosmo, sostenere il potere politico e fidare nella promessa sicurezza del piacere virile.

Tuttavia l'islam ha un'ambizione supplementare: annunciare l'alba di un nuovo ordine europeo. E ciò muta per forza le priorità. Il Dio orologiaio dell'universo, dinanzi al quale ci si sottomette con felice legittimità, spinge dolcemente, sommessamente, alla scelta razionale, per saggio convincimento, rinunciando a ogni resistenza e a ogni rivolta invidiosa. Ma resta da intuire la “morale” di questa sottomissione: siano dettati da una genuina regressione, da una volontaria adesione o anche da un collaborativo adattamento, biopotere e *governance* convogliano più sovente l'attenzione degli adepti rigorosamente selezionati, che hanno accettato la premialità del servizio; queste gratificazioni e la loro “desiderabilità” contano più di tutto il resto: più delle residue possibilità di offrire un rifugio dai cattivi sogni e dal «dolore della libertà»⁴¹.

Messi da parte la cornice accogliente entro cui si colloca e l'ascolto prestato da François al compiaciuto proselitista – sull'incontro aleggia tuttavia un che di segreto, un'incertezza di sentimenti e di comportamenti. Una luce stralunata, irriuale, come di sogno, è diffusa sull'intero incontro, e in ispecie sulla «sottomissione», prevedibile e annunciata, ma sospesa al condizionale dell'epilogo, come diremo successivamente. Tanto basta a instillare nel lettore il dubbio che si tratti di un'effettiva conversione. François vorrà farsi coinvolgere, saprà collaborare, potrà essere irretito, soggiogato dall'innocente infantile sorriso adescatore di Robert Rediger? Oppure l'adescato reagirà ingaggiando una lotta con l'ambiguo iniziatore? Prevarrà l'inerzia o il testardo rifiuto di appartenere a chicchessia? L'attesa d'una risposta (che non arriva) rammenta e rinverdisce il contesto diabolico delle tentazioni nel deserto riferite dal vangelo di Luca (11.2-4). Sottomettiti e avrai la gloria, il potere e il pane⁴².

⁴¹ L'espressione «dolore della libertà» è di Alain Finkielkraut.

⁴² Ricordiamo che i Vangeli di Luca e Matteo presentano alcune differenze nell'ordine delle tentazioni. Il Vangelo di Luca mette al primo posto il pane, al secondo il potere o il regno, al terzo la gloria, a differenza del Vangelo di Matteo che dopo il pane pone al secondo posto la gloria e al terzo il potere o il regno. In ciò che segue considereremo quindi che il discorso di Robert Rediger mantiene in un ordine invertito le tentazioni del Vangelo di Luca.

La nostra ipotesi è che la chiave per interpretare la prova cui è sottoposto François si trovi nell'intervista del 2010, già citata, nella quale Houellebecq dichiara la sua passione per Tocqueville. «Il y a deux ans, j'ai relu Tocqueville et j'ai été foudroyé»; e, dopo aver ricordato il celebre passo sul «dispotismo dolce», precisa: «Tocqueville contient le Nietzsche du “dernier homme”, contient Nietzsche en mieux, et Philippe Muray». Aggiunge che molto di quello che egli ha scritto potrebbe essere incluso nei capitoli del libro più bello mai letto sul dispotismo delle età moderne, *La democrazia in America*. Non saprei dire quanto Tocqueville contengono gli altri romanzi. Ma queste poche frasi di alcuni anni addietro annunciano l'intero progetto di *Soumission*:

Dans la société de Tocqueville l'homme est isolé, infantilisé, un réseau de petites règles compliquées, minutieuses, inutiles, une promesse de bonheur uniforme qui ne réjouit pas; une puissance douce qui ne brise pas les volontés, mais qui plie et dirige, qui établit sécurité, plaisir, ambitions.

Questo potere – conclude citando ancora Tocqueville – «ne détruit point, il empêche de naître». Ecco rappresentato il nuovo dispotismo temperato, largamente debitore delle stesse tentazioni – «sécurité, plaisir, ambitions qui plient, dirigent».

2.3. Le tentazioni di François

Nel romanzo di Houellebecq l'atteggiamento cauto del taciturno ascoltatore forse prospetta un assenso o forse – e più probabilmente – il laconico allinearsi di chi vuol vivere secondo se stesso⁴³. Sicché, prima di eccepire alcunché all'intelligenza argomentativa, agli ottimi motivi cosmici, politici e evolucionisti predisposti da Rediger aiuterà riassumerne i termini. Anzitutto la gloria. «Gli spazi infiniti che spaventavano Pascal» e tutto il secolo XVII, rappresentati in cosmografie di grande bellezza, orientano chiunque vi si accosti verso pensieri di stupore, di fierezza e di rispetto. In questo «disegno intelligente» dell'universo – geometria mitica di sfere celesti ineffabili e di forze elementari inesorabili – s'iscrive l'ingresso di François nella Pléiade, il tempio della cultura francese, dove «si lavora per l'eternità» (p. 196). Il ricorso alla costellazione delle Pleiadi fa eco agli «spazi infiniti»: entrare nella Pléiade significa raggiungerli e collocarsi pertinentemente tra i celesti e sicuri garanti del regime di potere islamico. È gloria avere il proprio nome tra gli autori della prestigiosa collezione editoriale e brillare quasi senza accorgersene di una luce comparativamente assai superiore a quella dei professori universitari sottoposti ai giusti decreti di una amministrazione opaca. Gloria e potere regolano e sanzionano – ma in funzione sussidiaria, sono intercambiabili, come il disegno politico imperiale e il disegno intelligente dell'universo che, comunque li si legga, mantengono la loro

⁴³ Scrive Agostino: «È Dio che ha detto Io sono la verità (*Io* 14,6). Se invece l'uomo vive secondo se stesso, cioè secondo l'uomo, non secondo Dio, certamente vive secondo menzogna. (...) Egli vuole essere felice anche vivendo in modo da non esserlo» (*De civ. Dei*, 14,4.1)

reciprocità. Anche nei *Vangeli* di Luca e di Matteo, gloria e potere occupano una posizione intercambiabile; però, come abbiamo visto, in un registro che, nella specie di una tentazione, esplicita la storia non mitica del desiderio.

Con tinte antiumanistiche, Robert Rediger s'impegna in una campagna per un «nuovo umanesimo», a maggior gloria della azione civilizzatrice e ordinatrice di Ben Abbas. Scolora di conseguenza l'aspirazione soggettiva al potere e alla gloria, ma meglio risalta la matrice entropica da cui sono nate la gloria e il potere islamico. Sono stati i caotico-politici dell'Europa in disfacimento ad averne preparato l'espansione. Ma ormai, più che di espansione dell'islam, bisogna parlare della carica distruttiva innescata dalle spericolate peripezie del potere democratico nell'occidente e nell'intero pianeta: una carica che giustifica e glorifica la strategia politica e lo sforzo ordinatore dell'islam cosmico-politico. In verità nel discorso «ben rodato» di Rediger confluiscono diversi e contraddittori motivi di potere. Come Toynbee, egli pensa «che le civiltà non muoiano assassinate ma si suicidino» (p. 216); afferma inoltre: «Sin dall'origine dell'umanità: è per questioni metafisiche che gli uomini si battono» (p. 213). Soltanto in occidente lo spirito di lotta è stato sconfitto o placato dall'edonismo generalizzato. Nel linguaggio politico significa: se non si battono per decidere, se hanno dismesso gli antagonismi, le società molto secolarizzate e poco politicizzate si rendono disponibili a innesti pur sorprendenti (per alcuni almeno) della religione musulmana sulla metafisica laica. È allora che la Repubblica riconciliata può essere riportata con il sentimento e con l'immaginazione agli antichi fasti.

A completare la triade delle tentazioni resta l'attribuzione del pane – buon ultimo e aggiornato antidoto alla proliferazione indiscriminata e incontrollata dei diritti nelle società di massa. Ma il pane in questione non è solo privilegio per le *élites* intellettuali, che soddisfa e regola il piacere, mentre erige barriere protettive contro le angosce del desiderio. È la terza tentazione dello spirito del tempo impiantato su una umanità più docile e malleabile – poligamia selettiva, motivata approvata e doviziosamente divulgata in armonia con l'atteso salto evolutivo e i rispecchiati principi del darwinismo sociale. Certo l'eugenetica spiegata ai professori universitari, inseminatori *en titre*, sconcerta persino il distaccato François. Poi però, con improvvisata sincerità, il discorso «ben rodato» del proselitista s'orna d'una singolare comprimaria, l'autrice di *Histoire d'O*, pronta a conquistare all'eros il primo posto ove si tratti d'apprendere al sottomesso lo spirito di sottomissione⁴⁴. Una tale sottomissione rivestita dall'immaginario erotico rischia di esterrefare i correligionari di Robert Rediger, né questi intende svolgerne oltre le implicazioni. L'eros esaltato in funzione delle gerarchie spirituali attrae soprattutto quelli che beneficiano della posizione idealmente divina dell'eros, ma lascia indifferente quelli che vivono sotto la protezione dell'allegoria figurale (che si legge in un noto e contestato passo della

⁴⁴ Pensiamo anche ai fantasmi erotici che Nietzsche sviluppa in *Tra le figlie del deserto* dei *Ditirambi di Dioniso*. La rappresentazione erotica che l'Europa si fa dell'Oriente ha un significato del tutto particolare, e specialmente per i francesi, spiega Edward Said (*Orientalism*, New York 1978; trad. it., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano 2013). Essa naturalmente dice più cose sugli europei che sugli orientali.

Lettera ai Romani di San Paolo) della donna sottomessa al marito come la Chiesa è sottomessa a Gesù Cristo.

L'incontro di un François apatico ma ricettivo con l'intelligente proselitista ha l'aria di una banale conversazione tra intellettuali ma, come per *Gli Ambasciatori* di Holbein, un cambio di prospettiva consente di scoprirvi l'immagine più inquietante del «dio tentatore», con quel suo sorriso delicato capace di accattivare più prontamente chi, non mancando d'intelligenza, gli si sottomettesse. Il romanzo non è solo la riscrittura minimalista e ironica dell'assimilazione islamica dell'occidente, assistita da una sorta di malthusianesimo rovesciato e confortata dalla razionalità pragmatica e, altra volta, europea. È l'anamorfose delle tentazioni nel deserto, il modello di tutti i modelli dell'iniziazione: l'unilaterale trasmissione che deflagra nell'informe, nel prima di ogni storia e, in un'ultima dissolvenza, nell'insignificanza, come nel sorriso del «dio tentatore» di Nietzsche, il «genio del cuore che fa ammutolire ogni voce troppo sonora e ogni compiacimento di sé»⁴⁵; maestria di una voce che ognora raggiunge i suoi seguaci, ne smorza la resistenza, fino a che sprofondano nel silenzio, verso il perenne fluire, libero e necessario. Verosimilmente l'appello nietzschiano è più convincente del discorso «ben rodato» che muove in asintotica e pur sintonica intelligenza col divenire dell'uomo europeo oltre la storia. È il pianissimo contrappunto dell'uomo houllebecquiano a dirimere l'ordine metafisico delle tentazioni, a tirare le fila del discorso di Rediger: con la gloria all'inizio, che assolve al compito religioso nel ritmo recitativo delle sutra; il potere a seguire, per il reclutamento istituzionale dell'élite; il pane infine, la risorsa scarsa elargibile in abbondanza a chi è stato selezionato per i compiti del corpo, secondo scienza e natura.

Vediamo di cosa si tratta. Rintanato in un appartamento della Parigi del XIII^{ème} arrondissement, François si confonde sempre di più con quel suo angolo isolato dalla società e rispecchiante un mondo a rischio di sopravvivenza. Pure, strano a dirsi, egli è divenuto un oggetto del desiderio, «qualcosa di interessante» («mi scusi la brutalità, lei è qualcosa che voglio», p. 210). Non gli era mai successo di sentirsi «così desiderabile», di beneficiare «di una sorta di aura», mentre in realtà non nutriva grandi aspirazioni e doveva ammettere che, continuando così, sarebbe «morto presto, infelice e solo» (p. 211). In effetti, «il meccanismo della gloria è bislacco». A guadagnargli l'interesse dell'insospettabile cantore del «progetto concepito da un'intelligenza gigantesca» (p. 215), sono state le duttili abilità mimetiche della sua coscienza desolata e scissa. Il titolo di vanaglorioso poteva gravare sul capo dello spettrale evanescente des Esseintes (il personaggio di Joris-Karl Huysmans), poeticamente e intellettualmente devoto a cose inanimate, ma François è avvantaggiato dall'inclinazione a immedesimarsi negli argomenti del suo interlocutore. A «comprende l'aspirazione più alta e insieme

⁴⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 295, Milano 1977, p. 203; il brano è ripreso in Id., *Ecce homo*, Milano 1977, p. 47.

la più bassa: Dio e il sesso»⁴⁶. E davvero, dopo l'incontro con Rediger, egli può ammettere che «si sente più interessato a Elohim, il sublime coordinatore delle costellazioni, che al suo insipido rampollo».

Tuttavia, per quanto si applichi e per quanti sforzi faccia, egli proprio non riesce a evadere da quella sua propria individualità rattrappita, apatica e avvilluppata in ansie e paure. E sempre la stessa dolorosa solitudine! Il viaggio a Rocamadour, tempio della cristianità medievale, era stato il tentativo fallito di entrare nella storia per la via romanica del culto «unanimista» alla Vergine misteriosa, sacerdotale e regale, vegliante sul «re del mondo». Non migliore fortuna ha il successivo tentativo («decisi di tornare nell'abbazia di Ligugé, dove Huysmans aveva ricevuto l'oblazione», p. 178). Codesta sua vita preclude la via di fuga e, al rientro a Parigi nel suo vuoto appartamento, l'invito a dirigere la pubblicazione dell'opera di Huysmans presso la Pléiade gli giunge come l'inattesa ma inevitabile eco del mondo.

«Non era il tipo di proposta che si rifiuta. Certo, ovviamente si può rifiutare, ma allora significa rinunciare a qualsiasi forma di ambizione intellettuale o sociale – a qualsiasi forma di ambizione tout court. Ero davvero disposto a tanto?» (p.195). «Il patto sigillato» introduce l'adepto ad allettamenti e privilegi che per il fatto d'essere consensuali non sono meno impegnativi. («È un dedalo!», esclamò pimpante» lo zelante responsabile della Pléiade accomiatandosi. «Attenzione, gli scalini sono molto insidiosi!», p. 197). Un'allerta che a priori lascia impregiudicata la condotta di François; dopotutto una qualche viltà lo legava a quell'esistenza di appetiti e di desideri dalla quale poco sperava. Un pensiero spaventoso lo coglie tuttavia, per la prima volta, dopo l'incontro con Rediger: Dio avrebbe fatto sentire il peso della propria mano sulla sua insignificante persona. Non invano opera lo spirito di tentazione allorquando ci mette a confronto con il Dio personale, giudice e punitore. Ma poi le deludenti aspettative metafisiche riprendono il sopravvento. E questo «a parte» di sé con sé stesso si conclude con un soprassalto d'orgoglio: la rampogna al Dio personale che ci ha lasciato in balia del «suo insipido rampollo». «Gesù aveva troppo amato gli uomini, ecco il problema; lasciarsi crocifiggere per loro testimoniava quantomeno una mancanza di buon gusto, come avrebbe detto la vecchia bagascia»; già Nietzsche, anche lui avrebbe «senz'altro condiviso l'idea che l'islam avesse come missione quella di purificare il mondo liberandolo della deleteria dottrina dell'incarnazione» (p. 231).

D'altra parte, le ritrosie calcolate, il panico e le crisi d'orgoglio del nuovo autore della Pléiade lasciano intendere che farsi l'eco di vecchie glorie, di formule mitiche ripetitive, ipnotiche, prevedibili, non è ancora abbastanza. Egli è consapevole che il nuovo sistema comporterà dei cambiamenti decisivi tanto personali che istituzionali. Cedere al disimpegno è impegnativo! Tanto più che due pressioni comuni al genere distopico si esercitano su François: l'una spinge a fare sistema con il mondo, l'altra a procedere nel proprio sviluppo secondo

⁴⁶ «La gloria comprende l'aspirazione più alta e insieme la più bassa: Dio e il sesso» – scrive Bernard Maris, *Houellebecq economista*, cit.

la modalità prevista da una società irreversibilmente secolarizzata. Queste due pressioni sono raffigurate, rispettivamente, da Rediger, il proselitista dal fondato prestigio, garante della legittimità del regime, e da Ben Abbas, il presidente responsabile dell'assetto politico di un'oligarchia a fondamento religioso. Ma il rivolgimento risolutivo e definitivo, la risposta univoca, l'unica possibile risposta alla prova delle tentazioni alle quali è stato sottoposto, egli stesso lo raffigura, come la sua tentazione della catastrofe.

È un'ipotesi supremamente benevola e attraente quella che attribuisce alla distopia il sembiante dimidiato, impersonale e rassicurante dell'antico Padrone del mondo, giacché tanto più facilmente gli accorda il consenso soggettivo della Gloria, i risultati oggettivi del Potere e i soprassalti del sentimento civico. Laddove il mondo in preda alle «crisi delle differenze» vieppiù attende la fine della paura e dell'insicurezza, basterà allora imprimergli la spinta gentile del saper-vivere cittadino, banalizzato dai favori istituzionali, abbellito dall'azione gloriosa. Non proprio così però, giacché prima deve manifestarsi la potenza di smarrimento, l'allontanamento da ciò che è saldamente stabilito; in senso proprio, deve venire l'apostasia⁴⁷. Nell'economia della narrazione, d'altronde, è evidente l'accostamento tra l'immaginazione depressa del protagonista, schiacciata sulla realtà metropolitana, e la disponibilità a farsi occupare dall'immaginario altrui. Oh distopia della realtà! Che ha fatto sì che quell'immaginario – che registra sé stesso, proiettando, invertendo, capovolgendo, ma mai rinunciando a far emergere lo statuto propositivo o critico dell'immaginazione – si sia convertito in una dichiarata sottomissione alla propria distopia islamica! Questa l'ipotesi che adottiamo: la tentazione della catastrofe è la reale apostasia del nostro tempo, alla quale François sembra pronto a soccombere, distaccato da sé stesso, fuori dal proprio spazio, fiducioso di vedere scomparire con la realtà del mondo il proprio dolore di vivere. A un capo sta l'aleatorio immaginario distopico, congeniale alla posizione dell'uomo nel sistema, deformante e grandiosa, distopica nel senso in cui lo è nella medicina fisica l'organo fuori posto; all'altro capo s'accampa la reale apostasia, la tentazione della catastrofe, l'adesione soggettiva allo sviluppo atteso, alla trasformazione dell'uomo europeo nell'uomo apostatico. A collegare questi capi è l'effettività, l'operatività del dispotismo ben temperato, presso il quale si raccolgono le informazioni migliori, le più argute confidenze sulle tentazioni del mondo.

In alternativa, una «teoria dei grafi» (p. 232) non scevra di «kitsch spinoziano» insegna al «grafo» François la forza attrattiva e di osmosi sociale esercitata sulle *élites* della secolarizzazione da una sorta di punto sovraordinato: quel Dio reticolo della fratellanza universale che collega tra loro i grafi, punti o cellule altrimenti disintermediati. Che il suddetto punto comune produca lo spazio delle istanze e dei sistemi comunicativi non è detto esplicitamente:

⁴⁷ 2 *Tess.*, 2, 11-12; sul tema rinvio a M. S. Barberi, *Contro la soteriologia della violenza. Le radici katechontiche dell'ordine politico secondo Carl Schmitt*, in *Religioni e violenza. Atti del VI Convegno annuale dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione*, a cura di S. Sorrentino, «*Quaestiones disputatae*», 1, 2007, pp. 133-144.

la sua posizione nel «grafo labirintico» potrebbe essere una emanazione o una risultante del modello. Essenziale alla geometria del legame è però la possibilità di stabilire un «centro di riferimento» metafisico e uno strumento virtuale di intermediazione, forse arbitrario, ma globalizzato e imperativo⁴⁸. Folle è volersi sottrarre al legame irradiante alla virtuosa depoliticizzazione dei bisogni, dei privilegi e della stessa idea di nazione: prova che 'folle' è chi vuole esserlo, e tanto più facilmente sarà tacciato allora d'essere un nevrotico nichilista. Nel momento in cui François legge l'articolo di Robert Rediger sui grafi, pensando che «almeno lo distrae dai suoi problemi di idraulica», la gloria, la ricompensa promessa a chi entra «nell'universo delle immagini» sembra a portata di mano. Raccoglierla oppure restare in sé stesso ma perdere il contatto con la meravigliosa geometria di quel mondo, figura una alternativa puramente teorica. Ma la retorica della glorificazione, come in un sillogismo, non esplicita la premessa maggiore – che sarebbe: la condizione della gloria è la morte. Soltanto l'epilogo scioglie il sillogismo e riporta al pathos che lega insieme la premessa maggiore (il glorioso penetrare in un altro mondo) la premessa minore (la recitazione della formula utilizzata per la conversione all'islam) e la conclusione: («E poi sarebbe finita»)⁴⁹.

Qualunque cosa pensi in proposito M. Valls, la veste di bouffon dello spirito repubblicano s'addice a questa distopia houellebecquiana di una religione politica impiantata nell'alveo del razionalismo illuminista; potrebbe essere la degna conclusione per una società che sembra aver superato anche il relativismo morale, rinunciando definitivamente a ogni specie di giudizio per una sorta di irenismo cosmico. In ultimo, la sfida portata sul terreno dei diritti dell'uomo da un islam a fondamento comunitario è risultata meno dirompente della perdita, soggettiva e oggettiva, dell'ateismo di cui si diceva. E sebbene la strada sia stata lunga e travagliata, questa perdita avrà permesso di giungere alla sospirata pacificazione. Ciò che più conta, il deismo post-ideologico si è lasciato alle spalle l'alternativa che era stata proposta a Huysmans dopo la pubblicazione di *À rebours: le pistolet ou la Croix*⁵⁰.

⁴⁸ Nel saggio *L'era delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, Schmitt analizza la storia dell'Europa moderna in termini di passaggio da un «centro di riferimento» all'altro (in *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 167-184). Si è considerato che l'ambizione politico-religiosa dell'islam è divenire un nuovo «centro di riferimento» verso il quale emigrare per neutralizzare i conflitti che sopravvivono in altri settori (economico, politico, culturale, etc.). Vedi in proposito W. Hallaq, *The Impossible State*, New York 2013, cap. 7, «The central domain of the moral», p. 110.

⁴⁹ Il passaggio merita d'essere citato per intero: «Intorno a me sarebbe sceso il silenzio. Immagini di costellazioni, di supernove e di spirale nebulose mi avrebbero percorso la mente; anche immagini di sorgenti, di deserti minerali e inviolabile, di grandi foreste quasi vergini; a poco a poco, mi sarei intriso della grandezza dell'ordine cosmico. Poi, con voce pacata, avrei pronunciato la seguente formula, imparata foneticamente: "Ach-Hadou ane là ilàha illa lahou wa ach-hadou anna Mouhamadane rassouloullahi". Che significa, esattamente: "Testimonio che non c'è divinità se non Dio e che Maometto è il suo profeta". E poi sarebbe finita; sarei stato, da quel momento in poi, un musulmano» (p. 251).

⁵⁰ È Jules Barbey d'Aureville che nel 1884 scriveva a proposito di *À rebours*: «Après un tel livre, il ne reste plus à l'auteur qu'à choisir entre la bouche d'un pistolet ou les pieds de la croix»,

E invece no. Questa alternativa François non se l'è lasciata alle spalle. Nient'affatto. A rigore, il romanzo ha contorni fantapolitici⁵¹, ma bisogna ammettere che ciò lascia perplessi. Registri i primi sommovimenti di una mutazione antropologica in corso, la sconfitta della vecchia umanità e la transizione verso il migliore dei mondi, una semplice crisi di passaggio oppure una dolce apocalittica, della distopia *Sottomissione* ha un tono derisorio – ma è una derisione che sa anche deridere sé stessa. Derisione sembrerebbe dei precedenti romanzi, e del genere stesso cui appartiene, fino alla derisione del proprio pessimismo, laddove l'immaginario inquieto, divenuto straordinariamente concreto (minimalista dicevo) in riferimento alla scrittura, aggiunge alla lista delle derisioni l'accondiscendenza dello specialista di Huysmans verso il pessimismo del suo autore preferito, dello stesso solitario Huysmans.

Apparentemente François offre il miglior accesso al punto di vista metafisico sul potere. Egli è il centro del luogo in cui legge sé stesso, ma si limita a occupare quel luogo – in effetti allestito in distopia; quasi fossero dei sensori, sessomania, depressione e impotenza psicologica descrivono e registrano, segnalano con precisione sismografica il livello raggiunto dalla forza distruttiva delle relazioni tra i sessi e tra le generazioni, meglio di quanto facciano la riflessione sul nichilismo e quella teologico-politica o della scienza giuridica.

Di questo prototipo di intellettuale francese apprezzato da rari colleghi, Houellebecq ha detto che si compiace d'andare al più semplice; a lui ben s'addice la ricerca dell'accudimento «dettagliato, regolare, previdente e dolce», di una politica senza scosse, del controllo sulla pena di vivere e sulle paure. Tanto più che sono tempi nei quali, su uno sfondo di ritorno al religioso, è d'uopo sapersi piegare ai cambiamenti di regime politico che dischiudono definitive promesse di conforto e di sicurezza. Se a tanto ha condotto la catastrofe europea, cosa mai potrà trattenere François dal portare a compimento ciò a cui è stato chiamato?

Tuttavia, al di là della distanza critica nei confronti del suo protagonista, l'autore sembra voler prendere sul serio i dubbi e i rimpianti che ha rivelato la sua investigazione interiore. Un dubbio di fede (il pensiero di un Dio personale, che si occupa di lui e ha il potere di giudicare e di punire), un ricordo che non lo abbandona (il pensiero dell'amata Miriam), il ritorno alla casa paterna (l'intimità al padre che scopre *post mortem*)? François attende in effetti ancora «qualcosa», prima di mettersi il cuore in pace.

Le XIX^e siècle : des œuvres et des hommes, Paris 1966, vol. 2, p. 343. Vedi anche la *Préface* che Huysmans scrisse molti anni dopo la prima pubblicazione di *À rebours*.

⁵¹ La fantasmagoria houellebecquiana sembra allestita in una camera oscura immaginaria e inaccessibile. Tuttavia in alcune interviste l'Autore accenna a mostrarcene i recessi, con gli svolgimenti alternativi del romanzo ai quali avrebbe poi rinunciato: la sopra citata conversione al cattolicesimo di François, la virata degli eventi in aperta guerra civile, l'intervento esterno di un magnate russo, etc.

2.4. L'epilogo

Per scrivere l'epilogo del romanzo, Houellebecq usa il condizionale, il modo verbale più adatto a indicare un'azione futura nel passato. Prefigurati o ricostruiti, esprimono desiderio, dubbio, attesa, smentiscono un fatto che poteva avverarsi ma di cui sono venute meno le possibilità, il condizionale dissimula un inganno. Con l'arrivo della primavera, François si sarebbe convertito. Sarebbe stato purificato con l'acqua, avrebbe abbandonato i vecchi abiti, scorie sensibili della precedente condizione, poi avrebbe raggiunto il perimetro del tempio ornato dalle consuete incantevoli cosmografie, sarebbe stato assunto nella comunità dei credenti, e avrebbe pronunciato la formula di rito, con le parole decisive della conversione. Sarebbe seguita l'investitura accademica allestita come una pubblica cerimonia alla quale tutti avrebbero voluto partecipare perché a tutti ormai sarebbe stato noto il suo status di autore della *Pléiade*. Successivamente, alla riapertura dell'anno universitario, egli sarebbe stato pronto per le autorizzate ierogamie con le studentesse velate dei suoi corsi. Così sarebbe iniziata «una seconda vita». Sennonché questa rappresentazione ipotecata dal condizionale lascia in sospeso la faticosa sequenza rituale della sottomissione; forse, prima che ciò accada, interverrà un cambiamento, una accelerazione storica; forse, potrà mutare il sentimento di François, finalmente coinvolto lui stesso.

È perciò probabile che Houellebecq si sia voluto mantenere in bilico, senza tralasciare il gioco di rinvii letterari a Huysmans. In una *Prefazione* scritta venti anni dopo *À rebours*, Huysmans rivendica in effetti la propria ignoranza riguardo alla inconsulta preghiera finale con cui si chiude quella sua opera. A imitazione di questi, Houellebecq legittimamente ignora cosa realmente annunci l'ipotecata sottomissione di François. Egli intende forse reagire all'atteggiamento troppo collaborativo fin lì mostrato dal personaggio. E non mancano naturalmente le premesse perché questo finale aperto dia luogo a una molteplicità di ulteriori distopie. Sono soprattutto le ultime parole del romanzo a rendere il sentimento del disinganno sull'avvenire di un'illusione religiosa e di civiltà che si perpetua, trasmettendosi di generazione in generazione.

«Un po' com'era successo, anni prima, a mio padre, avrei avuto una nuova opportunità; e sarebbe stata l'opportunità di una seconda vita, senza molto nesso con la precedente. Non avrei avuto niente da rimpiangere» (p. 252).

Seconda vita⁵²? Niente da rimpiangere? Detto a proposito di una vita irriconciliata che si scopre senza certezze riguardo a ciò che vuole e riguardo a ciò che fa, suona come una mezza confessione. Confessione del dolore negato, matrice perpetua di illusioni (inespiate). Ma il pensiero segnato in epilogo pare contenere anche l'altra metà della confessione: il futuro di un passato non sempre può essere ipotecato. Nel momento in cui si dispone a imitare il padre, il figliol prodigo serba la memoria d'una scoperta che gli aveva riservato il ritorno

⁵² Ricordiamo quanto aveva scritto Bernard Maris nel saggio in precedenza citato: «Ciascuno inizia il proprio processo di degradazione invecchiando. Non c'è una seconda possibilità. Ciò che è perduto è perduto per sempre. La vita non ripassa», B. Maris, *Houellebecq economista*, cit., p. 125.

alla casa paterna: in lui era pur possibile «trovare qualcosa da amare»⁵³. Fatta salva la sorprendente dedizione della «seconda vita», non vi sono altri segni di resipiscenza.

Nulla in realtà egli oppone a quel futuro che rovescia le ordinarie tensioni nichiliste della vecchia Europa nell'essere potere e nel divenire deità di una nuova «età dell'oro». Ma l'accettazione *post mortem* del padre fin lì estraneo ed estraniante si proietta ora sulla visione integrata – e lievemente filistea – di libertà e necessità. Quali che ne siano le conseguenze⁵⁴, nella storia personale di François questo ravvicinamento finale al padre ha un antecedente nel modello di filiazione ideale al quale il lettore è stato introdotto sin dalla prima pagina del libro. Huysmans è stato l'unico amico di François si diceva; l'unico in compagnia del quale egli non manifesta disagio e diffidenza, è stato per lui modello di realismo e di naturalismo cristiano opposto all'elitismo mistico e cattivo di scrittori come Bloy e Bernanos. Anche se questa relazione libresca è passabilmente caricaturale, nella storia personale di François tutto ciò ha valore di verità romanzesca e antiromantica: contraddice la sua impossibilità di «trovare qualcosa da amare»⁵⁵.

Si rivela qui *e contrario* la potenza evocatrice dell'ironica effigie del collaboratore molle: molle come la democrazia che rappresenta e di cui ricapitola tutte le opzioni storiche e metafisiche: scientismo, romanticismo e moralismo, tutte rigettate. È vero, l'uomo houellebecquiano non fa sfoggio di attivismo; resta imperturbabile dinanzi alle dinamiche politiche e sociali, si presentino come tendenze entropiche o portino il segno neomalthusiano del potere⁵⁶; ed è altrettanto restio ad affidare la propria sorte alle rivolte romantiche i cui frutti migliori sono già dietro di lui e per le quali sa di non avere riserve né d'energia, né di convinzione. Egli è ostile alla metafisica cristiana, dal suo punto di vista è una strada troppo battuta, fino a ridursi a una tabula rasa. È là che risiede l'ironia: giacché egli si vota così al dispotismo dolce del deismo fatalista. Rigettato e

⁵³ Dopo la morte del padre, incontrandone per la prima volta la compagna Sylvia, François scopre sconcertato che è «una donna normale di una normalità quasi esagerata, eppure era riuscita a trovare qualcosa in mio padre; qualcosa che né mia madre né io avevamo trovato. In quell'uomo anziano e ordinario aveva saputo trovare, per prima, qualcosa da amare» (p. 166).

⁵⁴ Che la recuperata presenza del padre sia riscatto della vita del figlio, predisponga a successive identificazioni attraverso lo sdoppiamento che ha in sé i prodromi della derealizzazione di quella morte, fino alla scissione folle con assonanze e accenti nietzschiani – sono possibilità comprese ma non esplicitate nella «seconda vita». Possibilità invece su cui si incardina *La doppia storia* di Beniamino Joppolo: «Ecco, papà, perché ti ero decisamente contro, volevo a tutti i costi, anche mettendomi contro di te, redimerti in me, almeno nei confronti della storia privata dell'umanità. In quanto al resto [...]» (*La doppia storia*, Milano 1968, p. 754). In quanto al resto, è Freud ad aver compreso «la storia privata dell'umanità» come ripetizione della stessa colpa: dalla uccisione del padre, in *Totem e tabù*, all'uccisione del profeta e del Figlio, in *L'uomo Mosè e la nascita del monoteismo*.

⁵⁵ E ciò che possiamo dire con un richiamo a *Menzogna romantica e verità romanzesca* di René Girard.

⁵⁶ Per autori come Ernst Jünger, tali tendenze permettono di risalire nella genealogia materna della terra fino a Huxley e a Clausewitz, precursori del nichilismo, e d'esaltarne l'estrema manifestazione, la religione senza Padre, promossa a fondo originario di ethos estetico e di pathos morale. Cfr. *Al muro del tempo*, Milano, 2000, par. 160 e parr. 181-182.

disprezzato «l'insipido rampollo» che aveva avuto il «cattivo gusto» di sacrificarsi per gli uomini, è pronto a consegnarsi mani e piedi legati all'Accusatore, qui in figura di pacificante principio d'ordine ultramondano. Ciò che perde ora insieme con l'Incarnazione, è il suo Difensore e la sua realtà propria, la possibilità di avere amici e nemici, sinonimo di libertà. Mentre avere un amico (e un nemico) è fuori discussione per coloro che si sono impegnati nel sistema, e non solo come elementi di una struttura, di una casta o di una appartenenza culturale, perché per costoro la trasformazione è già in atto: basta loro prendersi la pena di partecipare.

Ecco. Avere un nemico e un amico. Salvare il conflitto con il nemico, salvare l'inimicizia! La conclusione cui sembra aderire l'autore è «che appartiene al regno dell'intersoggettività»⁵⁷ la possibilità di preservare dalla neutralizzazione d'ogni amicizia o inimicizia, della quale si può dire che è innanzitutto antipolitica. Dobbiamo invece a Carl Schmitt se l'inimicizia è stata ripensata in modo da sottrarre la relazione con il padre dai vortici del dualismo gnostico, per ancorarla alla terra⁵⁸, per impedire che lo scandalo dell'Incarnazione si stemperasse nell'insignificanza del seduttore. È il tema della seconda *Teologia politica*, che riporta alle dimensioni più «personali» e più «familiari» della cristologia politica⁵⁹. Trattiene cioè dal passare indifferentemente da un «centro di riferimento» all'altro – in questo caso, da una religione o, se si preferisce, da una filosofia a un'altra. Ciò che trattiene è la stessa esistenza del nemico, mimeticamente legato alla «mia propria questione».

V'è un significato antropologico (mimetico) e un significato teologico (politico) dell'inimicizia che il nichilismo metafisico (quello ad esempio di Schopenhauer) non contempla. Esso ignora completamente che il reciproco spronarsi e imitarsi dei fratelli nemici dà un contorno definito alle loro fisionomie, dà forma alle loro proprie questioni. Non li iscrive nel cerchio leggendario di inizi favolosi, di traiettorie predefinite e di riconciliazioni mistiche e compassionevoli, né, all'inverso, con il favore degli uni e degli altri, spinge a recuperare identità rappresentate caricaturalmente come inconciliabili e autoreferenziali.

«Il nemico è la forma della mia propria questione, egli mi spinge e io lo spingo verso lo stesso fine»⁶⁰. Il versi di Theodor Daübler, che Carl Schmitt ha messo idealmente in epigrafe del saggio su *Il concetto di 'politico'*, comprendono la storia dei rapporti tra i popoli e tra le nazioni d'Europa; più specificamente in

⁵⁷ Cfr. M. Houellebecq, le 10 avril 2008, in M. Houellebecq, B.-H. Lévy, *Ennemis publics*, Paris, 2008, p. 149.

⁵⁸ In *Ex Captivitate Salus* leggesi un'altra sentenza schmittiana su cui conviene riflettere: «Guai a chi non ha un amico, poiché il suo nemico si ergerà per giudicarlo. Guai a chi non ha un nemico, poiché io sarò il suo nemico il giorno del Giudizio» (Milano, 1987, p. 93). Si tratta, probabilmente, di una criptocitazione da San Agostino, *Ep.* 130, 4: «in qualunque condizione umana nulla è amico all'uomo che non abbia un amico».

⁵⁹ Vedi C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit. Ancorare la sua concezione politica alla terra dovrebbe preservarlo dai fraintendimenti della teologia e dalla confusione con le mitologie titaniche che proiettano quei conflitti nei cieli e gli sconfitti li scaraventano negli abissi.

⁶⁰ «Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt. Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen», T. Daübler, *Hymne an Italien*, (3 Auflage), Leipzig, 1924, pp. 65-66, citato da C. Schmitt in *Glossarium*, 25.12.48; vedi anche Id., *Ex Captivitate Salus*, cit., p.107.

quei versi si trova la chiave del confronto tra i popoli latini e i popoli nordici e dell'inimicizia di Riforma e Controriforma, un confronto ripreso all'inizio della seconda modernità, tra la Germania e la Francia, tra Napoleone e Clausewitz, tra Illuminismo e Romanticismo, per proseguire nel Novecento, con due guerre mondiali e con l'emergere degli opposti blocchi dell'Est e dell'Ovest, della Russia sovietica e dell'Europa democratica. Ma i versi di Daübler possono aiutare anche a riflettere sui rapporti della Francia e dell'Europa con il Vicino Oriente islamico, ora che il Novecento, divenuto civiltà mondiale, le ha ceduto l'esclusiva europea dell'inimicizia.

Così, contro ogni catastrofico pronostico osiamo predire il ritorno al realismo polemico-cristiano⁶¹, dopo che romantici e nichilisti vi hanno visto soltanto la risposta assai poco eloquente del Cristo nel racconto del Grande Inquisitore di Dostoevskij. Nel romanzo di Houellebecq la risposta cristiana si fa attendere. E perché mai, dopotutto, recuperando un ritardo di due millenni, la sequenza delle tentazioni della gloria del potere e del pane non avrebbe dovuto prevalere? Tuttavia questa versione aggiornata e drammatizzata delle tentazioni nient'altro offre se non una ulteriore qualificazione catastrofica della condizione umana: sia che in prospettiva teologico-politica forzi alla sottomissione, sia che in prospettiva antropologico-politica spinga l'immaginazione su vie di imitazione compulsiva o coatta, sia che nell'ordine metafisico si compiaccia della spaventosa "enormità" dell'universo.

Così, attendiamo che François rientri *chez soi*, nella casa paterna come un individuo meno solitario, meno nevrotico, meno infantilizzato. Attendiamo insomma che siano i conflitti e i desideri "personali" e "familiari" a rendere riconoscibile la mimesi mediatrice del nome del padre. Allora il *Pater Noster* riprenderà l'appropriata collocazione che aveva nel Vangelo di Luca (dopo le tentazioni) – con le posizioni rispettive del Padre (la gloria), del Figlio (il potere del sacrificio) e dello Spirito Santo (comunicato con il pane).

E se in quest'epilogo vi fosse effettivamente «qualcosa» – qualcosa e non il niente di una resa che prima o poi sarebbe stata consumata?⁶²

Maria Stella Barberi, Università degli Studi di Messina
✉ mariastella.barberi@unime.it

⁶¹ «Nous osons le prédire, scrive Chateaubriand: un temps viendra que l'on sera étonné d'avoir pu méconnaître les beautés qui existent dans les seuls noms, dans les seules expressions du christianisme; l'on aura de la peine à comprendre comment on a pu se moquer de cette religion de la raison et du malheur» (*Génie du christianisme*, in Id. *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, Paris 1978, p. 760).

⁶² È possibile che Houellebecq pensasse a Beckett di *Aspettando Godot* quando, in un'intervista, ha precisato che nell'ultima frase: «non avrei avuto niente da rimpiangere», di fatto si può comprendere esattamente l'inverso: ci sono due cose da rimpiangere: Myriam e la Vergine nera. (<http://blogs.mediapart.fr/blog/sylvain-bourmeau/020115/un-suicide-litteraire-francais>) Questa frase d'altronde voleva fosse una questione rivolta al lettore: a vostro avviso c'è qualcosa da amare e qualcosa da rimpiangere?