

Note e Recensioni / Book Reviews

Illusoria seduzione della teologia politica? Sul complesso rapporto tra il politico e il religioso

Commento a: Géraldine Mulhmann, *L'imposture du théologico-politique*, Paris: Les Belles Lettres, 2022, pp. 448.

MICHELE SAPORITI*

Illusory Seduction of Political Theology? On the Complex Relationship between the Political and the Religious

Abstract: This article critically analyzes Géraldine Muhlmann's book *L'imposture du théologico-politique*. It provides a general overview of the book's structure and it points out the core arguments through which the author addresses a radical critique to political-theology-based theorizations.

Keywords: Religion, Politics, Political theology, Political philosophy, Critique.

1. *L'attualità teologico-politica*

La teologia-politica permane un tema di ricorrente riflessione nella filosofia politica e giuridica contemporanea. Se nel contesto italiano è opportuno segnalare l'ampio studio di Geminello Preterossi, che fa propria la tesi dell'"inestinguibilità" della teologia politica¹, nel contesto francese Géraldine Muhlmann con il volume *L'imposture du théologico-politique* (Les Belles Lettres, 2022) propone, per molti versi, la tesi opposta: "le 'théologico-politique' est une imposture. Il n'apporte rien à la réflexion sur les choses politiques. Il ne permet pas de mieux analyser cet ennui mêlé de colère qui caractérise plusieurs démocraties contemporaines"².

* Professore associato di Filosofia del diritto, Università degli Studi dell'Insubria; Directeur de programme, Collège International de Philosophie.

La tesi intorno alla quale si articola il percorso di riflessione della filosofa e politologa francese è, a ben vedere, l'incapacità della teologia politica di affrontare realmente questioni di natura politica, limitandosi ad esprimere il desiderio di certi orientamenti filosofici "d'atteindre une toute-puissance théorique"³. Vi è infatti un tratto caratterizzante la riflessione dell'autrice francese: la centralità dei fatti e della loro accurata ricostruzione, l'imprescindibilità del riferimento puntuale e scrupoloso all'arendtiana "matière factuelle"⁴ in ogni sforzo di concettualizzazione filosofica. La mancanza di tale centralità è quanto Muhlmann rimprovera a tutte quelle teorizzazioni onnicomprenditive della filosofia contemporanea di matrice teologico-politica, che sacrificano l'accuratezza delle ricostruzioni storiche per preservare la coerenza (apparente) del disegno teorico sul quale esse poggiano.

2. Il "progetto teorico" e le tre linee di riflessione

Secondo Muhlmann, il "progetto teorico" nel quale si articola il dispositivo teologico-politico si basa su un'affermazione tanto radicale quanto netta: "le 'fond' du politique est religieux"⁵, al punto che il teologico-politico sta ad indicare un "geste de désignation d'une substance religieuse au fond du politique"⁶. È l'individuazione di tale "sostanza religiosa" primaria come essenza del politico che accomuna i diversi orientamenti variamente riconducibili alla riflessione teologico-politica contemporanea. In questa sostanzializzazione della religione (alla quale si accompagna una sostanzializzazione unificante della storia⁷), Muhlmann individua una rottura radicale del rapporto tra religione e politica ereditato dal pensiero spinoziano, con evidenti riferimenti alla riflessione di Machiavelli. Si genera, così, un autentico ribaltamento di prospettiva rispetto al passato. "Spinoza disait: *la religion a un fond politique*, ce qui lui donne une certaine utilité en politique, mais limitée compte tenu des enjeux beaucoup plus vastes de la politique; d'ailleurs la politique doit s'en émanciper pour de bon. Les thèses théologico-politiques disent: *la politique a un fond religieux*, et on aura beau croire que la politique s'est arrachée à la religion, ce n'est pas vrais, ce fond religieux en elle demeure"⁸. La politica, secondo tali orientamenti, mantiene quindi un fondo di natura squisitamente religiosa, che trova espressione nella prospettiva teologico-politica.

Ma qual è il meccanismo di funzionamento del "mode de penser"⁹ teologico-politico contemporaneo? Quali sono le caratteristiche e quali le espressioni? Minimo comune denominatore delle diverse forme contemporanee della teologia politica sembra essere quello che il filosofo Hans Blumenberg chiama "il teorema della secolarizzazione"¹⁰, di derivazione schmittiana, che l'autrice sintetizza nella maniera seguente: "ce qui dans la modernité paraît arraché à la religion n'est encore, en réalité, que 'de la religion' transformée- 'sécularisée'"¹¹. Nella "nouvelle vague théologico-politique"¹², però, si trova una versione ben più "totale" della tesi della secolarizzazione presente nel pensiero di Schmitt, che vale a distinguere in modo non marginale gli esponenti contemporanei da quest'ultimo. A marcare questa differenza non è soltanto l'importanza ben più totalizzante conferita al teorema della secolarizzazione, cui si accompagna una lettura non negativa della modernità politica (alla quale si cerca di

fornire un rimedio per la “disperazione” che essa suscita), ma è altresì la capacità di leggere nella religione dimensioni ogni volta differenti e assai eterogenee (talvolta “poesia”, “sentimento religioso”, “rappresentazioni”, “ritualità”, “norme”...)¹³. E per rendere conto delle specificità delle espressioni del pensiero teologico-politico contemporaneo, Muhlmann propone una topografia precisa e ragionata, distinguendo tre grandi direttrici, ciascuna delle quali vede un importante esponente della riflessione filosofica occidentale come proprio “nume tutelare”. Completa questa topografia, che a breve avremo modo di ricostruire per sommi capi, l’analisi di figure che sfuggono ad una rigida collocazione, rivelando “une singulière façon de naviguer entre ces lignes”: il riferimento è a Marcel Gauchet e Gianni Vattimo¹⁴.

La prima direttrice è rappresentata dalla “ligne hyper-romantique” e vede il suo principale esponente in Richard Rorty, che ha introdotto nel dibattito filosofico la nozione di “romance religieuse”. Secondo questa linea “notre vie collective est ‘aidée’ de manière majeure par un ensemble d’affects, d’émotions, qui proviennent de la vie religieuse”¹⁵. L’aggettivo “iper-romantico” rinvia per l’autrice al forte legame che questa linea di riflessione intesse con tematiche care al romanticismo, rivisitate in termini vitalistici e antintellettualistici¹⁶. Il nume tutelare di questa prima linea è individuato nell’ultimo Bergson¹⁷, nel cui pensiero metafisico l’autrice scorge la pretesa “d’accéder aux ‘intentions de la nature’”¹⁸.

La seconda direttrice è invece rappresentata dalla “ligne apocalyptico-messianique” e vede il suo principale esponente in Giorgio Agamben per il quale “la substance religieuse fondamentale de l’histoire politique est une ‘logique’ de nature théologique”¹⁹. L’aggettivo “apocalittico-messianico” che caratterizza questa corrente va riferito, secondo l’autrice, alla presenza di temi quali la “redenzione”, la “salvezza”, la “catastrofe”: in particolare, “la notion d’apocalypse est ici présente au sens littéral, qui suppose une révélation, alors que, parfois, dans l’usage courant du mot, ‘apocalypse’ évoque une catastrophe terrible, mais sans forcément qu’un salut en soit attendu”²⁰. Nel pensiero di Agamben, in particolare, Muhlmann ravvede un lungo tentativo di leggere in modo unitario e continuo i mali che caratterizzano il pensiero politico occidentale, attraverso “une mécanisme du paradoxe permanent (l’antinomisme), rame-nant tout à un seul et même principe (l’anomie secrétée par le *nomos*), et affirmant un messianisme apocalyptique invérifiable [...] tandis que le réel, lui, n’a qu’à s’adapter”²¹. È ad Agamben che l’autrice rivolge le critiche più radicali e senza appello, come vedremo in seguito, con riferimento alla ricostruzione da lui proposta della tragica esperienza di Auschwitz, che ribadisce il suo tentativo di sostenere una “verità”, precisa Muhlmann, “dont la ‘non-coïncidence’ avec les ‘faits’ ne pose aucun problème”²². Se l’ultimo Bergson è il nume tutelare della prima linea, l’ultimo Heidegger è l’ombra ingombrante della teologia-politica apocalittico-messianica. Su di essa incombe la lettura heideggeriana della storia come “occultation de l’être” au cœur d’un Occident adonné à la ‘technique’”²³, con un riavvicinamento tra le nozioni di “essere”, “sacro” e “divino”²⁴ e il delinarsi di una filosofia della storia, che Muhlmann ricostruisce con puntuali riferimenti anche a quanto espresso nei suoi *Quaderni neri*.

La terza e ultima direttrice è rappresentata dalla “ligne vieil-hégélienne”, che vede in Charles Taylor e in Jürgen Habermas i suoi principali esponenti e nell’ultimo Hegel

il relativo nume tutelare. Con riferimento ad Habermas, nella sua produzione troviamo molti rinvii al pensiero hegeliano, in particolare in relazione all'importanza assunta dalla religione nella sua riflessione. Le credenze religiose diventano così per Habermas “un ‘reliquat archaïque’ décisif pour la ‘fondation du sens’, situé *au-delà de la rationalité*, pouvant certes nourrir celle-ci, mais *seulement si elle y est disposée*”²⁵. La religione apporta così ad Habermas quell’“accesso alla totalità della storia” e alla storia come totalità che ritroviamo già in Hegel²⁶. Con riferimento a Taylor, invece, il cui interesse per il pensiero hegeliano è testimoniato sin dalla sua produzione più risalente, Muhlmann individua nella sua riflessione sulla formazione dell’identità moderna due “fonti morali” principali: la prima di matrice razionale, la seconda legata all’esplorazione interiore del sé²⁷. Ma ciò che interessa maggiormente è la comune origine religiosa (“plus exactement chrétienne”²⁸) di entrambe le fonti. Vi sarebbe quindi, secondo Taylor, una “substance religieuse, clé de notre histoire morale et politique [...], dotée d’une puissance totale”²⁹. Ciò che ritroviamo tanto in Habermas quanto in Taylor, in sintesi, è quell’attitudine che Muhlmann definisce “vieil-hégélienne”, ossia quella tendenza “de plus en plus marquée chez Hegel à la fin de sa vie, qui a transformé sa ‘dialectique’ de l’histoire en un long processus de ‘réalisation’ de contenu religieux, en l’occurrence *chrétien*”³⁰.

Se Bergson, Heidegger e Hegel sono le ingombranti “ombre” che Muhlmann legge in filigrana alle tre linee sopra ricostruite, vi sono, invece, altre grandi figure del pensiero il cui lascito sembra essere stato, se non del tutto ignorato, almeno fortemente trascurato e sottovalutato dalla riflessione teologico-politica contemporanea. Sono Marx, Freud e Nietzsche, i “pestiférés”³¹ che i teorici della rinascita teologico-politica sembrano aver dimenticato, coltivando un gusto per “l’invisibile” e una scarsa attenzione ai problemi della causalità³², ai quali hanno sostituito un’apparente causalità “profonda e continua”³³ ricostruita sulla base della loro teorizzazione. “En effet, Marx, regardant n’importe quel phénomène social et ayant en tête l’ensemble du fonctionnement de la société, dont les rapports de production étaient pour lui le point nodal; ou Freud, observant une attitude psychique, et pensant à toute l’économie du psychisme qui habitait sa réflexion; ou Nietzsche, réfléchissant à n’importe quelle ‘attitude de vie’ (*Lebensführung*) et pensant à la lutte entre forces ‘affirmatrices’ de la vie et forces ‘négatrices’ de la vie [...]”³⁴. Comune ai tre è il porsi la questione seguente contro ogni tentativo di sostanzializzazione o essenzializzazione filosofica: “à quoi ce que j’ai devant moi, là, sert-il, dans cette économie globale de forces qui, selon moi, est une façon pertinente de réfléchir aux choses?”³⁵. Nella stessa direzione si collocano figure di peso nelle Scienze sociali (come Durkheim e Weber), alle quali Muhlmann dedica attenzione con particolare riferimento ai loro studi sulla funzione e i contorni del religioso in rapporto alla sfera del politico.

3. Lo sguardo al totalitarismo e “la forzatura” dei fatti

Il totalitarismo rappresenta un tema di attenzione maggiore per la riflessione teologico-politica contemporanea. Il “male totalitario”³⁶ e le sue espressioni, però, hanno rappresentato una preoccupazione poco attenta alla concreta realtà dei totalitarismi,

alle loro specificità, secondo Muhlmann. Tale riflessione sembra infatti affermare senza reticenze che “*s’est joué, dans le fait totalitaire, quelque chose qui concerne le ‘rapport au sacré’*”³⁷, in un modo a tal punto decisivo da giustificare lo stesso ricorso a discorsi ed argomenti di natura teologico-politica, alle loro “verità”, asserite senza una sufficiente attenzione alla ricostruzione storica dei fatti. Il risultato è quello di aver costruito una “*continuité entre totalitarisme et la longue histoire des régimes politiques occidentaux*”³⁸. Tale continuità, argomenta l’autrice, andrebbe dimostrata più che affermata, poiché in questo modo si mescolano realtà e sfondi teorico-politici assai dissimili tra loro, testimoniando ulteriormente il tentativo di rimanere coerenti ad un disegno filosofico unitario che pretende di trascendere i contorni specifici della fattualità.

Questa difficoltà di confrontarsi con l’arendtiana “materia fatturale” della vita concreta dei totalitarismi, questa attitudine a piegare i fatti alla coerenza interna di un sistema teorico unitario è rappresentata in modo emblematico, per Muhlmann, dalla ricostruzione di Agamben dell’esperienza di Auschwitz³⁹. L’intento dell’autore è sintetizzato in questi termini: “pour Agamben, selon le déploiement de la logique antinomique de la loi qu’il a puisée chez Paul, dans cette catastrophe s’est ouvert un chemin vers la rédemption; et c’est le déporté à bout de forces, défiguré de souffrance et de faim, appelé le ‘musulman’ par les autres détenus d’Auschwitz [...] qu’Agamben a repéré le ‘reste’ messianique, au sens de Paul. Cette thèse, présentée comme une ‘vérité’”, senza necessaria coincidenza con i fatti, per ammissione stessa dell’autore, “conduit explicitement à exiger, de la part d’Agamben, une réorientation du regard sur Auschwitz”⁴⁰. In sintesi, al paradigma del campo di sterminio, Agamben affianca una diversa prospettiva: “avant même d’être le camp de la mort, Auschwitz est le théâtre d’une expérimentation toujours impensée, dans laquelle, au-delà de la vie et de la mort, le juif se transforme en musulman, l’homme en non-homme”⁴¹. Da queste considerazioni iniziali, e senza poter percorrere nello spazio di questa nota le tante articolazioni della sua critica, Muhlmann contesta con veemenza e scrupolo ad Agamben la semplificazione della realtà di Auschwitz, la scorretta ricostruzione filologica del termine “musulmano” che egli utilizza come figura chiave del suo disegno biopolitico, la mancanza di rimandi documentali appropriati, la tendenza a mescolare rimandi eterogenei, epoche e categorie in un orizzonte di natura apocalittico-messianica. Tutto ciò spinge Muhlmann a leggere in questa ricostruzione forzata di una realtà complessa, e che con complessità e meticolosità andrebbe analizzata, un segnale inquietante de “l’ivresse que peut donner la toute-puissance théorique, tellement sûre d’avoir tout compris”⁴².

4. La teologia politica come filosofia della storia

Se Agamben non è la sintesi della riflessione teologico-politica, né la sua ricostruzione di Auschwitz il modo tipico e condiviso con cui tale riflessione guarda al reale, è pur vero che secondo Muhlmann si riscontra una tendenza unitaria tra le varie correnti di cui si compone il tornante teologico-politico: “une tendance à forcer les données

historiques, pour pouvoir les ramasser dans une *continuité* donnant raison au ‘substantialisme historique’ qu’elle prônent”⁴³.

La riflessione teologico-politica indulge, quindi, a due desideri filosofici precisi: da una parte, il desiderio della “storia-soluzione”; dall’altro, il “desiderio del sacro”⁴⁴. In questi termini, tale pensiero rappresenta una filosofia della storia che manifesta un interesse del tutto peculiare per il rapporto al sacro e al religioso. Come filosofia della storia, la teologia politica sembra infatti affermare che ciò a cui obbedisce l’intera storia umana è “une logique profonde et indubitable, à laquelle la ‘pensée religieuse’ était véritablement capable de se connecter”⁴⁵.

Le pagine di Géraldine Muhlmann cercano così di fornire argomenti per dimostrare che il tentativo di recuperare una visione onnicomprensiva della storia attraverso la lente del teologico-politico non sia soltanto inopportuno, ma altresì dannoso. “Les concepts ont des *effets* sur les choses”⁴⁶, afferma Muhlmann, rivelando così una forte inquietudine intellettuale e umana: “les théorisations peuvent nous abîmer, dans nos existences politiques”⁴⁷. È questo il pericolo maggiore sul quale Muhlmann ci invita a riflettere oggi, con un linguaggio sempre chiaro e l’audacia, non comune nell’ambito accademico, di invitare al confronto quanti sono oggetto delle proprie pervasive critiche.

Note

¹ Cfr. Preterossi, 2022.

² Muhlmann, 2022, p. 9; segnaliamo che è in corso la traduzione del volume in commento per le edizioni Mimesis.

³ *Ivi*, p. 11.

⁴ Muhlmann, 2023, p. 11.

⁵ Muhlmann, 2022, p. 22.

⁶ *Ivi*, p. 34.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 117.

⁸ *Ivi*, p. 95.

⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁰ Cfr. Blumenberg, 1999.

¹¹ Muhlmann, 2022, p. 115.

¹² *Ivi*, p. 135.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 136-154.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 242-249.

¹⁵ *Ivi*, p. 156.

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁷ Il riferimento è qui a Bergson, 1976.

¹⁸ Muhlmann, 2022, p. 173.

¹⁹ *Ivi*, p. 174.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 182.

²² *Ivi*, p. 181.

²³ *Ivi*, p. 189.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 190. Tutti i riferimenti ai passi specifici di Heidegger sono riportati nelle note del testo in commento.

²⁵ *Ivi*, p. 199.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 200.

²⁷ *Ivi*, p. 201.

²⁸ *Ivi*, p. 203.

²⁹ *Ivi*, p. 207.

³⁰ *Ivi*, p. 207-208.

³¹ *Ivi*, p. 293.

³² Cfr. *ivi*, p. 294.

³³ Cfr. p. 320.

³⁴ *Ivi*, p. 293.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 321.

³⁷ *Ivi*, p. 322.

³⁸ *Ivi*, p. 323.

³⁹ Cfr. Agamben, 2003. Il riferimento è alla traduzione francese di Agamben, 1998.

⁴⁰ Muhlmann, 2022, p. 350.

⁴¹ Agamben, 2003, p. 55 cit. in Muhlmann, 2022, p. 351.

⁴² Muhlmann, 2022, p. 365.

⁴³ *Ivi*, p. 367.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 370.

⁴⁵ *Ivi*, p. 402.

⁴⁶ *Ivi*, p. 403.

⁴⁷ *Ivi*, p. 404.

Riferimenti bibliografici

Agamben, G. (1998), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2003), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, Paris: Payot & Rivages.

Bergson, H. (1976), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF.

Blumenberg, H. (1999), *La Légimité des temps modernes (1966-1988)*, Paris: Gallimard.

Muhlmann, G. (2022), *L'imposture du théologico-politique*, Paris: Les Belles Lettres.

Muhlmann, G. (2023), *Pour les faits*, Paris: Les Belles Lettres.

Preterossi, G. (2022), *Teologia politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza.