

L'ATTUALITÀ DI CARL SCHMITT

Intervista a Marc Crépon

Introduzione e intervista a cura di Giada Scotto

Questa intervista è frutto dell'incontro avuto con il filosofo francese Marc Crépon lo scorso ottobre presso l'École Normale Supérieure di Parigi. Essa nasce nell'ambito di uno studio (tesi di laurea magistrale) che ha voluto mettere a fuoco la presenza, all'interno della cultura francese contemporanea, di un vivace dibattito intorno all'opera di Carl Schmitt, ossia una ripresa e una critica di alcune fondamentali categorie schmittiane all'interno della riflessione filosofico-politica contemporanea. Come mostra nel suo recente testo¹ Jean-François Kervégan, la ricezione francese del giurista e filosofo del diritto tedesco è avvenuta inizialmente tramite tre pensatori, che possono essere considerati tra i primi interlocutori francofoni di Schmitt: Jacques Maritain, René Capitant e Alexandre Kojève.

Maritain ebbe rapporti molto stretti con Schmitt durante gli anni Venti, arrivando a promuovere la parziale traduzione di *Politische Romantik* nella *Bibliothèque française de philosophie*². Il rapporto tra i due s'interruppe tuttavia a seguito dell'accostamento di Schmitt al nazionalsocialismo, e Maritain criticherà con forza le successive posizioni schmittiane e la sua teologia politica, accusata di voler "sacralizzare" le istituzioni politiche. Anche Capitant studiò Schmitt prima del suo avvicinamento al regime, mostrando un'analoga attenzione per le situazioni di crisi di legittimità, mentre Kojève intratterrà con lui una lunga corrispondenza che mostra, al di là di vari punti di disaccordo, una certa prossimità nel modo di affrontare la questione politica. Ad avere rapporti con il giurista tedesco furono poi François Perroux, Raymond Polin, ma anche il liberale Raymond Aron, il quale ebbe una corrispondenza con lui durante gli anni Cinquanta e Sessanta, dedicando molti seminari a importanti testi di Schmitt quali *Il concetto di politico* e *Teoria del partigiano*. Il caso più evidente di ricezione di Schmitt in Francia resta tuttavia Julien Freund, la cui opera può essere considerata una vera e propria prosecuzione dell'opera schmittiana e della sua teoria politica; egli riprende infatti la principale tesi schmittiana del politico come distinzione tra amico e nemico e vi aggiunge altri

¹ Cfr. J. F. KERVÉGAN, *Que faire de Carl Schmitt?*, Éditions Gallimard, Paris 2011, *Che fare di Carl Schmitt?*, a cura di F. Mancuso, Laterza, Roma – Bari 2016.

² C. SCHMITT, *Romantisme politique*, tr. fr. a cura di P. Linn, Librairie de Valois, Paris 1928.

due criteri: la relazione tra comando e obbedienza e la distinzione tra pubblico e privato.

In seguito, la diffusione delle teorie schmittiane in Francia è rimasta per lungo tempo limitata ad ambienti intellettuali di estrema destra, come dimostra la riedizione di alcune traduzioni di Schmitt da parte di Alain de Benoist, capofila della Nuova Destra francese. Interessante può dunque essere, in tale contesto, seguire l'attuale ripresa di un confronto critico con Schmitt in pensatori di sinistra che, in un momento storico segnato dalla globalizzazione ma, allo stesso tempo, dal riemergere di nazionalismi e di una «cultura della paura» che indebolisce profondamente le istituzioni democratiche, rintracciano nelle teorie schmittiane un paradigma ermeneutico utile alla comprensione e, in taluni casi, alla critica della contemporaneità. È così che concetti chiave del pensiero schmittiano come quelli di “stato d’eccezione” e di “teologia politica”, ma anche di “sovranità” e “Stato-nazionale” si mostrano profondamente attuali e centrali all’interno del dibattito francese³ che coinvolge pensatori come Marc Crépon, Étienne Balibar e Giorgio Agamben⁴, i quali vedono in atto, nel politico, un processo di chiusura e d’irrigidimento che conduce i singoli Stati-nazione a rinchiudersi all’interno dei propri confini, ponendo così una barriera – in molti casi immaginaria ma in taluni casi anche reale – tra sé e l’altro⁵, un *altro* sovente additato come pericolo per il benessere e la tenuta della società *nazionale*.

Di fronte agli effetti di una crescente mondializzazione e di un’elevata minaccia terroristica, sostiene Crépon, lo Stato, gli Stati-nazione si trovano sempre più nell’impossibilità di assicurare ai cittadini la sicurezza di vita che essi legittimamente chiedono, e ciò li porta a tentare di modificare la loro “offerta”, spostando la domanda su ambiti in cui, al contrario, essi possono mostrare di riuscire a proteggere adeguatamente i propri cittadini: la «cultura della paura» – afferma ne *La Culture de la peur I. Démocratie, identité, sécurité* – appartiene

³ Sull’attualità del pensiero schmittiano e sui suoi sviluppi nell’attuale dibattito francese cfr. J.C. MONOD, *Penser l’ennemi, affronter l’exception. Réflexions critiques sur l’actualité de Carl Schmitt*, La Découverte, Paris 2006.

⁴ La scelta d’inserire Agamben all’interno del dibattito francese riguardo l’opera di Schmitt deriva non soltanto dal notevole interesse da lui mostrato verso l’opera schmittiana, ma anche dagli effettivi confronti che egli ha e ha avuto, direttamente o indirettamente, a tal proposito, con esponenti di spicco del panorama francese contemporaneo.

⁵ Il tentativo di differenziare un proprio e un altrui, un’identità e un’alterità, coincide con la pretesa sovrana di piena padronanza e identità con se stessi tramite l’immunizzazione nei confronti di ciò che è considerato come esterno ed estraneo alla soggettività. Questa tematica fortemente derridiana tornerà spesso nelle riflessioni di Crépon.

precisamente a questa strategia di spostamento, per cui lo stato tenta di aggirare la richiesta generale di una sicurezza di vita minima offrendo «prodotti politici sostitutivi», grazie ai quali l'azione politica può mantenere un minimo di credibilità. È così che lo stato crea e promuove quelli che Crépon definisce, riprendendoli da Zygmunt Bauman, «cibles de substitution», «bersagli sostitutivi», ovvero soggetti che lo stato mostra come pericoli, come minacce per la società, e nella lotta contro i quali esso trova la propria giustificazione, riaffermando così la propria sovranità. Ma ciò significa, in ultima analisi, che lo stato è costretto, per “auto-legittimarsi”, a produrre quella stessa paura da cui pretenderà poi di proteggere i suoi cittadini, a produrre quel nemico a cui mostrerà poi di far guerra in nome della tutela nazionale.

Ciò che oggi indebolisce e mina le istituzioni democratiche è dunque, sostiene Crépon nell'intervista, proprio questa loro tentazione di conferirsi *schmittianamente* legittimità tramite la *definizione di un nemico*, di fronte al quale *l'identità nazionale* deve essere salvaguardata⁶. In tal modo la pretesa “sicurezza del popolo” diventa un altro nome per la “sicurezza dello Stato”, e i governi democratici finiscono per prendere misure che, in nome della sicurezza, causano in realtà un sovrappiù d'insicurezza, tanto che diviene quasi impossibile distinguere tra una «politica della sicurezza» e un'«organizzazione dell'insicurezza». La labilità di questo confine si manifesta in tutta la sua forza nell'instaurazione – sempre più frequente – da parte dei regimi democratici di *stati d'eccezione* che, come notano anche Balibar⁷ e Agamben⁸, rischiano, con la loro ripetuta emanazione e il loro ripetuto prolungamento, di divenire la “regola”, sostituendo così progressivamente allo “stato di diritto” il cosiddetto “security state”, lo “stato di (in)sicurezza”. Nello stato di sicurezza, sottolinea Agamben, «lo stato si fonda stabilmente sulla paura e deve ad ogni costo mantenerla, per-

⁶ Sulle questioni riguardanti la minaccia terroristica e la promulgazione dello stato d'emergenza in Francia cfr. M. CRÉPON, *Il ne faut pas laisser la peur prendre possession de nous*, apparso su *Télérama* il 29/11/2015. Per ciò che riguarda invece la tematizzazione dei baumaniani «cibles de substitution» cfr. M. CRÉPON, *La culture de la peur I. Démocratie, identité, sécurité*, Éditions Galilée, Paris 2008. Infine, per un approfondimento riguardo la «cultura del nemico» e la «cultura della paura» cfr. M. CRÉPON, *L'Imposture du choc des civilisations*, Éditions Pleins Feux, Nantes 2002.

⁷ Sulla «faccia d'eccezione» messa in opera dall'ordine liberale cfr. É. BALIBAR, *Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes*, prefazione a *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes*, Éditions du Seuil, Paris 2002.

⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *Perché lo stato di emergenza non può essere permanente*, apparso su *Repubblica* il 24/11/2015.

ché trae da essa la sua funzione essenziale e la sua legittimità»⁹: la sicurezza si mostra così indispensabile non tanto all'assicurazione dell'ordine, quanto piuttosto al rafforzamento del controllo «generalizzato e senza alcun limite»¹⁰ sulla popolazione. «Vittime» di questo *security state* sono dunque, allo stesso tempo, i cittadini, costantemente monitorati e tenuti in una situazione psicologica di timore e d'insicurezza, e coloro che vengono indicati come *altri*, principalmente gli stranieri, bersagli di quel «razzismo istituzionale»¹¹ tramite cui lo stato cerca di ricostruire nell'immaginario collettivo il *mito della sovranità*, dando prova della forza che pretende di avere e rassicurando, allo stesso tempo, coloro i quali lo pensavano finito.

Ecco allora che l'esigenza di una critica della sovranità – in particolar modo quella stato-nazionale – torna prepotentemente in primo piano, portando forse con sé l'eco di quelle che sono già state, in ambito francese, le riflessioni di Jacques Derrida e Michel Foucault a tal proposito.

Le domande poste a Marc Crépon hanno l'intento di enucleare e approfondire alcuni di questi snodi tematici, mostrandone l'importanza per un'analisi che, come afferma Crépon stesso, ripensi e re-interroghi la democrazia a partire dal punto di vista dei suoi nemici.

⁹ G. AGAMBEN, *Guerra allo Stato di diritto*, apparso su *Il Sole 24ore* il 23/1/2016.

¹⁰ *Ivi*. Il richiamo è evidentemente alle analisi che Foucault delinea soprattutto in *Sicurezza, territorio, popolazione* (M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, *Sicurezza, territorio, popolazione*, a cura di P. Napoli, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2010²), e ne *La nascita della biopolitica* (M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, *Nascita della biopolitica*, tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli Editore, Milano 2015³), in cui il filosofo francese elabora un nuovo paradigma di potere – quello governamentale – che si configura come sistema di controllo reticolare e capillare che maschera, dietro un'apparente libertà, un'illimitata pervasività dei rapporti di potere.

¹¹ É. BALIBAR, *Nous, citoyens d'Europe?*, La Découverte, Paris 2001, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo stato, il popolo*, a cura di A. Simone e B. Foglio, Manifestolibri srl, Roma 2004, cit. p. 74.

INTERVISTA A MARC CRÉPON¹

Nei Suoi lavori è possibile avvertire la presenza di un costante confronto con tematiche strettamente connesse alla figura e al pensiero di Carl Schmitt, nonostante tale confronto con il giurista tedesco rimanga per lo più sullo sfondo. Il riferimento mi è parso evidente, per esempio, ne L'imposture du choc des civilisations [Éditions Pleins Feux, Nantes 2002] a proposito delle posizioni di Huntington, alle quali Lei evidentemente si oppone.

Io credo che la grande differenza tra il pensiero di Huntington e quello di Schmitt sia che in Huntington vi è una sorta di essenzializzazione del nemico, mentre ciò non è assolutamente presente in Schmitt. Per quest'ultimo la politica si dà precisamente come definizione del nemico, ma questa definizione presuppone inevitabilmente una decisione, mostrando così come nessun tipo di inimicizia può essere inscritta nella natura. In Schmitt non c'è un nemico naturale, ma solamente un nemico che è oggetto di una decisione politica. Questa è la grande differenza con Huntington, a fronte della quale vi è tuttavia un importante punto in comune: in entrambi la politica passa per la relazione al nemico; non c'è politica senza relazione al nemico. Entrambi provocano lo sviluppo di quella che io chiamo la "cultura del nemico". Se il pensiero di Schmitt mi ha interessato, è perché questa volontà di trovare un fondamento alla politica nella definizione del nemico fa parte dei rischi che indeboliscono oggi la democrazia.

Non mi sento per niente schmittiano, non mi sento per niente vicino alle tesi di Schmitt, ma credo che le sue teorie siano uno strumento assolutamente indispensabile per pensare il nostro tempo presente, e precisamente ciò che mina oggi la democrazia. Vediamo bene come i governi democratici siano permanentemente tentati di darsi una legittimità tramite la definizione di un nemico. A questo proposito, vi sono però anche altre categorie che possono aiutare nella comprensione: per quanto mi riguarda, sono molto interessato anche al lavoro del sociologo Zygmunt Bauman e, in particolare, alle analisi di ciò che egli chiama "bersagli sostitutivi". I bersagli sostitutivi funzio-

¹ Marc Crépon è direttore del dipartimento di filosofia della Scuola Normale Superiore di Parigi (ENS) e direttore di ricerca al CNRS (Archivi Husserl). I suoi interessi di ricerca riguardano la questione delle lingue e delle comunità nell'ambito della filosofia francese e tedesca (dal XVIII al XX secolo) e la filosofia politica e morale contemporanee. È autore di numerosi saggi su Nietzsche, Rosenzweig, Foucault, Derrida, e Lévinas.

nano oggi, nella democrazia, come un'altra definizione del nemico. Per esempio, il governo francese precedente – quello di Sarkozy –, durante i cinque anni in cui è rimasto al potere, è continuamente ricorso sulla stampa, in radio, nei discorsi ufficiali, a bersagli sostitutivi: ogni avvenimento era un pretesto per definire un nuovo bersaglio sostitutivo, spesso definito come un nemico interno o come un nemico esterno.

Ma, tornando a Schmitt, l'altra cosa che trovo veramente interessante nella sua teoria e che ne fa uno strumento importante per pensare il tempo presente, è ciò che essa dice a proposito della guerra. Schmitt fa parte di coloro che possono aiutarci a ripensare il concetto di guerra laddove tutte le definizioni classiche sono ormai divenute inutilizzabili, come si vede nella distinzione tra nemico interno e nemico esterno, guerra partigiana e guerra internazionale. Vediamo bene che tutte queste differenti definizioni e demarcazioni della guerra non sono più così chiare, così nette. Schmitt può aiutare a ripensarle.

Schmitt non è uno degli autori su cui lavoro di più, ma tra di essi c'è sicuramente Derrida, nei cui seminari sulla pena di morte vi è un decisivo confronto con Schmitt; ed è proprio a partire da tale confronto che si sviluppa tutto il mio lavoro degli ultimi dieci anni, in particolare degli ultimi libri, compreso il prossimo, *L'épreuve de la haine* [Éditions Odile Jacob, Paris 2016]. Ciò che mi interessa è precisamente ciò che Schmitt rigetta completamente: un pensiero dell'etico-politico, dell'articolazione dell'etica e della politica, ossia l'idea che possa esservi un rapporto tra etica e politica, che possano esservi delle ingiunzioni morali, dei principi etici che guidano delle istituzioni (come le istituzioni internazionali), e che tali ingiunzioni possano fondare, dunque, la decisione politica. Se sarò portato negli anni a lavorare su Carl Schmitt, o ad andare a ricercare i testi di Schmitt, sarà proprio per decostruire la sua duplice revoca: da una parte, dell'articolazione dell'etica e della politica, e dall'altra dell'idea che la decisione politica possa essere sottomessa ad una giurisdizione più alta, che sarebbe quella delle istituzioni internazionali, in quanto fondata su dei principi che sono certo giuridici ma che hanno anche una dimensione etica. Mi riferisco, per esempio, al rispetto della vita umana: esso è un principio morale, non politico, ma costituisce la grande fonte d'ispirazione dei diritti dell'uomo. Questo genere di cose è precisamente ciò che mi interessa e, allo stesso tempo, ciò che viene completamente rifiutato da Carl Schmitt.

Che ruolo ha rivestito e riveste, nella Sua filosofia, la decostruzione dell'opera di Carl Schmitt elaborata da Derrida?

La decostruzione derridiana di Carl Schmitt è effettuata in nome di quella che lui chiama “democrazia-a-venire”; ciò significa che la democrazia-a-venire suppone un'altra concezione, un'altra comprensione della sovranità. Tale decostruzione derridiana è legata, dunque, a due aspetti: la decostruzione della sovranità così come la comprende Carl Schmitt, e un pensiero della democrazia che non si lasci ricondurre a tutte le critiche formulate da Schmitt. Se vi è una democrazia-a-venire, per Derrida, se vi è un altro pensiero della sovranità, questo suppone una ri-articolazione, una re-interrogazione dell'etico e del politico. La democrazia-a-venire nel senso derridiano è indissociabile da ciò a cui Derrida lavora negli ultimi anni della sua vita sotto il nome di “questione della responsabilità” e da tutte le questioni legate alla responsabilità come l'ospitalità, il perdono, il segreto ecc. Egli re-interroga e ripensa tali questioni rifondando l'articolazione dell'etico e del politico. È nel contesto di una riflessione sulla responsabilità che l'opera di Carl Schmitt e la questione della sovranità pensata da Schmitt è evocata e decostruita, poiché, per pensare l'articolazione dell'etica e della politica, serve un'altra considerazione della sovranità, e tale pensiero della sovranità suppone una decostruzione della concezione schmittiana. Per Schmitt non vi sono considerazioni morali che devono intervenire nel politico e nella politica.

Ora, quest'articolazione dell'etico e del politico è precisamente la questione filosofica che m'interessa e che occupa anche tutti i miei lavori sulla violenza. La questione per me centrale è l'articolazione dell'etico e del politico, le condizioni teoriche di una possibile ingiunzione etica indirizzata al politico. Credo che questa sia una delle questioni di Lévinas, così come la grande questione derridiana: credo sia questo il filo conduttore delle differenti questioni sulla responsabilità, che hanno in comune la delineazione del progetto di un'etica iperbolica, la sola suscettibile di poter rivolgere delle ingiunzioni al politico. È precisamente su questa tematica della necessità di un'etica radicale, iperbolica che io lavoro. Il mio modo d'inserirmi oggi nell'eredità derridiana, lévinassiana ecc. è questa articolazione dell'etico e del politico. Anche per me, il divieto portato da Schmitt su quest'articolazione è problematico.

Importanti pensatori politici contemporanei come Étienne Balibar o Giorgio Agamben si richiamano apertamente alla riflessione di Schmitt, intendendolo come paradigma utile alla comprensione della storia contemporanea dell'Occidente. Che cosa pensa di questo uso del pensiero schmittiano?

Io non penso che Étienne Balibar e Giorgio Agamben possano essere definiti esaurientemente come degli schmittiani. Credo che, esattamente come me, essi siano convinti che per pensare molti problemi di oggi (che sia la questione del teologico-politico, la questione della sovranità, ma anche quella delle minacce che inquietano la democrazia) sia necessario tornare a confrontarsi col pensiero di Schmitt. Personalmente trovo che, se si tiene alla democrazia, se si vuole continuare a credere nella democrazia come il migliore regime possibile e come ciò di cui abbiamo bisogno, sia molto più interessante (e penso vi sia qualcosa del genere anche in Balibar e Agamben) interrogarla a partire dai suoi nemici o dal punto di vista delle obiezioni che essi le muovono, piuttosto che a partire da quelli che ne fanno abbastanza facilmente l'apologia. Schmitt è interessante nella misura in cui sviluppa un pensiero ostile al parlamentarismo, ostile alla democrazia, ostile al diritto internazionale, evidentemente estraneo a tutte le forme di decostruzione della sovranità: tutti questi tipi di obiezione sono precisamente ciò che noi dobbiamo superare. Ciò che mi interessa, e questo penso valga anche per Balibar e Agamben, è prendere Schmitt e le tesi di Schmitt come ciò che non deve essere ripetuto ma con cui bisogna confrontarsi. Un pensiero con cui non è possibile non confrontarsi. Direi un po' la stessa cosa anche di Heidegger; il rapporto di Heidegger con il nazismo ha fatto sì che molti volessero riporlo nel dimenticatoio della storia, così come vorrebbero fosse fatto con Schmitt. Ma io penso che sia Schmitt che Heidegger siano degli autori con cui il confronto è inevitabile. Se si vuole pensare lo stato d'eccezione come ciò che minaccia o perverte da sempre la democrazia, allora bisogna pensarlo a partire da categorie schmittiane.

Nei pensatori che abbiamo nominato, i frequenti richiami all'opera del giurista tedesco svolgono una funzione strategica e centrale nel loro discorso filosofico. Ad esempio, Balibar si richiama fortemente alla categoria di sovranità, in quanto momento eccedente e fondativo di qualsivoglia ordine costituito. La sua prospettiva è evidentemente differente rispetto a quella di Schmitt, ma come possiamo intendere, oggi, questo uso?

Balibar si serve di strumenti schmittiani che rovescia completamente. Schmitt non avrebbe mai detto che la categoria di stato d'eccezione serve a democratizzare la democrazia. Riprenderlo è dun-

que una strategia: in filosofia è un classico il fatto di servirsi di concetti prodotti da un filosofo per sostenere una tesi o sviluppare un'argomentazione opposta a quella che tale filosofo avrebbe accettato. Credo che la via di Balibar sia quella di riprendere Schmitt contro Schmitt, riprendere il suo concetto di sovranità ma per renderlo atto a un pensiero del politico totalmente altro.

Ne Il tempo che resta [Bollati Boringhieri, Torino 2000] Agamben sostiene che quello di Derrida è un "messianismo bloccato", un messianismo che, dilatando infinitamente il senso, lo rende infine indecidibile. Secondo Agamben, questa sarebbe anche la prospettiva all'interno della quale si situa il katéchon schmittiano, che svolgerebbe una funzione analoga a quella svolta dalla différence derridiana. Lei cosa ne pensa?

Trovo l'idea del "messianismo bloccato" abbastanza interessante, ma non sono sicuro che il pensiero di Derrida non vi resista comunque. Non so se quello che Agamben intende con "blocco" è ciò che Derrida riconosce come un'aporia, e questo merita di essere interrogato. D'altronde è vero che, come avviene per Lévinas e anche per me, quando si parla dell'etico per arrivare al politico è molto difficile raggiungere le istituzioni e la decisione. Questo è il problema riassunto nell'espressione lévinassiana "politique après". Per lo stesso motivo, il concetto di "democrazia-a-venire" derridiano è un concetto magnifico, che fa in qualche modo sognare, che dà da pensare, ma di cui nessuno sa poi dire di cosa effettivamente si tratti.

Sappiamo che la democrazia-a-venire s'inscrive in una reinterrogazione dell'articolazione dell'etica e della politica, nel quadro di una decostruzione della sovranità, ma quali siano le istituzioni concrete, quale sia il tipo di governo di cui necessita, questo è molto difficile da capire. Per esempio, se prendiamo una questione importante oggi, una questione centrale per l'Europa e per le democrazie europee quale quella dell'ospitalità, si comprende bene che la differenza stabilita da Derrida tra ospitalità condizionata e ospitalità incondizionata non significa che negli stati e nelle democrazie ogni forma di ospitalità condizionata è illegittima; Derrida afferma semplicemente che l'ospitalità condizionata deriva dal diritto, e che la giustizia non è mai dal lato di queste regole del diritto. La giustizia è l'ospitalità incondizionata. Ciò che la giustizia e l'etica radicale richiederebbero di fare è di accogliere gli stranieri come richiederebbe un'ospitalità incondizionata. Dunque, ogni forma di diritto che restringe le condizioni d'ospitalità è un compromesso con questo principio di giustizia ed è radicalmente eterogenea a questo principio di giustizia definito dall'ospitalità incondizionata. Si comprende bene l'enorme differenza

che vi è tra l'inscrivere in una condizionalità credendo di essere nella giustizia e il pensare, invece, che la condizionalità sia in tensione necessaria con un principio di giustizia a essa eterogeneo. Si comprende bene l'importanza di un dispositivo di questo tipo e come esso cambi radicalmente il modo di percepire la questione dello straniero, dell'ospitalità in democrazia. Ma, detto questo, come si può determinare, tra le molteplici forme che può prendere l'ospitalità condizionata, quali sono quelle inammissibili, scandalose, che capovolgono la democrazia nel suo contrario, minando le istituzioni democratiche? Questo è molto difficile, poiché è molto difficile, quando si è nello spazio del diritto, delle istituzioni, dei decreti, trovare i criteri di decisione precisi che permettano di dire ciò che è intollerabile, ingiustificabile. Questo è il grande problema quando si parla dell'etica. Non penso che questo sia lo stesso punto di partenza di Agamben; non penso che il punto di partenza di Agamben sia quello di un'etica radicale. Tuttavia anch'egli si situa nell'articolazione tra etica e politica e credo sia proprio tale passaggio a creare dei problemi.

Cosa pensa dell'introduzione di uno "stato d'emergenza" nella costituzione francese in seguito agli attentati terroristici di cui la Francia è stata ultimamente vittima?

Mi sono pronunciato molto su questo, e sono piuttosto ostile al fatto d'inscrivere lo stato d'emergenza nella costituzione per un certo numero di motivazioni. In prima istanza, inscrivere lo stato d'emergenza nella costituzione fa correre il rischio, visto molto bene da Agamben, di fare di questo stato d'emergenza un sistema di governo; in seconda istanza, non sappiamo ciò che succederà nella scena politica francese sul lungo periodo. Quando si iscrive qualcosa nella costituzione, non si può essere sicuri del fatto che essa non sarà un giorno alla mercé di nuovi dirigenti politici, di nuovi attori della vita politica. Per dire le cose chiaramente, immaginiamo che tra qualche mese o tra qualche anno il Fronte Nazionale arrivi al potere, che Marine Le Pen vinca le elezioni presidenziali e che sia a sua disposizione una costituzione in cui lo stato di emergenza è già iscritto: chi sa quale utilizzo potrebbe farne? Io penso che, anche quando ci sono tutte le condizioni per decretare lo stato d'emergenza, queste condizioni sono sempre sottomesse a delle interpretazioni.

Secondo me, l'istituzione dello stato d'emergenza è, alla fine dei conti, qualcosa che indebolisce le istituzioni democratiche. Quando, nel suo discorso del 14 luglio 2016, Hollande ha detto che avrebbe revocato lo stato d'emergenza, è stato secondo me un buon segno, poiché ha mostrato di non avere intenzione di farne un sistema di go-

verno. Evidentemente il terribile attentato di Nizza, lo stesso 14 luglio, ha fatto sì che non ci fossero altre soluzioni che quella di prolungare lo stato d'emergenza; oggi, di fronte ad una minaccia terroristica come quella che ha colpito la Francia, non si può, se si è un dirigente politico, correre il rischio di non decretare qualcosa come uno stato d'emergenza. Supponiamo che non lo si decreti e che poco tempo dopo vi sia un altro terribile attentato: l'opinione pubblica non lo perdonerebbe mai.

Io non sono affatto convinto che lo stato d'emergenza sia un'arma efficace contro il terrorismo: penso che questa sia piuttosto e soprattutto un'arma simbolica; ma posso comprendere la necessità di averlo decretato, vista anche la particolare situazione politica in Francia, con un Fronte Nazionale estremamente forte, che ottiene punteggi sempre più elevati nelle elezioni intermedie. Niente porterebbe più acqua al mulino del Fronte Nazionale, niente gli porterebbe più nuovi elettori che il fatto che il governo in carica dia prova di debolezza di fronte al terrorismo. Dunque, ciò che falsifica il gioco in Francia è che i dirigenti politici sono in un certo qual modo presi in ostaggio da questi successi, che loro stessi hanno in parte provocato, del Fronte Nazionale.