

AUTOIMMUNITÀ: TRA BIOPOLITICA E DECONSTRUZIONE

Arianna Marchente

La pratica decostruttiva derridiana ci ha abituato a un costante dialogo non solo con i testi della tradizione filosofica (da Platone a Heidegger, passando attraverso Nietzsche, Husserl e Freud, per citare alcuni autori), ma anche con la maggior parte delle posizioni filosofiche contemporanee. In quest'ultimo caso tuttavia è possibile registrare una mancanza: quella relativa al rapporto con la biopolitica foucaultiana e con i suoi effetti nella odierna *Italian Theory*. È infatti solo con *Stati Canaglia*¹ e successivamente con il ciclo di seminari tenutosi tra il 2001 e il 2003, raccolti sotto il titolo *La bestia e il sovrano*,² che Derrida inizia a misurarsi con la biopolitica e a porre le basi per un confronto che – anche a causa della sua prematura scomparsa nel 2004 – non ha mai raggiunto un vero e proprio compimento. Questo perciò rimane un campo di indagine quanto mai aperto, all'interno del quale si profila un complesso e stratificato contesto di riferimenti e confronti che, in questa sede, verrà percorso secondo una prospettiva ben precisa e delimitata. Il presente lavoro intende infatti condurre una lettura del rapporto critico che la biopolitica di Roberto Esposito ha recentemente stabilito con la decostruzione di Derrida. Ed è in questione la nozione di vita.

1. *Esposito lettore di Derrida: allergie teoretiche*

Con *La bestia e il sovrano*, testo in cui il lavoro derridiano dedicato alla questione del potere sovrano raggiunge il suo culmine, Derrida inizia a misurarsi con la biopolitica, e lo fa mettendo in atto un confronto serrato, quasi aggressivo e senza esclusione di colpi, che lo vede impegnato con un nome in particolare, quello di Giorgio Agamben.³ Si tratta di un vero e proprio *J'accuse*: Derrida accusa Agamben di essersi mantenuto nel silenzio circa la questione della differenza tra vita umana e vita animale, di avere cioè messo a tacere, perché preso dall'unico intento di dimostrare la centralità della vita nel politico,

¹ J. Derrida, *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano, 2003.

² J. Derrida, *La bestia e il sovrano*. Vol. I (2001-2002) e Vol. II (2002-2003), Jaca Book, Milano, 2010.

³ Per un ulteriore approfondimento vedi S. Regazzoni, *Derrida biopolitica e democrazia*, Il Melangolo, Genova, 2012.

la differenza antropologica e tutti i riferimenti filosofici ad essa connessi, primo tra tutti quello heideggeriano. Agamben, il cui intento in *Homo Sacer*⁴ è anche quello di correggere e integrare le tesi biopolitiche di Foucault, commette lo stesso errore del suo maestro, vale a dire non cita Heidegger, o meglio lo cita ma non in merito alla questione della vita umana e animale, rendendosi colpevole, data la sua esplicita familiarità con il testo heideggeriano, di una fatale omissione. Scrive a tale proposito Derrida:

Le affermazioni di Heidegger che ho voluto ricordare oggi per ricostruire un contesto, in vista di avvicinarci all'apertura della politica di Aristotele sull'uomo animale politico, sono quelle non citate né da Foucault (che non parla praticamente mai di Heidegger, nemmeno quando introduce la tematica del biopotere) né da Agamben che invece conosce bene Heidegger e indubbiamente lo cita, ma non come avrebbe dovuto fare in questo contesto [...]. Su tutti i testi che abbiamo appena letto a proposito del *logos*, della *zoe*, dell'interpretazione zoologica dell'uomo sulla metafisica, la tecnica e il cristianesimo come interpretazioni prevalenti di *logos e zoe*, sulla condanna del biologismo, silenzio assoluto di Agamben. Sono sicuro che egli conosca questi testi, anche se sembra averli omessi o avere avuto bisogno di ometterli [...].⁵

Nel 2009 si è tenuto a Napoli un importante convegno dedicato al pensiero di Derrida; gli atti sono stati successivamente raccolti e pubblicati sotto il titolo di *Spettri di Derrida*.⁶

Roberto Esposito, esponente di spicco dell'*Italian Theory*, partecipa ai lavori del convegno con un intervento interessante ai fini del nostro lavoro. Il filosofo italiano prende le mosse proprio dalle pagine di *La bestia e il sovrano* in cui Derrida si confronta con Agamben e ne fornisce un'attenta lettura critica, un resoconto dettagliato e orientato in una direzione precisa. Secondo Esposito infatti sarebbe possibile notare nei toni derridiani rivolti ad Agamben una aggressività inedita e soprattutto estranea all'eleganza solitamente propria di Derrida.

«La mia impressione è che il suo tono oltrepassi la normale divergenza di opinioni e lo stesso piano filosofico del discorso per sconfinare in quello personale». ⁷ La singolare virulenza impiegata in questa occasione da Derrida è, a parere di Esposito, rivelatrice di una insofferenza relativa ad un paradigma di pensiero generale, sintomatica cioè di una patologia di fondo di cui il pensatore italiano svolge una personale diagnosi. L'attacco ad Agamben non è nient'altro

⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano o la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

⁵ J.Derrida, *La bestia e il sovrano*. Vol. I (2001-2002), op. cit., pp. 400-401.

⁶ C. Barbero, S. Regazzoni, A. Valtolina (a cura di), *Spettri di Derrida*, Annali della Fondazione Europea del Disegno, Il Melangolo, Genova, 2010.

⁷ *Ivi*, p.141.

che una manifestazione cutanea e superficiale di un'allergia più profonda e filosoficamente radicata, una allergia teoretica il cui elemento scatenante deve essere ricercato nel nome di Michel Foucault. Sotto le spoglie di Agamben si nasconde cioè il volto di Foucault, unico vero bersaglio, secondo Esposito, della critica derridiana. Tale patologia è però complessa e stratificata e non si limita ad una semplice allergia; l'intolleranza teoretica nei confronti di Foucault nasconde infatti un'incapacità, una difficoltà da parte di Derrida nel confrontarsi con una tematica importante, quella della vita biologica nel suo rapporto con il politico. «La mia impressione» prosegue infatti Roberto Esposito

è che Derrida abbia un altro, o un maggiore obiettivo polemico rispetto a quello dichiarato – vale a dire Foucault e quello che Foucault oggi rappresenta nel panorama filosofico contemporaneo. Non solo, ma mi pare che ciò riveli una sua difficoltà a confrontarsi con lui su un terreno che per troppo tempo, se non da sempre, ha visto lo stesso Derrida certo non assente, ma più arretrato o quantomeno non collocato in prima linea, vale a dire quello della vita biologica nei suoi rapporti con la politica.⁸

Portavoce di quella svolta filosofica iniziata negli anni trenta che aveva fatto del linguaggio o, in modo ancora più radicale della scrittura, un trascendentale, Derrida è, per Esposito, rimasto legato alla deriva linguistico-scritturale della filosofia, perdendo così di vista la svolta filosofica successiva, quella degli anni ottanta che attribuiva invece alla vita biologica il ruolo centrale che un tempo era appartenuto al linguaggio.

Troppo legato all'archiscrittura, ad un'idea di filosofia concepita come pratica testuale Derrida non si è accorto di ciò che invece Foucault era già stato pronto a segnalare nel 1966, con *Le parole e le cose*,⁹ in cui la vita biologica compare come trascendentale o categoria costitutiva accanto al linguaggio e al lavoro.

A ben vedere nelle parole di Esposito si scorge, anche se in modo vagamente celato, l'eco delle affermazioni del suo maestro, di quella critica di foucaultiana memoria che ci riporta indietro al tempo della famosa *querelle* Derrida – Foucault degli anni settanta. Pur in riferimento ad altri temi assai noti emerge già qui l'attacco ferreo ad una decostruzione che non si interessa alla vita e alla politica, alla storia e alla società, ma che si limita invece a far proprio unicamente il principio dell'esegesi del testo. Scrive infatti Foucault:

Sono d'accordo con Derrida almeno su una cosa: non è per disattenzione che i commentatori classici hanno glissato, come lui e prima di lui, sul passaggio cartesiano riguardante la follia. Non è per disattenzione. È per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è un rappresentante decisivo, nel suo estremo

⁸ *Ivi*, p. 142.

⁹ M. Foucault, *Le parole e le cose*, BUR, Milano, 1998.

bagliore: riduzione di pratiche discorsive a tracce testuali; elisione degli eventi che si producono per non conservarne altro che delle tracce per una lettura; invenzione di voci dietro i testi per non dover analizzare i modi di implicazione del soggetto nel discorso; assegnazione dell'originario come detto e non-detto, nel testo, per non dover ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni [socio-politiche] in cui si effettuano.¹⁰

Eppure nelle considerazioni di Esposito sembra mancare qualcosa di fondamentale di cui lui stesso si rende conto nel momento in cui, poco dopo aver rielaborato la sua diagnosi, ammette che «Derrida ha lavorato a lungo sulla categoria di vita» e che «fin dai suoi primi lavori ha alluso ad un certo paradigma del vivente».¹¹ Non è quindi possibile considerare l'attacco di Derrida ad Agamben come il sintomo di una sua allergia generale nei confronti della biopolitica e della tematica del vivente. Si potrebbe infatti dire che la questione principale a cui si rivolge la decostruzione, anche nella sua declinazione più politica, è appunto quella della vita e del vivente, una vita che, senza posa, sfugge a qualsiasi tentativo definitorio, andando a costituire così un elemento di sfida costante per la filosofia.

A riprova di ciò è sufficiente tornare là dove a parere di Esposito si erano manifestati sintomi dell'allergia derridiana, vale a quelle pagine di *La bestia e il sovrano* in cui Derrida attacca Agamben e Foucault. Riguardo alla necessità di fare riferimento agli autori della biopolitica Derrida stesso commenta: «se insisto tanto è perché questi discorsi sono assai interessanti, innanzitutto toccano il punto più vivo di ciò che ci interessa in questo seminario, il potere sovrano, la vita e la morte».¹²

2. Fenomenologia di un "pensiero impensato della vita". Dalla scrittura all'autoimmunità

Che la vita sia al centro della decostruzione derridiana è un dato di fatto rimasto a lungo nascosto che oggi diviene sempre più manifesto. È la critica stessa a registrare il successo di questa nuova chiave di lettura della decostruzione, arrivando addirittura, soprattutto negli ultimi anni, a parlare di una possibile "biologia derridiana",¹³ in riferimento non solo all'interesse mostrato dall'autore

¹⁰ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, BUR, Milano, 2011, p. 799.

¹¹ R. Esposito, Comunità, immunità, biopolitica, in AA. VV., *Spettri di Derrida*, op.cit., p. 143.

¹² J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, op.cit., p. 408.

¹³ Riguardo al temavedi C.J. Kelly, *Trace, Dissemination, "Survivre": Derrida's "Biology" and the "Socius"*, in "The international Journal of Humanities", Volume 5, Issue 12, pp. 191 – 200; sivedaanche R. Doyle, *On beyond living. Rhetorical transformations of life sciences*, Standoford, Standoford University Press, 1997, pp. 86 – 108; oppure S. Regazzoni, *Derrida biopolitica e democrazia*, op. cit.

nei confronti della vita, ma anche all'attenzione da lui rivolta alla biologia come disciplina scientifica e alle sue declinazioni in campo medico-genetico.

Fin dai primi testi, la decostruzione derridiana si occupa della vita anche quando, a una lettura superficiale, sembrerebbe occuparsi di tutt'altro: linguaggio, segni, scrittura [...]. Derrida non ha mai rinunciato al campo del biologico nello spazio del testo generale, bensì lo ha pensato nei termini di scrittura ed economia della differenza, mettendo in discussione l'idea che le determinanti genetiche e biologiche siano fatti meramente naturali.¹⁴

Derrida si è dunque occupato in modo incessante della vita e, a ben vedere, non solo della vita ma anche della morte. La decostruzione della vita, questione a cui fa da sfondo una imprescindibile eco etico-politica, conduce cioè all'illustrazione biologica della più intima struttura mortifera della vita.

Giungendo alla rielaborazione di un paradigma inedito Derrida ci insegna che vita e morte non possono e non devono essere pensate secondo una struttura dialettica o una logica opposizionale, ma devono essere invece concepite come unite, contaminate, co-implicate all'interno di una (a)logica particolare. Non c'è vita *vs* morte, né vita *o* morte, ma ci sono, come Derrida stesso afferma intitolando così un ciclo di seminari ancora parzialmente inedito del 1975-76, "la vita la morte". C'è morte nella vita e vita nella morte perché vita e morte appartengono ad un' unica fonte, un unico movimento incessante.

"La vita la morte" si danno in questo paradossale rapporto di consustanzialità e reciproca appartenenza fin dalle prime opere di Derrida, anche in relazione a tematiche che appaiono a prima vista ben lontane dalle questioni biologiche. È il caso ad esempio dell'*Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*,¹⁵ in cui, riprendendo il tema husserliano della costituzione delle idealità geometriche comparso nell'*Appendice III a La crisi delle scienze europee*,¹⁶ Derrida illustra una dinamica di costituzione del senso che fa riferimento ad una serie di condizioni di possibilità che sono ad un tempo foriere di vita e di morte. Il senso infatti, per potersi costituire, deve incarnarsi necessariamente nel corpo della scrittura, che nel momento stesso in cui gli dona la vita lo espone al rischio costitutivo della morte, in quanto esiste la possibilità che una scrittura non venga decifrata e che quindi il senso non venga più riattivato e muoia imprigionato all'interno del corpo scritto.

¹⁴ S. Regazzoni, *Derrida biopolitica e democrazia*, op.cit., p. 67.

¹⁵ J. Derrida, *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, trad. it. C. Di Martino, Jaca Book, Milano, 1987.

¹⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. E. Filipini, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 1961.

In *Della Grammatologia*,¹⁷ accanto all' intricato rapporto teoretico vita-morte inizia a farsi strada anche l' interesse biologico-genetico. Come è noto nel contesto di una riflessione sul trattamento di «abbassamento della scrittura e la sua rimozione al di fuori della parola piena»¹⁸ sintomatico del fonologo-centrismo metafisico compare la preziosa nozione di “traccia” o “archiscrittura”. Ora, la scrittura di cui parla qui Derrida è una scrittura che ingloba il linguaggio nella sua interezza, è *gramma* in un senso che ricorda molto la “scrittura biologica” della genetica. Di più: l' archiscrittura non solo ricorda la scrittura genetica, ma ne è la condizione stessa di possibilità. Questo significa che la vita e i viventi sono prima di tutto una questione di scrittura, che la traccia è la struttura “quasi-trascendentale” del vivente e che i confini tra gli esseri viventi risultano così sfumati. A quanto detto però va aggiunta un'ulteriore osservazione: dire che il vivente è scrittura, è traccia, non significa solo affermare che il gramma è la condizione di possibilità della vita, bensì significa anche mostrare che esso è al tempo stesso la sua condizione di impossibilità, nella misura in cui la scrittura è già da sempre tecnica, non-vita che si iscrive nella vita. Nel vivente si iscrive una tecnica, una certa macchinalità mortifera: il vivente parla già da sempre il linguaggio della macchina.

La vera svolta biologica della decostruzione arriva però più tardi, tra il 1975 e il 1976, anni in cui Derrida tiene, presso l' *Ecole Normale Supérieure* un ciclo di seminari, cui si è già fatto riferimento, composto da quattordici lezioni e intitolato *La vie la mort*. Il seminario risulta suddiviso in tre parti, dedicate rispettivamente a Nietzsche, ad Heidegger e a Freud.¹⁹ Solo la terza parte, quella relativa a Freud, è stata pubblicata nel 1980 in *Speculare-su Freud*.²⁰

¹⁷ J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano, 1989.

¹⁸ *Ivi*, p. 27.

¹⁹ J. Derrida, *Séminaire inédit La vie la mort*, “Fonds Jacques Derrida/IMEC, DDR 173”. Il dattiloscritto del seminario è accessibile e consultabile presso l' *Institut de Mémoire de l' Edition Contemporaine* (IMEC) di Caen, Francia. Nonostante le prime due parti del seminario siano ancora inedite il loro contenuto è ripreso e abbozzato in J. Derrida, *Otobiographies. L' insegnamento di Nietzsche e la politica del proprio nome*, tr. it. di R. Panattoni, Il Poligrafo, Padova, 1993. Grazie a questo materiale sappiamo con certezza che Derrida ha dedicato una particolare attenzione al *moment du vivant*, cioè al dibattito epistemologico e biologico in auge tra gli anni sessanta e settanta attorno al tema della vita, dibattuto a cui il filosofo francese prende in questo modo parte. Due sono gli autori che Derrida considera maggiormente: Jacob e Canguilhem. Di Jacob Derrida analizza soprattutto *La logica del vivente*, considerato il manifesto della svolta genetica della biologia. Fin dalle primissime pagine del testo Jacob propone infatti una nuova visione del vivente che si struttura a partire da una determinata concezione di “eredità”. L' eredità di cui parla Jacob è concepita nei termini di una trasmissione di informazioni, di un programma, che avviene attraverso un modello linguistico matematico, simile a quello dei calcolatori elettronici. Una tale visione consente di eliminare qualsiasi retaggio metafisico e meccanicistico dal vivente e rappresenta inoltre un chiaro tentativo da parte della biologia di sottrarsi alle tendenze logocentriche (poiché si propone l' utilizzo di un linguaggio che non è più fonetico-alfabetico) mantenendo pur sempre fermo il riferimento alla scrittura e al testo.

Dedicato ad una analisi di *Al di là del principio di piacere* di Freud,²¹ *Speculare-su Freud*, è un testo che risulta decisivo quando si tratta di mettere a tema la logica di “la vita la morte” nel suo legame con la biologia. Derrida svolge una lettura dell’opera freudiana che sembra essere apparentemente molto polemica ma che è in realtà tesa, in perfetto accordo con la pratica decostruttiva, a portare alla luce una “rimanenza”, un elemento presente nel testo mai visto prima d’ora, delle parole a cui non si è mai voluto dare voce. Questa rimanenza consiste in quella che per il filosofo francese è una verità fondamentale: nel testo freudiano, a dispetto di quello che si è sempre pensato, non è contenuta in realtà alcuna tesi, non c’è alcuna presa di posizione. La sua natura è anzi completamente a-tetica: «Come deve procedere questo testo, con che passo soprattutto, perché ci si renda un giorno sensibili, oggi, contro tante letture non meno parziali che canoniche e finanche accademiche, all’impossibilità essenziale di fermarsi in esso ad una tesi, ad una conclusione di tipo scientifico o filosofico, di tipo teorico in generale?».²²

La tesi che si suppone sia sostenuta da Freud, e che Freud stesso sostiene di voler avanzare, è quella contenuta nel titolo del testo, laddove il titolo è da sempre considerato il riassunto più breve di tutta l’opera cui si riferisce: c’è qualcosa che si pone al di là del principio di piacere ossia una pulsione di morte. Ma questa affermazione non è una tesi secondo Derrida, perché ragionare nei termini di qualcosa che si trova al di là del principio di piacere significa porsi ancora all’interno di quella logica binaria, metafisica e tradizionale (e infatti per certi versi l’opera freudiana, per stessa ammissione di Freud, ha un carattere metafisico-speculativo) che non è in grado di descrivere la vita. Dire che c’è qualcosa al di là del principio di piacere e che questo qualcosa è una pulsione di morte significa pensare ad un principio di piacere, che come forza che domina la vita, si oppone ad un’altra forza, che spinge invece verso la morte, una forza da

Nei suoi testi e quindi nell’ambito di una riflessione epistemologica sulla vita, Canguilhem, al contrario di quanto sostenuto da Jacob, tende a riaffermare e a ribadire i punti di incontro e di unione tra la genetica e la tradizione filosofica, una affermazione volta prima di tutto a mostrare che la vita non può essere ridotta a *logos* scientifico-matematico, perché il senso della vita è immanente alla vita stessa, è un senso che contempla anche la perversione e la mostruosità e che per questo tende a sfuggire a qualsiasi tentativo di ingabbiamento in una norma determinata e dettata dall’esterno. La lettura che Derrida ci offre di queste due posizioni è volta a mostrare tanto i limiti dell’una quanto quelli dell’altra e a trovare nella loro interazione un importante spunto di riflessione: facendo dialogare Jacob e Canguilhem, Derrida riflette sul rapporto tra la scienza, il concetto e la metafora, e soprattutto sviluppa ulteriormente le considerazioni avviate dieci anni prima in *Della grammatologia* circa la centralità del testo, della testualità in relazione alla questione della vita. La vita, nella sua costante co-implicazione con la morte, “la vita la morte”, è sempre una questione di scrittura: è sempre una bio-tanato-grafia.

²⁰ J. Derrida, *Speculare su-Freud*, trad. it. L. Gazziero, Raffaello Cortina, Milano, 2000.

²¹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, trad. it. A. Marietti e R. Colomi, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.

²² J. Derrida, *Speculare su-Freud*, op. cit., p. 3.

cui è separato; significa cioè pensare ad una vita che si oppone alla morte. Ma le cose non stanno così: non c'è principio di piacere vs pulsione di morte, non c'è vita vs morte, ma c'è sempre co-implicazione, contaminazione: c'è, già da sempre e non in un secondo momento, pulsione di morte nel principio di piacere e principio di piacere nella pulsione di morte. I due principi non sono dunque separati e contrapposti, ma sono in realtà un unico principio che si modifica di volta in volta differenziandosi da se stesso: il principio di piacere diviene, alterandosi, pulsione di morte e viceversa; e l'uno si pone al servizio dell'altra, e viceversa. Secondo Derrida il punto di vista corretto è quello che Freud stesso aveva utilizzato per pensare al rapporto tra principio di piacere e principio di realtà: il secondo non è altro che una modificazione differenziale (in termini temporali e spaziali) del primo e si pone al suo servizio. E' proprio in questo senso, infatti, che Derrida, con tono provocatorio, afferma rispetto al principio di realtà che «a conti fatti Freud avrebbe potuto fermarsi qui».²³ Stando così le cose ragionare in termini di “al di là” del principio di piacere non ha alcun senso: non c'è un al di là di questo principio, perché ciò che si pensa essere al di là (la pulsione di morte) è già da sempre “in”; riprendendo gli stessi termini freudiani il *fort* è già da sempre *da*. In quest'ottica l'ipotesi freudiana non ha alcuna possibilità di essere una tesi, ma si mostra invece in tutta la sua natura atetica.

Nel tentativo di avanzare la propria ipotesi, osserva Derrida, Freud cerca di muovere un passo al di là, ma non ci riesce: il passo di Freud è destinato a ricadere nel “qui”, è un passo che ricade su se stesso. Giocando sull'equivocità dell'espressione con cui in francese si indica l'azione di “muovere un passo al di là”, e cioè *pas au-dela*, Derrida sostiene appunto che quello freudiano è un passo non al di là, che ricade su se stesso, che, parafrasando la citazione con cui si chiude *Al di là del principio di piacere*, segna l'andamento di un eterno zoppicare.²⁴ Ma questo zoppicare, di cui Freud stesso era consapevole è la più grande scoperta freudiana: nell'impossibilità di stabilire una distinzione netta tra pulsione di morte e principio di piacere si rivela infatti la legge fondamentale di una vita che, per poter essere tale, deve esporsi alla morte: «Freud [...] enuncerà per l'appunto la legge del la-vita-la-morte come legge del proprio. La vita e la morte non si oppongono che per servirla. Al di là di tutte le opposizioni, senza identificazione o sintesi possibile, si tratta proprio di un'economia della morte, d'una legge del proprio che governa la diversione e ricerca infaticabilmente l'evento proprio».²⁵

L'idea, già emersa in *Della Grammatologia*, di una vita che parla e deve parlare il linguaggio della morte diviene qui dominante: vita ventriloqua; il volto della vita pronuncia parole di morte che sembrano provenire da un altrove

²³ *Ivi*, p. 30.

²⁴ Vedi G. Berto, *Il passo zoppo di Freud* in J. Derrida, *Speculare su Freud*, op. cit.

²⁵ *Ivi*, p. 118.

indefinito e lontano ma che sono in realtà vicinissime. Questa struttura ventriloqua della vita, che lascia intravedere l'autoimmunità prima ancora che venisse pensata, si manifesta in modo chiaro laddove Freud, e Derrida con lui, scrive a proposito del carattere conservativo delle pulsioni:

[...] allorché Freud definisce le pulsioni conservatrici. Sono i guardiani della vita ma per ciò stesso le sentinelle o i satelliti della morte. Le sentinelle della vita [...] vegliano sulla vita, la sorvegliano, guardano e hanno riguardo, montano la guardia presso di essa. Assistono. Ma queste stesse pulsioni sono "originariamente" guardie o "satelliti" [...] della morte. E lo sono originariamente, come dire ch'esse lo sono state e non possono, sotto quest'inversione di segno, non rimanere fedeli alla loro prima destinazione. Satelliti di la vita la morte. [...] Queste "pulsioni" sono altrettanti satelliti di la-vita-la-morte, del segreto contratto che lega l'una all'altra. [...] Ciò che conserva la vita resta nella sfera di ciò che riserba la morte. Si tratta tanto di preservare la morte quanto di esporsi ad essa, di conservare la morte per salvare la propria morte, la morte del vivente (salvo in essa) a modo suo e nel suo ritmo.²⁶

C'è un qualcosa che mantiene intatta, indenne, la vita e che al tempo stesso la guida verso la morte. In questo "qualcosa" è racchiuso il segreto contratto che lega vita e morte. Ma qual è il nome di questo contratto? Nel 1993 – a quasi un ventennio di distanza dalla data dei seminari – Derrida inizia a rispondere a questa domanda. È infatti solo con la pubblicazione di *Spettri di Marx*,²⁷ considerato il *political turn* della decostruzione,²⁸ che questo segreto contratto prende il nome di autoimmunità, termine che comparirà da qui in avanti in tutti i testi derridiani, divenendo in un certo senso la cifra della svolta politica della decostruzione, e che tuttavia appare qui in modo quasi casuale, senza che ne venga chiarito il legame con il campo semantico biologico cui appartiene, quasi

²⁶ *Ivi*, pp. 119-120.

²⁷ J. Derrida, *Spettri di Marx*, trad. it. G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano, 1994.

²⁸ Si è spesso tentato di distinguere due fasi all'interno della riflessione derridiana: una prima fase dedicata a tematiche strettamente teoretico-filosofiche, e una seconda fase, più tarda, dedicata a tematiche etico-politiche. In realtà una tale distinzione non è attendibile: nel pensiero di Derrida non si possono rintracciare rotture, ma solo una continuità in via di sviluppo. «La predilezione per le tematiche etico-politiche non solo non segna una rottura o un cambiamento di rotta che configurerebbe un 'secondo Derrida' da contrapporre al primo, ma rappresenta una radicalizzazione destinata della pratica decostruttiva» (C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 164). Lo stesso Derrida scrive: «Non c'è mai stato, negli anni Ottanta e Novanta, come talvolta si sostiene, un *political turn* o un *ethical turn* della decostruzione, almeno così come io ne ho esperienza. Il pensiero del politico è sempre stato un pensiero della *différance* e il pensiero della *différance* è sempre stato un pensiero politico, del contorno e dei limiti del politico, in particolare intorno all'enigma o al *double bind* autoimmunitario» (J. Derrida, *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. L. Odello, Raffaello Cortina, Milano, 2003, p. 66).

come se Derrida ne avesse colto l'efficacia e la pregnanza in un momento successivo al suo primo utilizzo.

Bisogna infatti attendere la pubblicazione di *Fede e sapere*,²⁹ avvenuta prima in italiano e solo in un secondo momento in francese, per giungere ad una definizione precisa, quasi sistematica, della «terrificante ma fatale logica dell'autoimmunità dell'indenne».³⁰ Derrida spiega qui il significato dell'autoimmunità attraverso due note, due “marginî” di capitale importanza.

Il termine “autoimmunità” viene indagato nel suo significato più profondo, a partire dallo stretto legame che intercorre tra “immunità” e “indennità”. *Indemins* è infatti «il puro, il non contaminato, l'intoccato, il sacro o il santo prima di ogni profanazione, ogni ferita ogni offesa e ogni lesione».³¹

La coppia di termini “immunità” e “autoimmunità” si colloca nell'orizzonte semantico della *biologiae* si riferisce *in primis* all'organismo. Se immune è l'organismo indenne, cioè quello puro e non contaminato, e l'immunità è la capacità che un organismo ha di mantenersi puro, difendendosi dalle malattie e dai pericoli esterni, l'autoimmunità si configura invece come una sorta di paradossale immunità elevata alla seconda potenza. Essa consiste infatti in quel processo tramite cui l'organismo distrugge le sue stesse difese per proteggersi da quelle cellule che gli appartengono, ma che vengono riconosciute erroneamente come estranee: «È soprattutto nel campo della biologia che il lessico dell'immunità ha sviluppato al sua autorità. La reazione immunitaria protegge l'indennità del corpo proprio producendo degli anticorpi contro gli antigeni estranei. Quanto al processo di autoimmunizzazione che qui ci interessa in particolare, come è noto esso consiste, per un organismo vivente, nel proteggersi dalla propria autoprotezione distruggendo le proprie difese immunitarie».³²

Struttura inquietante, eccedenza di una vita che, con la sua straordinaria premura e preoccupazione, finisce con il rivoltarsi contro se stessa, pulsione di morte in senso freudiano che abita il vivente senza soluzione di continuità, questa autoimmunità, a partire da una portata strettamente biologica si estende ad altri campi, primo tra tutti quello politico e religioso, e poi via via a tutta la realtà contemporanea, divenendo così il carattere principale di ciò che di singolare accade oggi: «ci avvarremo di questo allargamento e parleremo di una sorta di logica generale autoimmunizzante, che ci sembra indispensabile oggi».³³ Oggi, appunto, ovvero all'epoca della globalizzazione, o della “mondialatinizzazione”. Se Derrida preferisce utilizzare questa parola a quella

²⁹ J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

³⁰ *Ivi*, p. 48.

³¹ *Ivi*, p. 26.

³² *Ivi*, p. 48.

³³ *Ibidem*.

più generica di globalizzazione è perché desidera mantenere fermo il riferimento ad un certo concetto di mondo – che è cosa ben diversa dal globo – di matrice soprattutto latino-cristiana e indicare con essa un fenomeno di diffusione, su scala planetaria, del *mundus* latino-cristiano, cui si collega anche un certo “ritorno del religioso” nell’epoca contemporanea. Proprio a partire dalla modalità di questo “ritorno del religioso” a cui il termine “mondialatinizzazione” vuole fare riferimento si svela il cuore autoimmunitario di tutta la mondializzazione. Vi è oggi una strana alleanza del cristianesimo con il capitalismo teletecnoscientifico: la lingua attraverso cui si sviluppa la religione oggi è infatti l’angloamericano, cioè la lingua per eccellenza del capitalismo; allo stesso modo lo spazio attraverso cui si sviluppa il religioso è quello virtuale e artefattuale delle teletecnologie, dei media e di internet. Questa alleanza lungi dall’essere lineare, è invece paradossale e contraddittoria. La religione infatti si allea a quella tecnologia scientifica contro cui ha sempre lottato e, nonostante si serva di essa per accadere, continua comunque a reagirle con tutte le sue forze. La teletecnologia è quindi al tempo stesso la sua condizione di possibilità e di impossibilità, di vita e di morte. Viene alla luce oggi più che mai la struttura autoimmunitaria che lega fede e sapere e che riguarda la fede, nella sua accezione cristiana, in modo assolutamente intimo. Attraverso l’esperienza della kenosi della morte di Dio, attraverso la passione di Cristo, la religione cristiana si sfera infatti, a partire da se stessa, un colpo mortale. Come ha ben osservato Caterina Resta siamo di fronte ad una religione il cui carattere autoimmunitario si manifesta in un «processo di secolarizzazione che prima ancora di colpirlo dall’esterno lo attraversa e si alimenta al suo stesso interno, gli è consustanziale».³⁴

Autoimmunitaria non è però solo la struttura complessa e paradossale della religione cristiana nel suo rapporto con il capitalismo teletecnoscientifico. Riprendendo alcuni passaggi della *Crisi delle scienze europee*, Derrida in *Stati canaglia* giunge a parlare dell’autoimmunità come di una sorta di fatale patologia trascendentale che riguarda l’umanità contemporanea nella sua interezza, che investe l’oggi mondializzante in ogni suo aspetto. L’ambito in cui, più di ogni altro, si manifesta questa inarrestabile patologia è quello del politico, laddove oggi il politico coincide con la democrazia. L’epoca contemporanea è infatti caratterizzata da un processo di democratizzazione rispetto al quale solo i regimi teocratici musulmani sembrano opporre resistenza. Intrinsecamente autoimmunitaria la democrazia si espone sempre al rischio della propria distruzione – o meglio, auto-distruzione, visto che l’*autos* è ciò che viene colpito nel processo autoimmunitario – per difendere se stessa. Tale rischio deriva da quei caratteri che fin dai tempi di Platone e Aristotele sono

³⁴ C. Resta, *Globalizzazione e Nuova Internazionale. Per una cosmopolitica a-venire*, in *Spettri di Derrida*, op. cit., p. 177.

stati utilizzati per descrivere il regime democratico: la libertà e il suffragio universale che insieme vanno a comporre il sistema elettorale alla base di qualsiasi democrazia, diretta o rappresentativa.

Proprio il sistema elettorale può però portare all'uccisione di quella stessa democrazia che dovrebbe garantire e proteggere perché, secondo un fenomeno di alternanza, esso permette che vengano democraticamente eletti partiti reazionari o antidemocratici: «l'alternanza cosiddetta normale e democratica (il potere di un partito repubblicano sostituisce quello di un altro partito ugualmente repubblicano) è l'alternanza che rischia di dare il potere, in modo democratico, alla forza di un partito eletto dal popolo (quindi democratico) ma presumibilmente non democratico».³⁵

Davanti ad una situazione di questo tipo, che si è verificata ad esempio in Algeria nel 1992, l'unica soluzione possibile per salvare la democrazia, per metterla al sicuro dalle forze nemiche che la minacciano, sarebbe quella di interrompere le elezioni, tradendo gli stessi principi democratici in virtù dei quali si agisce. Detto in altri termini: l'alternativa all'uccisione democratica della democrazia è un suo assassinio più brusco, messo a segno strategicamente al fine di proteggerla e renderla immune, un «attentato alla democrazia in nome della democrazia».³⁶

Più in generale è la struttura stessa della democrazia ad essere autoimmunitaria. Essa infatti si caratterizza come governo del popolo, laddove il popolo è composto da una moltitudine di singoli individui, ognuno con le proprie volontà e le proprie esigenze. Dovendo assecondare la decisione del popolo il regime democratico è preso dentro una duplice ingiunzione, un *double bind* autoimmunitario:³⁷ da una parte deve infatti rendere effettivo il volere della maggioranza e dall'altra deve tutelare e proteggere la minoranza, onde evitare il rischio già avvertito da Tocqueville di una tirannia della maggioranza. Rispondere contemporaneamente a questa doppia ingiunzione è impossibile e proprio per questo la democrazia, in ogni momento, è e non è tale, una legge elettorale è dunque sempre, contemporaneamente più e meno democratica.

Quello algerino non è l'unico esempio di cui si serve Derrida. Accanto ad esso ne compare un altro, ancor più macroscopico e importante, attraverso cui si mostra il carattere autoimmunitario non solo della democrazia, ma degli equilibri internazionali in generale: l'attentato terroristico dell'11 settembre 2001.

[...] c'è forse, dopo l'esempio algerino, processo più chiaramente autoimmunitario di quello che riguarda gli effetti di ciò che viene chiamato

³⁵ J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, op. cit., pp. 55-56.

³⁶ *Ivi* pag. 59.

³⁷ «La categoria dell'autoimmunitario, potrei tranquillamente inscrivere, ma non lo farò per non perdere tempo, nella serie di discorsi sul *double bind* e sull'aporia» (*Ivi*, p.62).

L' "11 Settembre"? (...) Assistiamo allo spettacolo di un'amministrazione americana, potenzialmente sostenuta da altre amministrazioni in Europa e nel resto del mondo, che, pretendendo di fare la guerra contro l' "asse del male", contro i nemici della libertà e contro gli assassini della democrazia nel mondo, deve inevitabilmente e innegabilmente restringere, all'interno del suo stesso paese, le libertà cosiddette democratiche o l'esercizio del diritto, rinforzando i poteri inquisitori della polizia, ecc., senza che nessuno, nessun democratico, possa seriamente opporvisi, e non limitarsi a lamentare questo o quell'abuso nell'uso a priori abusivo della forza con cui una democrazia si difende contro i propri nemici, difende se stessa da sé, contro i propri nemici potenziali. Essa deve somigliare loro, corrompersi e minacciare se stessa per proteggersi dalle loro minacce. Al contrario, forse è proprio perché vivono in una cultura e secondo un diritto largamente democratici che gli Stati Uniti hanno potuto aprirsi e mostrare la loro grande vulnerabilità a immigrati, per esempio ad apprendisti piloti, "terroristi" esperti ed essi stessi suicidi.³⁸

Negli attentati dell'11 settembre si realizza una stratificazione di processi autoimmunitari che Derrida scioglie e spiega, nell'intervista condotta da Giovanna Borradori,³⁹ suddividendoli in tre tempi autoimmunitari distinti. Il «primo tempo» o «prima autoimmunità»⁴⁰ consiste nello svolgimento degli attentati che Derrida ha definito appunto, come un triplice suicidio, o meglio, come un suicidio reale che rimanda a un duplice suicidio metaforico, cioè quello di un paese e quindi del mondo, relativamente all'assetto politico internazionale e culturale che si sarebbe stabilito a seguito della Guerra Fredda. Al termine della Guerra Fredda infatti è stato attribuito un ruolo particolare agli Stati Uniti, i quali sono divenuti garanti di tutto l'ordine mondiale, non solo da un punto di vista politico-militare, ma anche da un punto di vista culturale (almeno per quanto riguarda l'occidente). Ora, il fatto stesso che sia stata colpita la potenza garante dell'ordine mondiale è di per sé un sintomo di autoimmunità. Ma ciò che rende questa azione ancor più allarmante e paradossale è il fatto che essa sia, in un certo senso, avvenuta dall'interno, non solo perché sono stati gli stessi Stati Uniti a fornire le armi all' Afghanistan ai tempi della Guerra Fredda per combattere contro l'Urss, ma anche perché essa è avvenuta ad opera di immigrati che hanno preso le loro armi in suolo statunitense e sempre lì hanno imparato ad usarle. Si tratta quindi di un vero e proprio suicidio, sia in senso letterale sia in senso simbolico. Un suicidio in senso letterale, perché, come solitamente accade nella logica dell'attentato kamikaze, delle persone si sono tolte la vita. Un suicidio in senso simbolico perché non si tratta semplicemente

³⁸ *Ivi*, pp. 67-68.

³⁹ J.Derrida – G. Borradori, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J.Habermas e J. Derrida*, trad. it. G. Bianco, Laterza, Roma-Bari, 2003.

⁴⁰ *Ivi*, p. 102.

di aver mosso un attentato alla potenza statunitense, ma, attraverso di essa, è stato colpito il mondo intero nel suo cuore militare e commerciale e il mondo occidentale nel suo apparato concettuale.

«Il secondo tempo» o «seconda autoimmunità»⁴¹ consiste invece nel trauma provocato dagli attacchi terroristici e in particolare nel tentativo paradossale di superarlo. Come tutti i processi autoimmunitari infatti anche l'11 Settembre è stato un avvenimento traumatico, ma ciò che lo caratterizza è la temporalità che assume questo trauma e che segue l'obiettivo di qualsiasi forma di terrorismo. Solitamente un avvenimento traumatico è considerato tale relativamente al presente e al passato: il momento passato può essere riattivato nel presente tramite il ricordo. Nel caso dell'11 Settembre questo schema temporale va complicato e va necessariamente aggiunto anche il futuro: ciò che spaventa chi ha vissuto questa esperienza non è tanto il passato e nemmeno il presente, ma il fatto che qualcosa di ancor più grande, ancora più doloroso e traumatizzante possa accadere. Il trauma maggiore è quello del futuro: se con questa data si è conclusa definitivamente la Guerra Fredda perché si sono rotte le forze che sancivano l'equilibrio che essa aveva prodotto, ora non resta che aspettarsi qualcosa che sia "peggio della Guerra Fredda." Questo peggio a-venire si traduce nella minaccia di una forma inaudita di conflitto mondiale, combattuta con armi completamente nuove e spaventose, la minaccia di un male assoluto. Tutti i tentativi disperati di diminuire la paura, non fanno altro che alimentarla ancora di più, secondo uno schema tipicamente autoimmunitario.

Infine si ha il «terzo tempo» o «terza autoimmunità»⁴² che consiste nella possibile risposta al male ricevuto. Contro le forze terroristiche, forze ignote e proprio per questo spaventose, si hanno a disposizione delle armi; ma utilizzare le armi per difendersi non significa assicurarsi una protezione, anzi vuol dire esporsi ancora di più alla minaccia poiché si va a fomentare il circolo vizioso senza fine che si stabilisce tra l'oppresso e l'oppressore: reagire con i bombardamenti significa aspettare di essere bombardati di rimando. Di nuovo accade che per proteggersi la democrazia rischi di auto-distruggersi.

3. Una sola vita, due paradigmi: decostruzione e biopolitica a confronto

Dalla scrittura all'autoimmunità. Al termine di questa digressione interna alla decostruzione è possibile rileggere le parole di Roberto Esposito con una nuova consapevolezza. Il percorso svolto mostra infatti in modo chiaro che il "terreno della vita" non vede Derrida né assente né tantomeno in ritardo sulle urgenze del presente. Non solo, ma anche per quanto riguarda l'eco foucaultiana della critica

⁴¹ *Ivi*, p. 104.

⁴² *Ibidem*.

di Esposito, appare evidente che il lavoro della decostruzione, lungi dall'essere riducibile unicamente ad una pratica esegetico-testuale, tiene sempre conto delle trasformazioni socio-politiche, del contesto storico concreto, in cui si sviluppano determinati discorsi. Prova ne sono ad esempio i riferimenti agli avvenimenti delle elezioni algerine del 1992 o degli attentati terroristici dell'11 settembre 2001 – di cui viene offerta sempre una analisi puntuale.

Considerando questi due aspetti, ossia l'intima familiarità di Derrida con la tematica della vita e l'eccedenza della decostruzione rispetto a discorsi puramente speculativi, si potrebbe quasi giungere a sostenere e ad affermare una inaspettata vicinanza tra biopolitica e decostruzione.

Eppure l'impressione di una certa distanza permane. Vicinanza nella distanza, distanza nella vicinanza; il *fort* è già da sempre *da*: con questa formula è riassumibile il rapporto tra biopolitica e decostruzione. Ma se è possibile parlare di vicinanza, risulta allora legittimo domandarsi in cosa consista la distanza.

Per rispondere a questo interrogativo è necessario prendere nuovamente in considerazione la critica di Esposito e soprattutto la rielaborazione foucaultiana del paradigma biopolitico.

Durante il suo intervento Esposito non manca di "trattare" l'autoimmunità derridiana, mettendo in evidenza la totale assenza di interesse, da parte di Derrida, nei confronti dell'immunità, tematica che a parere di Esposito avrebbe indubbiamente favorito il dialogo tra biopolitica e decostruzione.

Più precisamente, osserva Esposito, l'immunità è intesa da Derrida solo nel senso distruttivo e autodistruttivo dell'autoimmunità. E in un pensiero autoimmunitario non ci sarebbe apertura, vita, ma solo morte: «[...] da lui l'immunità, pur riconosciuta nella sua doppia radice biomedica e giuridica, è sempre e soltanto intesa nel senso, distruttivo e autodistruttivo, dell'autoimmunità (...) l'immunità finisce per essere interpretata sempre in chiave negativa ed escludente – condannata in anticipo a battere contro se stessa».⁴³

Sono dunque due gli elementi che emergono dalla seconda parte dell'analisi di Esposito: un certo "deficit teoretico" dato dalla mancanza di una tematizzazione rigorosa dell'immunità (soprattutto nel suo legame con la comunità) e la tendenza della decostruzione ad esercitare una pratica annichilente, a procedere nel senso della distruzione e della morte, soprattutto nel momento in cui Derrida in *Fede e sapere* fa dell'autoimmunità – interpretata da Esposito unicamente in chiave negativa – una logica universale.⁴⁴ Due elementi appunto, o due facce della stessa medaglia, della fatale patologia

⁴³ R. Esposito, *Comunità, immunità, biopolitica*, op.cit., p. 143.

⁴⁴ Cfr. *Fede e sapere*, op. cit., p.48: «parleremo di una sorta di logica generale autoimmunizzante, che ci sembra indispensabile oggi.»

autoimmunitaria. Ed è proprio qui, nello spazio dell'autoimmunità che ha luogo il travisamento a cui lo stesso Esposito è consapevole di poter andare incontro fin dall'inizio del suo intervento.⁴⁵ L'autoimmunità non può e non deve essere intesa solo come un movimento autodistruttivo, soprattutto se non si vuole correre il rischio di mancare l'essenza stessa della decostruzione. Essa ha per Derrida un senso (quasi) trascendentale: è la struttura del vivente *tout court*, ciò che lo rende possibile e al tempo stesso impossibile nella sua purezza, che lo costituisce e lo interdice. Movimento differenziale attraverso cui la monade rompe lo scudo immunitario dell'incomunicabilità e dell'autosufficienza, questa autoimmunità coincide con una dinamica di apertura, di contaminazione di la vita-la morte, senza cui nulla potrebbe darsi. In quanto logica che domina la vita essa è certamente paradossale, perversa e suicida – non a caso ha uno stretto legame con la coazione a ripetere psicoanalitica e dunque con la pulsione di morte freudiana – eppure al tempo stesso è l'unica struttura che consente di parlare a pieno titolo di “vita” perché solo laddove c'è autoesposizione al rischio e alla minaccia della propria distruzione, solo laddove c'è vulnerabilità c'è vita e quindi relazione, storia.

Il *deficit* che Esposito ritiene di poter riscontrare nella tematizzazione derridiana dell'autoimmunità non deve essere inteso come un errore di lettura o di interpretazione. Esso costituisce invece la risposta all'interrogativo circa l'origine della distanza tra biopolitica e decostruzione, poiché è il sintomo più recente di quell'allergia teoretica che Esposito stesso aveva inizialmente attribuito alla decostruzione e che ora risulta chiaramente attribuibile anche alla biopolitica.

Decostruzione e biopolitica sono interessate reciprocamente da un'allergia che ha il suo fattore scatenante in un certo modo di concepire la vita, in un paradigma della vita. Entrambe cioè si muovono sul terreno di una vitaintesa in senso trascendentale, ma lo fanno in modo diverso.

Le radici di questa divergenza devono essere cercate nella rielaborazione foucaultiana del paradigma biopolitico che avviene negli anni dell'insegnamento presso il *Collège* compresi tra il 1975 e il 1979. In particolare nel 1976 Foucault scrive il primo volume della *Storia della sessualità, Volontà di sapere*.⁴⁶ L'indagine sulla sessualità che egli intende qui svolgere rientra nella ben più ampia indagine sul rapporto tra il potere e la verità. È all'interno di questa ricerca che l'attenzione dell'autore si concentra sul mutamento, sul passaggio, dalla forma arcaica di potere a quella moderna, quella, appunto,

⁴⁵ Esposito apre infatti il proprio intervento con una ammissione fondamentale: «Non sono né un conoscitore profondo dell'opera di Derrida né un suo allievo – qualsiasi significato si voglia dare a espressione. Lo dico con il rispetto, e anche con l'umiltà, che si deve ad un grande maestro del pensiero contemporaneo, ma anche con la consapevolezza di chi ha percorso e percorre una strada diversa dalla sua [...]».

⁴⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 1978.

biopolitica. Ed è proprio l'analisi di tale passaggio ad essere fondamentale ai fini del nostro percorso.

Il potere arcaico, come sostenuto dalle dottrine politiche classiche, è incentrato sul "diritto di vita e di morte" che il sovrano detiene sui suoi sudditi. Un tale diritto deriva probabilmente dalla *patria potestas*, cioè dal diritto che il padre romano poteva esercitare sulla vita dei suoi figli e dei suoi schiavi: lui gli aveva dato la vita e per questo lui poteva anche togliergliela. Il "diritto di vita e di morte" del sovrano rispetto ai suoi sudditi rappresenta una forma contenuta e condizionata della *patria potestas*, nella misura in cui egli non può esercitarlo in modo incondizionato ma solo ed esclusivamente in alcune condizioni specifiche in cui è la vita stessa del sovrano ad essere a rischio.

Il potere sovrano a questo stadio è un'istanza di prelievo e di sottrazione: sottrazione dei beni del suddito e del suo bene più grande, cioè la vita. Questo particolare diritto è riassumibile nella formula foucaultiana di: «diritto di *far morire* e *lasciar vivere*». ⁴⁷ Tali meccanismi di potere hanno conosciuto in Occidente una trasformazione incessante: al prelievo e alla sottrazione sono state sostituite altre dinamiche, come quelle di controllo o di potenziamento. Non si toglie più, ma si cerca piuttosto di dare in modo rigoroso e controllato. Il diritto di morte tenderà da questo momento in poi a spostarsi, a modificarsi in direzione della vita, come se l'esigenza, un tempo propria solo del sovrano, di garantirsi vita e sopravvivenza, venisse ora riconosciuta a tutto il corpo il sociale. Il nuovo strumento del potere non è più la morte, la minaccia della non-vita, ma è la vita stessa, l'idea che il potere possa garantire la vita e in questo modo esercitare il suo controllo. Scrive Foucault a proposito di tale mutamento: «Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* la morte. È forse così che si spiega il discredito della morte che caratterizza la desuetudine recente dei rituali che l'accompagnavano. La cura che si pone nell'evitare la morte è legata al fatto che le procedure di potere non hanno cessato di allontanarsene piuttosto che ad una nuova angoscia che la renderebbe insopportabile alle nostre società». ⁴⁸

Quando il potere assume questa forma specifica di controllo sulla vita e per la vita, si può parlare di biopolitica. Ad un certo punto – storicamente difficile da identificare – si assiste dunque ad un passaggio fondamentale dal potere sovrano arcaico a quello biopolitico, il fulcro del potere slitta dalla morte alla vita. Emerge qui un modo chiaro di pensare la vita, un paradigma di la vita-la morte che è sotteso alla teoria biopolitica e che deve essere ora illustrato. Lo slittamento dal potere sovrano al biopotere descritto da Foucault può essere riassunto nei termini di un passaggio dal "potere di *far morire* e *lasciar vivere*" al potere di "*far vivere* e *lasciar morire*". È quindi evidente a partire da questa

⁴⁷ *Ivi*, p. 120.

⁴⁸ *Ivi*, p. 122.

definizione che il rapporto vita-morte nella biopolitica foucaultiana risulta squilibrato e asimmetrico: in un caso infatti si ha uno strapotere della morte sulla vita e nell'altro si ha un "apparente" strapotere della vita nei confronti della morte. Utilizziamo qui il termine "apparente" perché, come Foucault osserverà in *Bisogna difendere la società*,⁴⁹ in realtà lo squilibrio è sempre a favore della morte, poiché è solo a partire dal potere sulla morte che si può stabilire quello sulla vita. Scrive qui Foucault:

«Il diritto di vita e di morte si esercita solo in modo squilibrato, e comunque sempre dalla parte della morte. L'effetto del potere sovrano sulla vita non si esercita che a partire dal momento in cui il sovrano può uccidere. E ciò, in ultima istanza, significa che è il diritto di uccidere a detenere effettivamente in sé l'essenza stessa del diritto di vita e di morte: il sovrano esercita il suo diritto sulla vita esattamente nel momento in cui può uccidere. Si tratta essenzialmente di un diritto di spada. In questo diritto di vita e di morte non vi è dunque simmetria reale» bensì, continua Foucault, una «dissimmetria clamorosa.»⁵⁰

Una dissimmetria così clamorosa, così dirompente, porta inevitabilmente con sé le tracce dell'affermazione di una distanza incolmabile tra la vita e la morte. Vita e morte non sono qui due facce di una stessa medaglia – che sarebbe in questo caso il vivente – ma sono due elementi differenti, separati, perché se così non fosse non si potrebbe creare uno squilibrio tanto forte. Se vita e morte si contaminassero l'una con l'altra, se fossero tra loro co-implicate allora uno squilibrio così forte non potrebbe manifestarsi.

Le ragioni della distanza tra biopolitica e decostruzione sono quindi ormai chiare: non si tratta di un'intolleranza "a pelle" tra due ordini di pensiero che non riescono a comunicare ma dell'affermazione di due visioni differenti, di due paradigmi divergenti della vita. Laddove per Derrida vita e morte si contaminano e non sono pensabili o vivibili separatamente, per Foucault, e poi per Esposito, vita e morte sono separate, contrapposte e si danno sempre in un rapporto squilibrato a favore della morte (da cui la necessità di prendere una direzione "immunitaria"). Tornando quindi all'interpretazione che Esposito ha offerto dell'attacco derridiano ad Agamben si potrebbe proporre una sua correzione in questa direzione: è vero che la forza dell'attacco di Derrida è sintomatica di un'allergia teoretica (che abbiamo visto interessare allo stesso modo decostruzione e biopolitica) ma tale allergia non è rivolta tanto a questo o a quell'autore o alla centralità della vita nei processi politici quanto invece ad un certo paradigma che manca la struttura autoimmunitaria della vita e del vivente. L'inedita aggressività messa in luce da Esposito non è nient'altro che l'affanno di chi cerca di difendere la vita ad ogni costo perché la vita per Derrida è proprio questa autoimmunità: «Senza autoimmunità, con l'immunità assoluta

⁴⁹ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998.

⁵⁰ *Ivi*, p. 207.

più nulla capiterebbe. Non si aspetterebbe più, non ci si aspetterebbe più l'un l'altro, né ci si aspetterebbe più alcun evento.»⁵¹

⁵¹ J. Derrida, *Stati canaglia*, op. cit., p. 216.