

Pietro Lembo

## BIOPOTERE, GENEALOGIA E ONTOLOGIA: DA FOUCAULT A DERRIDA

### 1. Genealogia e ontologia

Uno dei tratti tipologici dei nostri tempi è, senza ombra di dubbio, il crescente sconfinamento della politica nella dimensione biologica dell'esistenza. Parecchi, in proposito, i fenomeni che possiamo citare a titolo esemplificativo: stimolazione dei desideri<sup>1</sup>, controllo dei corpi, terrorismo che fa politica con e su la vita, gestione poliziesca delle popolazioni in permanente stato di eccezione, deriva identitaria razzista che fa leva sui caratteri biologici per fronteggiare flussi migratori, captazione della *vita* nelle misure poliziesche vigenti entro i campi di prima accoglienza.

Al di là dell'apparente eterogeneità, le azioni politiche appena citate sono interpretate tramite un'unica griglia ermeneutica, ciò che, da più parti, si è scelto di identificare come *biopolitica*: gestione in cui «ne va direttamente della vita biologica degli uomini, dell'uomo in quanto essere vivente»<sup>2</sup>.

Generalmente, gli studiosi fanno coincidere la nascita di questo paradigma con l'erosione della configurazione tradizionale della politica, quella con al centro il sovrano, dalle cui ceneri, seguendo la chiave di lettura di Michel Foucault, sarebbe sorto appunto il cosiddetto *biopotere*. In base a ciò, per comprendere il fenomeno biopolitico pare necessario ideare un nuovo metodo d'indagine: alla lettura meta-storica, ancora convinta che esista un potere accentrato e monolitico – *prospettiva ontologica* –, andrebbe sostituita una disamina micro-fisica, volta a esaminare le pratiche materiali di assoggettamento – *prospettiva genealogica*.

Riflettendo sulla legittimità di questa netta cesura, l'intento è di fornire un contributo per così dire epistemologico alla riflessione biopolitica. L'ipotesi, nello specifico, è che, per comprendere il fenomeno in questione, occorra una chiave di lettura che non sia unilaterale, come invece pretende di fare il metodo genealogico. Considerando il fatto che, oggi, praticamente l'intero dibattito biopolitico pare ignorare questo problema, ne consegue che un'analisi di questo tipo diventa imprescindibile: è in gioco il senso stesso di ogni indagine relativa al biopotere.

Posto ciò, due sono gli obiettivi che cercheremo di raggiungere:

---

<sup>1</sup> Significative, in proposito, risultano le riflessioni di Žižek: «Si può facilmente dimostrare come le due caratteristiche principali della scena ideologico-politica contemporanea – la crescita del controllo e della regolazione biopolitica; l'eccessiva paura narcisistica di essere “molestati” – non siano che i due lati della stessa medaglia. Da un lato, lo sviluppo stesso della personalità narcisistica volta all'“auto-realizzazione” porta inevitabilmente a un crescente controllo (*jogging*, attenzione verso il sesso sicuro e il cibo sano, e via dicendo), ovvero a dei soggetti che si trattano come oggetti della biopolitica; dall'altro, il fine esplicito delle biopolitiche statali è proprio la felicità degli individui, il conseguimento di una vita piacevole, l'abolizione di qualsivoglia trauma che potrebbe impedire la loro auto-realizzazione» (S. Žižek, *Welcome to the Desert of the American (sub)culture! An Essay on Abu Ghraib and Related Topics*, tr. it. e cura di L. Chiesa, *America oggi. Abu Ghraib e altre oscenità*, ombre corte, Verona 2005, pp. 45-46).

<sup>2</sup> L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carrocci, Roma 2010, p. 20. Inoltre, come osserva Greblo, la biopolitica è un «potere che si esercita sull'uomo in quanto vivente, vita biopolitica e nuda vita» (E. Greblo, *Bioetica*, voce in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di R. Esposito e C. Galli, Laterza, Bari 2000, pp. 69-70).

a) ripercorrendo la riflessione di Michel Foucault, mostreremo sino a che punto sia possibile sostenere l'approccio genealogico; in altre parole, cercheremo di esplicitare quali sono gli aspetti del biopotere che restano nascosti ad un'indagine di tipo genealogico;

b) in secondo luogo, esaminando le tesi sviluppate in *La Bestia e il Sovrano I*, mostreremo che Derrida, pur ereditando il progetto heideggeriano relativo alla decostruzione dell'essere, ritiene che la comprensione della biopolitica non possa avvenire al di fuori di un'indagine di tipo ontologico. Lungi dal significare una riabilitazione del classico argomento metafisico, questo gesto ci consentirà di avanzare la nostra ipotesi, ovvero l'idea che, secondo Derrida, ogni argomentazione intorno al biopolitico implichi una integrazione delle tesi foucaultiane, implichi cioè una correlazione fra genealogia e ontologia.

## 2. Biopolitica e biopotere

Il concetto di biopolitica, prima delle sue molteplici stratificazioni e diversificazioni, è stato elaborato da Michel Foucault, che ne ha rintracciato la genesi nell'inabissamento della sovranità<sup>3</sup>, la quale sarebbe ormai del tutto scomparsa dalle scene del politico.

Sprigionata direttamente dalla "patria potestas" e, come tale, dal potere in forza del quale il padre dava la morte al proprio figlio, la sovranità, come mostrano anche la gran parte dei teorici classici della sovranità, consisteva nel «diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*»<sup>4</sup>. Per secoli, dunque, il potere sovrano è stato identificato tramite la circoscrizione del suo settore di competenza: la morte.

Questo specifico attributo, che nella storia del pensiero filosofico-politico è servito per indicare l'*irresistibilità* del potere sovrano, secondo Foucault, aveva un rovescio, per così dire, positivo. Il potere sovrano, infatti, non era competente nelle decisioni inerenti la vita: la condanna a morte costituiva la sola arma con la quale si poteva decidere in merito all'esistenza dei sudditi. *Lasciando vivere*, il sovrano non poteva decidere nulla che concernesse la vita degli uomini, non aveva alcuna competenza sulla loro esistenza. Al di fuori della morte, essa era protetta da un guscio normativo che ne impediva la captazione politica. Quest'organigramma, secondo Foucault, è venuto meno nella modernità a causa di un mutamento di paradigma:

quello che si potrebbe chiamare la "soglia di modernità biologica" di una società si colloca nel momento in cui la specie entra come posta in gioco nelle sue strategie politiche. Per millenni l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di esistenza

---

<sup>3</sup> In verità, come nota Roberto Esposito, la trattazione foucaultiana, pur senza farne esplicita menzione, presuppone tre blocchi fondamentali. Al primo blocco – organicistico – appartengono gli studi tedeschi di Dennert, Kjellen, Binding, Hahn, che intendono lo Stato come *forma vivente* dotata di istinti e pulsioni naturali. Essi, nel preservare la *salute pubblica*, implicherebbero un'inevitabile politica biologista. Al secondo blocco – antropologico – appartengono gli studi francesi di Starobinski e Morin, i quali, a differenza dei teorici tedeschi, hanno un'impostazione neo-umanistica. Infine, al terzo blocco – naturalistico – fa capo il pensiero anglosassone di Caldwell, Davies, Masters. Costoro, nel concepire la natura quale perno di determinazione politica, producono uno spostamento radicale delle categorie filosofico-politiche moderne. Socialdarwinismo ed etologia costituiscono il retroterra basilare di questo mutamento. Per ulteriori approfondimenti si veda R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 3-16. Inoltre, come nota Cutro, ai fini della definizione foucaultiana, è risultato centrale il concetto comtiano di *biocratie*: «nella linea francese, quella che da Comte a Toulouse interseca Foucault, si può dire, in generale, che il termine biopolitica indichi il rapporto tra norma biologica e norma sociale, però secondo due declinazioni differenti. Laddove la linea sociologica deduce e fonda sul *bio* il senso e la possibilità di una politica dei viventi, Foucault si pone in una posizione critica proprio rispetto a questo doppio livello di produzione della norma» (A. Cutro, *Che cosa significa "biopolitica"?*, in AA. VV., *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, ombre corte, Verona 2005, p. 37). Per ulteriori approfondimenti rispetto a queste ricostruzioni, si rinvia a L. Bazzicalupo, *Biopolitica*, cit., pp. 13-32.

<sup>4</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 120.

politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente<sup>5</sup>.

La modernità, in altri termini, ha assunto i caratteri di uno spartiacque, giacché, a partire da essa, il potere ha mutato i propri connotati, ha acquisito una capacità d'azione che, ancora oggi, pare estendere il proprio raggio. Invece di *lasciare* vivere e *fare* morire, adesso il potere si occupa «di *far* vivere o di *respingere* nella morte»<sup>6</sup>. Solo apparentemente minimale, se analizzato adeguatamente, il mutamento in questione emerge nella sua tendenza a non poter che degenerare: *fare* vivere, non a caso, significa assumere il fondo biologico della vita riducendolo a oggetto di decisione politica. Con la modernità, dunque, sarebbe crollata l'impalcatura giuridica che impediva al potere di decidere sulla consistenza biologica della vita.

Con sempre maggiore evidenza, nel nostro tempo il potere gestisce la vita sino al suo cuore più profondo, sino al suo più intimo segreto, tale da influenzare aspetti biologici dell'esistenza umana, siano essi il corpo, la salute, la sessualità. Questa *cura della vita*, secondo Foucault, è tutto fuorché un'innocua e innocente variazione inerente la gestione politica. Essa, infatti, produce effetti terrificanti; per una sorta di logica interna, si converte in uno strumento di morte. Promuovere la vita sino ai suoi caratteri biologici, significa sempre, al medesimo tempo, inoculare un veleno mortale. Decidere politicamente del vivente significa, necessariamente, assumere un preciso modello biologico, la cui maggiore o minore aderenza degli individui, concorre all'elaborazione di un gerarchia dell'esistente: promuovere le vite ritenute "migliori" significa, per converso, dovere annientare quelle ritenute "peggiori", convertendo fatalmente la biopolitica in thanatopolitica. Altrimenti detto, valorizzare determinati tratti *biologici* significa svalutarne degli altri, la cui eliminazione diviene funzionale al generale processo di miglioramento della specie. È per questo che, come dice Esposito: «la vita si protegge e si sviluppa soltanto allargando progressivamente il cerchio della morte»<sup>7</sup>.

Due sono gli ingranaggi politici che questa rottura epistemologica ha modificato, l'uno relativo alla politica interna, l'altro, invece, concernente i rapporti internazionali:

a) per quel che attiene al primo, occorre notare che, mentre un tempo i conflitti erano compiuti in nome del sovrano, in nome dei suoi capricci, con la svolta biopolitica essi riguardano piuttosto la popolazione con precise coordinate biologiche, organiche e genetiche<sup>8</sup>: «i massacri sono diventati vitali»<sup>9</sup>. In questo senso la guerra ha assunto i connotati dello sterminio di massa, quale strumento volto a potenziare il vivente tramite la distruzione degli antigeni capaci di infettarla e contaminarla. Seguendo questa tesi, sino a quando la sovranità

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 122. Per ulteriori sviluppi in merito a queste tematiche, cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-78*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>7</sup> R. Esposito, *Biopolitica e filosofia a partire da Michel Foucault*, in AA. VV., *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 211.

<sup>8</sup> Come osserva Delucia: «Dal XIX secolo, l'esclusione, anche violenta, degli inferiori, dei difettati, degli anormali, sempre più intesi in senso biologico come cattiva razza, come vita indegna di vivere, diverrà direttamente proporzionale all'accrescimento del benessere della società degli inclusi e dei "normali". Le continue diagnosi, prognosi, profilassi medico-politiche applicate al nudo corpo della popolazione, a parere di Foucault, si sono radicalizzate nel regime nazista e in quello sovietico, nel loro tentativo estremo di gestire positivamente la vita, di normalizzarla, ma, parimenti, di sterminarla, se divergente rispetto alla norma» (S. Delucia, *Biopotere, biopolitica, bioetica. Foucault dopo Foucault*, in AA. VV., *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, Mimesis, Milano 2004, p. 102).

<sup>9</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 121.

mantenne gli ultimi strali del proprio fulgore, è stato possibile limitare la conversione della guerra in genocidio, è stato possibile colpire la vita esclusivamente nel dominio della sua esistenza giuridica. Con la nascita del biopotere, e quindi con la captazione immediata del vivente nella politica, la tendenza genocidaria delle guerre è divenuta caso *normale* invece che *eccezionale*.

b) per quel che riguarda, invece, il campo delle leggi, il cambiamento radicale è coinciso con l'elisione della legge e la comparsa della «norma»<sup>10</sup> – nuovo fulcro di regolazione del vivente. La legge, strumento precipuo del potere sovrano che puniva ogni trasgressione, fino al caso estremo della pena capitale, è stata rimpiazzata dalla norma che, elaborando modelli di vita, e rimuovendo la morte dal dominio della de-cisione politica, ha prodotto delle griglie valoriali funzionali al calcolo del gradiente di umanità. La scomparsa della legge, dunque, invece di sancire la definitiva sparizione delle istituzioni giuridiche, ha determinato la loro degenerazione, per così dire, normativa, e, come tale, l'integrazione delle relative procedure tecniche con gli apparati epistemologici della medicina, della psichiatria, della biologia. Posto ciò, la politica, piuttosto che applicare le leggi per garantire l'ordine sociale, insegue il sogno della normalizzazione biologica; il che comporta, secondo Foucault, la «regressione della dimensione giuridica»<sup>11</sup>.

È attraverso il percorso sino ad ora delineato che Foucault compendia la biopolitica nei due seguenti dispositivi: l'«*anatomo-politica del corpo umano*»<sup>12</sup>, che include l'esistenza biologica nei processi di produzione economico-politica; la «*bio-politica della popolazione*»<sup>13</sup>, che accomuna gli individui in forza di precisi tratti biologici, promuovendo, come tale, politiche della nascita, della morte, della salute, della longevità. Senza una captazione dei corpi nella politica, senza un ammaestramento della popolazione entro le maglie del potere, non sarebbe stata possibile alcuna implementazione economico-politica: «l'adeguarsi dell'accumulazione degli uomini a quella del capitale, l'articolazione della crescita dei gruppi umani con l'espansione delle forze produttive e ripartizione differenziale del profitto, sono stati resi possibili [...] dall'esercizio del biopotere»<sup>14</sup>. Intrappolando nella politica il mero *fatto* di vivere, contrariamente al carattere eccezionale che questa cattura aveva entro il paradigma sovrano, «bisognerà parlare di “bio-politica” per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 128. Per ulteriori approfondimenti si rinvia a J. Baudrillard, *De la séduction*, Galilée, Paris 1979; tr. it. di P. Lalli, *Della seduzione*, SE, Milano 1997, pp. 137-187. Quanto invece al significato che la nozione di norma ha assunto successivamente agli studi di epistemologia della biologia, cfr. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966; tr. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

<sup>11</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 128.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 125. Naturalmente, con ciò, Foucault, lungi dall'affermare che storia e vita siano state sempre scisse per essere, solo ad un certo punto, messe in contatto, elabora una visione ben più articolata: «la pressione della realtà biologica sulla storia era rimasta, per millenni, estremamente forte; l'epidemia e la carestia costituivano le due grandi forme drammatiche di questo rapporto che restava in questo modo sotto il segno della morte; attraverso un processo circolare, lo sviluppo economico, ed in particolare quello agricolo del XVIII secolo, l'aumento della produttività e delle risorse, ancora più rapido della crescita che favoriva, hanno permesso che queste minacce profonde allentassero un po' la loro pressione: l'era delle grandi devastazioni della fame e della peste – a parte qualche breve riapparizione – si è chiusa prima della Rivoluzione francese; la morte comincerà a non assillare più direttamente la vita. Ma nello stesso tempo, lo sviluppo delle conoscenze relative alla vita in generale, il miglioramento delle tecniche agricole, le osservazioni e le misure che si rivolgevano alla vita ed alla sopravvivenza degli uomini, contribuivano a quell'allontanamento: una relativa padronanza della vita allontanava le imminenze della morte» (*ivi*, pp. 125-126).

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 126.

Eccoci, finalmente, nel vivo della nostra questione. Avendo mostrato il modo in cui Foucault spiega la genesi del biopotere, possiamo analizzare la metodologia ritenuta più appropriata per rendere conto di quest'inedita, quanto problematica, struttura di potere. Solo dopo aver compiuto questo gesto potremo indagare la legalità del metodo stesso.

Dobbiamo dunque ripartire dalla concezione foucaultiana della storia, poiché è tramite essa che l'autore spiega la produzione dei biopoteri. Avanzando l'ipotesi che la storia prosegua in forza di brusche rotture, Foucault fa scaturire il dispositivo biopolitico da una di queste rotture epistemologiche, vale a dire dal processo di *desacralizzazione* moderna della politica: ciò che, conducendo alla *ragion di stato*, avrebbe eroso il criterio di legittimazione teologico-politico, criterio per cui la giustificazione del potere risiede *altrove*, in un fondamento trascendente. Immersi nell'epoca secolare, noi tutti dovremmo cioè prendere nota del fatto che la politica è divenuta una specie di culto immanente della contingenza assoluta, una pratica autoreferenziale senza riferimenti trascendenti, ripiegata sul «nulla emergenziale»<sup>16</sup> che il diritto positivo provvede ad *assorbire e opacizzare*.

Mostrando che non esiste più alcun potere chiuso nel palazzo, che non esiste più alcun potere che adopera leggi per decidere “solo” sulla morte, tale rottura dovrebbe consentire di cogliere le fattezze che ha assunto attualmente il potere, ovvero la sua particolare capacità di penetrare ogni interstizio del sociale, tale da produrre effetti direttamente sulla consistenza materiale della vita biologica. Poste queste premesse, Foucault ha concluso che un esame ontologico, e quindi teologico-politico, del potere, sia del tutto inutile, equivarrebbe a cercare la politica in un luogo che essa ha da tempo abbandonato. Spostando l'attenzione dal centro alla periferia, invece, si tratterebbe di sottoporre il potere ad un'interrogazione genealogica, ad un'indagine che, opponendosi «al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie»<sup>17</sup>, possa consentire di mettere in luce il potere, quale insieme di pratiche materiali di assoggettamento, invece che quale fantomatica sovranità posta al vertice di un determinato sistema gerarchico.

La genealogia costituisce, dunque, il metodo precipuo con cui cogliere, una volta per tutte, la *rottura epistemologica* tra sovranità e biopolitica. Scorgendo il carattere storico, finito e circoscritto della sovranità, la genealogia sancisce l'entrata irreversibile nell'epoca del biopolitico. Il che ha praticamente comportato un riassetto dello statuto epistemologico di tutta la teoria politica.

Applicare il metodo genealogico alla politica, infatti, significa screditare ogni studio della verità tramite cui fondare il potere e, contrariamente a ciò, esaminare la produzione veritativa entro i circuiti del potere<sup>18</sup>. Si tratta di un vero e proprio rovesciamento della prospettiva tradizionale, la quale, secondo l'ottica del genealogista, sarebbe caratterizzata dall'ingenuità per la quale si è attribuito al potere un centro preciso, un luogo sovrano a partire dal quale porne in essere l'esercizio. La teoria della sovranità, funzionante in nome della legittimazione del potere politico, o della determinazione dei suoi limiti, avrebbe

---

<sup>16</sup> P. Amato, *Biopolitica e sovranità*, in *Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2008, p. 115. Secondo quest'ottica, anche l'economia politica funge da spartiacque per sancire il tramonto della sovranità e della sua essenza trascendente: «L'economia-politica, in questo senso, rivela pienamente la ragione per cui il sovrano – Dio – è espulso dall'economia [...]: è una sfera in cui non si comanda, in cui non si *detta la legge*, ma si governa mediante la promozione della libertà, vale a dire la canalizzazione di un desiderio preventivamente normato» (*ivi*, pp. 123-124).

<sup>17</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971; tr. it. e cura di A. Fontana e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, p. 30.

<sup>18</sup> Come nota Caeymaex, se la biopolitica collimasse con il classico discorso politico sulla verità «si priverebbe della possibilità di pensare le strategie reali, effettive, dove si compiono gli assoggettamenti e le resistenze» (F. Caeymaex, *Le concept de biopolitique est-il un concept critique ?*, in AA. VV., *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault*, a cura di N. Mattucci e G. Vagnarelli, Mimesis, Milano 2012, p. 14).

occultato la dominazione concreta dietro un fantoccio *mito-teo-logico* – supposta unità del potere. La prospettiva genealogica, in altri termini, esamina il potere come fenomeno “micro-fisico”: «non la sovranità nel suo edificio unico, ma gli assoggettamenti molteplici che hanno luogo e funzionano all’interno del corpo sociale»<sup>19</sup>. La “micro-fisica” rompe con una concezione, per così dire, «meta-fisica»<sup>20</sup> del potere, rompe con l’idea che il potere politico risieda in un centro dal quale tutto controlla. Ciò implica che il potere non sia più legato a un soggetto preciso che ne costituisca il suo effettivo de-cisore – liquidazione del “soggetto sovrano”:

la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano. Queste teorie pongono tutte ancora il problema della sovranità. Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell’interdizione. Bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica<sup>21</sup>.

Un’operazione del genere appare del tutto opposta a quella compiuta da Hobbes nel suo *patto sociale*, ove si desume la *reductio ad unum* dei molteplici individui in un *corpo unico* – «sovranità, di cui Hobbes dice che è precisamente l’anima del Leviatano»<sup>22</sup>. Mentre questa struttura monolitica del potere resta affossata nella rigidità della *differenza politica*, dell’opposizione tra chi *può* e chi *non può*, occorrerebbe piuttosto focalizzare la propria attenzione sull’organizzazione reticolare del politico, che, per certi versi, dovrebbe trascendere quella mera *differenza*. La prospettiva genealogica, in altri termini, suggerisce di sostituire all’analitica *discendente* del potere – dall’alto al basso – un’analitica *ascendente* – dal basso all’alto.

L’atteggiamento nei riguardi di Hobbes è per noi altamente significativo. È a partire da esso, infatti, che diviene possibile raggiungere il nostro primo obiettivo, vale a dire quello di esplicitare i limiti, in senso epistemologico, del metodo genealogico<sup>23</sup>.

Con la *genealogia* e la microfisica, infatti, qualcosa del potere resta incompreso: esaminare il politico nei suoi dispiegamenti locali, se da un lato permette di osservare l’eterogeneità del potere in tutte le sue manifestazioni, dall’altro impedisce di scorgere il carattere tipologico del potere, il movimento tautologico, circolare e auto-referenziale ben espresso dall’etimologia stessa della parola potere. Come ha messo in evidenza Benveniste, essa rinvia alla «simulazione»<sup>24</sup> della *presenza a se stessi*: movimento consistente nel fare *ritorno su sé* – *Io posso*. Ne consegue che, anche nella dimensione reticolare dei molteplici poteri, non sia possibile denegare questo desiderio di centro assoluto [*absolutus*], con il

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, Gallimard, Paris 1997; *Corso del 14 Gennaio 1976*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 182.

<sup>20</sup> P. Amato, *Biopolitica e sovranità*, cit., p. 129. Questa tesi è confermata anche da Butler, la quale, così si esprime: «Senza l’assunzione di un’armonia ontologica precedente, si può vedere come il conflitto produca effetti che eccedono i confini dell’unità dialettica e risulti in una moltiplicazione di conseguenze» (J. Butler, *Subjects of desires*, Columbia University Press, New York 1987; tr. it. di G. Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 203). Con queste affermazioni la filosofa conferma l’idea foucaultiana per cui, la complicazione tra potere e resistenza determina l’impossibilità che esista un’ontologia del potere.

<sup>21</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 15.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Corso del 14 Gennaio 1976*, cit., p. 184.

<sup>23</sup> Come sottolinea Agis, il tema della sovranità costituisce il nucleo principale della distanza tra Foucault e Derrida in merito al biopotere; da qui il loro rapporto dicotomico rispetto ad Hobbes, filosofo della sovranità per antonomasia. Il primo, infatti, tenta di decollare il re: solo così crede di scorgere il funzionamento infinitesimale del potere; il secondo, invece, si concentra sulla figura del sovrano quale eterno fantasma della vita in rapporto al potere. Per ulteriori approfondimenti cfr. D.F. Agis, *Foucault e Derrida, due modi di analizzare il potere*, “materiali foucaultiani”, 1, 2012: *Geografie del potere. Spazio ed eterotopia a partire da Michel Foucault*, p. 196.

<sup>24</sup> J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison, Galilée*, Paris 2003; tr. it. di L. Odello, *Stata canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano 2003, p. 31.

*fantasma* da esso prodotto: la sovranità. Incessantemente rigenerantesi al modo di un arcaico sogno ricorrente, questa pulsione irrefrenabile<sup>25</sup>, costituisce l'anelito ossessionato di tutti i poteri. Si tratta del germe intrinseco del potere, ciò che Derrida definisce in termini di principio *fantasma-arcaico* della sovranità.

Benché – o proprio perché – produca solo fantasmi, questo desiderio è in grado di dispiegare effetti di straordinaria portata sul piano pratico. Rinnegarlo non è forse peggio che conoscerlo? Tale misconoscimento non pregiudica ogni indagine relativa al potere?

Ebbene, sulla base di questi interrogativi dobbiamo sottolineare i limiti di uno studio unilateralmente genealogico del biopotere, dobbiamo riesaminare le questioni appena considerate alla luce del pensiero di Jacques Derrida, «cammino poco frequentato, per non dire solitario, nel panorama filosofico-politico contemporaneo francese»<sup>26</sup>.

### 3. Zoo-antropolitica

In base a quanto detto sino ad ora, secondo Foucault, la genesi del biopotere trova le proprie condizioni di possibilità nell'emancipazione dal potere sovrano e, quindi, nell'emersione di un nuovo paradigma storicamente circoscrivibile alla tarda modernità. A venire meno, in questo quadro, sarebbe cioè la concezione hobbesiana del potere politico. E tuttavia, secondo Derrida, ogni volta che si dà potere, pur nella sua dimensione disseminale e capillarizzata, si riproduce incessantemente la «finzione ontoteologica»<sup>27</sup>: dietro *i* molteplici poteri, sempre, c'è *il* potere.

Eliminando ciò che nonostante tutto resta, la genealogia non riesce a scorgere il carattere tipologico del politico: «la *singularità del potere*»<sup>28</sup>. Essa risulta intelligibile solo se esaminata attraverso due operazioni: la prima finalizzata a mostrare la riduzione dei micro-poteri all'unico volto della sovranità; la seconda tesa a svelare perché questo «riduzionismo» ontologico interessi il biopotere.

Cominciamo subito mostrando che la sovranità precede tutti i poteri disseminati, costituendone lo sfondo trascendentale. Simulando un movimento che ha «in sé il proprio fine»<sup>29</sup> e che, quindi, è «il fine di tutto»<sup>30</sup>, essa presuppone un'ontologia della vita: punto generativo del potere. In altri termini, il potere implica la vita come *presente a se stessa*, catturata dal desiderio di saturare i propri scarti, nel movimento di *ri-appropriazione di sé*. Si tratta di ciò che nella storia dell'ontologia viene considerato come *Motore immobile*, il quale, spiega Aristotele, pur non essendo mosso da nulla, assurge ad origine di tutti gli altri movimenti<sup>31</sup>. Che questa dinamica costituisca la condizione stessa *del* potere, trova conferma nella nozione schmittiana di sovranità<sup>32</sup>, quella secondo cui il potere produce le norme grazie

---

<sup>25</sup> In merito ad un esame della struttura del potere si rinvia a G.M. Chiodi, *La menzogna del potere. La struttura del potere nel sistema politico*, Giuffrè, Milano 1979.

<sup>26</sup> S. Regazzoni, *Derrida. Biopolitica e democrazia*, il melangolo, Genova 2012, p. 20.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 12.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, «Être juste avec Freud». *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paris 1992; tr. it. di G. Scibilia, «Essere giusti con Freud». *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Cortina, Milano 1994, p. 105. Così argomenta Derrida: «Se non c'è più il potere, un potere unico e centralizzante, come identificare questi meccanismi, questi dispositivi strutturanti che accoppiano potere e piacere in quelle che Foucault chiama «le spirali *perpetue* dei poteri e dei piaceri?»» (ivi, p. 106).

<sup>29</sup> J. Derrida, *Séminaire la bête et le souverain I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008; tr. it. di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009, p. 425.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. Aristotele, *La metafisica*, tr. it. di C. A. Viano, Utet, Torino 2010.

<sup>32</sup> Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1934; a cura di G. Miglio e P. Schiera, tr. it. di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, il Mulino, Milano 2011.

alla possibilità di eccepirle, cioè in forza di nulla d'altro all'infuori di sé, talché ogni tentativo di legittimazione non può che poggiare sul movimento di *ripetizione di sé*.

Quel che poco sopra è stato definito come ripiegamento immanente della politica nella contingenza assoluta, stando a quanto detto, costituisce il tratto precipuo della sovranità, e, più propriamente, della sua strutturazione tautologica. Anche la *ragion di Stato*, in quanto atta a produrre diritto in modo auto-referenziale, rientra nella concezione ontologica che situa il potere politico in un centro *auto-nomo*.

L'idea di una rottura epistemologica tesa a liquidare la teologia politica risulta, conseguentemente, al quanto dubbia.

A riprova di ciò, Derrida ha riportato l'attenzione su quei processi analogici, che condensando e sostituendo la figura del sovrano in quella di Dio e della Bestia – rappresentazioni sovra- o sub-umane capaci di incarnare la legge nella propria stessa vita – consentono l'attivazione dei dispositivi eccezionali della Legge. Tali spostamenti tropici, non a caso, da un lato *opacizzano* il vuoto emergenziale del diritto, dall'altro, invece, lo *assorbono* nel corpo stesso del sovrano che, come tale, assurge a punto di raccordo dei molteplici poteri disseminati. In questo senso, sostiene apertamente Derrida: «la zooantropolitica, piuttosto della biopolitica, ecco il nostro orizzonte problematico»<sup>33</sup>. Tenendo assieme ontologia e genealogia, la zooantropolitica scorge il dinamismo fantasmatico sotteso al potere, ovvero quella specie di circolarità vitale che «nel totalizzare, nel totalizzarsi, dunque nel raccogliersi verso la simultaneità»<sup>34</sup>, ossessiona tutti i poteri.

Esaminando più da vicino questo movimento di circolarità, possiamo dire che esso costituisce un modo per esorcizzare i rischi relativi ad ogni processo di auto-posizionamento di sé. Detto altrimenti, il cerchio serve a sconfessare la possibilità che una specie di resto, di scarto, di breccia, impedisca il suo ricongiungimento a sé. Se il movimento vitale supposto dal potere è un esorcismo, possiamo trarre solo una conclusione: il potere ha paura; è questa la ragione per la quale gira *compulsivamente* su se stesso.

Proprio dalla paura, passione politica per antonomasia, prende le mosse la lettura derridiana di Hobbes. Nel pensatore inglese tutto diparte dalla paura. La vita ha paura, il corpo ha paura, il Leviatano è una macchina per fare paura, e tuttavia pare essere mosso dal tentativo di risolvere quella stessa paura, dovrebbe funzionare come una sorta di ansiolitico per combattere la paura. Derrida legge Hobbes mostrando come il potere si costituisca per esorcizzare la paura. Secondo Hobbes, la paura è qualcosa di materiale, fisico e presente. E tuttavia, come mostra Derrida, nella paura c'è sempre qualcosa d'*altro*, la paura non inerisce semplicemente la fisicità, la materialità, la presenza. Laddove si staglia l'inquietante volto della paura, qualcosa resta nascosto, sottratto alla mera evidenza del presente. Neutralizzando ogni mistero nella certificazione del visibile, il potere è travolto dall'ansia nei confronti di ciò che gli sfugge. È come se il potere fosse ossessionato da ciò che sfugge alla sua presa, da quella differenza che, come uno scarto irriducibile, impedisce il compimento del suo circuito auto-posizionante e della sua piena presenza a se stesso. È qui che si innesca il funzionamento dello Stato hobbesiano: esso secerne la paura per scacciare la paura stessa. Il grande

---

<sup>33</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 96.

<sup>34</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 33. L'idea che il potere sia il movimento in forza del quale la vita tenta di saturare il proprio scarto è confermata anche quando Derrida parla di «desiderio di un potere» (J. Derrida, *Dialogo con Jacques Derrida*, a cura di M. Bonazzi e R. Terzi, in AA. VV., *Annuario dell'Associazione degli Studenti di Filosofia Università degli Studi di Milano 1999-2000*, Cuem, Milano 2002, pp. 166-167). In altri termini si tratta sempre della tensione che esiste tra le strutture aporetiche della vita e il desiderio che esse possano trovare risoluzione definitiva, si tratta della tensione esistente tra il *dif-ferimento* che inerisce il vivente in generale e il desiderio di medesimezza quale modalità reattiva che risponde a tutto ciò. Tuttavia, come sottolinea Derrida, ed è qui che emerge la circospezione derridiana rispetto alla possibilità di una liquidazione definitiva della sovranità, un certo gradiente di medesimezza è, per così dire, la condizione di possibilità del pensiero in generale. Per ulteriori approfondimenti, si veda *ivi*, p. 177.

Leviatano – artificio istituito mimando l'arte divina – è «un animale macchina per fare paura»<sup>35</sup>, funzionale alla protezione, sia della vita del sovrano, sia di quella del suddito.

Tramite la paura che il sovrano incute ai sudditi si cerca di risolvere l'*altra* paura, quella della *non-presenza*, che, nel supposto *stato di natura*, si configura come minaccia della morte violenta, come assenza di istituzioni politiche capaci di proteggere la vita. Il Leviatano, dunque, usa la paura istituzionalizzata come esercizio del suo potere per occultare il terrore sempre risorgente di cui soffre la vita nel suo costitutivo essere minacciata.

Ebbene, questa *coazione a ripetere* conferma la tesi sul rapporto tra *il* potere e *i* poteri. La paura, infatti, istituisce ogni singola ipseità in quanto potere sovrano di sé ancor *prima* del dispiegarsi reticolare nelle molteplici *relazioni* di potere. In questo senso, dovunque il potere faccia la sua comparsa, anche nelle micro-lotte in cui la resistenza agisce da protagonista, non è possibile perdere di vista che è in gioco sempre il problema ontologico della *presenza a se stessi*, espresso nella forma della *differenza politica* tra chi *può* dominare e chi *non può*, ma, altresì, tra chi *può* resistere e chi *non può*. La possibilità di potere, in definitiva, suppone sempre una sorta di grumo inestirpabile che riconduce l'eterotopia dei mille poteri a un unico centro del potere, il centro di *auto-appropriazione vitale*, il «fantasma della sovranità»<sup>36</sup>, il *fantasma* di saturazione vitale; ciò che, per l'appunto, Foucault ha del tutto perso di vista.

Quanto detto sino a questo punto, però, non permette solo di svelare che dietro i molteplici poteri si cela il volto divino e bestiale del sovrano, ma, altresì di esplicitare perché tutto ciò abbia delle ricadute sul piano dei rapporti tra vita e politica.

Come dicevamo poc' anzi, la simulazione di questa circolarità, di questa *ontologia del potere*, che è anche un'*ontologia del vivente*, ha degli effetti sul piano dell'organizzazione dello Stato, poiché assume i connotati di una «polizza d'assicurazione»<sup>37</sup> avente l'obiettivo di «garantire» la «sicurezza del corpo dei sudditi»<sup>38</sup>. Ciò esplicita una volta per tutte i rapporti tra sovranità e paura:

bisognerà dire che la sovranità chiama, suppone, provoca la paura, come sua condizione di possibilità ma anche come suo effetto maggiore. La sovranità fa paura, e la paura fa il sovrano [...]. Una volta istituita tale sovranità, una volta che le sia stata delegata, per contratto, per convenzione, la *protezione* dei cittadini, allora può esserci crimine nel caso qualcuno assicuri da sé la propria protezione senza passare per lo Stato al quale, per contratto, l'ha affidata<sup>39</sup>.

Pur neutralizzando la libertà illimitata, l'assoluto potere leviatamico salva la vita ai sudditi trasformandoli in cittadini: si occupa della loro vita prendendosene cura, *conservandola*<sup>40</sup>. Non è un caso che Esposito definisca il Leviatano come un emblema del paradigma immunitario<sup>41</sup>: lo Stato è ciò che cerca di immunizzare la vita dei suoi sudditi assoggettandoli, soggettivandoli politicamente. Quand'anche lo Stato, come d'altronde fa quello di Hobbes, neutralizzasse ogni libertà lasciandone una fioca parola nel «silenzio della

<sup>35</sup> J. Derrida, *La Bestia e il sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 65.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 12.

<sup>37</sup> J. Derrida, *La Bestia e il sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 69.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Naturalmente questa visione potrebbe essere criticata da quanti vedono nell'opposizione hobbesiana tra *foro interno* e *foro esterno* un limite al potere politico. Per esempio, alcuni studiosi, contrappongono il modello hobbesiano a quello rousseauiano; l'annientamento del foro interno operato dal secondo con il concetto di volontà generale costituirebbe la condizione della degenerazione proto-totalitaria di Rousseau. Sul tema si rinvia, in particolare, a D. Mazzù, *Voci dal Tartaro*, cit., pp. 55-69. E tuttavia, resta da capire come la presa in carico della vita possa discriminare, con assoluta chiarezza, tra un'interiorità ed un'esteriorità, tra una privatezza e una pubblicità. Che cosa della vita è *puramente* pubblico e *puramente* privato?

<sup>41</sup> R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

legge»<sup>42</sup>, la sua unica posta in gioco resterebbe quella di proteggere i propri sudditi, quella di assicurare la loro vita.

Curare, conservare, proteggere, se non, addirittura, salvare; tutte queste pratiche ricordano non poco l'azione della religione, e, più precisamente di quella pulsione sacra che tenta di epurare il vivente entro una determinata comunità, di quella *pulsione dell'indenne* che resiste all'«alterità assoluta»<sup>43</sup>. La tensione *soteriologica* della religione assurge dunque a presupposto del biopotere, di un potere che pretende di indennizzare la vita, di *salvarla*. È di questa tensione che la decostruzione vuole rendere conto quando contesta l'affrancamento che la biopolitica opera rispetto alla sovranità, e, come tale, rispetto a ogni concezione onto-teologica della politica<sup>44</sup>. Derrida, addirittura, benché non manchi di considerare il peso dell'evoluzione storica, ritiene che ancora oggi la politica implichi la cosiddetta *teologia del doppio corpo*<sup>45</sup>, la quale, facendo in modo che il corpo sovrano diventi «più forte [...] dell'uomo naturale»<sup>46</sup>, è tale da *potenziare* la vita dei sudditi nell'edificio in cui «una moltitudine di uomini diventano Uno»<sup>47</sup> [*reductio ad unum*].

Siamo di fronte ad una palese gestione politica della vita, a una presa in cura del vivente attraverso l'attribuzione di un supplemento potenziante, di un supporto protesico con il quale proteggerlo: «la protesi protegge. Proteggere è il suo scopo fondamentale»<sup>48</sup>. Protesizzare significa implementare la vita, annetterle una sorta di supplemento tramite cui essa possa divenire *più-di-vita*. È di questo che si occupa la sovranità, è questa la pratica *immunitaria* che essa tenta di dispiegare.

L'idea foucaultiana secondo cui la sovranità de-cide solo della morte, lasciando la vita al di fuori della politica, sembra, dunque, pienamente arbitraria. De-cidere della morte, paradossalmente, «salva la vita [...] secondo una logica sacrificale»<sup>49</sup>. De-cidere della vita, lungi dal significare un affrancamento della sovranità, implica, piuttosto, la cortocircuitazione tra morte e cura del vivente<sup>50</sup>. Il funzionamento del biopotere, della presa in

---

<sup>42</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, W.W. Norton & Company, New York and London 1997; tr. it. di G. Micheli, *Leviatano*, BUR, Milano 2011, p. 232.

<sup>43</sup> J. Derrida, *Foi et savoir*, Seuil, Paris 2000; tr. it. di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice*, in AA. VV., *La religione*, Annuario Filosofico Europeo, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 41.

<sup>44</sup> Come osserva Regazzoni, occorre «contestare l'idea di un improbabile passaggio dalla sovranità alla biopolitica e, dall'altro [...] mostrare come il potere sovrano sia già biopotere, sia già un potere che si esercita sulla vita fin dall'origine. Perché fin dall'origine la vita – *bíos* o *zoé* – e la sua salvaguardia si collocano al centro dello spazio politico, prese in una complessiva economia che non esclude la morte, bensì la porta in sé al servizio della vita: della protezione e dell'accrescimento della vita» (S. Regazzoni, *Derrida*, cit., pp. 23-24). Inoltre, come rileva sempre lo stesso autore, «la biopolitica non è un'invenzione moderna, un cambio di paradigma nella storia del politico: essa è un'articolazione interna a uno spazio che da sempre si occupa essenzialmente non di lasciar vivere, ma di salvare e potenziare la vita. *Politica della vita* non è altro che un pleonismo, perché il politico come spazio dell'Uno sovrano è fin dall'origine uno spazio *immunitario*, o meglio, *co-immunitario* teso alla salvaguardia della vita» (S. Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova 2006, p. 21).

<sup>45</sup> E. Kantorowicz, *The King's Two Body. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, New Jersey 1957; tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.

<sup>46</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 51.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> S. Regazzoni, *La decostruzione del politico*, cit. p. 278.

<sup>50</sup> Pur non avendo sufficiente spazio per effettuare una comparazione esaustiva tra la posizione di Derrida e quella di Foucault, vale la pena schematizzare almeno alcune delle divergenze che emergono dal confronto tra i due pensatori. Come prima dicotomia consideriamo il funzionamento biopolitico delle guerre. Secondo Foucault, con la scomparsa del sovrano, sarebbe venuta meno l'idea di conflitto mosso da interessi regali; al suo posto sarebbe apparsa una forma di guerra combattuta in nome delle coordinate biologiche di una certa comunità (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 121). Secondo Derrida, invece, è la logica sovrana con la sua

carico della vita biologica, suppone sempre la de-cisione della morte. Implementare e assicurare la vita significa *rad-doppiarla* tramite un supplemento mortifero:

una gigantesca protesi destinata ad amplificare, oggettivandolo fuori dall'uomo naturale, il potere del vivente, dell'uomo vivente che protegge, che serve, ma come una macchina morta, addirittura come una macchina di morte, una macchina che è solo una maschera del vivente, come una macchina di morte può servire il vivente<sup>51</sup>.

L'*immunizzazione* del vivente implica un rovescio thanatologico: «la prova della morte è, paradossalmente, necessaria alla vita stessa, è parte di un'economia sacrificale in cui è in gioco una vita umana che vale più della vita stessa»<sup>52</sup>.

#### 4. Ontologia politica e decostruzione

Quanto detto sino a questo punto ci permette di avvalorare l'idea che per comprendere la configurazione del potere contemporaneo sia sempre necessario intrecciare biopolitica e ontologia. Se, infatti, la tensione *ab-soluta* della sovranità costituisce lo sfondo del biopotere, al contempo, la captazione biologica operata dal biopotere è il perno della sovranità. Essa non è altro che il fantasma di una *immunizzazione* assoluta della vita, di un potere che comincia a partire dalla costituzione dell'ipseità come padronanza di sé.

Del tutto cieco di fronte a questi aspetti, Foucault ha mancato di comprendere il carattere strutturale del potere, la sua portata ontologica e meta-storica, quella consistenza tautologica e fantasmatica che, come visto, a partire da Hobbes, riveste un ruolo centrale nella produzione dei dispositivi biopolitici<sup>53</sup>.

---

*immunizzazione* vitale, con la sua pulsione di *fantasma arcaico*, a implicare il funzionamento biologico dei conflitti (J. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Patakis, Athènes, 2002; tr. it. e cura di S. Regazzoni, *Incondizionalità o sovranità. L'Università alle frontiere dell'Europa*, Mimesis, Milano 2006, pp. 39-40). Un'altra differente valutazione concerne la pena di morte, che, secondo Foucault, si sarebbe inabissata progressivamente con il tramonto della sovranità. Essa, al massimo, sarebbe persistita, mutando i propri connotati entro la logica biopolitica (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 121-122). Pur se Derrida identifica la pena di morte con il perno del potere sovrano, non concorda rispetto alla disgiunzione tra pena di morte e biopotere. Contrariamente a quanto afferma Foucault, la pena di morte ha sempre funzionato attorno ad una logica sotierologica della vita; uccidere l'altro, il colpevole, ha sempre significato salvare la vita comunitaria, e, al contempo, purificare la vita del colpevole, elevarlo allo statuto dell'umano. La pena di morte, dunque, è ciò che permette di arcaicizzare il biopotere (J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, cit., p. 202; Id., *Séminaire La Peine de mort I (1999-2000)*, Galilée, Paris 2012). Ulteriore divergenza concerne il tema del lutto. Se per Foucault la biopolitica avrebbe comportato una totale liquidazione delle pratiche funerarie, e quindi una scomparsa della morte dalla scena pubblica, al contrario, per Derrida, questa scomparsa è da attribuire proprio al nucleo caldo del biopotere, alla sovranità. Non a caso, per Derrida, le pratiche mortuarie sono sempre state parte di una logica della sovranità, di una logica che le ha adoperate funzionalmente alla neutralizzazione della morte. La neutralizzazione biopolitica della morte non è opponibile a un'epoca nella quale la morte era scorta *in quanto tale* nelle forme del lutto. La morte, al contrario, ha sempre costituito il termine di una relazione *im-possibile* che attesta il nostro *non potere* imparare a morire. Rispetto a questo nucleo tematico, si veda: M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 122; J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée, Paris 2005; tr. it. di P.A. Rovatti e D. Borca, *Sono in guerra con me stesso*, "aut aut", 324, 2004; Id., *Séminaire La bête et le souverain II (2002-2003)*, Galilée, Paris 2010; tr. it. di G. Carbonelli, *La Bestia il Sovrano II (2002-2003)*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 201-230.

<sup>51</sup> J. Derrida. *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 51

<sup>52</sup> S. Regazzoni, *Derrida*, cit., p. 24.

<sup>53</sup> A fare aumentare le nostre riserve nei confronti della prospettiva biopolitica foucaultina è la virata deleuziana, oggi particolarmente in auge, che si presenta nei termini di una biopolitica "affermativa", di una politica non *sulla* vita, la quale ineluttabilmente, come ha mostrato Foucault, si rovescia in thanatopolitica, ma *della* vita stessa, i cui risvolti *vitalistici* ci pare possano innescare derive allarmanti. Pur con diverse prospettive, hanno sviluppato in questa direzione il "sentiero interrotto" della biopolitica foucaultina: R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; A. Negri, M. Hardt, *Empire*,

La posta in gioco, per Derrida, non è certo quella di riproporre un'onto(teo)logia politica, ma anzi, al contrario, di procedere ad una decostruzione del Politico a tal punto radicale da giungere a riconoscere nell'istanza sovrana del Potere la persistenza inestirpabile del *fantasma* della padronanza in quanto presenza a sé, dunque la costituzione fantasmatica – ma proprio per questo irriducibile – di ogni pretesa onto(teo)logica.

Ripartendo ancora da Hobbes, e gettando lo sguardo sulla sua nozione di sovranità, è possibile mostrare questo carattere *senza-fondamento* di ogni ontologica politica. Come aveva messo in luce lo stesso Foucault, e come conferma Derrida, la sovranità è «l'anima artificiale, l'anima, cioè il principio di vita, la vita, la vitalità, la *vivance* del Leviatano»<sup>54</sup>, è ciò che permette allo Stato di vivere, e, come tale, di assicurare la vita dei sudditi *immunizzandola*. Si tratta di ciò che, poc'anzi, abbiamo nominato tensione *soteriologica* del potere. La politica come *artificio*, come *mimesis* dell'arte con cui Dio ha creato il mondo, deve, cioè, essere tale da salvare e immunizzare la vita dei sudditi attraverso un *corpo sovrano* – essenza *indivisibile, eterna e assoluta* del potere politico – capace di sintetizzare e neutralizzare tutte le eterogeneità.

Si tratta di un'illusione, poiché il potere non è in grado di *salvare la vita*. E tuttavia, cavalcando quest'illusione *del* potere, il *Leviatano* costituisce un dispositivo che produce compulsivamente, al modo della coazione a ripetere, fantocci, feticci, protesi, marionette, grazie alle quali simulare quest'opera di salvazione.

È chiaro quindi che, parlando di ontologia politica, Derrida non è in procinto di elaborare una teoria del fondamento politico, bensì di svelare una costante quasi-trascendentale dell'insorgenza del potere avente carattere fantasmatico, illusorio e artificiale. Lo stesso Hobbes, d'altronde, quando parla di sovranità, descrive un «prodotto di laboratorio»<sup>55</sup> che, come tale, è finito, storico, e, quindi, decostruibile: indivisibile solo perché divisibile, «*immortale* solo perché *naturalmente mortale*»<sup>56</sup>.

Affermare che l'ontologia politica è una costruzione illusoria, significa ammettere, per conseguenza logica, che essa sia de-costruibile: ciò che viene costruito può essere sempre ricostruito, costruito in modo diverso, e, altresì, decostruito, smontato nei suoi marchingegni.

D'altro canto, il fatto di potere decostruire incessantemente questa costruzione, secondo Derrida, non assicura rispetto agli esiti di questo gesto. Affondando le sue radici nella falda pulsionale della vita, il fantasma della sovranità *ossessiona* il Politico e tende continuamente a riemergere, richiedendo un'opera di costante smascheramento che va ben al di là di una genealogia e che solo la decostruzione è in grado di compiere con la necessaria radicalità. L'approccio genealogico, infatti, ritenendo conclusa la parabola della sovranità a causa dell'esplosione del centro del potere, non si accorge di rimanere tuttavia irretito entro le maglie di un potere (o di un contro-potere) di cui non è in grado di riconoscere il persistente carattere “sovrano”.

In conclusione, l'idea di intrecciare *ontologia* e *genealogia* in un esame del biopotere, non solo si iscrive coerentemente in seno all'impianto generale della decostruzione dell'onto-teologia, ma, altresì, pare costituire un modo, ben più efficaci di quelli oggi in voga, per comprendere i nodi letali tra vita e politica, ovvero per cercare di disinnescarli.

---

Harvard University Press, London 2001; tr. it. di A. Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* Rizzoli, Milano 2001.

<sup>54</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 51.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 70.