

## FIGURAZIONI SOVRANE. *BIOS*, IPSEITÀ E POLITICA NELLA FILOSOFIA DI JACQUES DERRIDA

DOI: 10.7413/18281567019

di **Pietro Lembo**

Università degli Studi di Messina

### **Sovereigns figurations. *Bios*, ipseity and politics in Jacques Derrida's philosophy**

#### *Abstract*

This article applies Jacques Derrida's deconstruction to history of political philosophy, from Plato to Schmitt, in order to show how the classical concept of Politics, beyond traditional rational philosophy, is a discourse of symbols, images, metaphors, analogy and figurations. So, in a confrontation between Derrida and Foucault, we will try to demonstrate the effects of political figuration in relation of life and death.

**Keywords:** Derrida, deconstruction, figure, power, politics.

### **1. La filosofia politica tra *logos* e figurazione**

La filosofia politica è generalmente concepita come rigorosa costruzione di sistemi logici, come edificazione di modelli puri e ideali, volti ad assicurare la convivenza sociale per il tramite di un potere giustificato razionalmente. Allo stesso tempo, tuttavia, non è possibile passare sotto silenzio l'enorme quantità di *figurazioni* – dalla *metafora* alla *metonimia*, dalla *tropologia* all'*analogia*, al massiccio ricorso a *simboli* – che supportano l'argomentazione logica del medesimo discorso. Con le parole del filosofo francese Jacques Derrida:

nell'evidente se non sorprendente abbondanza di figure [...] che invadono il discorso sul politico, le riflessioni di filosofia politica, come tener conto di questa necessità profonda [...], della compulsione, diciamo psichica e libidica, che spingerebbe i

filosofi del politico, [...] della compulsione irresistibile che li spingerebbe o li attirerebbe verso visioni o allucinazioni?<sup>1</sup>.

A nostro avviso, la filosofia politica ricorre alla *figurazione* per fornire una *giustificazione* della (mancanza di) *arché* del principio sovrano. Come *iniziare* in politica? Con che diritto *de-cidere* per sé e per gli altri? Si tratta del problema del *fondo*, del *fondamento*, del *fondamentale*. Si tratta di risolvere ciò che la razionalità non può sbrogliare: la natura aporetica del *fondamento* stesso, il fatto che la *fondazione* debba collocarsi prima di ogni *fondamento* se vuole davvero *fondare*, il paradosso per il quale la *fondazione* risulta essere senza *fondamento*. È il potere che, in forza di un movimento circolare, atto a dare ragione di sé, “pone” il *fondamento*. L’auto-istituzione di sé evidenzia che il potere pone il *fondamento* presupponendo la precedenza di sé a sé, il *potere di sé*. Porre il fondamento significa, dunque, porre il potere stesso. Tuttavia, “porre” significa istituire qualcosa che – giacché ha da essere “posto” – non è ancora esistente<sup>2</sup>. Ne consegue che il presupposto di ciò che deve essere posto richiede, a sua volta, di essere posto. L’archeologia politica è, quindi, destinata a degenerare nella regressione infinita della *fondazione*: dietro ogni giustificazione razionale del potere, si annuncia l’*abisso del senza-fondo*.

Ebbene, per ricucire le crepe di questo *sprofondamento del fondamento*, interviene la *figurazione*, la quale *inscena* il fenomeno del potere, lo *simula*, lo *fa-sapere*, fa credere in esso. Fantasticandolo, occulta l’abisso da cui pur proviene: «non all’inizio era l’Atto, né il Verbo, o la Parola o il Logos, ma la Favola»<sup>3</sup>. Come una specie di «simulacro del sapere»<sup>4</sup>, di «maschera del sapere»<sup>5</sup>, essa spinge

---

<sup>1</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. 114.

<sup>2</sup> Come giustamente osserva Jean-Luc Nancy: «quando non è più dato, ma posto il presupposto contiene anche il principio della propria deposizione, poiché esso non può presupporre niente come una causa (né, quindi, come un fine) o come una produzione, senza respingere per questo i limiti del mondo, il presupposto vi diventa infinito o nullo, e questo semplice enunciato contiene già tutto il programma dell’onto-teologia a proposito del fondamento e dell’auto-decostruzione di questo fondamento, cioè a proposito del suo accesso all’incostruibile» (J-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002; tr. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 62).

<sup>3</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 240.

<sup>4</sup> Ivi, p. 60.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

i sudditi a partecipare di un senso del quale occorre dire che «non necessariamente ce n'è»<sup>6</sup>. Tale *simulatio*, reiterata al modo della *coazione a ripetere*, della *compulsione*, svela che il linguaggio politico, sia esso teoretico, retorico o pratico, al fine di legittimarsi, ben più degli altri linguaggi, è costretto ad integrare l'articolazione formale della *logica* con i supporti del *figurale*.

Tenendo, dunque, a mente quanto detto, e partendo dalla lettura derridiana di alcuni dei pensatori politici più importanti, proponiamo, in questa sede, un compito, per così dire, tripartito. In primo luogo, cercheremo di individuare una figura che, nel precedere le variazioni storico-culturali del potere, assume statuto trascendentale. Di seguito, in linea con la “metodologia” decostruttiva volta a «far lavorare [...] nel testo della storia della filosofia [...] certe marche, [...], che non si lasciano più comprendere nell'opposizione [...] (binaria)»<sup>7</sup>, rileggeremo la teoria politica tradizionale, concentrando l'attenzione, invece che sulle tesi presuntivamente centrali, sui *tropi*, sulle *immagini*, sulle *figure* relegate al margine della dissertazione. Infine, per concludere, tenteremo di mettere in luce gli effetti non del tutto esplicitati, seppur innescati, da questi medesimi processi *figurativi*.

## 2. *Ipsissimus* vivere: la figurazione trascendentale della sovranità

Sin dai tempi arcaici, sin dalle epoche vetuste, la politica è dipesa da una *figura* che, nel corso dei secoli, ha assunto i tratti di una vera e propria ossessione arcontica, di un vero e proprio oggetto di godimento<sup>8</sup>. Si tratta di un'*immagine*<sup>9</sup> tramite cui inscenare il potere, il quale, in prima istanza, consiste nella *padronanza di sé*, nella *presenza a se stessi*, nell'*ipseità*.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*. Gli attuali dispositivi tele-tecnologici, in particolare per quel che concerne la produzione delle immagini, oltre che la loro gestione e archiviazione, rientra esattamente nella logica favolistica appena esaminata. Come dice Derrida, infatti: «tutti i leader politici, capi di Stato o capi di Partito, tutti gli attori ritenuti decisivi o decisori nell'ambito politico sono consacrati tali dall'elezione della loro erezione allo status di marionette nel *Puppet show*, tradotto in francese, appunto, con *Bébête Show*, marionette animali, burattini antropozoologici, favole dei nostri giorni, e il tratto più significativo della cosa è il desiderio dei suddetti notabili di essere eletti a questa erezione allo status di marionette. Elezione all'erezione [...]. Ecco cosa diventano al giorno d'oggi le *Metamorfosi* di Ovidio su Canal Plus» (ivi, pp. 270-271). Per ulteriori spunti, cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di G. Chiaruzzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 104.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, ombre corte, Verona 1999, p. 54.

<sup>8</sup> La questione della sovranità in Derrida dovrebbe essere raffrontata con le analisi di Lacan relative ai rapporti fra immaginario e pulsione di morte. Cfr. J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris 1986; a cura di A. Di Ciaccia, tr. it. M.D. Contri, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008. Significative, in proposito, anche le riflessioni di Žižek sul cosiddetto «supplemento osceno del potere» (cfr. S. Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment As A Political Factor*,

Tutti i poteri vanno dunque ricondotti alla «finzione ontoteologica»<sup>10</sup>, alla «simulazione»<sup>11</sup> della *plenitudine* con cui dare corpo al sogno più atavico dell'umanità: l'assoluta *maîtrise* di se stessi, l'*ipseità*. Figura del rotismo, della ruota che gira intorno a se stessa: «il giro è il tutto»<sup>12</sup>. Nel suo compimento, esso chiude l'intero percorso, e, come tale, sottende il potere nella sua più intima essenza, nella sua pulsione di totalizzazione e assimilazione. Dietro l'empiria in cui si dispiegano i molteplici poteri, occorre scorgere sempre la medesima figurazione ipso-centrica: il principio *fantasma-arcaico*<sup>13</sup> della sovranità. Come testimoniano le indagini etimologiche di Benveniste, esso è riconoscibile sotto traccia nella maggior parte delle lingue indoeuropee, le quali, per l'appunto, attingono le modalità con cui dire il potere da questa istanza fantasmatica<sup>14</sup>.

In quanto esempio di presunta immediatezza e spontaneità, il magma propulsivo di quest'«autoposizione autoappropriante»<sup>15</sup>, di questa tensione di *absolutus*, è la “vita”, che costituisce, dunque, l'«enigma politico intorno a cui giriamo senza sosta»<sup>16</sup>. Ciò è reso con particolare efficacia dalla definizione più radicale di sovranità, quella secondo cui «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»<sup>17</sup>. *Ex-capere*, infatti, significa istituire la legge situandosi *al suo esterno*<sup>18</sup>, precedendola, pena l'impossibilità di fondarla una volta per tutte. In conseguenza, gli atti

---

Verso, London 1991; tr. it. di D. Cantone e R. Scheu, *Il godimento come fattore politico*, (Raffaello Cortina, Milano 2001).

<sup>9</sup> L. Marin, *Signe et force : mises en scènes*, in *Politique de la représentation*, Kimé, Paris 2005.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003; tr. it. di L. Odello, *Stata canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 12.

<sup>11</sup> Ivi, p. 31.

<sup>12</sup> Ivi, p. 32.

<sup>13</sup> J. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe*, tr. it. e cura di S. Regazzoni, *Incondizionalità e sovranità*, Mimesis, Milano 2008, p. 39.

<sup>14</sup> E. Benveniste, *L'hospitalité* in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I. Économie, parenté, société*, Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. Liborio, *Ospitalità*, in *Vocabolario delle istituzioni europee I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>15</sup> S. Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova 2006, cit., p. 517.

<sup>16</sup> J. Derrida, *Stata canaglia*, cit., p. 23. Per una ricognizione sul tema del vivente nel pensiero derridiano, cfr. C. Di Martino, *Derrida e il pensiero del vivente*, in “EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics”, 1-2, 2012.

<sup>17</sup> 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*, in *Le categorie del 'politico'*, Il mulino, Milano 2011.

<sup>18</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 22.

di legiferazione, al di là di ogni impalcatura ideologica, presuppongono la de-cisione del sovrano, l'arbitrio che ripiega l'intera politica sull'autoreferenzialità della forza vitale. Quando, dunque, Derrida parla di *forza-di-legge*, intende mostrare come il diritto trovi la propria condizione di possibilità nella forza *vitale* del sovrano. Senza di essa, come comprese Kant<sup>19</sup>, le prescrizioni giuridiche non sarebbero né esecutive né applicabili. Possiamo, dunque, affermare che il Politico, in quanto sfera del potere, rinvia all'ipseità, e, l'ipseità, a sua volta, rinvia alla potenza della vita, a quella forza che permette di sospendere il diritto nell'eccezione sovrana. Calzanti, in proposito, risultano le parole di Schmitt quando afferma che «nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione»<sup>20</sup>. Attingendo all'energia che proviene dalla vita, il fantasma della sovranità *raffigura* se stessa condensandosi nella «puntualità dell'istante»<sup>21</sup>, nel punto *indivisibile e indisgiungibile* ove si sprigiona la de-cisione politica, ciò che neutralizza il tempo, la storicità, nel *puro* fluire dell'*ipsissimus* vivere. È per questo che, come afferma Derrida:

la sovranità stessa (ammesso che ne esista una e che sia pura) tace sempre nell'ipseità del suo momento proprio che non può che essere la punta stigmatica di un istante indivisibile. Una sovranità pura è indivisibile oppure non è, come hanno riconosciuto giustamente tutti i teorici della sovranità, e questo è ciò che la lega all'eccezionalità decisoria di cui parla Schmitt. Questa indivisibilità la sottrae di principio sia alla spartizione sia al tempo sia al linguaggio. Al tempo, alla temporalizzazione che essa contrae infinitamente, e quindi, parallelamente, alla storia. In un certo senso, la sovranità è anastorica<sup>22</sup>.

Comprimere il tempo in un unico punto, sottrarsi alla storicità: ecco la condizione tramite cui pensare la sovranità quale *fantasma* che ripiega la decisione politica sulla mera forza della vita.

---

<sup>19</sup> Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, Leipzig 1994; tr. it. di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 41.

<sup>21</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967; cura e tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2010, p. 96.

<sup>22</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 148.

Siamo praticamente di fronte a una specie di legge strutturale della politica, quella per cui «la ragione del più forte è sempre la migliore»<sup>23</sup>. Ne consegue che il *nomos* sia razionalmente prelegittimo, in una zona d'indifferenza tra legittimità e illegittimità. *Nomos* costitutivamente *anomico*.

*Fatto* e *diritto* sembrano fusi e confusi in questa *ragione della forza*. Da un lato prevale la costanza meramente empirica del suddetto fenomeno, il *fatto* che è così e basta, che non c'è nulla da fare, che la ragione appartiene solo a chi possiede la *forza*. Dall'altro, invece, promana la *prescrizione* per la quale è necessario che la ragione sia sostenuta dalla *forza*, poiché solo essa può difenderla. La ragione si confonde allora con la *forza*, che, a sua volta, non è semplicemente al servizio della ragione, ma *si fa* ragione (del più forte) da sé. È questa indiscernibilità che si mostra esemplarmente nel termine *Gewalt*<sup>24</sup>. Indicando l'indistinzione tra *forza bruta* e *violenza legittima*, tra *arbitrio* e *diritto*, esso disvela che la creazione normativa è un *colpo di forza* che precede ogni possibile giustificazione legale, un'anomia sporgente rispetto al tessuto omogeneo delle norme. Così, ogni tentativo di risalire all'origine del diritto per trovarne un fondamento razionale è strutturalmente votato allo scacco. Al fondo di ogni Legge, infatti, c'è il «silenzio murato nella struttura violenta dell'atto fondatore. Murato perché tale silenzio non è esterno al linguaggio»<sup>25</sup>. Secondo Derrida, la creazione giuridica è un effetto del linguaggio, o meglio del suo potere performativo: le norme sono, cioè, prodotte da ciò che è implicato nel dominio delle cose dette, e, quindi, comandate. Il

---

<sup>23</sup> J. De La Fontaine, *Le loup e l'agneau*, in *Fables*, Imprimerie Nationale, Paris 1985; tr. it. di E. De Marchi, *Il lupo e l'agnello*, in *Favole*, Libro primo, favola X, Einaudi, Torino 1958.

<sup>24</sup> W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, Suhrkamp/Insel, Berlin 1999; a cura di R. Solmi, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2006.

<sup>25</sup> J. Derrida, *Du droit à la justice*, in *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994; tr. it. di A. Di Natale, a cura di F. Garritano, *Dal diritto alla giustizia*, in *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 63. In proposito, così si esprime Gentili: «scrivendo “silenzio murato”, Derrida non ha in mente l'atto di fondazione della *Urbs* da parte di Romolo: il tracciare il solco (*urvare*) delle mura sacre della città dove, nel tentativo di oltrepassarlo, ha trovato la morte Remo. Tuttavia, è una suggestione troppo invadente per sottrarci: a noi viene da pensare che la definizione del tracciato delle mura che istituisce la fondazione chiude non solo all'esterno il libero accesso dello straniero alla *urbs*, ma altrettanto nasconde all'interno delle mura, facendo sprofondare le loro storie nel silenzio, le vittime stesse della fondazione – il cui spettro, però, le porte di confine talvolta lasciano passare. Ogni posizione (*Setzung*) di fondazione è sempre una *im-posizione* (*Auf-Setzung*), una *usurpazione*» (D. Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Roma 2009, p. 105).

diritto è un prodotto linguistico-performativo<sup>26</sup>. E tuttavia, come nota il filosofo, la reale competenza di legiferazione non spetta propriamente alla lingua, ma a ciò che l'«eccede»<sup>27</sup> dall'interno: il silenzio<sup>28</sup>. Il sovrano «ha diritto al silenzio»<sup>29</sup>. *Figurazione* della massima *presenza a se stessi*, il silenzio sospende la disseminazione linguistica, annulla tutte le argomentazioni, conferendo il diritto all'arbitrio *assoluto*, il diritto di potere essere *assolutamente* irresponsabili, di non dovere rendere ragione a nessuno, di potersi *assolvere* da qualunque relazione sociale<sup>30</sup>. *Absolutus, slegato e silenzioso*, il sovrano figura la sovranità, l'ipseità, *l'auto-posizionamento vitale di sé*, la pienezza indivisibile che giustifica la creazione normativa. Al di là delle svariate fenomenizzazioni storiche, linguistiche, culturali e sociali, dunque, tutti i poteri devono essere ricondotti sempre alla medesima figurazione trascendentale: *l'ipsissimus vivere*.

## 2.1. Mitologia teogonica della sovranità

*Figurazione* del cerchio. *Figurazione* teologica. Dio costituisce la figura rotatoria per antonomasia, l'immagine stessa dell'auto-rotazione paga di sé. Mimandola, il sovrano se ne attribuisce le proprietà, divenendo egli stesso pienamente *presente a sé*. Come attestano le preziose analisi di

---

<sup>26</sup> Questo paradosso non concerne solo gli Stati assoluti, ma, piuttosto, la genesi del potere politico *tout court*. Si tratta di un'aporia riguardante anche la nascita delle istituzioni democratiche e delle dichiarazioni universali dei diritti. Non a caso, Derrida mostra come ciò riguardi anche la dichiarazione d'indipendenza americana. In essa, sia Jefferson, sia il popolo americano, esperiscono il paradosso della firma. Chi firma? Chi ha diritto a firmare? In nome di chi o cosa? Ogni firmatario, infatti, firma in nome di qualcosa che, sul piano temporale, viene *dopo* l'atto di firma. Si firma in nome di un popolo che non esiste se non dopo l'apposizione della firma. In tal modo l'atto del firmare è avvolto nell'oscurità per la quale il suo statuto linguistico oscilla tra il mero carattere constativo e la forza performativa che squarcia il Nulla della sua fondazione originaria. Cfr. J. Derrida, *Otobiographie. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984; a cura di M. Ferraris, tr. it. di R. Panattoni, *Otobiographie. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il poligrafo, Padova 1993, pp. 21-24.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 30.

<sup>28</sup> Come afferma Derrida: «Nella sua istanza e nel suo istante propri, l'atto di una sovranità deve e può, ricorrendo alla forza, porre fine all'argomentazione infinta con un gesto unico e indivisibile. Questo atto è un evento tanto silenzioso quanto istantaneo, senza spessore di tempo, anche se sembra passare attraverso un linguaggio condiviso e perfino attraverso un linguaggio performativo che eccede subito» (*ibidem*).

<sup>29</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 86.

<sup>30</sup> In proposito, così scrive Balke: «si potrebbe affermare che il sovrano, secondo Derrida, si caratterizza per via di un certo eccesso o mania rispetto all'altezza, al capo, alla testa. Secondo una prospettiva epistemologica si potrebbe parlare di solipsismo politico, poiché il sovrano, anche quando parla, non parla con nessuno, ma rifiuta ogni partecipazione comunicativa» (F. Balke, *Derrida and Foucault on Sovereignty*, in AA. VV., *Derrida and Legal Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2008, p. 104).

Benveniste<sup>31</sup>, tutti gli idiomi che ruotano attorno ai motivi del religioso, del teologico e del sacro, rimandano al rigonfiamento, al potenziamento, all'accrescimento, alla germinazione. A tal proposito è interessante rilevare come questa catena semantica costituisca in profondità l'intera lessicologia della sovranità. Ad esempio, in greco, c'è un rapporto tra i seguenti termini: *kyein*, *kyma* e *kyrios*, che indicano, rispettivamente, la fertilità dell'essere incinta, il rigonfiamento e, infine, la sovranità<sup>32</sup>. Il teologico, dunque, quale «fantasma e finzione dell'Uno [...] che sovranamente, cioè anche violentemente e crudelmente, desidera raccogliersi in sé»<sup>33</sup>, costituisce lo sfondo costantemente presupposto dal politico<sup>34</sup>.

Nell'esaminare le personificazioni storico-culturali della sovranità, Derrida ricorre ai testi di Omero, ove, tra tutti i personaggi mitici, uno solo primeggia: Zeus. Dio che, nella *Teogonia* di Esiodo<sup>35</sup>, arresta la catena regicida e parricida inaugurata da suo padre Crono, il quale, a sua volta, aveva avuto ragione di suo padre Urano. Si tratta di una generazione del potere fondata sull'annientamento dell'*Urvater*, e, come tale, di una spartizione del *kratos* tra i fratelli: Zeus, Plutone e Poseidone, che tentano di prendere il posto del padre. Incarnando il carattere *stigmatico* della sovranità, quel carattere che Schmitt ha messo in risalto con il concetto di de-cisione politica, Zeus inaugura la dottrina teologico-politica della sovranità. Uccidendo il padre Crono, Zeus «mette fine al tempo»<sup>36</sup> e, come tale, comprime il proprio potere nella «pienezza della presenza»<sup>37</sup>, nell'«istante senza tempo della decisione eccezionale»<sup>38</sup>. In questo modo si genera il fantasma

---

<sup>31</sup> E. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni europee I*, cit., p. 67.

<sup>32</sup> J. Derrida, *Foi et savoir*, Seuil, Paris 2000; a cura di J. Derrida e G. Vattimo, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice*, in AA. VV., *La religione*, Annuario Filosofico Europeo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 53.

<sup>33</sup> S. Regazzoni, *La decostruzione del politico*, cit., p. 246.

<sup>34</sup> In proposito, cfr. 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>35</sup> Esiodo, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, BUR, Milano 2007.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 39.

<sup>37</sup> A. Potestio, *Tempo e traccia. Una riflessione sul pensiero di Jacques Derrida*, in AA. VV., *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, Jaca Book, Milano 2007, p. 125.

<sup>38</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 158.



dell'auto-affezione sovrana. È nel ricongiungersi a essa che Zeus diviene Uno – archetipo teologico-politico della sovranità<sup>39</sup>:

Che sia inaugurale o no, questa mitologia teogonica della sovranità appartiene, se proprio non lo inaugura, a un lungo ciclo di teologia politica insieme paternalistica e patriarcale, quindi maschile nella filiazione padre-figlio-fratello. La definirei anche ipsocentrica. Teogonia e teologia politica rilanciata o rilevata [...] dalla cosiddetta teologia politica moderna della sovranità monarchica e perfino dalla teologia politica inconfessata (e altrettanto fallocentrica, fallo-paterno-filio-fraterno-ipsocentrica) della sovranità del popolo<sup>40</sup>.

Questa *mitologia teogonica della sovranità* ha disseminato le proprie tracce lungo la tradizione filosofico-politica. L'Uno-Dio platonico-aristotelico<sup>41</sup>, in questo senso, costituisce la rielaborazione del mito politico di Esiodo.

---

<sup>39</sup> Questa prospettiva, seppur in forza di altre categorie, è stata affrontata anche da Domenica Mazzù, la quale, sulla scorta della filosofia della storia di Hegel, ha messo in evidenza come Zeus, sconfiggendo Crono, da un lato ha frenato la furia cronifaga del tempo, e, dall'altro, ha subito lui stesso la valenza razionale della temporalità, ossia il carattere indeterminato del tempo contrapposto alla fissità ed alla determinatezza della materia. In altre parole, se il tempo di Crono era quello dell'eterna ripetizione dell'identico, e il tempo di Zeus è invece quello della pura razionalità, al contrario, l'unico tempo possibile per la vita è quello di tipo storico: «Zeus, che ha vinto il tempo ripetitivo mediante il pensiero razionale, viene a sua volta vinto dal pensiero razionale, ovvero, che è lo stesso, dalla ragione storica, *dalla ragione che prende atto del tempo e si coniuga con esso*» (D. Mazzù, *Tebe e Corinto. Sul figlicidio*, Giappichelli, Torino 2003, p. 114).

<sup>40</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 39. Come nota, inoltre, Regazzoni, l'operazione derridiana tende a dimostrare come il lungo ciclo della teologia politica non emerga, come generalmente si crede, in epoca medioevale, bensì in epoca classica. Il lungo ciclo teologico-politico del potere si dipana a partire dalla ripresa della medesima figura politica: Zeus. In forza dei suoi due figli guardiani, Zeus mette in risalto l'aporia costitutiva del politico: l'altalena indecidibile tra diritto e violenza. *Kratos e Bia*, il potere e la forza brutale, fanno da guardiani al potere di Zeus. È difficile dipanare l'uno dall'altra, e tentare di epurare il potere politico dalla forza ad esso inseparabile. Ripercorrendo le successive stratificazioni di queste figure nei testi antichi e contemporanei, in specie nelle opere di Esiodo, Eschilo, Solone, Platone e Benveniste, Regazzoni giunge a una conclusione ben precisa: «Queste oscillazioni semantiche non segnalano una confusione nel lessico giuridico-politico che possa essere chiarita una volta per tutte, in forza di una decisione interpretativa: esse indicano l'articolazione stessa del potere sovrano come potere assoluto e supremo di decisione» (S. Regazzoni, *La decostruzione del politico*, cit., p. 293).

<sup>41</sup> Così, a tal proposito, scrive Regazzoni: «Derrida ha potuto commentare questi passi, e senza il rischio di incorrere nell'anacronismo, mettendoli in relazione con la struttura di una sovranità che, da Platone a Bodin, fino a Rousseau e fino a Schmitt, si definisce, nella sua eccezionale e indivisibile unità, in termini teologici» (ivi, p. 253).

Nella *Repubblica* di Platone, il sovrano – *kurion* o *basileus* – è come il Sole, come il Bene che fonda il *logos* dallo spazio iperbolico che lo trascende – *epekeina tes ousias*: «l'idea del Bene, che al tempo stesso ordina e si ordina secondo il *logos* e secondo il calcolo che essa eccede, è *anhypotheton*, [...], il principio o l'arconte an-ipotetico»<sup>42</sup>. Dimorando al di là dell'essenza, il Bene è *s-legato* da ogni relazione, irrelato, è sottratto a ogni vincolo; del tutto sconnesso dal diritto, è una superpotenza, una potenza più potente della potenza. Nel momento in cui il *logos* volge lo sguardo al Sole e al Bene, nel momento in cui fa come loro, esso si eleva, diviene la ragione che ha sempre «ragione di tutto»<sup>43</sup>. A fronte di ciò, solo gli uomini capaci di mimare l'*ab-soluzione* del Bene – i possessori del *logos*, i filosofi-Re – possono governare: «ogni volta uno o una. Ogni *uno* e ogni *una* avrà il potere da solo o da sola»<sup>44</sup>.

Medesima organizzazione è presente in Aristotele, la cui politica non sembra altro che la traduzione *figurale* di ciò che il filosofo greco ha elaborato in sede teologica, ontologica e cosmologica: il *motore immobile*. Mostrando che il movimento dipende da un ente sommo che tutto muove senza essere mosso, che è fine e origine di sé<sup>45</sup>, Aristotele, nolente o volente, diventa il padre di una teoria dell'auto-posizionamento sovrano, avente come modello l'auto-costituzione dell'universo, il suo ordine teleologico. È partendo da queste premesse che lo Stagirita, riprendendo Omero, mette «in guardia contro il governo di molti»<sup>46</sup> e promuove la supremazia di colui che, come l'Uno-Dio, come il *motore immobile*, non dipende da altro se non da sé, giacché è all'*origine di sé*. Di fronte a un uomo con capacità politiche incomparabili e incommensurabili, dunque, Aristotele non ha dubbi; costui, da *solo*, senza spartizione alcuna del proprio potere, dovrebbe governare la comunità:

Per o contro questi esseri che sono come un dio tra gli uomini, non c'è legge, non c'è *nomos*. Non c'è legge per essi e contro di essi, ma c'è la legge, e loro stessi, nella loro

---

<sup>42</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 196. Per ulteriori approfondimenti, cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>43</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 197.

<sup>44</sup> Ivi, p. 116.

<sup>45</sup> Cfr. in proposito: Aristotele, *La metafisica*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 2010; Id., *Politica*, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2009.

<sup>46</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 38.

stessa ipseità, sono la legge (*autoi gar eisi nomos*). Tornano qui la favola della sovranità e la ragione del più forte<sup>47</sup>.

Come può la legge limitare se stessa? La legge si istituisce collocandosi fuori di sé, si giustifica, cioè, attraverso il mero fatto di auto-istituirsi, di istituire se stessa precedendosi dallo spazio fuori-legge che, tuttavia, la fonda. Derrida crede, dunque, che il pensiero classico tramandi una dottrina della sovranità che la modernità, contrariamente a quanto generalmente si afferma, si è limitata a raccogliere e rielaborare. La dottrina politica moderna, in questo senso, costituisce solo un capitolo della più vasta storia di *figure* onto-teologico-politiche della sovranità.

Jean Bodin, fondatore del pensiero politico moderno<sup>48</sup>, enucleando la sovranità quale potere *assoluto e perpetuo*, corrispondente alla *majestas* latina, al *kurion* greco, alla *signoria* italiana, al *tismar shabat* ebraico, ha, pur involontariamente, ricondotto il politico alle sue matrici teologiche. Non a caso, secondo Bodin, il sovrano deve modellarsi in riferimento a Dio, in riferimento alla sua *immagine*<sup>49</sup>. Eccoci ancora di fronte alla *logica figurativa*: un'*immagine* rinvia a una superpotenza cui il sovrano deve fare costantemente il verso per essere tale. È solo adempiendo questa specie di *sollen* che il sovrano approda nella zona franca *fuori-dalla-legge*, nel dominio in cui, *come* Dio, non patisce scarto alcuno tra vita e norma. Mimando Dio, il sovrano diviene capace di compiere un giro attorno alla sua vita, la quale, come tale, diviene, essa stessa, Legge prima della Legge.

Discorso più articolato va fatto in merito a un altro teorico della sovranità: Thomas Hobbes, noto per aver dato un'impostazione secolare alla politica, la quale, altro non sarebbe che l'esito di un *contratto sociale* privo di ogni rinvio teologico. Alle origini dell'ordine politico, insomma, non ci sarebbe nessun patto con Dio. Tuttavia, secondo Derrida, le cose si complicano nella misura in cui la sua prospettiva, come d'altronde quella di Bodin, si fonda su una certa *teologia della mimesis*<sup>50</sup>. Si tratta di una dinamica *figurativa* caratterizzante l'intero edificio leviatanico, e, tuttavia, dissimulata tramite la distinzione *logica* fra *immediato* e *mediato*. Hobbes, infatti, non esclude il

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 117.

<sup>48</sup> J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Le Livre de poche, Paris 1993; a cura di M. Isnardi Parenti, *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino 1964.

<sup>49</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 76.

<sup>50</sup> Ivi, p. 75.

contratto con Dio, ma, piuttosto, ne suppone la stipulazione con il suo vicario in terra. La possibilità di un tale accordo, tramite la *mediazione* del suo luogotenente mondano, reintegra nel politico la *figurazione* teologico-religiosa. Anche il contratto sociale secolare<sup>51</sup>, dunque, ruota attorno a un doppio patto con Dio che ne ripropone gli elementi tipologici: a) l'*imitazione*, secondo cui l'opera umana creatrice dello Stato imita l'arte divina; b) la *luogotenenza*, secondo cui ogni patto con Dio deve passare per il vicariato del sovrano. Tra l'altro, per Derrida, occorre riflettere sull'*incarnazione* del rappresentante di Dio che, in virtù della valenza cristologica di quest'*analogia*, ci fa pensare a un fondamento politico hobbesiano, non semplicemente teologico, ma, più specificamente, cristiano<sup>52</sup>. In questo senso, la dottrina hobbesiana del sovrano come "attore", pare essere basata sulla primalità di un autore non chiaramente rivelato da Hobbes: L'Uno-Dio cristiano<sup>53</sup>.

Radicalizzando ulteriormente il nostro percorso, occorre mostrare come la figurazione teologica sottende non solo la teoria assolutistica appena esaminata, ma, cosa più difficile a credersi, anche la teoria democratica. Per comprendere ciò occorre partire dal seguente presupposto: le teorie della sovranità popolare non hanno liquidato il *fantomatico* e *fantasmatico* principio d'*indivisibilità sovrana*, bensì l'hanno riprodotto mutandone la struttura organizzativa. In altre parole, queste dottrine hanno abbassato la sovranità dal vertice alla base<sup>54</sup>, lasciandone tuttavia intatto il carattere *ipso-centrico*, condizione trascendentale dell'eccezione normativa.

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 80.

<sup>52</sup> Ivi, p. 82. La relazione tra statualità e cristianità, al di fuori della mera circoscrizione hobbesiana, è collocata, non casualmente, all'interno di una più vasta storia della letteratura. Si tratta cioè di quella «Letteratura cresciuta in terra di passione cristiana, più precisamente nella sua epoca romana, legata alla storia del diritto, dello Stato, della proprietà, poi della democrazia moderna nei suoi modelli romani quanto greci, alla storia della secolarizzazione dando il campo alla sacralità, prima ed attraverso l'Illuminismo, alla storia del romanzo e del romanticismo» (J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998; tr. it. di F. Garritano, *Dimora. Maurice Blanchot*, Palomar, Bari 2001, p. 104). Altre conferme di questa tesi si scorgono quando Derrida afferma: «Contrariamente a ciò che si crede di sapere, non siamo mai entrati in un'era secolare. L'idea stessa del secolare è da parte a parte religiosa, cristiana in verità» (J. Derrida, *Au-delà des apparences*, Le bord de l'eau, Lormont 2002; *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, tr. it. di S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2010, p. 26).

<sup>53</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, W.W. Norton & Company, New York and London 1997; tr. it. di G. Micheli, *Leviatano*, BUR, Milano 2011, pp. 168-174.

<sup>54</sup> J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità*, cit., p. 42.

Anche grazie alla sola analisi etimologica, è possibile mettere in luce il tratto, per così dire, meta-giuridico della democrazia. Alludiamo al *kratos* spesso occultato dall'euforia del *demos*<sup>55</sup>. Il fatto di presupporre un potere non più verticistico, non implica la neutralizzazione dell'*ipseità*, della *logica del vivente* soggiacente al funzionamento stesso della politica. È dunque l'*ipseità* del popolo, in quanto *presente a se stessa*, che si attribuisce la forza *fuori-legge* della legge. Ritroviamo, così, i caratteri *analogici* entro lo spazio democratico, che, come tale, resta pienamente teologico-politico. Come nota acutamente lo stesso Derrida, è possibile confermare questa ipotesi osservando la teoria sulla democrazia americana di Alexis de Tocqueville<sup>56</sup>. Il linguaggio politico adoperato dal pensatore per descrivere questo tipo di democrazia, non a caso, implica una notevole quantità di tropi e figure teologiche che ne consentono l'intera articolazione concettuale. Siamo proprio di fronte a una *figurazione teologico-politica* della democrazia<sup>57</sup> che, addirittura, affonda le proprie radici nella struttura teologica, ontologica e cosmologica del Dio-Uno aristotelico. L'America, in questo schema dal sapore quasi hegeliano, dovrebbe rappresentare l'illuminazione e la fenomenizzazione di ciò che *già* era in principio, il *topos* più *appropriato* per la germinazione sovrana. Gli altri Stati del mondo, al contrario, presumibilmente incapaci di rapportarsi al *più proprio*, di pervenire a se stessi, disconoscerebbero la sovranità. Il *demos*, il popolo americano, avrebbe, cioè, il pregio di incarnare, al medesimo tempo, la *causa* e il *fine* di tutto, generando, come tale, l'auto-referenzialità circolare che riconduce sempre all'*origine di sé*. Cosicché, quando Tocqueville avvicina il popolo americano a Dio, vi è in azione «il tropo di una figura teologica»<sup>58</sup> che annoda la teoria politica secolare alle sue radici mitologico-teogoniche.

Medesimo dispositivo *figurale* è rinvenibile nel *patto sociale* di Jean-Jacques Rousseau. Ossessionato dall'idea di «trovare una forma di associazione che difenda e protegga [...] la persona

---

<sup>55</sup> Degna di nota, in questo senso, la tesi freudiana. Essa disvela che anche l'organizzazione democratica in cui primeggiano libertà, uguaglianza e fraternità, risulta del tutto dipendente dal *kratos*, dalla forza in virtù della quale si è posto in essere il pasto totemico del padre. Il divoramento dell'*Urvater*, la spartizione del corpo del padre nella comunità mistica dei fratelli, in altre parole, risulta del tutto funzionale alla chiusura del cerchio e, quindi, alla generazione del *fantasma sovrano della vita*. Cfr. S. Freud, *Totem und tabu*, Heller, Leipzig 1913; tr. it. di S. Danieme, *Totem e tabù*, Bollati Boringhieri, Torino 1985.

<sup>56</sup> Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris 1981; a cura di G. Candeloro, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2003.

<sup>57</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 35.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga libero come prima»<sup>59</sup>, il filosofo ginevrino sottoscrive la *logica ipso-centrica del vivente*. Palese è, infatti, il ricorso al fantasma del potere, a quella compulsione rotatoria dell'ipseità, che, com'è stato notato, corrisponderebbe al sogno infantile e arcaico di «*volere essere se stessi ed il proprio Dio*»<sup>60</sup>. Rintracciando nel popolo sovrano, nella cosiddetta volontà generale, una sorta di metonimia sacrale, Derrida iscrive il pensiero di Rousseau nella tradizione teologico-politica: «il popolo diventa il sovrano, uno, inviolabile e indivisibile, fonte assoluta del potere e del diritto»<sup>61</sup>. Il popolo è Uno, risolve in sé le sue parti annientandole. L'individuo rousseauiano, infatti, è *membro del sovrano*, quasi come se fosse fagocitato nella sua idolatrica unità. La sovranità popolare, quindi, non solo non riesce a superare il *fantasma teologico-politico dell'Uno-Dio*, ma, costantemente, lo presuppone, al punto che, come osserva Derrida, Rousseau

legittima allora questa conversione apparentemente secolarizzante ed umanizzante del concetto religioso di sovranità. La sovranità fa così parte di quei concetti del politico di cui Carl Schmitt ricorda che restano eredità teologiche secolarizzate<sup>62</sup>.

La sovranità, in definitiva, è una finzione politica non del tutto de-teologizzabile<sup>63</sup>, una specie di matrice residuale inestirpabile, perfino nei processi di democratizzazione e secolarizzazione con cui si trasferisce il potere al popolo. Anzi, proprio il concetto di auto-determinazione popolare, quello

---

<sup>59</sup> J. J. Rousseau, *Du Contrat sociale*, Classiques Garnier, Paris 1954; a cura di R. Gatti, *Il contratto sociale*, BUR, Milano 2010, p. 66.

<sup>60</sup> D. Mazzù, *Tebe e Corinto*, cit., p. 162.

<sup>61</sup> J. Derrida, *Incondizionalità e sovranità*, cit., p. 42.

<sup>62</sup> Ivi, p. 43.

<sup>63</sup> L'idea per la quale la sovranità non è pienamente de-teologizzabile è avanzata da Derrida in più occasioni, tra cui ci limitiamo a segnalare: J. Derrida, *Autoimmunità. Suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore*, tr. it. di F. Hermanin e G. Bianco, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 122. A tal proposito, de Vries osserva: «La "religione" conserva una presenza, una intelligibilità e anche una forza certamente inferiore rispetto al passato e tuttavia costante, nel dominio socio-giuridico, multiculturale, transnazionale e postcoloniale, ebbene, ovunque, la problematica teologico-politica, nelle sue manifestazioni mediatiche [...] assume costantemente una nuova importanza» (H. de Vries, *La religion globale, la théologie minimale*, in AA. VV., *Derrida pour les temps à venir*, a cura di René Major, Stock, Paris 2007, p. 205).

in forza del quale Marx distingueva tra *sovranità del monarca* e *del popolo*, nella misura in cui ripete inconsapevolmente, e tuttavia *compulsivamente*, il fantomatico gesto rotatorio della vita, rimane pienamente teologico-politico<sup>64</sup>.

## 2.2. Bestiario della politica

La storia appena raccontata, quella che chiama sulla scena icone e rappresentazioni religiose, può essere narrata altrimenti ricorrendo, cioè, a una serie di figure del tutto diverse da quelle fino ad ora prese in considerazione. L'*ipso-centrismo politico della vita*, in altre parole, può essere figurato, oltre che tramite l'immagine dell'Altissimo, anche attraverso tropologie animali, addirittura bestiali, tali, comunque, da inscenare l'auto-istituzione della sovranità.

È proprio per questo che esiste tutto un «bestiario [...] politico, ricco di figure animali»<sup>65</sup> – «dal lupo alla volpe, dal leone all'agnello, dal serpente all'aquila, dalle formiche alle rane»<sup>66</sup> – che, grazie alla loro capacità *rappresentativa*, sprigionano *figure della sovranità*. Occorre che l'uomo politico riproduca gli effetti di queste figurazioni, mimandone le specifiche caratteristiche.

Questa *simbolica politica* è difficile da controllare, soprattutto è difficile capire perché sia scelto un animale piuttosto che l'altro. Essa deve avere qualche cosa a che vedere con la vita, deve permettere di colmare lo spazio che il *semplice* vivere, rispetto al diritto, non può saturare bensì *scartare*. Così, un complesso di elementi culturali e transculturali, ma non per questo eterni e universali, sembrano emergere da un tessuto simbolico. È in questa zona sommersa, infatti, che prendono piede le *figurazioni animali* che azzerano lo scarto tra vita e diritto. Tramite esse il sovrano fa ritorno su di sé, saturando la sua vita da ogni presunto *scarto*.

A tal proposito, sembra emblematico il riferimento a Machiavelli, pensatore che connette *forza* e *diritto* alla maniera di un'alternanza, in cui la prima deve subentrare alla strutturale fragilità del

---

<sup>64</sup> In questo senso, come spiegano Julien e Nault, occorre diffidare delle prospettive che avanzano la possibilità di una piena secolarizzazione del tutto priva di residui teologici: «il progetto di una *critica* o meglio di una *decostruzione* di tutte le teologie politiche, progetto al contempo necessario e urgente, è un progetto utopico e senza luogo. Sì, è un lavoro infinito, sempre da ricominciare, pena la sua possibile trasformazione in “leggenda” della liquidazione. È qui senza dubbio che occorrerebbe ribaltare i termini del dibattito e rischiare non solo una lettura decostruttiva di Schmitt tramite un'etica dell'alterità (come quella di Lévinas), ma rischiare *anche* una lettura decostruttiva di un'etica dell'alterità, laddove essa pretende di sfuggire al politico» (J. Julien, F. Nault, *PLUS D'UNE VOIX. Jacques Derrida et la question théologico-politique*, Médiaspaul, Montreal 2011, p. 187).

<sup>65</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 21.

<sup>66</sup> Ivi, p. 113.

secondo. Nello specifico, è l'immagine del *Kentauros* che cerca di *figurare* questa doppia natura. Il centauro esemplifica molto bene la doppiezza cui allude Machiavelli: mentre la radice cavallina rinvia alla selvatichezza animale, che lo determina come asociale e violento, la parte umana rinvia alla superiorità antropologica, che lo determina come pedagogo e maestro. Il *kentauros*, come dicevano gli antichi, tramanda un duplice insegnamento: bisogna essere ora uomini ora bestie<sup>67</sup>. Posto ciò, Machiavelli fonda il potere del principe nella polivalente figurazione tropica in cui compaiono l'uomo, il leone e la volpe. Se il leone serve a colmare la debolezza della volpe con il surplus di *forza*, d'altro canto, la volpe risulta superiore in quanto più umana del leone.

La volpe, infatti, ha l'astuzia, ha cioè quel che gli occorre per dissimulare la sua fragilità e apparire forte come un leone. È a questo potere dissimulatore, propriamente umano, della volpe che allude Machiavelli con l'impiego della sua *figura* in ambito politico.

Tale carattere essenziale dell'uomo politico è confermato, secondo Derrida, in una fiaba di La Fontaine, *La scimmia e il delfino*. In essa il cetaceo, l'amico dell'uomo, assurge a *figura politica* in virtù della sua rinomata intelligenza. Non a caso, il delfino si arroga il diritto di insultare la scimmia, quella stupida bestia che, nella rigorosa logica cartesiana, è come una macchina<sup>68</sup>.

Commentando un'altra fiaba di La Fontaine dal titolo *La mucca, la Capra e la Pecora in società col Leone*, Derrida mette in risalto la *figura* del Leone<sup>69</sup>. Re della foresta, costui rivendica un diritto di capitalizzazione, vorrebbe prendere il corpo del cervo tutto per sé, senza spartirlo con i suoi consociati. A tal fine avanza quattro argomentazioni: è il *Sire*, è uguale agli altri, è più coraggioso degli altri, e, soprattutto, è una minaccia per gli altri, può sempre decidere di farli fuori. Nel rivendicare questo diritto si appella al Nome, al proprio Nome, all'arbitrarietà del proprio Nome, e, come tale, alla propria *forza vitale*.

Derrida commenta infine la fiaba più celebre di La Fontaine, *Il lupo e l'agnello*. Si tratta, in fondo, della storia più vecchia del mondo. Un lupo, volendosi cibare di un agnello, lo accusa di avergli fatto un torto. Malgrado tutte le fondate difese che l'agnello avanza per discolparsi, il lupo ha già de-ciso la sua sentenza di morte, lo divorerà. Come mostra Derrida, il lupo, che non casualmente

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 121.

<sup>68</sup> Cfr. ivi, p. 321.

<sup>69</sup> Cfr. ivi, p. 267.



nella fiaba compare con l'attributo di *Maestà*, de-cide «“senza altra forma di processo”»<sup>70</sup>, de-cide al di fuori-della-legge, a partire unicamente dalla propria preponderante forza. Un sovrano che agisce *come* un lupo è così forte che il diritto diviene scaturigine della sua stessa *linfa vitale*. Nella misura in cui *teatralizza* la mera *forza*, il lupo costituisce la *figurazione* più inquietante e de-negata, per non dire rimossa, del politico<sup>71</sup>. Esso, non a caso, assurge a rappresentazione paradigmatica dello stato di massima allerta e inimicizia. La storia del concetto di politico, quindi, nel ripercorrere le tappe della sua fondazione, non può fare a meno dei lupi. In sede di genesi, di genealogia, di fondazione violenta della città, vediamo apparire molteplici lupi, quelli di Plauto, cui spetta forse il primato della famosissima sentenza: «l'uomo è per l'uomo un lupo, ma non un uomo, quando non si sa chi sia»<sup>72</sup>, e successivamente, quelli di Platone, Bacon, Hobbes, Grozio, Montaigne, Pascal, Rousseau e Schmitt<sup>73</sup>. Questa *genelycologia* attesta che la filosofia politica implica sempre l'incedere felpato del lupo, il *passo del lupo* [*pas du loup*]. Degna di nota, da questo punto di vista, è l'attenzione che, coerentemente con la frase di Plauto, Derrida riserva al cosiddetto “passo”. In francese, infatti, *pas* assume un duplice senso: non è solo quel sostantivo che significa l'atto del camminare, bensì anche l'avverbio di negazione che introduce il “non” nel movimento in questione<sup>74</sup>. Si tratta di un'aporia nient'affatto casuale, bensì consustanziale all'effettualità stessa del processo di figurazione. Il lupo, come d'altronde gli altri animali, ma forse più e meglio degli altri,

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 265.

<sup>71</sup> Come nota Regazzoni: «Il rapporto tra il lupo e il politico è [...] complesso, e non si lascia mai esaurire nei termini di una semplice opposizione. Legislatore, e figura politica, il lupo marca il limite, e l'abisso, cui si espone il giuridico-politico al cuore della sua fondazione: il potere che costituisce lo spazio giuridico-politico, che pone la norma della comunità politica, non è mai totalmente assorbito dallo spazio della norma, assolutamente normalizzato, ma costitutivamente a essa sottratto, in grado di sospendere o abolire la norma che pone, proprio come il legislatore che ritorni nella città da cui si era allontanato dopo aver istituito le leggi. Al fondo, il legislatore, come il lupo, resta sempre uno straniero in rapporto alla città, un elemento inassimilabile: quasi un esiliato o un proscritto» (S. Regazzoni, *La decostruzione del politico*, cit., pp. 321-322).

<sup>72</sup> Plauto, *Asinaria*, tr. it. di M. Scàndola, BUR, Milano 2007, 495, p. 145.

<sup>73</sup> Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 9.

<sup>74</sup> Degno di nota è che in altra sede Derrida adoperi l'aporia del *pas* (passo/non) per esplicitare la condizione strutturale del piacere. A nostro avviso, le due riflessioni sono collegate, nel senso che la figurazione, rendendo possibile l'appagamento del desiderio nella finzione invece che nella realtà della vita, costituisce, al contempo, l'apertura di una beanza nella sovranità stessa: «I miei piaceri sono nati morti. [...] Godo solo nell'impronta del *pas* passo/non di piacere» (J. Derrida, *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, p. 88).

funziona *in absentia*, vale a dire indipendentemente dai lupi “naturali”, posto che si possa ancora ammettere che questi ultimi esistano. Il lupo, dice Derrida:

si annuncia, lo si teme, lo si nomina, ci si riferisce a lui, lo si chiama addirittura per nome, lo si immagina o si proietta su di lui un’immagine, un tropo, una figura, un mito, una favola, un fantasma, ma sempre riferendosi a qualcuno che, avanzando a passo di lupo non c’è, che non c’è ancora, qualcuno che non si presenta né si fa ancora notare<sup>75</sup>.

*Presentificare in absentia*, questa l’azione specifica del figurale. Esso mette in scena ciò che non esiste, ciò che non c’è: il potere, l’ipseità, la sovranità assoluta, assolta, indivisibile, silenziosa e, come tale, presuntivamente, *presente a se stessa*. Il lupo, in questo senso, è sempre il lupo delle favole: «un animale favoloso, addirittura un fantasma [...] un suppletivo metonimico»<sup>76</sup>. La tropologia fa a meno dei lupi in carne e ossa; ciò, lungi dal ridurne la potenza, implica una vera e propria esacerbazione: «la forza del lupo è tanto più forte, addirittura sovrana, ha tanto più ragione di tutto in quanto il lupo non c’è»<sup>77</sup>, in quanto esso si nasconde dietro la sua stessa simulazione. Sottratto alla vista e all’udito, questo lupo è addirittura «insensibile»<sup>78</sup>, è come un’immagine che, a causa della sua absolutezza, eccede la finitezza prospettica della visione. Insensibile, dunque, poiché eccede la sensibilità, ma, altresì, insensibile perché, in forza di questa stessa eccedenza, ovvero in forza della propria forza, può infischiarne di essere sensibile, di ascoltare le altrui ragioni<sup>79</sup>. Siamo ancora di fronte all’inquietante intreccio tra *forza, diritto, potere e violenza* che non permette di fondare il politico sul piano razionale. La *genelycologia* ci riconduce sempre a comprendere che lo spazio che il fantasma (nella fattispecie la tropologia animale) occupa nel colmare lo *scarto* tra la

---

<sup>75</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I* (2001-2002), cit., p. 23.

<sup>76</sup> Ivi, p. 24.

<sup>77</sup> Ivi, p. 25.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Per nulla casuale, dunque, è la ricorrenza della figura lycologica presso svariati miti di fondazione politica. Oltre al caso di Roma, è possibile riscontrare l’immagine del lupo anche nella mitologia nordamericana con la figura di Manabozho, in quella germanica con la figura di Wotan, in quella greca con la figura di Atamante, e altresì, in tutta la retorica attuale degli stati canaglia. Per ulteriori approfondimenti, cfr. ivi, pp. 28-41.

vita e il diritto poggia sempre sulla massima per cui, ancora una volta, *la ragione del più forte è sempre la migliore*. In definitiva, il sovrano è tale poiché è astuto *come* la volpe, intelligente *come* il delfino, potente *come* il leone e brutale *come* il lupo. Grazie a questa somiglianza il sovrano fa la ruota, chiude il cerchio con sé – *vita presente a se stessa* – è, come tale, s-legato da ogni vincolo con l'altro, nella posizione meta-giuridica dalla quale eccepire sovranamente il diritto.

### 3. Figurazioni del biopotere

«Sintomi alla superficie del discorso politico»<sup>80</sup>, queste *tropologie* del linguaggio politico, da un punto di vista pulsionale, inscenano lo *slegamento* libidinale privo di limite<sup>81</sup>. Captando il sovrano nel «compimento immaginario di questo desiderio»<sup>82</sup>, nel *fantasma* della «totalità originaria»<sup>83</sup>, tali «figure del politico»<sup>84</sup> spingono la politica *al di là del principio di piacere, al di là dell'utile*<sup>85</sup>. *Absolutezza* e *scarica* energetica, dunque, costituiscono la cifra caratteristica del potere sovrano, di un potere fantasmatico che sconosce leggi, vincoli e relazioni sociali, e che, come tale, può potere tutto:

Concretamente ciò si traduce, nell'effettività politica della cosa, non solo in una onnipotenza dello Stato sulla vita e sulla morte, il diritto di grazia, la generazione, la

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 115.

<sup>81</sup> Così si esprime Lyotard riferendosi proprio al figurale, a ciò che la storia della razionalità avrebbe forcluso: «Se l'opera non è un sintomo, è perché in essa anche lo spazio dello spossessamento [*desaisissement*], che è quello in cui circola l'energia allo stato libero del processo primario, non si lascia richiudere, rimuovere, dai legami di ordine secondario» (J. F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1985; tr. it. di F. Mazzini, *Discorso, figura*, Mimesis, Milano 2008, p. 446). A nostro avviso, tuttavia, Lyotard esamina in modo troppo sbrigativo il meccanismo di figurazione, il quale, pare ben più aporetico di quanto egli non abbia evidenziato. Si tratta di affrontare il problema del processo primario e della *strizione trascendentale* di cui Derrida parla in: J. Derrida, *Spéculer sur – "Freud"*, in *La Carte postal de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980; tr. it. di L. Gazziero, *Speculare – "Freud"*, Raffaello Cortina, Milano 2000. Questa sottigliezza, in realtà non priva di ricadute teoretiche, etiche e politiche, permette di scartare il pensiero derridiano da quell'estetica del novecento francese affascinata dalla retorica libidinale. In proposito, degni di nota sono i testi di Dufrenne, i quali, non a caso, hanno segnato il pensiero lyotardiano: M. Dufrenne, *Une esthétique libidinale?* in *Esthétique et philosophie*, vol. II, Klincksieck, Paris 1976; Id. *Art et politique*, UGE, Paris 1974.

<sup>82</sup> L. Marin, *Le portrait du roi*, De minuit, Paris 1981, p. 12.

<sup>83</sup> G. Bataille, *L'érotisme*, Minuit, Paris 1957; tr. it. di A. Dell'Orto, *L'eroticismo*, ES, Milano, 2009, p. 17.

<sup>84</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 21.

<sup>85</sup> Cfr. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, IPV, Leipzig-Wien-Zürich 1921; tr. it. di A.M. Marietti, R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

nascita, la potenza sessuale come potenza generatrice e demografica ma anche nell'altezza dalla quale lo Stato è in potere di vedere tutto, di vedere il tutto, avendo letteralmente, in potenza, un diritto di visione su tutto<sup>86</sup>.

Svelando l'auto-referenzialità della forza che pure inscena, il fantasma, attraverso le *figure* in cui prende forma, differentemente dal *logos*, permette di palesare il senso più radicale del politico: dietro tutti i discorsi razionalistici di legittimazione, opera sempre una *forza* prima del diritto, che svela l'essenza meta-giuridica della sovranità. Potere che decide della vita e della morte. Il sovrano, in altri termini, ha la facoltà di de-cidere intorno alla scorza materiale del vivere, ossia in materia di vita, di morte, di nascita, di sessualità. Senza mezzi termini: il carattere «trascendentale»<sup>87</sup> della sovranità è la competenza sulla morte, e, come tale, sulla vita. Per dirla con Walter Benjamin: «nell'esercizio del potere di vita e di morte il diritto si conferma più che in ogni altro atto giuridico»<sup>88</sup>. Inoltre, come ha evidenziato anche Giorgio Agamben, l'eccezione rende possibile l'applicazione della norma nella forma della sua disapplicazione. A pagare il prezzo di quest'operazione è la referenza giuridica per antonomasia: il vivente. Esso è incluso dentro il diritto, che, in forza della sospensione sottesa alla sua applicazione, produce il disfacimento di quello schermo normativo che dovrebbe mediare i rapporti tra vita e politica: «il rapporto originario della legge con la vita non è l'applicazione ma l'abbandono»<sup>89</sup>. Abbandonare il vivente, slacciarlo dalla patina protettiva del diritto: ecco il gesto segreto dell'intera tradizione politica, la quale, se queste ipotesi sono corrette, deve essere reinterpretata in termini *biopolitici*.

La *mitologia teogonica della sovranità* è la massima espressione del *biopolitico*. Elevare il potere alle vette dell'Altissimo, non significa semplicemente *s-legare* la sovranità da tutto e da tutti, non significa solo collocarla al di sopra e al di fuori del diritto, ma, addirittura, erigerla a *legge sacra*, la

---

<sup>86</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 270.

<sup>87</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... dialogue*, Galilée, Paris 2001; tr. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 195. Come specifica ulteriormente Derrida, si tratta di «un trascendentale al tempo stesso *interno*, incluso – la pena di morte costituisce un elemento del diritto penale, una punizione come le altre, per quanto certamente un po' più severa –, ed *esterno*, escluso – un fondamento, una condizione di possibilità, un'origine, un'esemplarità fuori categoria, esorbitante, più e altro che una semplice pena» (ivi, pp. 195-196).

<sup>88</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 15.

<sup>89</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, p. 34.

cui «profanazione»<sup>90</sup> è punibile solo con la *morte*, punizione, questa, tramite cui la vita “macchiata” può accedere a una *vita pura*, senza macchia. Il biopotere, come tale, è sempre un *teo-bio-potere sacrificale*: la tensione *soteriologica* della teologia è il suo presupposto denegato, il presupposto in forza del quale *indennizzare la vita* tramite la pena di morte<sup>91</sup>.

L’amplificazione di questo dispositivo è innescata dal *bestiario* della politica. Ciò è chiaro se pensiamo all’insieme di relazioni metonimiche fra *la bestia e/è il sovrano*. In questa sede, conviene concentrarsi solo su una di queste modalità associative: sulla copula. Accorpendo quanto *logicamente* si usa tenere distinto, essa produce una vera e propria *condensazione figurale*: «copulazione ontologica, onto-zoo-antropo-teologico-politica; la bestia che diventa il sovrano che diventa la bestia»<sup>92</sup>. Il sovrano è la bestia, incarna quell’eccesso pulsionale che gli consente di essere la *Legge fuori-legge*. La *topologia del diritto – limen* basilare per pensare la sospensione giuridica – dipende, primariamente, dalla *logica analogica*. Dunque, lo stato d’eccezione, differentemente da quanto sostiene Agamben, non è caratterizzato dal semplice abbandono della referenza normativa. Si tratta invece del fatto che, colui che abbandona – il sovrano – è la bestia più *crudele*: «la legge (*nómos*) si stabilisce sempre a partire dalla posizione di qualche lupo. La chiamerei *lyconomia*»<sup>93</sup>. Adesso il meccanismo biopolitico emerge in tutta la sua crudeltà. Se la legge è un lupo, allora ne consegue che coloro che a questa legge sono sottoposti, i sudditi, soggiacciono ad essa fin nella propria scorza biologica. Detto brutalmente, il *nomos*, in quanto *lyconomia*, prevede sempre la disumanizzazione della propria referenza giuridica<sup>94</sup>. La politica emerge qui nel suo volto più segreto, nel volto del Grande Criminale<sup>95</sup>:

---

<sup>90</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, cit., p. 199. A tal proposito può essere interessante un cenno al rapporto tra teologia politica e razzismo. È proprio il dominio teologico-politico, infatti, a generare il carattere inviolabile che sacralizza, al contempo, la vita e la legge, rendendole l’una il doppio dell’altra. Emerge, così, uno spazio inviolabile, puro, sano, santo e sacro; esso, nel proteggersi contro le contaminazioni, implica la neutralizzazione di quegli agenti patogeni che, infettandolo, produrrebbero una violazione della purezza. Ebbene, è tutta questa fantasmatica teologico-politica e immunitaria che sostiene i fenomeni razziali. Queste tesi sono accennate in: J. Derrida, *Psyché. Invention de l’autre I*, Galilée, Paris 1997; tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell’altro I*, Jaca Book, Milano 2008, p. 438. Per una puntuale ricognizione sulla questione dell’estraneo e dell’esclusione nella filosofia contemporanea, cfr. C. Resta, *L’estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008.

<sup>91</sup> J. Derrida, *Séminaire La Peine de mort I (1999-2000)*, Galilée, Paris 2012.

<sup>92</sup> Ivi, p. 39.

<sup>93</sup> Ivi, p. 132.

<sup>94</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 96. È comunque necessario riportare gli altri giochi linguistici relativi alla coppia bestia/sovrano: la congiunzione e l’articolo. Essi, disgiungendo la Bestia e il sovrano, implicano una

Sebbene questi modi di essere al di fuori della legge [...] possano sembrare eterogenei tra loro, addirittura eterogenei rispetto alla legge, resta che, condividendo questo comune essere al di fuori della legge, la bestia, il criminale e il sovrano si assomigliano in modo sconcertante; si richiamano e si evocano tra loro, uno con l'altro; c'è tra il sovrano, il criminale e la bestia una sorta di oscura e affascinante complicità, addirittura un'inquietante mutua attrazione, un'inquietante familiarità, una *unheimlich*, *uncanny* ossessione reciproca<sup>96</sup>.

Costituendo un altro volto, un volto celato dietro le fattezze della Bestia, di Dio, del Sovrano, il Grande Criminale mette in luce ancor più tremendamente come il dinamismo figurale sostanzialmente dispositivi biopolitici. Afferma, quindi, Derrida: «la zooantropolitica, piuttosto della biopolitica, ecco il nostro orizzonte problematico»<sup>97</sup>. Con questa dichiarazione non si tratta di svalutare le capacità esplicative della biopolitica. L'obiettivo polemico di Derrida sembra piuttosto la celebre tesi di Michel Foucault, ossia l'idea che il biopotere sia nato nella modernità e, più propriamente, nel momento stesso in cui la sovranità è venuta meno. Secondo tale prospettiva, variamente ripresa nel dibattito attuale sulla biopolitica, infatti, a causa di una specifica rottura epistemologica, si sarebbe passati da un potere che *lascia* vivere e *fa* morire – sovranità – a un potere che *lascia* morire e *fa* vivere – biopolitica<sup>98</sup>. E tuttavia le cose non sono così semplici e nette. Il biopotere, infatti, secondo Derrida, scaturisce direttamente dall'essenza metagiuridica della sovranità, quale effetto del fantasma da cui attinge il suo potere. Simulando l'*ipsissimus vivere*, inscenando il potere

---

tutt'altra connotazione dell'animale, il quale, scartato dalla sovranità, viene, appunto, s-valorizzato. La bestia, con la sua caratterizzazione femminile, indica l'altra dal sovrano, *colei* cui è negato ogni potere. Dietro di essa emergono la *donna*, il *bambino* e lo *schiaivo*.

<sup>95</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit.

<sup>96</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 38.

<sup>97</sup> Ivi, p. 96.

<sup>98</sup> In proposito, cfr. 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; Id., *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.

nella piena auto-referenzialità tautologica, il *tropo* «teo-zoologico»<sup>99</sup> è l'unico modo con il quale innescare lo stato d'eccezione, e, con esso, i dispositivi biopolitici.

In definitiva, dunque, se la storia della filosofia politica, da Platone a Schmitt, assume le caratteristiche di una storia di figurazioni sovrane, di una catena *simulacrale* finalizzata ad attivare i dispositivi eccezionali del diritto, allora ne consegue che, tale storia, affinché possa essere rivelata nei suoi ingranaggi letali, debba essere reinterpretata quale *discorso* volto a *figurare* e, dunque, *accreditare* un potere che già da sempre decide sulla vita e sulla morte.

---

<sup>99</sup> J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, cit., p. 33.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.