

Violenza sovrana e nuda vita. Lo *zôon politikon* negli ultimi scritti di Jacques Derrida (2002-2003)

MARIA TERESA PACILÈ
(Università di Messina)

*Sovereign violence and naked life. The zôon politikon
in Jacques Derrida's last writings (2002-2003)*

Abstract: This paper intends to deepen the deconstructive debate that Derrida proposes with Agamben's thought in *The Beast and the Sovereign* (2002-2003). In particular, it is aimed to analyse the concept of *naked life* (*bloß Leben*) understood as the original performance of the sovereign power, as outlined in *Homo Sacer* (1995). This discussion highlights the intertwining of *life* and *politics*, which characterises both deconstruction and biopolitics. They demonstrate an unexpected closeness and an unbridgeable distance, which may be summarised by three different *logics*: Agamben's 'logic of exception', which is countered by the proposal of *destituent power*, Esposito's 'logic of immunisation', from which a new *instituting thought* can be delineated; Derrida's 'logic of supplement'. The latter proposes a *different* reading of *zôon politikon* and allows us to outline a new autoimmunitarian logic of *life-death* that one has to understand in order to deal with the spectres of crisis of contemporary democracies.

Keywords: Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Biodeconstruction, Biopolitics, Auto-immunity.

«Je voudrais apprendre à vivre. Enfin»

Jacques Derrida, *Spettri di Marx*

Pensare la decostruzione a partire da Jacques Derrida, venti anni dopo la sua morte, pone più interrogativi che risposte. Porsi sulla sua traccia significa tornare a interrogare il *presente* che, nella sua *spettralità*, ha costituito l'interlocutore principale della riflessione derridiana e che oggi, di fronte a guerre e violenze indiscriminate, ripropone la centralità del legame costitutivo tra *politica* e *vita*, su cui la riflessione del filosofo algerino mantiene una feconda originalità. In tale prospettiva, risulta interessante approfondire alcuni concetti chiave del pensiero filosofico-politico degli ultimi scritti di Derrida, presentati nei seminari tenuti presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) a Parigi, in un serrato confronto con il pensiero biopolitico¹.

Punto di avvio dell'argomentazione proposta è, da un lato, la discussione sulla *nuda vita* (*bloß Leben*) che nel 2002 Derrida avanza rileggendo l'opera di Giorgio Agamben e alcuni passi del pensiero di Hannah Arendt; dall'altro, gli sviluppi che tale concetto avranno nel prosieguo della riflessione di Agamben, nel corposo progetto di *Homo sacer*, in particolar modo nella "teoria della *potenza destituente*" che chiude *L'uso dei corpi* (2014)². A partire da quanto emerso, si tenterà di gettare una luce sull'ultima riflessione di Roberto Esposito, quella che dal paradigma immunitario si sposta sulla genealogia dell'istituzione per comprendere come, nella proposta di un *pensiero istituyente* (2021-2023)³, sia possibile scorgere alcuni degli sviluppi più stimolanti – anche se più eterodossi rispetto alla proposta di Derrida – di quel legame tra *politica* e *vita* su cui dobbiamo continuare a interrogarci.

1. Zoé e bíos: decostruire la nuda vita

Le analisi che Derrida propone sul potere sovrano trovano nei seminari de *La bestia e il sovrano* (2002-2003) un momento significativo di sintesi⁴. È qui che la

¹ La serie «Les séminaires de Jacques Derrida», nella collana «Bibliothèque Derrida», offre alla lettura del pubblico i seminari inediti tenuti da Derrida all'EHESS dal 1984 al 2003, di cui sono già stati pubblicati quattro volumi. Tra essi, si vedano quelli discussi nel presente contributo: J. Derrida, *La bête et le souverain. 2001-2002* [2008], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume I*, Milano, Jaca book, 2009 (d'ora in poi BS I); Idem, *La bête et le souverain. 2002-2003* [2010], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume II*, Milano, Jaca book, 2010 (d'ora in poi BS II).

² Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Macerata, Quodlibet, 2018 (d'ora in avanti HS).

³ Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020; Idem, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021; Idem, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Torino, Einaudi, 2022; Idem, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino, Einaudi, 2023.

⁴ L'analisi qui proposta prosegue alcune riflessioni già condotte sulla questione della sovranità negli scritti di Derrida, cui rimando: M.T. Pacilè, *Sovranità in questione: J. Derrida e il*

soglia – sempre dinamica – tra *bestia* e *sovrano*, *uomo* e *animale*, *vita* e *morte*, *zoé* e *bíos* viene decostruita, per poi essere ripensata all'interno di un *altro* “concetto” del politico, strettamente intrecciato a un'*altra* “logica” del vivente, che Derrida ha iniziato ad elaborare sin dai seminari del 1975-1976⁵. A circa trent'anni da quelle riflessioni, il filosofo ne riprende alcune tesi per instaurare un fecondo dibattito con il pensiero biopolitico a lui contemporaneo, in particolar modo con la riflessione di Giorgio Agamben⁶.

Rispetto a quest'ultima, Derrida assume subito una posizione decisa: «Resta quindi da saper trattare il lupo», scrive, «il divenire uomo del lupo e il divenire lupo dell'uomo. È questa metafora, o piuttosto questa metamorfosi analogica [...] che ci interessa nell'accesso politico che cerchiamo. [...]. *La zooantropopolitica, piuttosto della bio-politica, ecco il nostro orizzonte problematico*»⁷. Il dialogo serrato con l'opera di Agamben inizia proprio dalla figura del *lupo mannaro* tratteggiata ne “Il bando e il lupo”⁸ in cui emerge la “logica dell'eccezione” che, secondo il filosofo italiano, sta a fondamento del politico, di cui adesso è necessario rievocarne gli assunti principali.

Nel tentativo non solo di criticare o correggere alcuni concetti filosofico-politici ma, come scrive Agamben, di «revocare in questione il luogo e la struttura originaria della politica e dell'ontologia, per portare alla luce l'*arcaneum imperii* che ne costituisce il fondamento»⁹, la riflessione proposta in *Homo Sacer* (1995) rintraccia nel *bando* la relazione politica originaria e nella *nuda vita* la prestazione fondamentale del potere sovrano, sempre sulla soglia di articolazione fra natura e cultura, *zoé* e *bíos*. Attraverso una lettura incrociata della definizione schmittiana di sovranità e della biopolitica di Michel Foucault, Agamben giunge a concludere che, se nell'antichità, per Aristotele il *politikon* è la differenza specifica tra l'uomo e l'animale, la soglia che distingue lo *zôon*, destinato a rimanere *escluso* dalla politica, dal *bíos*, sempre politico, proprio l'ingresso della *zoé* nella sfera della *polis*, la “politicizzazione” della “nuda” vita, costituisce l'evento fondante della modernità, il punto in cui «l'individuo in quanto semplice corpo vivente diventa la posta in gioco delle strategie politiche»¹⁰. In realtà già dalla fine degli anni Cinquanta Hannah Arendt aveva analizzato il processo che porta l'*animal laborans* e, con esso, la

paradigma auto-immunitario del politico in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina, Messina University Press, 2024; Idem, «Le pas du loup»: *una lettura filosofico-politica di alcune figure derridiane della sovranità* in *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*, a cura di S. Facioni e F. Vitale, Milano, Mimesis, 2024.

⁵ Cfr. J. Derrida, *La vie la mort* [2019], tr. it. *La vita la morte. Seminario 1975-1976*, Milano, Jaca Book, 2021. Si veda inoltre sul tema il contributo di F. Vitale, *Biodecostruction*, New York, Suny Press, 2018.

⁶ Per un approfondimento sul tema si veda S. Regazzoni, *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Genova, il melangolo, 2012.

⁷ BS I, pp. 94-96 (cors. mio).

⁸ HS, pp. 100-105.

⁹ Ivi, p. 25.

¹⁰ Ivi, p. 18.

vita biologica, a occupare progressivamente il centro della scena politica moderna, sino alla piena realizzazione di questa tendenza nella costruzione del “cadavere vivente”, il «fascio di reazioni biologiche» cui l’uomo è ridotto all’interno del lager totalitario¹¹. Eppure il processo ha origini più antiche: sulla scorta di Arendt, Agamben può affermare che non solo dalla foucaultiana “soglia di modernità biologica”, ma da sempre la produzione di un corpo biopolitico è stata la prestazione peculiare del potere sovrano. La biopolitica è *antica* almeno quanto l’eccezione sovrana e ha trovato il fondamento su cui istituirsi nella “nuda” vita dell’*homo sacer*: colui che è stato *bandito* dalla città e può essere *ucciso* senza commettere omicidio ma, al contempo, è *insacrificabile*.

Quello che doveva restare nell’inconscio collettivo come un ibrido mostro tra umano e ferino, diviso tra la selva e la città – il lupo mannaro – è, dunque, in origine la figura di colui che è stato bandito dalla comunità. [...]. La vita del bandito [...] è una soglia di indifferenza e di passaggio tra l’animale e l’uomo, la *physis* e il *nomos*, l’esclusione e l’inclusione: *loup garou*, lupo mannaro, appunto, *né uomo né belva*, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno¹².

A tal proposito, Derrida mette in luce una tendenza ancora profondamente *metafisica* del pensiero di Agamben, l’esigenza cioè di trovare nella *nuda vita* (né la *zoé*, né il *bíos*, ma la loro zona di indistinzione) lo *Urphänomenon* della politica, il suo elemento originario, quella *contaminazione* “negativa” su cui il politico – in modo sovrano – si esercita, generando le distinzioni. Scrive Derrida: «Colui che si pone come sovrano o che intende assumere il potere da sovrano dice o sottintende sempre: anche se non sono il primo a farlo o a dirlo, sono il primo o il solo a sapere e a riconoscere chi *sia stato* il primo»¹³. Tale *patologia* del primo – il «paradosso della sovranità» – è riscontrabile più volte nella trattazione di Agamben: egli argomenta che Hegel è il “primo” a comprendere la struttura presupponente del linguaggio, grazie alla quale esso è, insieme, fuori e dentro se stesso¹⁴; Pindaro è il “primo” grande pensatore del *nomos* sovrano e della possibile indistinzione tra diritto e violenza; Karl Löwith è il “primo” a definire la “politicizzazione della vita” il carattere fondamentale degli Stati totalitari; Lévinas è il “primo” a gettar luce nel legame tra Heidegger e il nazismo nella prospettiva biopolitica moderna. Proprio tale *movimento sovrano* è ciò che destituisce – secondo Derrida – ogni pretesa critica del pensiero di Agamben e continua a riaffermarne quella pulsione di “potere”

¹¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009; Eadem, *The Human Condition* [1958], tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Firenze, Giunti Editore, 2019.

¹² HS, p. 101.

¹³ BS I, p. 127.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 128.

[*Bemächtigungstrieb*], come possesso, dominio, riappropriazione di sé: come “potere del Primo”.

È allora necessario interrogarsi sul *duplice* inizio che ha segnato la tradizione del pensiero logocentrico occidentale: la Genesi e il suo “In Principio” – *Béréshit* – da cui la vita venne creata e un *inizio* ancor più antico, la *Politica* di Aristotele. Se il *fiat* della Genesi, poi ripreso dal *logos* giovanneo (“In principio era il verbo, e il verbo era presso Dio, e il verbo era Dio. [...]. In lui era la vita (*zoé*) e la vita era luce (*phôs*) degli uomini”) rievoca la lunga catena di *sovranità*, *arché*, *logos creatore* che diventa poi la griglia concettuale entro si muove la metafisica¹⁵, l’*altro* inizio del pensiero, quello aristotelico, permette secondo Derrida di pensare un’*altra* configurazione di *zoé* e *logos*.

La definizione di uomo come *zôon logon echon* deve essere approfondita: lungi dall’identificare il fondamento politico nella stabile distinzione tra *zoé* e *bíos*, tra vita naturale e vita politicamente qualificata, su cui sia Arendt che Agamben – in modo differente – hanno delineato la loro teoria politica, lo *zôon politikon* mette in scena una contaminazione strutturale dei due pieni, che non possono essere così chiaramente distinti, se non convenzionalmente. «Ciò che è difficile sostenere in questa tesi – scrive Derrida in riferimento ad Agamben – è l’idea di un’entrata (moderna dunque) in una zona di irriducibile indifferenziazione, laddove la differenziazione non è mai stata assicurata»¹⁶. Lo stesso Agamben muove tale critica a Foucault, volendone “integrare” l’opera; ma semplicemente retrodatando l’inizio della biopolitica all’età classica non ne sta mettendo in discussione il presupposto stabile: che esista una distinzione tra *zoé* e *bíos*, che la *zoé* a partire dalla modernità entri stabilmente nel politico, trasformando così quello che anticamente era uno stato d’eccezione in norma e la politica in politica d’eccezione¹⁷.

Rileggendo invece la *Politica* di Aristotele attraverso la lente della riflessione heideggeriana¹⁸, è possibile declinare un altro rapporto tra *zoé*, *logos* e *physis*: la *zoé* non costituisce il fondamento *naturale* del *logos* razionale e, di contro, il *logos* non costituisce il fondamento *logico* che dà senso e significato alla *physis*. Il *logos*, in quanto ragione, è contemporaneamente *forza* della ragione e *ragione* della forza e pone la propria *sovranità* sulla *physis*, sottoponendola brutalmente al proprio dominio. All’interno di un eterno dinamismo e in un conflitto di forze qualitativamente differenti, la ragione ha la meglio e si

¹⁵ BS I, pp. 388-389.

¹⁶ Ivi, p. 392.

¹⁷ La *sacertà* è ancora presente nella politica contemporanea e continua a estendere le frontiere biopolitiche. Scrive Agamben: «E se, nella modernità, la vita si colloca sempre più chiaramente al centro della politica statale (divenuta, nei termini di Foucault, bio-politica), se nel nostro tempo, in un senso peculiare ma realissimo tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall’origine la struttura propria del potere sovrano» (HS, p. 105).

¹⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [1953], tr. it. *Introduzione alla Metafisica*, Milano, Ugo Mursia Editore, 2019.

impone: *Machtstellung des “Logischen”* (espressione non a caso usata spesso per parlare della posizione di forza di uno Stato), che Derrida traduce con “*souveraineté du logique*”. «Dunque il *logos* stesso [...] è già da sempre dell’ordine del potere, della forza, addirittura della violenza, di questa *Gewalt* tanto difficile da tradurre (forza, violenza, potenza, potere, autorità: spesso potere politico legittimo, forza dell’ordine: *walten* [...])»¹⁹.

Su questa interpretazione “zoologica” dell’uomo, sulla negazione di un dualismo *logos/physis*, *zoé/bíos* in Aristotele, secondo Derrida vige «il silenzio assoluto di Agamben»²⁰, poiché la *specificità* del concetto di *nuda vita* ne verrebbe definitivamente decostruita, insieme alla differenza rigorosa tra *zoé* e *bíos* intesa come evento “fondativo” del politico. Il *politikon*, dunque, non descrive una “differenza specifica” tra l’uomo e l’animale, la cultura e la natura, bensì, secondo Derrida, un rapporto *differenziale* di forze viventi, tra le quali il *logos* si *impone* con la propria sovranità. Per questo si può dire che ogni vita è *nuda vita* (se con “*nuda vita*” si intende l’indistinzione di *zoé* e *bíos* e la sua originaria esposizione alla violenza del potere); ma *nessuna* vita è *mai* *nuda*, poiché è sempre *istituita* e *qualificata*, sin dalle origini. La *bloß Leben* è pensabile solo per “sottrazione” rispetto a una complessità del vivente costantemente esposto alle logiche del potere. «Non dico dunque che non ci sia un “nuovo bio-potere” – scrive Derrida –, suggerisco che il “bio-potere” stesso non sia nuovo»²¹.

2. Lo *zôon politikon*: logica dell’eccezione o logica del supplemento?

A tal proposito, risulta interessante un ulteriore confronto con Giorgio Agamben, in particolar modo con l’ultima parte del suo progetto di *Homo sacer* presentato ne *L’uso dei corpi* nel 2014, dieci anni dopo la morte di Derrida e ben vent’anni dopo la prima presentazione di *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995). L’epilogo del testo, *Per una teoria della potenza destituente*²², è significativo: nel tentativo di fare sintesi dell’archeologia del potere proposta sin dagli anni Novanta, il filosofo italiano riafferma che la «struttura originaria» della politica occidentale consiste in una «*ex-ceptio*», in una «esclusione inclusiva della vita umana», di questo «Impolitico che fonda lo spazio della politica»²³. Riprendendo quanto teorizzato qualche anno prima, scrive Agamben: «“Nuda”, nel sintagma “*nuda vita*”, corrisponde qui al termine greco *haplôs*, con cui la filosofia prima definisce l’essere puro»²⁴. L’Essere *puro* (*on haplôs*) e la vita *pura* (o *nuda*, *zoé haplôs*) costituiscono, dunque, i due concetti che «custodiscono le chiavi del destino storico-politico dell’Occidente». Quella che il filosofo aveva definito inizialmente “struttura di bando”, poi delineatasi come

¹⁹ BS I, p. 395.

²⁰ Ivi, p. 401.

²¹ Ivi, p. 407.

²² Cfr. HS, pp. 1265-1279.

²³ Ivi, p. 1265.

²⁴ Ivi, pp. 162-163.

«struttura d'eccezione» si rivela, ad un'analisi più attenta, non solo il fondamento della politica, ma la struttura ontologica dell'*arché*. «La strategia è sempre la stessa – scrive Agamben –: qualcosa viene diviso, *escluso* e respinto al fondo e, proprio attraverso questa esclusione, viene incluso come *archè* e fondamento»²⁵. Se allora tutta la modernità è stata pensata a partire dal fondamento logico e politico di un «potere costituente», secondo Agamben oggi è necessario pensare una «potenza *destituente*», in grado di delineare una *nuova* politica, oltre la costante dialettica tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva. Il filosofo propone «il progetto di un'ontologia e di una politica *sciolte* da ogni figura di relazione», una *potenza senza relazione*²⁶. Essa avrà la capacità di «disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un'operazione umana – senza semplicemente distruggerlo, ma liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuato per permetterne così un uso diverso»²⁷. Tale potenza *destituente* sembra avere alcuni tratti in comune con la decostruzione. In particolar modo, è comune la presa d'atto di un'intimità profonda tra *logos* filosofico e dimensione politica, entrambi guidati da una *stessa* logica violenta che è necessario porre in evidenza. Ma se la logica dell'eccezione di Agamben trova la propria metafora costitutiva nella strategia *destituente* di Paolo di fronte alla Legge degli ebrei²⁸, in modo differente la decostruzione tratteggiata da Derrida lascia in eredità, sin dal seminario del 1975-1976, un'altra logica: la «logica del supplemento»²⁹.

Elaborata in dialogo con le scienze della vita e, in particolar modo, con *La logica del vivente* di Jacob³⁰ e *Le concept et la vie* di Canguilhem³¹, quella che Derrida definisce «la *grafica* del supplemento» nasce dall'esigenza di decostruire l'opposizione tra la vita e la morte quale matrice che orienta la tradizione occidentale, dunque di pensare il vivente superando, da un lato, la tradizione metafisica (e soprattutto la filosofia hegeliana), dall'altro prendendo atto dei contributi e dei limiti che le nuove scoperte genetiche relative al meccanismo di sintesi proteica del DNA propongono. Proprio in un corpo a corpo con il testo di Jacob e, in particolar modo, la sua definizione del vivente come “colui che è capace di riprodursi”, diventa per Derrida l'occasione per analizzare quella «logica del supplemento» che sta alla radice della testualità generale (come

²⁵ Ivi, p. 1266.

²⁶ Ivi, p. 1270.

²⁷ Ivi, p. 1274.

²⁸ Così scrive: «Paolo esprime il rapporto tra il messia e la legge col verbo *katargeîn*, che significa “rendere inoperoso”, “disattivare”. Così può scrivere che il messia “renderà inoperante ogni potere, ogni autorità e ogni potenza” (1 Cor 15-24) e insieme che “il messia è il *télos* della legge” (*Rm* 10,4)» (Ivi, p. 1274)

²⁹ Cfr. J. Derrida, “La logica del supplemento. Il supplemento altrui, di morte, di senso, di vita” in *La vita la morte*, cit., pp. 107-128.

³⁰ F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* [1960], tr. it. *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Torino, Einaudi, 1971.

³¹ G. Canguilhem, “Le concept et la vie” in *Études d'histoire et de philosophie de la science*, Paris, Vrin, 1968.

emerge in *De la grammatologie*³²), ma solo perché è alla radice del vivente, della struttura differenziale de «la vita-la-morte»³³. Tale co-appartenenza di vita e morte, la loro contaminazione, può essere compresa attraverso la metafora del supplemento che consiste, scrive Derrida, «nel mettere all'interno, nell'inscrivere come legge interna proprio ciò che viene dal di fuori». Ciò che il supplemento apporta dall'esterno, è un supplemento interno»³⁴. Tale logica da un lato permette di decostruire il filosofema *physis-techne-aletheia-vita* che ha guidato la tradizione occidentale, dall'altro consente di trovare nelle scienze della vita la matrice fondamentale di quel processo di *ex-appropriazione*, o di *autoimmunità*, che costituisce uno dei lasciti più fecondi a vent'anni dalla scomparsa di Derrida.

Ripresa nelle pagine de *La bestia e il sovrano*, l'autoimmunità diventa uno dei concetti chiave del secondo anno di seminario, messa in scena attraverso la rilettura – in chiave *decostruttiva* – del *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe³⁵. Nominata e ripresa in tutte le lezioni del seminario, la vicenda di Robinson e il processo di auto-costituzione identitaria diventano per Derrida l'esemplificazione del legame tra *vita e politica*, di quella *auto-biografia* del potere sovrano – che è al contempo *auto-tanato-grafia* – che si fonda sulla pretesa libertà *assoluta* dell'individuo, sulla sua padronanza *incontrastata*³⁶. Eppure la sovranità di Robinson è solo una *fictio*, messa in discussione dai numerosi *altri* che ne vengono a interrompere il dominio indiscusso.

Ai fini della nostra analisi, è interessante notare come ogni incontro con l'altro (animale, uomo o *techne*) sia strutturato a partire da una *logica del supplemento interno*, dunque da un processo volto a far diventare *l'altro, l'esterno* una legge *interna* del vivente. Esemplificativo è, in tal senso, l'episodio della ruota: costruendo un *automa*, meccanizzando un dispositivo che si muove da sé, Robinson crea una *tecnica di sopravvivenza* nello sforzo di differire la morte³⁷. La ruota, dunque, diviene metafora di ogni tecnica *esterna* che, *interiorizzata*, permette al vivente di sopravvivere: soprattutto l'invenzione della politica.

Come il protagonista del romanzo, ogni vivente, *esteriorizzando* nelle protesi la propria capacità di vita, *interiorizza* la tecnica elaborata e persegue il sogno di auto-determinazione sovrana e incondizionata, messo in discussione dalla dipendenza strutturale con l'esterno, rispetto al quale non è più possibile porre un confine definito. Ciò accade in modo evidente all'interno dello spazio politico: per questo, secondo Derrida, la ruota costituisce un momento

³² J. Derrida, *De la grammatologie* [1967], tr. it. *La grammatologia*, Milano, Jaca book, 2024.

³³ Per elaborare tale prospettiva, diventa fondamentale per Derrida il confronto con l'opera di Freud e, in particolar modo, con *Al di là del principio di piacere*, cui sono dedicate le ultime quattro sessioni del seminario analizzato. Cfr. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [1920], tr. it. *Al di là del principio di piacere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977.

³⁴ J. Derrida, *La vita la morte*, cit., p. 143 (cors. mio).

³⁵ Cfr. BS II. Cfr. inoltre D. Defoe, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* [1719], tr. it. *Le avventure di Robinson Crusoe*, Torino, Einaudi, 2008.

³⁶ BS II, p. 47.

³⁷ Ivi, pp. 114-115.

fondamentale dell'ominazione del vivente, poiché offre la possibilità di instaurare un rapporto *auto-etero-affettivo* con se stessi in cui, costruendo la propria identità in relazione all'altro, proprio quest'ultimo – *l'esterno* diventato *legge interna* – diventa la causa della potenziale *auto-dissoluzione* di sé. Innescando, dunque, un processo *auto-immunitario*:

È il tema della auto-distruzione che chiamo anche, generalizzandone e formalizzandone l'uso, auto-immunitario, dove l'auto-immunità consiste in un corpo vivente che distrugge, in modo enigmatico, le proprie difese immunitarie, auto-infliggendosi, dunque, in modo incontenibilmente meccanico e apparentemente spontaneo, auto-matico, un male che distrugge ciò che si ritiene protegga contro il male e salvi l'immunità³⁸.

È quella che Robinson definisce «la legge occulta e tirannica che ci sprona a farci strumenti della nostra rovina»³⁹, quella *pulsione all'auto-distruzione* cui l'individuo obbedisce e si assoggetta ciecamente. La storia di Robinson diventa allora emblematica della crisi di tutte le polarità su cui da sempre si è istituito il pensiero filosofico – vita/morte, natura/cultura, natura/*techne*/politica – e che conduce a pensare un'altra struttura differenziale, che potremmo definire *la-vita-la-tecnica*. La *techne*, infatti, non è il *tutt'altro* della vita, ad esso opposto ed estraneo, ma un *in e aldilà* la vita: l'espressione di una vita che *differisce* da sé nella *techne* e, allo stesso tempo, di una *techne* che non può non esser pensata come “con-costituita” *dalla, con e per* la vita. Tale tecnicità originaria trova espressione, soprattutto, nello spazio politico e costituisce – come Derrida lascia da approfondire all'analisi attuale – l'invenzione di una necessaria “macchina” di sopravvivenza per il vivente, un *supplemento tecnico* che permetta di “vivere (un po') morendo” e di «sopra-vivere» anche dopo la morte⁴⁰.

La definizione derridiana della vita come “sopravvivenza” (*sur-vie*) permette, dunque, di comprendere, come la *techne* – e con essa la morte e la politica – non è ciò che si “aggiunge” alla vita dall'esterno (come differenza specifica), ma ciò che costituisce il continuo differimento della vita da se stessa; quella *pluralità di relazioni differenziali* che, oltre l'illusoria proposta di Agamben di una *potenza senza relazione*, costituisce la *contaminazione* de “la-vita-la-morte”, da pensare come «supplementarietà originaria»⁴¹.

³⁸ Ivi, p. 125.

³⁹ D. Defoe, *Le avventure di Robinson Crusoe*, cit., p. 13.

⁴⁰ Cfr. sul tema il classico B. Stiegler, *La Technique et le temps, volume 1: La Faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994. Ai fini della nostra analisi, si veda soprattutto la più recente edizione di alcuni saggi dell'autore, a cura di Dario Cecchi in *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*, Roma, Castelvecchi, 2021.

⁴¹ Interessante a tal proposito delineare una *genealogia* della grafica del supplemento, intravedendo l'*origine* di questa logica sin dalle prime opere di Derrida, come emerge da questi iconici passaggi di *La voce e il fenomeno* (1967) nel capitolo VII intitolato, non a caso, “Il supplemento d'origine”: «la supplementarietà è proprio la *differanza*, l'operazione del differire che, nello stesso tempo, fende e ritarda la presenza». E ancora: «Questa struttura di supplementarietà è

3. “Vitam instituere”: verso un pensiero istituente

Come ultima tappa della riflessione qui condotta risulta significativo prendere in esame alcuni elementi concettuali della riflessione biopolitica di Roberto Esposito e, in particolar modo, le più recenti ricerche su quello che egli definisce il «paradigma di immunizzazione», introdotto sin da *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002)⁴². La proposta del concetto di *immunità* come griglia di comprensione degli eventi storici e politici della contemporaneità diventa, secondo Esposito, ancor più efficace dopo la pandemia da Covid-19. Proprio in quel momento, l'originaria inclinazione della società ad immunizzarsi diventa un processo incontrollabile: dal corpo individuale a quello sociale, da quello tecnologico a quello politico, «ciò che conta è impedire, prevenire, combattere con ogni mezzo la diffusione del contagio, dovunque esso possa determinarsi». Ciò che conta è evitare la *contaminazione*: per questo il *virus* diventa «metafora generale di tutti i nostri incubi» e «l'esigenza immunitaria è cresciuta a dismisura fino a diventare il nostro impegno fondamentale, la forma stessa che abbiamo dato alla nostra vita»⁴³.

Numerose sono le assonanze con il pensiero di Giorgio Agamben, nella comune esigenza di ripensare la lezione foucaultiana sul biopotere. In particolar modo Esposito ripensa l'*immunitas* come punto di tangenza tra la sfera della *vita* e quella della *politica*. Tale processo si apre a due possibili interpretazioni: una negativa e una positiva; una protettiva e una distruttiva della vita, entrambi insite nella stessa *struttura immunitaria* della vita, destinata, in alcuni casi, per “eccesso di protezione” a trasformarsi in una gabbia auto-distruttiva. In questo passaggio teoretico, il pensiero di Esposito incrocia quello di Derrida. Così scrive in *Immunità comune*: «Ma sono, da lati diversi, Derrida e Sloterdijk a centrare direttamente la questione dell'immunità. Il primo in termini autoimmunitari, espressivi del processo suicida del sistema immunitario contro il corpo politico che pure, contraddittoriamente, difende. Così la democrazia non può salvaguardarsi che negandosi»⁴⁴. Ma l'auto-

molto complessa. In quanto il supplemento, [...] si *sostituisce* ad un altro significante, ad un altro ordine di significante mantenendo con la presenza mancante un altro rapporto» (J. Derrida, *La voix et le phénomène*, [1967], tr. it. *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 127-128).

⁴² R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

⁴³ Idem, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008, p. 125.

⁴⁴ Ivi, p. 12. Il confronto con la filosofia di Derrida continua in ivi, pp. 53-56. Il primo confronto di Esposito con l'opera di Derrida avvenne in occasione del convegno del 2009, tenuto a Napoli, di cui oggi è possibile leggere gli atti in C. Barbero, S. Regazzoni, A. Valtolina (a cura di), *Spettri di Derrida*, Genova, il melangolo, 2010. In quella sede Esposito parlò di un'«allergia teoretica» che il pensiero derridiano mantiene nei confronti del pensiero biopolitico, un *deficit* teorico legato alla mancata tematizzazione dell'*immunità*, che conduce a interpretare l'autoimmunitario in senso auto-distruttivo. Così affermava: «[...] da lui l'immunità, pur riconosciuta nella sua doppia radice biomedica e giuridica, è sempre e soltanto intesa nel senso, distruttivo e autodistruttivo, dell'autoimmunità [...], l'immunità finisce per essere interpretata sempre in chiave negativa ed escludente» (ivi, p. 141). È interessante mettere in luce come, pur revisionandosi e

immunità delineata da Derrida è solo un processo negativo o, aldilà della lettura che ne propone Esposito, si apre a una *differente* possibilità di interpretazione?⁴⁵

Si sceglie, in questa sede, si porci sulla traccia di Francesco Vitale che ricollega l'introduzione del concetto di «autoimmunità» a partire nelle opere degli anni Novanta – in particolar modo *Spettri di Marx* (1993)⁴⁶ e *Fede e Sapere* (1994)⁴⁷ – ad uno sviluppo delle ricerche di *La vita la morte*: ciò permette di evidenziare le basi *biologiche* di quel paradigma che verrà poi esteso nella lettura del religioso, del politico, della democrazia, della sovranità e di risolverne alcune apparenti contraddizioni⁴⁸.

Tale processo ha, *inevitabilmente*, degli esiti distruttivi, evidenziati da Derrida in *Stati Canaglia* (2003)⁴⁹ e *Filosofia del terrore* (2003)⁵⁰, attraverso la descrizione di una «democrazia auto-immunitaria» che, mossa da una tensione *suicida*, è costretta a negare se stessa e i propri valori fondamentali (libertà e uguaglianza) pur di sopravvivere. Basti pensare alle elezioni democratiche in Algeria del 1992, che hanno portato al potere un partito dichiaratamente non democratico, o all'attacco auto-distruttivo alle *Twin Towers* nel 2001. Non si può negare, al contempo, che i costanti riferimenti del filosofo al virus HIV e alla diffusione “mortale” dell'AIDS come esempio di *patologia* autoimmunitaria, tenderebbero a supportare la lettura che Esposito propone in “Democrazia immunitaria”⁵¹. Eppure, proprio il già citato studio di Vitale permette di aprire una *differente* prospettiva di senso: ricostruire le *radici biologiche* del concetto di auto-immunità e, in particolar modo, ipotizzare un possibile riferimento di Derrida alla «teoria delle cellule suicide» proposta da Jean-Claude Ameisen permette di ricondurre questa dimensione auto-distruttiva del processo auto-immunitario non semplicemente a una *malattia* del

approfondendosi, a dodici anni di distanza il pensiero di Esposito mantenga un'idea sostanzialmente *negativa* e *auto-distruttiva* del concetto di auto-immunità delineato da Derrida.

⁴⁵ Per un proficuo confronto sul paradigma immunitario e autoimmunitario del politico, pur da una diversa prospettiva teorica, si veda il saggio di D. Mazzù, *La metafora autoimmunitaria del politico*, in *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, a cura di D. Mazzù, Ancona-Massa, Transeuropea, 2004, pp. 211-239.

⁴⁶ J. Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* [1993], tr. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.

⁴⁷ Idem, *Foit et Savoir* [1994], tr. it. *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

⁴⁸ Cfr. sul tema F. Vitale, *Biodeconstruction*, cit., pp. 167-184.

⁴⁹ J. Derrida, *Voyous* [2003], tr. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

⁵⁰ G. Borradori (ed), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* [2003]; tr. it. *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

⁵¹ R. Esposito, *Termini della politica*, cit., pp. 97-108.

vivente, ma a un suo *fisiologico* funzionamento⁵². Ciò emerge, come si è visto, dalla precedente analisi di alcune pagine de *La bestia e il sovrano* dedicate alla logica del supplemento interno e all'interpretazione della *teche* politica come “macchina di sopravvivenza”. Contro ogni desiderio di un'identità “immune” dalla contaminazione con l'altro, è necessario intravedere dunque non nell'*immunitario* (come proposto da Esposito), ma nell'*auto-immunitario* la struttura del vivente e del politico. Per questo il paradigma autoimmunitario, nel mettere in luce l'intreccio tra *vita* e *politica*, *vita* e *istituzione*, esprime una positività mai riconosciuta da Esposito, e per noi ancora feconda.

Interessante notare come, a circa vent'anni dalla morte di Derrida, Esposito riprenda questa centralità delle istituzioni, pur all'interno di una diversa declinazione teoretica, che egli definisce «pensiero istituyente»⁵³. A partire dall'antico lemma *vitam instituere*, il filosofo mette in luce la relazione enigmatica tra *istituzione* e *vita*: esse – scrive Esposito – «sono i due lati di un'unica figura che delinea insieme il carattere vitale delle istituzioni e la potenza istituyente della vita»⁵⁴. Così come la *vita istituisce* le istituzioni come mezzo di sopravvivenza rispetto alla propria finitudine, le *istituzioni* “proteggono” la *vita*, *istituendola* dall'interno. Tale nuova logica dell'istituzione – scrive Esposito – ha la capacità di “tenere insieme gli incompatibili”: mutamento e stabilità, natura e storia, libertà e necessità, soggetto e oggetto. Essa permette di pensare una *nuova* biopolitica: non più una politica *sulla* vita, ma una politica *della* vita⁵⁵. Così, in modo singolare, Esposito giunge alla stessa conclusione di Derrida e afferma: «nessuna vita umana è riducibile a pura sopravvivenza, a “nuda vita” [...]. Essa è sin da sempre istituita [...] A conferirle questa qualifica è la sua appartenenza a un contesto storico fatto di relazioni sociali, politiche, culturali»⁵⁶. Secondo Esposito tale lettura può esser supportata dagli studi più recenti sul sistema immunitario che, di contro ad un linguaggio solo militare, lo interpretano come «un filtro *dialettico* nei confronti dell'ambiente esterno»⁵⁷. Proprio in quella matrice *dialettica* si può rintracciare il fondamento del pensiero istituyente di Esposito che prende così definitivamente le distanze da quello derridiano e destina il dialogo tra *biodecostruzione* e *biopolitica* a rimanere ancora aperto⁵⁸.

⁵² J.C. Ameisen, *La sculpture du vivant: Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Seuil, 1999.

⁵³ Per un approfondimento sul tema si veda L. Cremonesi, R. Fulco, V. Surace (ed. by), *Political ontology, community and institutions. Roberto Esposito in dialogue with Contemporary Thinkers*, New York, SUNY Press, 2024.

⁵⁴ R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 8.

⁵⁵ Sulle differenze tra decostruzione e pensiero biopolitico, cfr. A. Marchente, *Verso una biologia politica. «Vita morte» e auto-immunità nel pensiero di Jacques Derrida*, Roma, Aracne, 2018.

⁵⁶ R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 9.

⁵⁷ Ivi, p. 13.

⁵⁸ Per un approfondimento, si veda l'interessante nota scritta da Vitale, in commento alla riflessione di Esposito. Cfr. F. Vitale, *Biodeconstruction*, cit., pp. 233-234. Cfr. inoltre C.J. Kelly, *Trace, Dissemination, “Survivre”: Derrida’s “Biology” and the “Socius”*, «The international Journal of

4. *Sulle tre logiche*

Per concludere: i regimi totalitari del Ventesimo secolo hanno mostrato una violenza sopita e, adesso, indiscriminata del potere politico contro l'essere umano, che ha trovato la realizzazione più perfetta nel campo di sterminio, quello che Agamben ha definito il «nuovo *nomos* biopolitico del pianeta»⁵⁹. Esso permette, con uno sguardo archeologico, di rintracciare nella *nuda* vita non un'irripetibilità nella storia dell'uomo, ma la prestazione originaria del potere sovrano, i cui *spettri* ritornano nella pulsione auto-immunitaria delle democrazie contemporanee. Ma può veramente esistere una *nuda* vita? Non è vero, invece, che essa è *istituita* sin nel nodo più intimo della sua struttura?

A tal proposito il dialogo serrato che Jacques Derrida istituisce con il pensiero di Agamben ed Esposito ha permesso di mettere in luce quell'includibile intreccio tra *vita* e *politica*, *immunità* e *sopravvivenza* che, con accenti differenti, risulta al cuore sia della decostruzione che della biopolitica. Esse hanno dimostrato, così, una vicinanza inaspettata e un'incolmiabile distanza, riassumibile attraverso le tre *logiche* che i tre studiosi hanno delineato per pensare *e* la politica *e* la filosofia occidentale: la “logica dell'eccezione” di Agamben – cui si contrappone la proposta di una *potenza destituente*; la “logica dell'immunizzazione” di Esposito – che fa da cartina di tornasole per delineare un nuovo *pensiero istituyente*; la “logica del supplemento” di Derrida. Se nelle prime due logiche, nonostante gli sforzi teoretici, vita e morte rimangono estranee l'una all'altra e il loro legame è di carattere oppositivo ed escludente, proprio contro tale logica – ancora *metafisica* e *dialettica*, secondo Derrida – la logica della *sur-vie* permette di pensare – e non di rifuggire, come fa la biopolitica – la *contaminazione*. La struttura del virus e/o del batterio, allora, non è più metafora del *contagio* contro cui *immunizzarsi*, ma la condizione elementare del vivente, che si autoprottegge attraverso l'*iterazione* di tracce, dunque attraverso la costante *alterazione*.

Bisognerebbe, dunque, domandarsi, se questa proposta auto-immunitaria di Derrida sia ancora valida per l'analisi attuale, o non pecchi di «auto-bio-centrismo» risultando ancora legata, pur implicitamente, a una priorità dell'organico sull'inorganico, come evidenziano alcuni dei saggi di *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida*⁶⁰. Bisognerebbe domandarsi, se, in fondo, Derrida, con la sua logica del supplemento, sia riuscito *veramente* a prender le distanze dalla filosofia di colui che, della vita e della morte, è stato uno dei

Humanities», 5, 12, pp. 191-200; si veda anche R. Doyle, *On beyond living. Rhetorical transformations of life sciences*, Standoford, Standoford University Press, 1997, pp. 86-108.

⁵⁹ HS, pp. 150-151.

⁶⁰ Cfr. C. Ramond, *Logiques impossible du vivant et amour de la vie chez Jacques Derrida* e A. Kuchtová, *L'auto-bio-centrisme chez Jacques Derrida* in *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida. Plus d'une discipline: actualité de «La vie la mort»*, édité par G. De Michele, M. Hernández Alonso, E. Jabre, A. Kuchtová, A. Orozco Hidalgo, J.E. Valls Boix, Paris, Hermann Éditeurs, 2024, rispettivamente pp. 93-114 e pp. 249-267.

pensatori decisivi: Hegel. Eppure, ciò che a vent'anni di distanza ci ha lasciato in eredità, la *disseminazione* su “la-vita-la-morte” è stata feconda. Ha instaurato un dibattito durato negli anni sino ad oggi, che in questa sede si è cercato di ripercorrere in alcune tappe costitutive.

A tal proposito si potrebbe avanzare un'ipotesi: aldilà delle pur evidenti divergenze *teoretiche*, le diverse *metafore* dell'immunitario e dell'auto-immunitario proposte da Derrida, da Agamben, da Esposito, tratte dalle scienze della vita e trasposte nella lettura del politico, hanno profonde radici storiche. Gli eventi socio-politici dell'attualità, a partire dall'11 settembre 2001 (vissuto anche Derrida), ma soprattutto successivi alla sua morte nel 2004, hanno condotto a un'inevitabile “svolta teorica”, legata all'esperienza diretta di una politica sempre più violenta e deregolata, lesiva dei diritti umani e della vita degli individui. Gli ultimi episodi della guerra israelo-palestinese, del conflitto russo-ucraino e, non da ultimo, della pandemia da Covid-19 hanno aperto un nuovo scenario cosmopolitico, in cui le *speranze* di Derrida di una democrazia autoimmunitaria in grado di autonegarsi, ma anche di offrire un'ospitalità incondizionata, si sono trasformate nelle più ancestrali *paure* che quell'auto-immunitario possa significare *solo* morte e autodistruzione, perdendo la propria tensione *creativa* e *costruttiva*. Propendere – come fa Agamben, ma soprattutto Esposito – su uno dei poli dell'opposizione, la *morte* anziché la *vita*, diventa allora una scelta risultante più dall'attualità vissuta che da una pretesa “infallibilità” delle scienze della vita. Riconoscere il carattere *metaforico* sia del paradigma immunitario che di quello auto-immunitario – comprendere che sono modelli “umani” di interpretazione del reale – non ne nega la significatività. Ne richiede una contestualizzazione storico-politica, ma non ne inficia la validità epistemologica⁶¹. A tal proposito, gli studi di immunologia di Thomas Pradeu costituiscono nuovi interessanti approfondimenti sul funzionamento del vivente che possono offrire nuove traiettorie di interpretazione e aggiornamento sia della riflessione biopolitica più attuale che della decostruzione lasciata in eredità da Derrida⁶².

Nel tentativo di superare una descrizione solo *difensiva* del sistema immunitario – come quella offerta dalla teoria del *self* e del *nonself* di Burnet⁶³ –

⁶¹ Tale esigenza di approfondimento mi ha condotto in un successivo studio (M.T. Pacilè, *Auto-immunity: Jacques Derrida and the secret of hospitality*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 1, 2025, pp. 523-554) a rileggere i seminari derridiani del 1995-1996 e del 1996-1997 sull'ospitalità (J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1 e 2, Paris, Éditions du Seuil, 2021-2022) alla luce del paradigma autoimmunitario. Quest'ultimo può trovare un radicamento non solo, come già evidenziato, nella grafica del supplemento “fenomenologico” husserliano, ma in una peculiare interpretazione dell'ospitalità levinassiana e della sua “logica della sostituzione” che, in tal senso, può esser analizzata come un antecedente della logica del supplemento di Derrida, offrendone un suggestivo radicamento etico e politico.

⁶² Cfr. T. Pradeu, *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*, New York, OUP USA, 2019.

⁶³ Cfr. F.M. Burnet, *Cellular Immunology: Self and Nonsself*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; J. Klein, *Immunology: The Science of Self-Nonsself Discrimination*, New York, Wiley, 1982.

è necessario secondo Pradeu formulare un'ipotesi teorica più complessa, che egli definisce *extended immunity* (o *multilevel immunity*)⁶⁴. L'autoimmunità, in tale cornice concettuale, non può essere ridotta alla sola attività di "difesa" dagli elementi patogeni "esterni", poiché gioca un ruolo centrale nella definizione dell'individualità biologica di ogni vivente, dall'uomo all'animale, dai vertebrati agli invertebrati, sino alle piante e ai procarioti. In costante interazione con il sistema nervoso – attraverso alcune attività che Pradeu definisce di "*filtering over entry*", "*filtering over presence*" e "*promotion of cooperation*" – determina la coesione interna e multistratificata dell'individuo, composto da parti eterogenee, coordinate proprio dal meccanismo immunitario⁶⁵. In tale orizzonte di ricerca – come in parte intravisto da Derrida – l'autoimmunità non è soltanto un funzionamento *patologico* dell'individuo, ma è una *fisiologica* dimensione dell'identità del vivente poiché, oltre la scissione "ideologico-politica" del *self* e del *nonsel*f, la più recente analisi scientifica dimostra che le reazioni di "rigetto" immunitario contro elementi *interni* del corpo e le reazioni di "tolleranza" contro elementi *esterni* costituiscono non l'eccezione, ma la norma del vivente, che dunque deve esser ripensato oltre il modello ancora troppo hegeliano del soggetto umano e dell'*αὐτός*⁶⁶. Ciò diventa di particolare rilevanza non solo in ambito filosofico, ma anche negli studi di immunoterapia e di neuroimmunologia, che costituiscono le frontiere più avanzate della biologia medica. Ulteriore testimonianza di quanto, pur in modo eterodosso, il pensiero di Derrida abbia lasciato ancora da pensare.

m.pacile@unime.it

Bibliografia

Agamben, Giorgio (2018). *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*. Macerata: Quodlibet.

⁶⁴ Cfr. T. Pradeu, *Philosophy of immunology*, Cambridge, Elements in the Philosophy of Biology, 2020.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 21-24.

⁶⁶ È necessario mettere in luce il carattere *metaforico* dei concetti di *self* e *non-self* – intesi come ciò che *originariamente* appartiene all'individuo o gli è estraneo – ancora gravitanti sulla struttura "umana" dell'*αὐτός* nella descrizione di ogni forma di vita, anche quella più elementare. Per un approfondimento sul tema si veda F. Vitale, *The Tropic-Concepts of Life: Jacques Derrida's Contribution to the Question of Metaphor in the Life Sciences*, «Paragraph», 47, 3, 2024, pp. 258-272.

- Amaisen, Jean Claude (1999). *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Paris: Seuil.
- Aryal, Yubraj and Allen, Amy (2022). *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Arendt, Hannah (2009). *The Origins of Totalitarianism* [1951], tr. it. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Arendt, Hannah (2019). *The Human Condition* [1958], tr. it. *Vita activa. La condizione umana*. Firenze: Giunti Editore.
- Barbero, Carola, Regazzoni, Simone, Valtolina, Amelia (a cura di) (2010). *Spettri di Derrida*. Genova: il melangolo.
- Beardsworth, Richard (1996). *Derrida & the political*. London: Routledge.
- Borradori, Giovanna (ed.) (2003). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*; tr. it. *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Roma-Bari: Laterza.
- Burnet, Franck Macfarlane (1969). *Cellular Immunology: Self and Notsel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canguilhem, Georges (1968). "Le concept et la vie". In *Études d'histoire et de philosophie de la science*. Paris: Vrin.
- Cremonesi, Laura, Fulco, Rita, Surace, Valentina (ed. by) (2024). *Political ontology, community and institutions. Roberto Esposito in dialogue with Contemporary Thinkers*. New York: Suny Press.
- De Michele, Giustino, Hernández Alonso, Martha, Jabre, Elias, Kuchtová, Alí beta, Orozco Hidalgo, Alejandro and Valls Boix, Juan Evaristo (2024). *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida. Plus d'une discipline: actualité de « La vie la mort »*. Paris: Hermann Éditeurs.
- Defoe, Daniel (2008). *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* [1719], tr. it. *Le avventure di Robinson Crusoe*. Torino: Einaudi.
- Derrida, Jacques (1984). *La voix et le phénomène*, [1967], tr. it. *La voce e il fenomeno*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques (1994). *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* [1993], tr. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Derrida, Jacques (1995). *Foit et Savoir* [1994], tr. it. *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*. In *La religione*. Roma-Bari: Laterza.
- Derrida, Jacques (2002). *L'écriture et la différence* [1967], tr. it. *La scrittura e la differenza*. Torino: Biblioteca Einaudi.
- Derrida, Jacques (2003). *Voyous* [2003], tr. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*. Milano: Raffaello Cortina.

- Derrida, Jacques (2009). *La bête et le souverain. 2001-2002* [2008], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume I*. Milano: Jaca book.
- Derrida, Jacques (2010). *La bête et le souverain. 2002-2003* [2010], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume II*. Milano: Jaca book.
- Derrida, Jacques (2021). *La vie la mort* [2019], tr. it., *La vita la morte. Seminario 1975-1976*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques (2021). *Hospitalité*, vol. I, *Séminaire (1995-1996)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques (2022). *Hospitalité*, vol. II, *Séminaire (1996-1997)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques (2024). *De la grammatologie* [1967], tr. it. *Della grammatologia*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques, Stiegler, Bernard (1997). *Écographies de la télévision* [1996], tr. it. *Ecografie della televisione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Dick, Maria-Daniella, Wolfreys Julian (2022). *The Derrida Wordbook*. Edimburgh: Edimburgh University Press.
- Direk, Zeynep, Lawlor, Leonard (2014). *A companion to Derrida*. Sussex: John Wiley & Sons.
- Esposito, Roberto (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2008). *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*. Milano: Mimesis.
- Esposito, Roberto (2020). *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2021). *Istituzione*. Bologna: Il Mulino.
- Esposito, Roberto (2022). *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2023). *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*. Torino: Einaudi.
- Fagan, Madeleine, Ansorge, Josef Teboho (2022). *Derrida: Negotiating the Legacy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Foucault, Michel (1978). *La volonté de savoir* [1976], tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michel (1977). *Microphysique du pouvoir* [1975], tr. it. *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi.
- Freud, Sigmund (1977). *Jenseits des Lustprinzips* [1920], tr. it. *Al di là del principio di piacere*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Furlanetto, Claudia, Villalta, Eliana (a cura di) (2011). *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*. Milano: Mimesis.
- Geraci, Silvia (2014). *La questione del vivente. Traccia, biologia, macchinalità*. In Gianfranco Dalmaso, Carmine Di Martino, Caterina Resta (a cura di). *L'avvenire di Derrida*. Milano: Mimesis.
- Glendinning Simon (2008). *Derrida's legacies: literature and philosophy*. London: Routledge.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1996). *Wissenschaft der Logik* [1816], tr. it. *Scienza della logica*. Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, Martin (2019). *Einführung in die Metaphysik* [1953], tr. it. *Introduzione alla Metafisica*. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Holleis, Hans (2017). *Die vergebliche Gabe: Paradoxe Entgrenzung im ethischen Werk von Jacques Derrida*. Bielefeld: Verlag.
- Jacob, François (1971). *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* [1960], tr. it. *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*. Torino: Einaudi.
- Kelly, Colm J., *Trace, Dissemination, "Survivre": Derrida's "Biology" and the "Socius"*. «The international Journal of Humanities», 5, 12: 191-200.
- Klein, Jan (1982). *Immunology: The Science of Self-Nonself Discrimination*. New York: Wiley.
- Marchente, Arianna (2018). *Verso una biologia politica. «Vita morte» e autoimmunità nel pensiero di Jacques Derrida*. Roma: Aracne.
- Mazzù, Domenica (2005). *La metafora autoimmunitaria del politico*. In Domenica Mazzù (a cura di). *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, Ancona-Massa: Transeuropea: 211-239.
- Naas, Michael (2008). *Derrida from Now On*. New York: Fordham University Press.
- Naas, Michael (2014). *The End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar*. New York: Fordham University Press.
- Niederberger, Andreas, Wolf, Markus (2007). *Politische Philosophie und Dekonstruktion: Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida*. Bielefeld: Verlag.
- Pacilè, Maria Teresa (2023). *La politica e il male. Sulla fragilità della democrazia*. Salerno: Orthotes.
- Pacilè, Maria Teresa (2024). *Sovranità in questione: J. Derrida e il paradigma autoimmunitario del politico*. In Giuseppe Bottaro (a cura di). *Democrazia tra crisi e nuove sfide*. Messina: Messina University Press: 79-86.

-
- Pacilè, Maria Teresa (2024). «Le pas du loup»: *una lettura filosofico-politica di alcune figure derridiane della sovranità*. In Silvano Facioni, Francesco Vitale (a cura di). *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*. Milano: Mimesis.
- Pacilè, Maria Teresa (2025). *Auto-immunity: Jacques Derrida and the secret of hospitality*. «Revista Portuguesa de Filosofia», 1, 2025: 523-554.
- Pradeu, Thomas (2012). *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*. New York: OUP USA.
- Pradeu, Thomas (2020). *The Philosophy of immunology*. Cambridge: Elements in the Philosophy of Biology.
- Regazzoni, Simone (2012). *Derrida. Biopolitica e democrazia*. Genova: il melangolo.
- Stiegler, Bernard (1994). *La Technique et le temps, volume 1: La Faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- Stiegler, Bernard (2021). *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*. Roma: Castelvecchi.
- Still, Judith (2022). *Derrida and Other Animals: The Boundaries of the Human*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vitale, Francesco (2018). *Biodecostruction*. New York: Suny Press.
- Vitale, Francesco (2024). *The Tropic-Concepts of Life: Jacques Derrida's Contribution to the Question of Metaphor in the Life Sciences*. «Paragraph», 47, 3: 258-272.

Biografia

Maria Teresa Pacilè è dottoressa di ricerca in Scienze politiche e assegnista di ricerca in Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Messina. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sul pensiero etico-politico di Hannah Arendt e Jacques Derrida. È autrice di articoli scientifici e interventi a convegni di rilevanza nazionale e internazionale, nonché di due monografie: *Un segreto al cuore della soggettività. Percorsi etico-politici in P. Ricoeur, E. Lévinas e J. Derrida* (Roma 2021) e *La politica e il male. Sulla fragilità della democrazia* (Salerno 2023).