

Matthew Calarco

Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e veganismo

Introduzione

La gran parte del lavoro svolto nell'ambito degli studi critici sugli animali e sull'animalità ruota attorno alla difficoltà di pensare i non umani in termini non antropocentrici. Tale difficoltà è multiforme e immensa dal momento che l'antropocentrismo, sebbene non abbia completamente occupato l'intero campo sociale, è comunque, almeno parzialmente, ubiquitario nei concetti, nelle pratiche e nelle istituzioni della cultura dominante. Il presente saggio si propone di esplorare in dettaglio quello che considero come uno dei principali percorsi nella ricerca di un pensiero e di una prassi nei confronti degli animali che lanci una sfida decisiva all'antropocentrismo e che apra nuove possibilità per la riflessione e per la vita. Utilizzerò il termine *indistinzione* per definire tale approccio volto al ripensamento dell'animalità e della distinzione umano/animale e farò ricorso, seppur a grandi linee, al pensiero di Friedrich Nietzsche e di Val Plumwood. Prima, però, cercherò di spiegare cosa intendo per antropocentrismo.

Antropocentrismo

Probabilmente, l'antropocentrismo può essere definito come un insieme di significati e di pratiche intimamente interconnessi. Tra le principali caratteristiche concettuali dell'antropocentrismo vanno annoverate: 1) una versione specifica dell'eccezionalismo e del narcisismo umani, che si accoppia 2) con una ontologia binaria di separazione tra l'umano e l'animale e 3) con una rigida gerarchia morale. Inoltre, tra gli aspetti fondamentali dell'antropocentrismo va considerata la tendenza ricorrente 4) a istituire e mantenere zone sub- o extra-umane di esclusione e 5) a utilizzare un ampio spettro di istituzioni per identificare e riprodurre uno spazio privilegiato per l'umano. Di seguito, analizzo ciascuno di questi aspetti.

1. *Narcisismo ed eccezionalismo*. Prima di ogni altra cosa, l'antropocentrismo dovrebbe essere visto come una forma di ininterrotta attenzione incentrata attorno all'umano. I discorsi antropocentrici si fondano sul tentativo ostinato di dimostrare che gli umani occupano un posto speciale all'interno della natura e su quello di mettere in luce il modo in cui l'eccezionalismo umano si sviluppa nei vari campi. In filosofia, ad esempio, pressoché ogni area di ricerca si interroga sulle abilità (presuntamente) ritenute tipiche dell'umano, che si tratti dell'ambito della conoscenza (epistemologia), della vita sociale (etica e politica) o del giudizio (estetica). Una conseguenza dell'eccezionalismo e del narcisismo umani è che, quando prendiamo in esame i mondi della vita e le esistenze degli altri non umani, li filtriamo, li misuriamo e ci relazioniamo con loro attraverso prospettive e problematiche squisitamente umane. In effetti, è proprio grazie al processo che pone l'umano al centro dell'universo e che lo utilizza come metro di misura per tutte le altre esistenze che l'*antropocentrismo* rende possibile l'*antropomorfizzazione* degli altri esseri. I non umani assumono interesse per l'umano solo quando sono misurabili da standard e da tecniche ritenuti rilevanti da noi; all'opposto, se non si conformano ai nostri progetti concettuali, epistemologici e pratici e se non acquisiscono una forma che si correli con qualche tipo di aspetto e di interesse umani, l'antropocentrismo ci incoraggia a non occuparci di questi esseri.

2. *Ontologia binaria umano/animale*. L'antropocentrismo, per come è declinato nel nostro pensiero e nelle nostre relazioni con gli altri animali, opera di fatto attraverso distinzioni binarie fortemente riduttive che separano gli umani dagli animali. Tali distinzioni sono tipicamente pensate come una serie di caratteristiche che appartengono esclusivamente all'umano e che sono "mancanti" negli animali, come se gli animali fossero incompleti o impoveriti rispetto agli umani. Le caratteristiche o le capacità di cui si presume che gli animali siano privi spaziano dall'anima e dalla coscienza fino al linguaggio articolato e alla consapevolezza della morte. Il credito di cui godono queste distinzioni binarie è virtualmente presente in ogni campo delle scienze umane e sociali. Per prendere ancora la filosofia come esempio, la distinzione binaria umano/animale è parte del pensiero di pressoché tutti i principali filosofi, da Aristotele a Tommaso, da Descartes a Kant, Hegel e Marx. Perfino nella nostra epoca post-darwiniana, quando tale distinzione è divenuta progressivamente insostenibile da una prospettiva biologica ed evolutuzionistica, è ancora molto frequente osservare come si continui a porre l'accento sulle differenze abissali che separerebbero gli umani dagli animali in termini di valori (ad esempio, in molta teoria politica) o in termini di

capacità di autocoscienza e di esperienza soggettiva (ad esempio, in molta filosofia della mente).

3. *Rigida gerarchia morale.* Sebbene la distinzione umano/animale possa per taluni risultare problematica dal punto di vista ontologico o biologico, pare invece che essa non desti particolari preoccupazioni da un punto di vista etico. È, infatti, possibile sviluppare un'etica completamente e radicalmente egualitaria fondata sulla binarizzazione o su altre forme di distinzioni abissali; di fatto, molti filosofi morali contemporanei hanno fatto proprio questo. Tuttavia, nella storia dominante di quella che potremmo chiamare la cultura "occidentale" la tendenza prevalente è quella di associare le distinzioni binarie a una rigida gerarchia morale, secondo la quale agli individui che si trovano su un lato della barricata (per quel che qui ci interessa, tutti i gruppi considerati autenticamente umani) viene accordato un valore relativo, se non assoluto, nei confronti di chi sta dall'altra parte (ossia gli animali e i non umani in genere). Come evidenzia Derrida,

in un'opposizione filosofica classica, non c'imbattiamo mai nella coesistenza pacifica di un *vis-à-vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l'altro (assiologicamente, logicamente, ecc.) e sta più in alto di lui¹.

Queste gerarchie sono caratterizzate da una sorta di "premessa mancante" grazie alla quale ci si muove, senza alcuna giustificazione o necessità logica, da una distinzione ontologica binaria a una particolare gerarchia di valori. In altri termini, nel momento stesso in cui gli animali vengono definiti come mancanti di alcune caratteristiche presuntamente umane, non esiste alcun motivo che possa spiegare *perché* tale mancanza dovrebbe comportare un ridotto valore morale o una minore considerazione morale.

4. *Zone sub- o extra-umane di esclusione.* Uno degli effetti della configurazione concettuale dell'antropocentrismo è la sua capacità di delimitare una zona di proprietà umana non solo nei confronti degli animali e di altri esseri tradizionalmente considerati non umani, ma anche *dentro e tra* gli umani stessi. Che un essere umano da un punto di vista biologico possa essere considerato propriamente e ontologicamente umano dipende dal fatto che possieda o possa sviluppare la caratteristica o l'insieme di caratteristiche che si

1 Jacques Derrida, *Posizioni*, trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, Bertani Editore, Verona 1975, p. 76.

ritiene individuino una classe di enti come squisitamente umani. Nel corso della storia culturale occidentale, tale logica, nonostante il riconoscimento di un'origine umana monogenetica, ha reso possibili razzismi di vario genere basati sul presupposto secondo cui esisterebbero differenze epigenetiche binarizzanti tra gli umani; il che ha permesso di collocare determinati gruppi umani a fianco degli animali e degli altri non umani nella parte inferiore della scala gerarchica degli esseri. Questa logica è stata anche utilizzata per escludere l'animalità interna all'umano (ad esempio, quegli aspetti della nostra vita e del nostro corpo che sono più strettamente legati agli animali e alla natura) dal proprio dell'umano. Giorgio Agamben ha analizzato le varie declinazioni di questa logica più generale nonché gli effetti storici (anche attuali) della costituzione dell'umano facendo ricorso al concetto di «macchina antropologica» e ha sostenuto che il tentativo di definire l'umanità attraverso e contro l'animalità è molto probabilmente il gesto fondante della politica occidentale². Ciò suggerisce che l'antropocentrismo non è interessato agli umani in quanto tali o a sottolineare l'unicità degli umani e il loro maggior valore morale, ma che esso lavora per includere solo un sottogruppo selezionato di umani nella sfera dell'umanità autentica, escludendo al contempo dal proprio dell'umano (per mezzo di un'esclusione inclusiva, dal momento che il processo di inclusione istituisce contemporaneamente le due zone) la stragrande maggioranza degli umani e degli animali e l'intero mondo naturale "non umano". È esattamente per questo motivo che il termine *specismo* (così spesso utilizzato nell'ambito degli studi sugli animali e sull'animalità) è fuorviante in quanto non è in grado di individuare la logica operante nella cultura dominante, una logica che traccia distinzioni tra umani e animali e tra umanità e animalità. Per gran parte della sua storia la cultura occidentale non è stata specista, se per specismo intendiamo un pregiudizio irrazionale che assegna uno stato morale privilegiato alla specie umana in quanto tale. La nostra attenzione per l'umano e il conseguente privilegio che a questo viene accordato non sono mai stati il risultato di considerazioni meramente specie-inclusive, né la tendenza ricorsiva dell'antropocentrismo può essere spiegata semplicemente nei termini di un fallimento morale o di un pregiudizio irrazionale.

5. *Effetti istituzionali.* L'antropocentrismo, per come è inteso in questa sede, è molto più che un apparato concettuale; esso è piuttosto una serie complessa, organizzata e intrecciata di pratiche discorsive e materiali. Le prassi e le istituzioni che contribuiscono a stabilire, riprodurre e mantenere

2 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

la forma di vita antropocentrica sono troppe per essere elencate in maniera esaustiva, ma vale comunque la pena di sottolineare almeno quelle più visibili e più efficaci. Le principali istituzioni antropocentriche sono associate al sistema globale capitalista-economico e tecno-scientifico di trasformazione della vita animale da parte del complesso industriale di sfruttamento della stessa, che va dall'uso dei non umani a scopo alimentare a quello del loro utilizzo come forza-lavoro o nell'ambito dell'industria militare, biomedica e farmaceutica per scopi sperimentali e biotecnologici. Altre istituzioni visibili ed efficaci nelle quali vengono continuamente riprodotti l'antropocentrismo e l'assoggettamento animale comprendono il sistema giuridico (in cui in linea di massima agli animali non viene accordato uno stato di soggetti legali compiuti) e quello culturale (in cui i corpi degli animali non solo vengono utilizzati come materiale per l'avanzamento della conoscenza scientifica, ma dove intere branche universitarie, quali quelle delle scienze umane e sociali, si fondano su una netta distinzione natura/cultura e umano/animale che ribadisce e rinforza la visione antropocentrica). Aspetti e prassi meno visibili di questa forma di vita antropocentrica sono rinvenibili anche in luoghi che generalmente non prendiamo in considerazione, quali, ad esempio, le città, la cui struttura sfavorisce molte modalità di vita animale; l'urbanizzazione, che distrugge progressivamente gli habitat animali; il sistema dei trasporti, che uccide più animali ogni anno della caccia; e le nostre normali abitudini quotidiane che cancellano quelle parti di noi che vengono associate all'animalità (ad esempio, nelle nostre modalità psicologiche e politiche di considerare i rifiuti, il corpo, la femminilità, ecc.). Ovviamente, gli effetti deleteri della forma di vita antropocentrica coinvolgono *tutti* gli esseri che nella nostra società sono stati classificati come non umani.

Data la natura profondamente e radicalmente antropocentrica dell'ordine stabilito, l'opposizione all'antropocentrismo appare come un compito estremamente arduo. Lo sfruttamento degli animali è un aspetto ubiquitario, incistato nel tessuto più intimo della nostra società, nell'infrastruttura materiale e immateriale della nostra cultura. Chiaramente, questo saggio non ha la pretesa di proporre una strategia definitiva o anche solo un insieme di tattiche volte a fronteggiare l'antropocentrismo; tuttavia, è possibile cominciare a delineare alcune modalità per opporvisi e identificare quelle più promettenti. È inoltre possibile mostrare gli snodi che connettono le diverse componenti dell'antropocentrismo nonché l'esistenza di pensieri e di prassi capaci di contribuire, almeno in parte, a liberarsi dalla logica generale e dalle principali pratiche dell'antropocentrismo. Come spero di mostrare nelle sezioni seguenti, il pensiero

di Nietzsche e di Plumwood possono aiutarci a cartografare alcune delle traiettorie che si muovono verso un oltrepassamento dell'antropocentrismo.

Nietzsche: dalla svalutazione all'indistinzione

Sebbene non sia certamente immune dalla tradizionale visione antropocentrica volta a magnificare l'eccezionalismo umano, Nietzsche ha sempre posto gli umani, con chiarezza e senza indugi, nell'ambito del mondo naturale e tra gli animali. Tale naturalismo inflessibile situa il suo pensiero a fianco dell'evoluzionismo di Darwin (nonostante le differenze su altri aspetti della scienza e dell'ontologia). Non a caso, quindi, nei primi scritti di Nietzsche si trovano passaggi di sapore evoluzionistico e naturalistico intesi a sottolineare l'origine completamente naturale dell'umanità:

Quando si parla di *umanità*, ci si fonda sull'idea che debba trattarsi di ciò che *separa* e distingue l'uomo dalla natura. Ma una tale separazione in realtà non esiste: le qualità «naturali» e quelle propriamente chiamate «umane» sono inscindibilmente intrecciate. L'uomo, nelle sue capacità più alte e più nobili, è completamente natura, e porta in sé l'inquietante duplice carattere di essa³.

È in questo modo che Nietzsche, mettendo in dubbio l'esistenza di una distinzione netta o di una separazione abissale tra gli umani e il mondo naturale non umano, intraprende il primo e fondamentale passo al fine di smantellare le versioni classiche di tale dualismo. Secondo Nietzsche, è segno di onestà intellettuale prendere congedo dalla tradizione ontoteologica che sostiene l'origine spirituale o divina dell'umano. Al contrario, dovremmo riposizionare l'umano: «L'abbiamo rimesso tra gli animali»⁴, sostiene Nietzsche. Nell'ambito della sua riflessione, la speranza di poter separare in maniera definitiva l'umano dall'animale, o addirittura l'animalità umana dal proprio dell'umano, è definitivamente tramontata su basi puramente intellettuali. Egli, inoltre, in tutta la sua opera ritiene che non dovremmo provare nostalgia per la perdita dell'origine trascendente o sovranaturale dell'umanità; è solo naturalizzandola che possiamo iniziare a comprendere la genealogia sottesa alla nostra condizione presente e a scoprire percorsi

3 Friedrich Nietzsche, «Agone omerico», ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 2010, p. 117.

4 *Id.*, *L'anticristo*, trad. it. di P. Santoro, Newton Compton, Roma, 1984, p. 34 (§ 14).

differenti a favore della vita e in contrasto con le inclinazioni contrarie a questa e alla natura tipiche dell'attuale condizione.

Secondo Nietzsche, la spiegazione naturalistica ed evolutzionistica dell'origine umana non è comunque sufficiente per revocare la tradizionale visione dell'eccezionalità umana e dell'antropocentrismo. È anche necessario che gli umani guardino a se stessi dal basso, dalla parte "sbagliata" o "perdente" della barricata. In tal modo, Nietzsche non si oppone solo alla «falsa condizione gerarchica»⁵ che gli umani si sono assegnati. La sua critica sembra anche implicare che gli umani dovrebbero essere considerati a tutti gli effetti come appartenenti allo stesso piano di perfezione degli altri animali, ossia che umani e animali sono eguali quando considerati da una prospettiva naturalistica. Egli è consapevole di «quanto suoni offensivo annoverare, senza fronzoli e non metaforicamente, l'uomo in genere tra gli animali»⁶. Tuttavia, è necessario andare oltre la sgradevole considerazione dell'eguaglianza con gli animali. Nietzsche, infatti, insiste spesso sul fatto che gli umani dovrebbero essere visti alla stregua di esseri che occupano un livello inferiore rispetto a quello degli animali: «L'uomo è, relativamente parlando, l'animale peggio riuscito, il più infermiccio, quello più pericolosamente sviato dai propri istinti»⁷.

Quando prende in esame le abilità grazie alle quali gli umani si sono assegnati un valore più elevato, quali le funzioni cognitive o il linguaggio, Nietzsche non si limita a naturalizzarle, ma si muove in direzione di una loro *svalutazione*. In *Su verità e menzogna in senso extramurale*, la favola naturalistica nietzschiana, posta all'inizio del saggio, circa l'intelletto umano come appartenente al corso della storia del mondo è subito sostituita da una prospettiva differente intesa a svalutarlo e a ridurne la portata in maniera radicale:

Qualcuno potrebbe inventare una favola [naturalistica, storica] del genere senza però avere ancora mostrato quanto misero, quanto umbratile e fugace, senza scopo e arbitrario sia l'intelletto umano in seno alla natura. Ci sono state eternità in cui esso non è esistito, e quando esso sarà finito non sarà successo nulla. Perché non esiste per quell'intelletto nessun'altra missione che oltrepassi la vita umana: esso è invece umano, e il suo proprietario e produttore può considerarlo in modo

5 *Id.*, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1979, p. 123 (§ 115).

6 *Id.*, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini e S. Giametta, Mondadori, Milano 1981, p. 92 (§ 91).

7 *Id.*, *L'anticristo*, cit., p. 34 (§ 14).

tanto patetico, come se su di esso ruotassero i cardini del mondo⁸.

Lungo la stessa linea di pensiero, quando in «Del “genio della specie”» affronta il problema dell’origine della coscienza e del linguaggio, Nietzsche non solo naturalizza le “capacità” cognitive e linguistiche umane, ma le svaluta sottolineando che a ben guardare esse altro non sono che la conseguenza dell’*inferiorità* umana. La coscienza e il linguaggio sono pensati come il risultato della fragilità e della debolezza umane piuttosto che come il frutto di una superiorità cognitiva: «Essendo [l’umano] l’animale maggiormente in pericolo, *ebbe bisogno* di aiuto, di protezione; *ebbe bisogno* dei suoi simili, dovette esprimere le sue necessità, sapersi rendere comprensibile»⁹. È proprio perché siamo animali gregari, inconsapevoli, stupidi, reattivi ed esposti al pericolo che facciamo uso di ciò che definiamo “conoscenza”:

Non abbiamo appunto nessun organo per il *conoscere*, per la «verità»: noi «sappiamo» (o crediamo, o c’immaginiamo) precisamente tanto quanto può essere *vantaggioso* sapere nell’interesse del gregge umano, della specie, e anche ciò che qui è detto «vantaggioso» è infine nient’altro che una credenza, un’immaginazione, e forse esattamente quella quanto mai funesta stoltezza per cui un giorno precipiteremo in rovina¹⁰.

Se si segue il percorso di questo processo immaginativo e critico che non si limita a naturalizzare, ma piuttosto a svalutare e a decentrare l’umano (invece di quello più comune che respinge il gesto nietzschiano al fine di promuovere la propria teoria “empirica” preferita dello sviluppo cognitivo e linguistico umani al fine di ristabilire il nostro eccezionalismo), quali possibilità si aprono per il pensiero e per la vita? Perché sono esattamente tali possibilità che appaiono essere in gioco quando Nietzsche pensa alla vita oltre l’antropocentrismo. Ponendo l’umano al centro dell’attenzione e in una posizione gerarchica sbagliata rispetto agli animali e alla natura non umana, abbiamo osservato il mondo da una prospettiva angusta. Fino a che non impareremo a mettere tale prospettiva tra parentesi e ad accettare l’esistenza di altre prospettive e aperture sul mondo, continueremo a credere in ciò che Nietzsche definisce i nostri «antropomorfismi estetici» e a porci in relazione con il mondo attraverso una cornice riduzionista e di dominio.

8 *Id.*, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, ne *Il libro del filosofo*, trad. it. di M. Beer e M. Ciampa, Savelli, Roma 1978, p. 71.

9 *Id.*, *La gaia scienza*, cit., p. 221 (§354).

10 *Ibidem*, p. 223 (§354).

Tale cornice antropomorfica, che opera come una sorta di immagine dogmatica del pensiero – immagine e ideale verso i quali Nietzsche sostiene che proviamo un certo grado di “fatica” –, ruota attorno a una concezione dell’umano che ha limitato se stesso a un insieme di possibilità che emergono da una prospettiva secondo cui esso sarebbe la misura ontologica ed epistemologica definitiva, misura grazie alla quale, quando osserva l’orizzonte che lo circonda, è in grado di specchiarsi solo in ciò che gli assomiglia. Nietzsche considera l’antropomorfismo e l’antropocentrismo dogmatici come una sorta di «idiozia» o di «iperbolica ingenuità» e invece di felicitarsi per la nostra capacità di trovare riproduzioni di noi stessi nel mondo altrimenti-che-umano, ci incoraggia a sviluppare una contro-tendenza, ossia a *evitare* di riconoscere l’umano negli animali e nel resto del mondo non umano. Alla fin fine siamo chiamati a sviluppare un sentimento di riverenza per ciò che sta *oltre* l’orizzonte umano.

Nietzsche è consapevole che, una volta che non saranno più considerati in qualche modo partecipi della forma umana classica, gli animali e il mondo altrimenti-che-umano verranno inizialmente visti dalla maggioranza degli umani come privi di valore, o come dotati di un valore inferiore rispetto a quello che era stato loro assegnato in precedenza. Tale svalutazione del mondo altrimenti-che-umano è una delle conseguenze del nichilismo assiologico ed epistemologico conseguente alla morte di Dio. Tuttavia, secondo Nietzsche, questo è un momento storico importante per l’emergere di potenzialità radicalmente nuove. All’iniziale disappunto associato alla scoperta che l’umano non esaurisce le forme e le possibilità degli animali e del mondo non umano, segue un movimento trasversale in cui l’alterità irriducibile dell’altrimenti-che-umano viene allo scoperto insieme alle infinite prospettive sul mondo che possono realizzarsi in risposta alla radicale bizzarria del mondo. In effetti, sembra proprio che per Nietzsche questa visione degli animali e del mondo altrimenti-che-umano (che, come dovrebbe essere evidente, include anche gli esseri umani ri-naturalizzati, de-antropomorfizzati e de-divinizzati) è la ricompensa più grande per chi ha seguito, con rigore e senza esitazioni, il percorso di pensiero che porta, passando per il nichilismo, dalla morte di Dio alla potenzialità. Oltre l’antropomorfismo, il pensiero incontra «un mondo così sovraneamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili e divine»¹¹ che nessuna delle sue precedenti immagini, dogmatiche e antropomorfe, può essere considerata soddisfacente.

Per Nietzsche, è questo incontro straordinario con il mondo altrimenti-che-umano a costituire il cuore della critica all’antropocentrismo e

11 *Ibidem*, p. 262 (§ 382).

all'antropomorfismo. Esso è ciò che rende possibile l'emergere di un'altra forma di pensiero e l'apertura di altre possibilità per la vita; è da questo luogo di potenzialità radicalizzata che va pensata e valutata la sfida all'antropocentrismo. Ciò che è fondamentale che venga colto dalle attuali correnti del pensiero post-antropocentrico è che con l'analisi nietzschiana possiamo iniziare a comprendere che l'antropocentrismo non è solo problematico da un punto di vista ontologico ed epistemologico – in altri termini, l'oltrepassamento dell'antropocentrismo non rappresenta semplicemente un miglioramento dell'*adaequatio* tra realtà e intelletto o un resoconto ontologico più accurato. Sebbene non vi sia dubbio che questioni ontologiche ed epistemologiche costituiscano un aspetto importante del moderno dislocamento dell'antropocentrismo, se ci facciamo realmente carico del percorso tracciato dal pensiero di Nietzsche e della sfida che ne consegue, ci veniamo a trovare di fronte a un imperativo quasi-estetico e quasi-etico che gioca un ruolo altrettanto fondamentale nel giustificare la necessità di tale dislocamento. Ciò che la critica all'antropocentrismo deve far proprio dell'analisi nietzschiana è, allora, che il dislocamento dell'antropocentrismo apre a possibilità affermative a favore di altre modalità di vita, sia per quanto è stato tradizionalmente considerato "umano", sia per quanto è stato considerato "non umano".

È in vista di questa zona di incremento delle potenzialità che Nietzsche invoca la necessità di una nuova arte e di una riconsiderazione dei valori. Per rispondere al mondo «sovranamente ricco» in un modo che favorisca anche una modesta porzione di giustizia, sono necessarie *creazione* e *invenzione*. Non ci servono solamente nuove idee, ma anche nuove pratiche che resistano allo *status quo* e, al contempo, permettano l'emergere di altre forme di vita e di relazione. È esattamente a questa concezione più ampia della creazione e dell'invenzione a cui facevano riferimento Deleuze e Guattari quando sostenevano che dobbiamo inventare nuovi concetti per resistere al presente.

Ho già discusso altrove le ragioni per cui il dislocamento post-nietzschiano dell'antropocentrismo, qualora sia letto nel contesto dei dibattiti attuali degli *Animal Studies* critici e del post-antropocentrismo, debba prendere radicalmente congedo dalla distinzione umano/animale e collocare ciò che chiamiamo "umani" e "animali" in una zona di identità profonda che ho definito *indistinzione*¹². In quella sede, ho anche cercato di mostrare come di Deleuze, negli scritti su Francis Bacon, si assuma il compito creativo e

12 Matthew Calarco, *Identità, differenza, indistinzione*, trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 5-20.

inventivo proposto da Nietzsche, esplorando tale zona di indistinzione al fine di sviluppare e creare un nuovo concetto di *carne* da intendersi come una corpeazione esposta e condivisa da umani e animali. Il lavoro di Bacon può essere letto, seguendo Deleuze, come la richiesta di vedere l'identità tra umani e animali non sulla base delle caratteristiche considerate proprie dell'umano (ad esempio, la coscienza e il linguaggio), caratteristiche da estendersi poi agli animali secondo una logica identitaria. Grazie alle nozioni di indistinzione e di carne, Bacon (e Deleuze nell'analisi delle sue opere) ci permette invece di considerare gli umani e gli animali come presi, oltre il loro controllo, in uno spazio condiviso di corpeazione esposta. Nella prossima sezione, prendo in esame il modo in cui alcuni di questi temi sono stati elaborati da Plumwood; in particolare, mi concentrerò sulle modalità per mezzo delle quali quanto detto ha permesso a questa autrice di sviluppare una pratica del veganismo come una forma di essere-per-la-carne.

Plumwood: carne e più che carne

In «Essere preda»¹³, Plumwood racconta la storia del suo viaggio, durato due giorni e avvenuto nel febbraio 1985, al Kakadu National Park, nel nord dell'Australia. La prima visita, su una canoa presa in affitto, ha luogo sulle placide acque stagnanti del parco, dove si immerge nell'atmosfera colorata delle ninfee e degli uccelli. Allertata da un ranger, si tiene lontana dal canale principale dove vivono parecchi coccodrilli potenzialmente pericolosi. Aggirandosi nella palude, al sicuro da qualsiasi rischio, Plumwood si rilassa e si «sazia» della «magica bellezza» delle rive.

Inspirata dalla straordinarietà di questa esperienza, Plumwood decide di ritornare a visitare il parco il giorno seguente per osservare alcune delle singolari incisioni su roccia dell'arte aborigena. L'esperienza precedente si rivela, però, impossibile: la gita in canoa viene interrotta dal brutto tempo e dalla difficoltà di rintracciare il sito artistico che si era prefissa di visitare. Proseguendo nella sua puntigliosa ricerca e dopo aver accostato la canoa a riva per una breve sosta e per mangiare un boccone, Plumwood si sente osservata. Nonostante l'inquietudine e il tempo inclemente, torna comunque sull'imbarcazione alla ricerca del sito. Improvvisamente, si accorge che si

13 Val Plumwood, «Essere preda», trad. it. di M. Reggio, in «Antispecismo.net», http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=152:esserepreda. Tutte le citazioni sono riprese da questo articolo; la traduzione è stata talvolta lievemente modificata.

è pericolosamente avvicinata all'East Alligator River, il canale principale che aveva accuratamente evitato il giorno precedente al fine di non essere aggredita dai coccodrilli. La sua attenzione è catturata da una strana formazione rocciosa che la impressiona, ma subito si riprende per rendersi conto della pericolosità della situazione in cui si trova: «In quanto esemplare solitario di una delle maggiori prede del coccodrillo marino, mi trovavo in uno dei luoghi più pericolosi della terra».

Mentre sta remando per allontanarsi dall'area, Plumwood scorge un coccodrillo lungo il percorso che si snoda di fronte a lei. Si mette allora a remare in un'altra direzione al fine di evitarlo, senza preoccuparsi troppo di un possibile attacco, anzi pensando che «un incontro avrebbe reso la giornata più interessante». Tuttavia, come accade per ogni incontro autentico, in aggiunta all'interesse, vi è sempre la possibilità incontrollabile che si trasformi in un evento, in una *sorpresa* radicale, in cui la propria vigilanza viene sospesa da qualcosa di meraviglioso, afferrata e costretta da qualcosa o da qualcuno che non ci si aspetta di incontrare. L'incontro con questo coccodrillo si trasforma per Plumwood in un evento da tutti i punti di vista.

Accade l'impensabile. Mentre sta cercando di allontanarsi, il coccodrillo attacca la canoa con violenza. Le aggressioni ripetute dell'animale rischiano di capovolgere l'imbarcazione, il che induce Plumwood a saltare per guadagnare la riva. Il coccodrillo, però, compie un balzo, l'afferra con le fauci tra le gambe e la piroetta «nella soffocante oscurità delle acque».

Plumwood continua descrivendo una serie di ripetute giravolte mortali che il coccodrillo le fa compiere. Ella sopravvive a diverse di queste abbastanza a lungo per provare di nuovo a scappare e a cercare di raggiungere la riva; ancora una volta, però, viene ricatturata dalle fauci del coccodrillo e trascinata sottacqua.

Mentre le giravolte mortali e gli attacchi si ripetono, Plumwood lotta strenuamente, cerca di colpire l'animale agli occhi (ottenendo però come risultato che le sue mani scivolino dentro quelle che pensa essere le narici del coccodrillo), prova ad afferrare i rami della vegetazione circostante e qualsiasi altra cosa che le possa consentire di mettersi in salvo.

Affondando profondamente le mani nella melma sulla riva del fiume, per aumentare la forza della propria spinta, Plumwood riesce finalmente a sottrarsi alla presa del coccodrillo dopo che questi l'ha fatta roteare un'ultima volta. Nonostante sia gravemente ferita, riesce comunque a remare verso la salvezza e alla fine viene recuperata da una squadra di soccorritori.

La storia sensazionale dell'attacco subito da Plumwood e il fatto che sia riuscita a sopravvivere vennero immediatamente ripresi dai mass media australiani e raccontati dal punto di vista dominante fallocentrico e

antropocentrico. Ella sottolinea come i giornalisti: a) abbiano cercato di esagerare le dimensioni del cocodrillo (in effetti, non si trattava di un esemplare particolarmente grande e questo fu il motivo per cui probabilmente all'inizio non si era eccessivamente preoccupata); b) abbiano suggerito che l'entroterra australiano non sia un luogo adatto alle donne (nonostante la sua notevole esperienza e nonostante la tenace resistenza opposta nel corso dell'aggressione); c) abbiano sessualizzato l'episodio trasformandolo in uno stupro sadico ai danni di una donna indifesa da parte di un cocodrillo depravato. In effetti, durante il trasporto in ospedale, i suoi soccorritori maschi configurarono l'attacco nei termini del «mito del mostro maschilista», affermando che il giorno successivo sarebbero tornati al fiume per sparare a un cocodrillo qualsiasi in modo da poterla vendicare.

Ci sono voluti 10 anni perché Plumwood trovasse modo di raccontare questa storia dal suo punto di vista, storia molto differente da quella della narrativa del mostro maschilista. In essa racconta la «riduzione scioccante» subita nel corso della quale si era trasformata da soggetto umano consolidato a pezzo di carne; una storia che il sistema di comunicazione dominante non era per nulla in grado di trasmettere. Ella inoltre mostra come tale riduzione le abbia permesso di comprendersi e di cogliere in maniera differente la propria collocazione dentro la natura e tra gli animali. Questo spostamento ontologico ed etico non poteva chiaramente essere spiegato nell'ambito dei tempi estremamente veloci dei mass media, o facendo ricorso alla cornice concettuale del mito del mostro maschilista.

Nella rimanente parte di questo articolo, proverò a seguire il percorso della riflessione di Plumwood per analizzarlo con più attenzione, per sottolineare come abiti lo stesso spazio di pensiero individuato in precedenza attraverso la lettura di Nietzsche, e per mostrare come ci permetta di comprendere in maniera differente che cosa significhi essere vegani.

Se si legge con attenzione il resoconto dell'evento vissuto da Plumwood, non si può fare a meno di essere colpiti dalla pervicace insistenza a pensare le implicazioni più radicali della «riduzione scioccante» conseguente al vedersi trasformata da umano non commestibile a preda di un altro animale. Riconoscere e accettare tale riduzione e dislocamento dell'eccezionalismo umano come possibilità virtuale permanente è senza dubbio uno dei passi più difficili da tollerare e da sopportare poichè implica sia una radicale presa di congedo dalla distinzione umano/animale (una delle definizioni classiche dell'umano prevede, infatti, che sia un consumatore e non un consumato), sia l'accettazione che gli umani appartengono – al pari di tutti gli esseri corpeizzati – a uno spazio di intensa debolezza e vulnerabilità.

Plumwood descrive l'aggressione come un momento in cui si è realizzata

una frattura profonda della sua soggettività. Prima dell'attacco, era incline a risiedere nello spazio della soggettività «dall'interno», ossia dal centro della prospettiva fenomenologica troppo umana di un sé che mantiene un'indiscutibile signoria su se stesso e sul posto che occupa nel mondo, un sé caratterizzato da una sostanziale coerenza, proprietà e identità che si conservano nel tempo. Nel corso dell'aggressione e di fronte alla morte Plumwood osserva questo sé troppo umano mentre cerca disperatamente di preservare la propria coerenza e identità ricorrendo a dichiarazioni illusorie e impotenti: «*Ciò non sta realmente accadendo. È un incubo da cui mi sveglierò presto*». Preso tra le fauci di un coccodrillo e gettato in ripetute giravolte mortali, questo sé umano non può che decidere di abbandonare le proprie illusioni e fare spazio a un altro sé, a un sé che si leghi e si apra al mondo a partire dall'altra direzione, ossia «dall'esterno». Nel momento stesso in cui il coccodrillo l'afferra e la getta sottacqua, la prospettiva di Plumwood scivola, da dentro se stessa e da sopra, verso un mondo di indistinzione, dove si rende conto di essere *carne*:

In quel lampo, intravidi per la prima volta il mondo «dall'esterno», un mondo non più mio, un paesaggio desolato e irricognoscibile, fatto di cruda necessità e indifferente nei confronti della mia vita e della mia morte.

Intravidi un mondo terribilmente indifferente, un mondo nel quale non avevo più importanza di qualsiasi altro essere commestibile. Il pensiero: «Non è possibile che stia accadendo a me, io sono un essere umano, sono tutt'altro che cibo» era parte di questa mia estrema incredulità. Si trattava di una riduzione scioccante, della trasformazione di un essere umano complesso a un semplice pezzo di carne.

È proprio su questa «riduzione scioccante», che porta in una zona di indistinzione, che vorrei soffermarmi, dal momento che qui ci troviamo nei pressi di quella soglia del pensiero che vorrei esplorare e seguire nella rimanente parte di questo saggio.

Ciò che ritengo essenziale in questo racconto è che Plumwood non pensa la propria *morte in quanto tale*, ma piuttosto la propria disponibilità ad accettare di essere indistinta dal mondo che la circonda, la perdita della sua proprietà umana. Nella gran parte dell'elaborazione filosofica, il riconoscimento e l'assunzione della propria finitudine operano per mantenere una sorta di doppia proprietà: la proprietà e la dignità della *mia* morte (come se *io* fossi realmente presente nel momento della morte e come se *io* non fossi essenzialmente e già da sempre morto) e la proprietà e la dignità della

mia morte *umana* (come se la mia morte umana potesse essere differenziata chiaramente dalla morte di un animale o di una pianta, e come se la mia morte come essere umano conservasse una qualche forma di priorità e dignità rispetto alla morte degli esseri non umani). Tale riconoscimento della propria finitudine (che è tipico del pensiero di Martin Heidegger che, in un modo o nell'altro, rappresenta il punto di partenza di quasi tutta la filosofia continentale contemporanea), sebbene spesso presentato come un radicale abbandono dell'umanismo metafisico, nella pratica serve a mantenere un impercettibile antropocentrismo. Pertanto, è solo lasciandoci alle spalle l'analitica della finitudine esclusivamente umana che possiamo provare a soggiornare nel pensiero di Plumwood, un pensiero impegnativo e radicalmente non antropocentrico, un pensiero del divenire-carne e dell'essere-preda. Secondo Plumwood, l'attacco del coccodrillo non rende singolare la sua propria morte umana; al contrario, esso imprime una svolta di prospettiva in cui la sua morte e la sua vita sono poste su un piano di totale e radicale immanenza, nel quale, al pari di tutti gli altri animali, diviene preda e carne. Ciò che la maggioranza dei filosofi considererebbe una morte propriamente umana si trasforma per Plumwood in un'apertura su un regno – condiviso e non-esclusivo – di indistinzione umano-animale e di esistenza comune in un mondo di «cruda necessità».

Tuttavia, oltre all'inflessibile insistenza a pensare le caratteristiche sciocanti e violente dell'aggressione, ciò che colpisce ancora di più è il fatto che il resoconto di Plumwood non contiene la benché minima traccia di risentimento nei confronti del coccodrillo e del mondo «indifferente» della natura che costituisce lo sfondo narrativo dell'evento. In effetti, l'esperienza di essere attaccata da un coccodrillo sembra che abbia permesso a Plumwood di pensare e di muoversi all'interno di un registro di relazioni completamente altro, un registro radicalmente differente dai concetti di relazione smaccatamente reattivi che dominano le nostre attuali forme di vita. Nello stesso modo in cui Nietzsche sostiene che l'abbandono degli antropomorfismi estetici ci dà accesso a «un mondo così sovraneamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili e divine», l'esperienza occorsale offre a Plumwood un'apertura inedita su un mondo «estraneo» e completamente alieno alle immagini ordinarie con cui lo descriviamo. Come spiega Plumwood,

lo stupore di essere viva dopo essere stata tenuta – letteralmente – tra le fauci della morte non mi ha mai del tutto abbandonata [...]. Il dono della riconoscenza scaturiva dall'aver intravisto il lampo bruciante della conoscenza dell'essere nei pressi della morte, una visione fugace «dall'esterno» di un mondo estraneo e incomprensibile in cui la narrazione del sé era giunta alla fine.

In questo passaggio, Plumwood ci regala un' *affermazione di nichilismo*, ossia un abbraccio gioioso e riconoscente al mondo privo di ogni significato e valore umani, ma tutt'altro che privo di significato e valore. Ritrovarsi viva nell'immanenza di questo mondo alieno rappresenta per Plumwood un «dono della riconoscenza» piuttosto che (in opposizione a coloro che si lamentano per il cosiddetto disincanto della natura) uno sgradito disappunto.

In precedenza, ho suggerito che il pensiero di Nietzsche invoca la necessità di una nuova arte, di nuovi valori e di nuove pratiche come conseguenza di tale riscoperta del mondo. Quali possibilità si aprirebbero per la vita e per il pensiero nel momento in cui riuscissimo a vederci dislocati assieme agli animali e al resto del non umano in una zona di indistinzione, immersi in un mondo di «cruda necessità»? E, alla luce della questione animale da cui questo saggio ha preso le mosse, in che modo questa nuova prospettiva di pensiero sulle relazioni con gli animali potrebbe modificare i nostri concetti e la nostra prassi? Cercherò di rispondere, almeno in parte, a queste domande prendendo in esame il veganismo.

Una delle obiezioni più frequenti alla dieta vegana ruota attorno all'idea che la predazione è un fatto naturale e che gli animali si uccidono spesso tra di loro. Se crollasse la distinzione tra umani e animali, tale prospettiva non comporterebbe necessariamente un *rifiuto* del veganismo? Questo ragionamento molto comune è valido solo se si fonda il veganismo sulla nozione secondo cui gli animali non dovrebbero essere mangiati perché, al pari di noi, sono in qualche modo essenzialmente e ontologicamente esseri non commestibili. Non v'è dubbio che molte delle persone che adottano una dieta vegana accettino tale concezione degli umani e degli animali e considerino il veganismo come un modo di “innalzare” gli animali al rango dell'umano, di sottrarli alla sfera della commestibilità e della predazione. La linea di pensiero che abbiamo cercato di seguire in questa sede ci dovrebbe però spingere ad abbandonare questo modo di pensare il veganismo e le pratiche a esso assimilabili (che hanno come scopo quello di realizzare relazioni più giuste nei confronti degli animali). Al posto di guardare il veganismo dal lato del soggetto umano e impegnarsi così a estendere agli animali una qualche forma di soggettività analoga, è possibile accettare l'idea secondo cui sia gli umani che gli animali sono creature fondamentalmente e ontologicamente commestibili e allo stesso tempo sostenere una forma di veganismo etico?

Questa è esattamente la strada che Plumwood imbocca alla fine del suo saggio, dopo aver descritto il modo in cui è sopravvissuta all'aggressione del cocodrillo e il conseguente cambiamento della sua visione del mondo e della sua soggettività. L'essere stata sottoposta alla scioccante riduzione

dell'essere preda di un altro animale non l'ha portata ad abbandonare il vegetarianismo; al contrario, l'ha indotta a confermarlo e ad approfondirlo. L'essere stata ridotta a preda le ha permesso di vedere la questione dell'alimentazione animale da una prospettiva differente, da un luogo dove i corpi umani e quelli animali esistono in una zona indistinta di *vulnerabilità e di potenzialità*. L'essere ridotta a cibo per un altro animale è la semplice ma inevitabile conseguenza dell'essere stata catturata nelle fauci del coccodrillo; gli umani *sono*, in teoria e come possibilità virtuale, permanente carne per altri esseri (sia umani che animali). Tuttavia, nel momento stesso in cui si sente preda di un altro animale, Plumwood comprende che questo non è il suo modo esclusivo di esistenza; nel corso dell'aggressione, ella rivendica di essere *più che* carne, resistendo strenuamente all'attacco e, nonostante tutto, guardando alla bellezza degli occhi del coccodrillo ed esprimendo il proprio desiderio di continuare a vivere.

Questo è esattamente il punto dell'approccio di Plumwood alla questione della commestibilità animale che ci consente di oltrepassare sia la più comune ragione di rifiuto del veganismo (gli animali si mangiano tra di loro e gli animali umani fanno lo stesso!), sia l'altrettanto comune ragionamento a favore del veganismo (umani e animali non dovrebbero mai essere mangiati!). Un veganismo che prenda in seria considerazione l'indistinzione e il dislocamento dell'antropocentrismo deve prendere le mosse dall'idea che umani e animali sono al contempo carne e più che carne. La cultura dominante ci spinge a mangiare animali senza permettere neppure per un istante di pensare a questo "più che", a questo ulteriore spettro di potenzialità che caratterizza la vita animale. E con lo stesso gesto cerca di distogliere lo sguardo dalla possibilità che gli umani possano, in determinate circostanze, trovarsi a essere carne. Come sottolinea Plumwood,

per noi gli animali sono cibo, ma noi non possiamo mai esserlo per loro [...]. Possiamo consumare ogni giorno miliardi di altri animali, ma non possiamo essere cibo per i vermi, e certamente non possiamo essere carne per i coccodrilli. Questa è una delle ragioni per cui trattiamo gli animali che trasformiamo in cibo in modo così disumano: non riusciamo a immaginarci dislocati nella condizione di essere cibo. Agiamo come se vivessimo in un regno separato dominato dalla cultura, nel quale non siamo mai cibo; mentre pensiamo che gli altri animali abitino un mondo diverso dominato dalla natura dove non sono altro che cibo e dove le loro vite possono essere violentate per renderli tali.

Un veganismo che guardi da questa prospettiva ci domanda, allora, di pensare davvero a questo luogo doppio, un luogo 1) dove l'umano non è tanto

ridotto al regno animale, quanto piuttosto alla zona indistinta dell'essere carne e 2) dove respingiamo la dominante visione antropocentrica del mondo, che non considera alcuna possibilità per la vita animale oltre a quella che li ritiene mera carne per il consumo umano. Ancora una volta, fare spazio a possibilità altre per gli animali *non* significa rimuoverli e rimuoverci dal regno della predazione e dell'essere carne. Al contrario, rappresenta un tentativo di immergerci ancora di più nelle profondità di quella zona condivisa di potenzialità corporea, vulnerabile ed esposta e vedere che cos'altro noi e loro possiamo diventare. Lascio l'ultima parola a Plumwood:

Sono persuasa che non solo gli umani, ma anche tutte le altre creature possono ugualmente reclamare di essere più che mero cibo. Siamo commestibili, ma siamo anche molto di più che commestibili. Un'alimentazione rispettosa ed ecologica deve riconoscere entrambi questi aspetti. Ero vegetariana quando ho incontrato il cocodrillo e tale sono rimasta. E ciò non perché pensi che la predazione sia intrinsecamente demoniaca e impura, ma perché disapprovo la riduzione delle vite animali operata dall'allevamento industriale che li considera carne vivente.

Traduzione dall'inglese di Massimo Filippi
