

Ermanno Castanò
La voce e l'animale
Le zoografie di Matthew Calarco

«Liberazioni» ha già avuto modo di occuparsi di Matthew Calarco nel numero 7 della rivista dando ospitalità a un suo intervento intitolato *Identità, differenza, indistinzione*¹. Proprio in questi giorni, invece, esce in traduzione italiana un suo primo saggio di ampio respiro che offre una panoramica sulla trattazione della questione dell'animale nella cosiddetta "filosofia continentale". Il titolo di questo saggio è: *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*².

In questo testo per molti versi strabiliante ed erudito Calarco, che all'Università della California si occupa di filosofia e di *Animal Studies* (una disciplina che nell'accademia americana affronta proprio il tema dell'"animale"), esordisce riconoscendo la rilevanza nel pensiero contemporaneo del gesto di autori come Peter Singer e Tom Regan, ma anche la sua insufficienza. Rilevanza poiché per primi hanno obbligato il pensiero a fare i conti con il concetto di "specismo" che comporta un interrogativo sui pregiudizi profondi che abbiamo sugli animali e, simultaneamente, perché hanno proposto una serie di pratiche concrete a loro favore. Insufficienza perché, nonostante che dagli anni Settanta a oggi abbia avuto un seguito enorme, la rivendicazione dei diritti degli animali – o del rispetto dei loro interessi – si mostra oggi intrappolata in un vicolo cieco, soprattutto dal punto di vista del tentativo di pensare altrimenti l'animalità. Il rischio è che l'inclusione degli animali nel linguaggio dei diritti (Regan) o degli interessi utilitaristici (Singer) non faccia altro che ricondurli di nuovo all'interno di saperi che sin dall'origine li includono escludendoli, fallendo così l'opportunità di una loro emancipazione.

Calarco scopre così che il tema di un ripensamento della natura degli animali non è solo rintracciabile nella cosiddetta filosofia analitica, ma è un tema altrettanto potente nel pensiero continentale, soprattutto in Theodor W. Adorno e Martin Heidegger, almeno a partire dagli anni Trenta del secolo scorso. L'elemento di maggior rilievo di una tale scoperta risiede nel fatto che Adorno

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

2 *Id.*, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

e Heidegger sembrano aprire sentieri interrotti nella riflessione occidentale in direzione di una possibile relazione all'alterità dell'essere degli animali, evitando di includerli in una griglia giuridica o scientifica che li cattura nel momento stesso in cui li riconosce. Queste linee di pensiero possono essere in grado di aggirare lo scacco in cui si trova la riflessione sui diritti animali? È questo uno degli interrogativi cui Calarco si prefigge di rispondere in questo testo avvincente e impegnativo.

Gli autori della tradizione continentale che egli prende in esame sono Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, Giorgio Agamben e Jacques Derrida, in un arco di tempo che si disloca dunque dal 1927 (anno di pubblicazione di *Essere e tempo*) a oggi. Dobbiamo subito dire che tutto il libro, per ammissione dello stesso autore³, ha subito la forte influenza de *L'animale che dunque sono* di Derrida⁴ di cui riporta evidenti tracce nella sostanziale aderenza alla sua prospettiva. Al contrario, l'autore si impegna nel mostrare come in Heidegger e Lévinas sia individuabile un pensiero dichiaratamente antropocentrico, mentre descrive l'insufficienza del tentativo di Agamben di interrompere il funzionamento della macchina antropologica, nonostante ciò faccia parte del suo progetto filosofico sin dagli esordi con *Infanzia e storia*⁵. Tutti questi autori si calano comunque in un vortice di interrogativi su cosa sia l'animale, su cosa sia la frattura originaria che separando l'umano dall'animale costituisce entrambi, e se siano possibili fra di essi relazioni altre dal dominio, relazioni che vale la pena seguire alla ricerca di vie d'uscita da un pensiero che è fondamentalmente violenza e appropriazione.

Il libro si articola in quattro capitoli che si focalizzano sui pensatori in oggetto. Nel primo, «Antropocentrismo metafisico», l'obiettivo è Heidegger. In queste pagine, in cui si prende in esame la riflessione sull'animalità presente in *Essere e tempo* e *Concetti fondamentali della metafisica*⁶, Calarco sostiene che al di là della denuncia dell'umanismo metafisico, tutto il pensiero di Heidegger è esplicitamente incentrato sulla definizione dell'essenza del *Dasein* (l'esserci) come modalità di essere dell'uomo. Tutte le volte che in questi testi fanno la loro comparsa gli animali è solo per mostrare come tra essi e il *Dasein* vi sia un abisso ontologico insuperabile, una differenza ontologica, una discontinuità, che non permette di accomunare da nessun punto di vista l'umano e l'animale.

3 *Ibidem*, p. 109.

4 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

5 Giorgio Agamben, *Infanzia e storia, Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001.

6 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino, 1978 e *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1999.

Il pericolo per Heidegger è tanto la riduzione dell'animale all'inorganico operata dal meccanicismo, quanto la riduzione dell'uomo all'animale operata da Darwin. Nonostante questo, però, il filosofo tedesco oscilla fra una ripetizione e un rafforzamento, se possibile, della separazione ontologica operata da Descartes fra l'umano e l'animale e una riflessione sulla specifica modalità di apertura al mondo che costituisce l'essenza dell'animalità – che rappresenta l'aspetto più fecondo, secondo Calarco, di Heidegger, anche se egli stesso lo lascia cadere nell'impensato.

Il secondo capitolo si confronta con Lévinas e si intitola «Di fronte al volto animale». Il filosofo francese negli stessi anni si trovava esattamente dal lato opposto delle barricate rispetto ad Heidegger. Come è noto, infatti, Heidegger aveva dato un'iniziale adesione al nazismo, mentre Lévinas, ebreo appartenente alla resistenza, venne internato in un campo di concentramento a partire dal 1939. Come a dire che l'esperienza dell'animalità lo aveva toccato nel suo stesso esistere, prima di divenire un punto attorno al quale la sua riflessione non ha mai smesso in qualche modo di muoversi. Tutti i reduci dei campi di sterminio (questo lo sostiene anche Agamben) descrivono tale esperienza come "animalesca": si veniva uccisi come "bestie", si ha difficoltà a raccontare quanto si è vissuto perché tale esperienza sembra ricadere in un luogo "fuori dal linguaggio", esattamente dove da sempre la metafisica colloca l'animale privo di *logos*. Inoltre Lévinas, nel campo, incontra Bobby, un cane che aspetta scodinzolando gli internati al ritorno dai lavori forzati riconoscendoli come umani nonostante un intero sistema negasse tale dato di fatto. Ed egli non esita a definire questo commovente cane come l'ultimo kantiano di Germania. Che cos'è l'etica, si chiede Lévinas, dopo Auschwitz? L'etica non è un insieme di norme. La natura profonda dell'etica sta invece nella capacità di rispondere al volto dell'altro che ci interroga. L'etica (e la politica) è la possibilità stessa di una relazione con l'alterità senza la pretesa di prepensarla in categorie già date. E l'animale? Non è un'alterità anch'esso, si chiederà in seguito Derrida? Lévinas risponde di no. L'animale non ha un volto. Lévinas si riferisce soltanto alle categorie umane escluse e perseguitate, come era accaduto a lui stesso. Eppure tale esclusione dell'animale non è teorizzata esplicitamente come in Heidegger, appare più come un pregiudizio irriflesso nel testo di Lévinas, un lapsus, una mancanza. Ma anche i lapsus sono significanti. Messo alle strette da un intervistatore Lévinas, infatti, non nega che anche gli animali possano avere un volto, possano obbligare chi sta loro di fronte a una responsabilità, a rispondere al loro appello. Ecco: questo è il punto da cui riparte Derrida, e di conseguenza Calarco.

Il pensiero di Agamben, è il tema del terzo capitolo intitolato «Arrestare la

macchina antropologica». La potenza del pensiero di Agamben risiede proprio nell'esplicito tentativo di pensare al di là dell'uomo per interrompere quella che egli chiama la macchina antropologica, macchina basata sulla continua separazione, innanzitutto nell'uomo, di un animale e di un umano⁷. In questo capitolo, Calarco tenta di ricostruire la questione dell'animale per come si è andata sviluppando nell'ambito del pensiero agambeniano, in particolare riguardo l'analisi della distinzione umano/animale sul piano ontologico e politico. I testi di Agamben sono un autentico tentativo di sbarazzarsi di una fondazione metafisica dell'umano, senza dubbio sui passi di Nietzsche. Di conseguenza anche l'impensato che costituisce l'animalità trova in Agamben lo spazio di apparire come un *aperto*, con un sua specificità, diversa da, ma non inferiore a, quella che chiamiamo umana. La riflessione di Agamben – e *L'aperto* ne è la conferma – può dirsi infatti come un tentativo di articolare la *zoè* e il *bios* in una forma-di-vita. L'unica mancanza di Agamben sta nell'aver evitato di mettere esplicitamente a tema l'animale, cadendo a volte in alcuni non voluti luoghi comuni. Ne *Il linguaggio e la morte*⁸, ad esempio, sostiene che gli animali sono da sempre nel linguaggio, ma proprio per questo non lo apprendono e dunque non vi è in essi alcuno iato in cui si possa insinuare qualcosa come una cultura o un'etica, mentre recenti studi etologici hanno dimostrato esattamente il contrario.

«La passione dell'animale» è il capitolo in cui Calarco si occupa del pensiero di Derrida, descrivendo accuratamente i passaggi che hanno portato il filosofo francese alla scrittura de *L'animale che dunque sono*⁹. Il merito di Derrida sta, caso unico nel panorama continentale, nell'aver messo a fuoco in modo esplicito la rimozione dell'animale operata dalla cultura occidentale e le conseguenze politiche che ciò comporta. In effetti, tutta l'opera derridiana può essere vista come la decostruzione del *logocentrismo*, cioè della pretesa fondazione metafisica dell'uomo, che non smette di privare l'animale e di negare l'alterità. È però curioso, scrive Calarco, che esistano migliaia di saggi sul pensiero di Derrida ma nessuno di questi parli della questione dell'animale che occupa tutta la sua riflessione degli ultimi dieci anni (ennesimo lapsus del carnofallogocentrismo?):

Il pensiero di Derrida ci dovrebbe pertanto indurre a riformulare la questione dell'animale in una direzione del tutto diversa e a cercare di immaginare altri modi di concepire la vita animale e le relazioni etiche tra umani e animali¹⁰.

Calarco appare convincente anche quando in qualche modo individua i limiti

⁷ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

⁸ *Id.*, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

⁹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.

¹⁰ M. Calarco, *Zoografie*, cit., p. 139.

stessi dell'approccio continentale il quale, alla ricerca di un punto di critica radicale al concetto di "Uomo" e, viceversa, a quello di "Animale" opera una completa *epoché* dalla prassi, replicando anche nelle pratiche alternative, come i diritti animali, il solito discorso umanistico. Ma allora quale prassi? Gli unici due pensatori che si sono posti il problema, Agamben e Derrida, sono quantomeno vaghi al proposito. Nonostante negli ultimi testi si concentri sulla questione animale, Derrida non si dichiara vegetariano, anzi sostiene come nel discorso del vegetarianismo a volte si nascondano assiomi logocentrici. E per quanto riguarda Agamben molti critici si sono chiesti cosa vorrà mai dire che la politica che viene è «il luogo in cui si costituisce e s'insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un bios che è solo la sua zoé»¹¹? Entrambi – Derrida non rifiuta del tutto il diritto, mentre Agamben sulle tracce di Benjamin, sembra accennare al consiliarismo – fanno appello a una politica che ancora non trova corrispondenze nel presente, se non sotto forma di annuncio. È singolare, però, che entrambi vedano tale annuncio di un'etica e una politica ancora da pensare e attuare innanzitutto nella questione dell'animale e nel ripensamento non riduttivo dell'animalità (animale e umana) alla ricerca di modalità dell'esistere ancora inesplorate.

Una riflessione conclusiva si potrebbe fare a partire da una mancanza nel testo di Calarco: quella del nome di Michel Foucault, che pure è fondamentale per Agamben e per aver dato avvio alla dissoluzione dell'umanismo. Una difficoltà con il pensiero di Foucault è certamente quella di circoscrivere il tema dell'animale nella sua sterminata opera, che non si concentra mai esplicitamente su questo aspetto, ma dal quale sembra essere attraversata in ogni sua riga. In particolare per un pensiero antispecista potrebbe essere utile la lettura di *Sicurezza, territorio, popolazione*¹² che, nella prima parte, offre un'analisi delle applicazioni politiche del concetto di "specie". Potremmo usare proprio quelle pagine per fare alcune considerazioni e arricchire il dibattito antispecista aperto da Calarco.

Il linguaggio del diritto nella modernità, a partire dall'*Habeas Corpus Act* del 1679, cattura una nuda vita (una vita generica con l'unica prerogativa di avere un corpo su cui applicare il potere) che norma e protegge. Diversi movimenti politici hanno lottato per l'inclusione di categorie escluse da tale ambito di protezione: le donne, gli stranieri, ecc. La coerenza estrema della rivendicazione dei diritti animali risiede nel mettere a nudo che il diritto virtualmente include tutti coloro

che *hanno un corpo* e dunque anche gli animali. Tutte queste rivendicazioni però fanno proprio l'assioma che la vita inclusa nel diritto sia nuda vita, privata di qualunque altra caratteristica che non sia semplicemente l'aver un corpo. In altre parole, la vita o compare nelle maglie giuridiche o corrisponde – o viene sospinta nella – morte. Tutta l'economia politica può essere indicata come una tecnica per ridurre costantemente nel soggetto la vita politica alla vita amministrata. Un dispositivo che Agamben rintraccia, dal diritto romano a quello medievale, per arrivare alla *common law* inglese. Da questa prospettiva, Derrida e Calarco¹³ sembrano confondere Jeremy Bentham con David Hume quando commentano il celebre brano in cui il primo si chiede se gli animali possono soffrire per poterli includere nella normatività morale e giuridica, segnando così l'inizio della dissoluzione dell'antropocentrismo:

Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia. [...] La domanda non è Possono ragionare?, né Possono parlare?, ma Possono soffrire?¹⁴.

A tale normatività, dice Bentham, non importa se la forma di vita pensi o parli, l'importante è che possa soffrire. *L'Introduzione ai principi della morale e della legislazione* si apre infatti con l'affermazione:

La natura ha posto il genere umano sotto il governo di due signori sovrani, il piacere e il dolore. Sta solo ad essi indicarci ciò che dovremmo fare e a determinare ciò che facciamo¹⁵.

È evidente che Bentham non fa altro che replicare il principio dell'*habeas corpus* e la vita cui pensa è chiaramente la *zoè* catturata dal diritto, non il *bios*. Il problema dell'utilitarismo, ripreso oggi proprio da Singer, e del diritto è che non sono mai separabili dal *panopticon*.

Tutt'altro è invece il discorso di David Hume. Egli, e non Bentham, si è arrischiato in un pensiero non metafisico della natura umana. E va preso sul serio quando nel suo *Trattato* afferma:

È ridicolo negare una verità evidente, così come affaticarsi troppo a difenderla. Nessuna verità sembra a me più evidente di quella che le bestie son dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini: gli argomenti sono a questo proposito così chiari, che non sfuggono neppure agli stupidi e agli ignoranti¹⁶.

11 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 210.

12 Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2008.

13 M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 123 e segg.

14 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di S. Di Pietro, Utet, Torino 1998, p. 129.

15 *Ibidem*, p. 9.

16 David Hume, *Opere filosofiche vol. I. Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini ed

Hume non nega che alcune specie, oltre all'uomo, possano avere forme di linguaggio e di razionalità, ma ciò che fa del suo pensiero una discontinuità nell'ambito della riflessione moderna è che non elabora mai una morale normativa. Al contrario, la morale humiana si regge sul sentimento immediato dell'*empatia* che proviamo nel veder gioire o soffrire altri esseri (animali inclusi) ed essa si discosta dalla normatività fino al punto da non poter essere universalizzata, così che in Hume morale e diritto restano eventi separati. Ci si potrebbe spingere fino a dire che nel discorso di Lévinas sul volto e sull'etica come risposta all'alterità vi sia una lontana eredità humiana. Al contrario il discorso di Bentham appare del tutto calato in una normatività giuridica di cui quella morale non è altro che l'iscrizione in essa del soggetto. Per questo, dopo Bentham, sono pensatori chiave Adam Smith, che teorizza l'endosorveglianza (e l'economia politica!), e Immanuel Kant, che dà a questa una fondazione metafisica.

Oggi ci troviamo insomma fra la difficoltà di superare il discorso del diritto, compresi i diritti animali, e la necessità di affermare che nel diritto è sempre già inscritta una vita spogliata di qualunque altra caratteristica che non sia l'aver un corpo da amministrare mediante il piacere e il dolore. Forse in tutto questo vi è in gioco – come scrivono nella postfazione i curatori del volume – il fatto che «è tempo di pensare alle modalità con cui riscrivere la *zoe*, la vita senza qualità, che da sempre è il bersaglio di poteri e saperi addomesticanti e classificatori»¹⁷. In tutto questo dobbiamo dire che, commentando ancora una volta il titolo dell'appassionato libro di Calarco, se vi è possibilità di etica e di politica, è solo laddove, a dispetto dell'intera tradizione metafisica occidentale, vi è l'animale aperto al mondo dalla "possibilità" che lo costituisce come sua categoria essenziale.

E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 125.

¹⁷ Massimo Filippi e Filippo Trasatti, «Postfazione. Dall'indubitabile all'innegabile», in M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 171-172.