

Alessandro Dal Lago

Genocidi animali

Intervista di Massimo Filippi e Antonio Volpe

Massimo Filippi e Antonio Volpe: Seppure non sia immediatamente evidente, ci pare che la tua riflessione abbia fin da subito intersecato uno degli impensati della nostra tradizione: il rapporto rimosso tra umano e animale. Già nel saggio «L'etica della debolezza», pubblicato ormai più di 30 anni fa nel volume collettaneo *Il pensiero debole*¹, citavi una poesia tradotta dall'occitano da Simone Weil che si apre con la figura dell'allodola che, prendendo il volo, si abbandona e si smarrisce nella dolcezza dei raggi solari, simbolizzando la condizione di delicata vulnerabilità dei viventi sensuali. Ci sembra che questa allodola non fosse usata strumentalmente come simbolo/metafora di una più o meno utopica condizione umana, ma che parlasse della comunità di tutti i viventi basata sulla condivisione della vulnerabilità, come ad esempio è stata pensata da Derrida. Ci sbagliamo? E, se ci siamo sbagliati, è cambiato qualcosa da allora a oggi? È possibile rileggere quel brano da una prospettiva antispecista? Inoltre, che cosa pensi della riflessione sugli animali dell'ultimo Derrida? E più in particolare del paragone tra genocidi umani e genocidio animale, paragone che in molti ritengono scandaloso, ma che secondo Derrida non si dovrebbe «tralasciare frettolosamente»²?

Alessandro Dal Lago: Credo che Simone Weil avesse una grande sensibilità per la sofferenza degli esseri umani o per ciò che chiamate la «delicata vulnerabilità», al di là della sua propensione per la cultura occitanica e per l'eresia catara. I suoi saggi su questo tema (*I catari e la civiltà mediterranea*³) sono splendidi, come è splendido *L'Iliade o il poema della forza*⁴ che tratta appunto della riduzione a cosa di un essere, o se volete di una creatura, a opera della violenza omicida. Tuttavia, la sua prospettiva filosofica si

indirizzava verso un cristianesimo problematico ed estremo, quasi eretico, ma pur sempre cristianesimo che non è una religione animalista, proprio come non lo è la tradizione biblica. L'allodola, nel testo di Weil che ho citato nel mio vecchio saggio, era l'immagine di una sorta di estasi mistica, caratteristica della poesia trobadorica in lingua d'oc. In un certo senso, quello di Weil è un pensiero dominato dall'idea della morte più che della vita, e mi sembra coerente che la filosofa sia morta praticamente d'inedia, proprio come i “perfetti” catari che praticavano l'*endura*, una sorta di suicidio o sciopero della fame mistico.

Detto questo, sì, nel pensiero di Weil c'è qualcosa di molto radicale, se volete una radicalità che mi sembra coerente con gli sviluppi di una filosofia che cerca di abbattere le barriere tra umanità e vivente animale. In questo senso trovo notevole la riflessione di Derrida ne *L'animale che dunque sono* che problematizza la comune nudità di uomo e animale e lo sguardo dell'animale. Ciò detto, non credo che Derrida fosse animalista o antispecista in senso stretto; credo invece che il suo problema fosse, a partire appunto dalla *condizione di uguaglianza* del vivente, comprendere ciò che permette la nascita della non-animalità dell'animale uomo, e cioè la cultura. Si tratta insomma della capacità di lasciare tracce (il *graphein*, la scrittura in senso lato), che definisce gli umani in quanto tali). Inoltre, la riflessione di Derrida – come nel saggio sulla sovranità (*La Bestia e il Sovrano*⁵) – mira a rintracciare la nostra “bestialità”, espressa dalla celebre espressione di Aristotele secondo cui l'uomo è un “animale politico” (che però, avendo in mente l'etimologia, si potrebbe anche tradurre “essere vivente che vive in una polis”).

Quanto allo scandalo dell'equiparazione tra genocidio umano e animale, non vedo proprio dove stia il problema. Il gesto con cui Abramo impugna il coltello sacrificale preparandosi a uccidere Isacco è lo stesso con cui, subito dopo l'intervento dell'angelo *ex machina*, immolerà l'ariete o montone che sia (lo stesso avviene con il vitello grasso nella parabola del figliol prodigo del *Vangelo secondo Luca*). Tra l'altro, la questione del genocidio animale è stata sollevata anni fa da un bel libro di Coetzee, *La vita degli animali*⁶, in cui un'anziana scrittrice, Elizabeth Costello, tiene in un college americano una conferenza sullo sterminio degli animali, paragonandolo alla Shoah, e suscitando un grande imbarazzo nell'uditorio, le proteste della comunità ebraica e così via. In senso stretto, i miliardi di animali uccisi ogni anno rappresentano lo sterminio di un genere di viventi, cioè un genocidio.

1 Alessandro Dal Lago, «L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo», in Pier Aldo Rovatti e Gianni Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 91-119.

2 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 64.

3 Simone Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, trad. it. di G. Gaeta, Marietti, Genova 1996.

4 *Id.*, *L'Iliade o il poema della forza*, trad. it. di F. Rubini, Asterios, Trieste 2012.

5 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano* (2 voll.), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010.

6 John Maxwell Coetzee, *La vita degli animali*, trad. it. di F. Cavagnoli e G. Arduini, Adelphi, Milano 2000.

Riferendoti a Derrida, hai parlato di tracce e della scrittura come in qualche modo propria degli umani. Viene allora spontaneo chiederti: ma gli animali non lasciano tracce? E, per alzare la posta, gli animali non scrivono oppure praticano altre forme di scrittura che noi non sappiamo leggere?

Certo che gli animali lasciano tracce, così come creano, costruiscono, elaborano e usano simboli e così via. Dipende soprattutto da quello che si intende per traccia. Al di là della banalizzazione iper-realistica di Derrida, il concetto di traccia si potrebbe definire come segno immateriale che è al di là del linguaggio, o meglio si fa linguaggio – anche se noi non siamo in grado di comprenderlo o lo comprendiamo solo quando è assimilabile al *nostro*. Ho in mente, per analogia, il lavoro che il grande Fernand Deligny – un anti-pedagogista – conduceva nel dopoguerra con i bambini cosiddetti autistici o mutacici, quindi estranei al linguaggio ordinario⁷. Nella proprietà di Guattari – mi pare nel Massiccio centrale –, Deligny ricostruiva il linguaggio del movimento dei bambini, le traiettorie e i percorsi compiuti nei boschi come forme di traccia meta-linguistica dotate di senso. I grandi ghirigori che i bambini tracciavano su vasti terreni rappresentavano il modo con cui “parlavano” di sé e del mondo. Giurerei che Deligny avesse in mente le ricerche di von Frisch sul linguaggio delle api, capaci di costruire un sistema di segni convenzionali per orientarsi e comunicare⁸. Secondo me, questo concetto di traccia è utilissimo, se non altro perché apre la dimensione dei linguaggi comuni all’animale umano e agli altri animali. Se queste sono tracce dotate di senso, perché non definirle già iscrizioni e quindi scrittura?

Ci sembra comunque che il primo segno inequivocabile del tuo interesse per la questione animale appaia in una nota di *Carnefici e spettatori*, in cui ti riferisci al doppio standard etico «tra la passione per gli animali domestici [...] e lo sterminio silenzioso, incalcolabile degli animali che ogni giorno arricchiscono le nostre mense»⁹. Questa “dissociazione”, però, è già insita nell’idea che esistano, tra gli altri, “animali da reddito” e “animali da compagnia”. Divisione che si ammantava di un alone di naturalità, ma che chiaramente non si fonda su dati biologici. Nella tua

7 Fernand Deligny, *I vagabondi efficaci*, trad. it. di G. Mangano, Jaca Book, Milano 1977 e *Id., I bambini e il silenzio*, trad. it. di G. Amati, Spirali, Milano 1980.

8 Karl Von Frisch, *Il linguaggio delle api*, trad. it. di G. Celli e A. Cristiani, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

9 A. Dal Lago, *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Cortina, Milano 2012, p. 97.

doppia veste di filosofo e sociologo, come spieghi questa dissociazione?

La dissociazione mi appare del tutto parallela a quella tra esseri amati “a prescindere”, come i bambini da vezzeggiare, e quelli da uccidere “inevitabilmente”, come i bambini che si trovano “per disgrazia” in un edificio bombardato, magari da aerei nostri e dei nostri alleati. Il sociologo che è in me parlerebbe a questo punto di “riduzione delle dissonanze”. Se devo bombardare o colpire con un drone talebani, *insurgent* o cattivi di ogni tipo, mi concentrerò su un bersaglio astratto, cancellando (anzi non prendendo nemmeno in considerazione) l’umanità di chi si trova dentro il bersaglio o nelle sue vicinanze. A me è capitato una volta, diversi anni fa, durante un seminario in Francia in cui discutevo con dei militari (bisogna discutere con loro, se si vuole comprendere la violenza contemporanea!), di porre la questione a un ufficiale, suggerendogli di comprendere i suoi atti a ritroso, partendo cioè dalla vista dei cadaveri dei nemici, risalendo al proiettile che li ha uccisi, al soldato che l’ha sparato e da questo all’ufficiale al comando che avevo davanti a me, cioè proprio a lui. Si è rabbuiato e poco ci è mancato che mi insultasse. Poi si è alzato e se n’è andato. Se fossi un militante animalista farei lo stesso in un ristorante. Chiederei a un cliente: è capace di ripercorrere la strada che porta dalla bistecca nel suo piatto all’animale vivo, e cioè al cuoco e da questo al macellaio, al grossista e al macellatore in un mattatoio – e da tutto questo all’animale che brucia in un piatto? Ha mai guardato negli occhi, che so, un agnello o un bue? È grazie a piccoli esperimenti dell’immaginazione come questi che alla fine ho deciso di non mangiare più carne.

In realtà noi umani teniamo gatti e cani perché li umanizziamo, ne facciamo delle bamboline o degli schiavetti, mentre tutti gli altri esseri viventi sono trasformati in cose da usare per necessità o piacere. Insisto: la cultura abbonda di queste contraddizioni risolte per giustapposizione e non dialetticamente. Io non sono un filosofo – e in un certo senso non voglio esserlo, perché per me la conoscenza non è racchiusa esclusivamente nei libri di filosofia, ma deriva o dovrebbe derivare anche da uno sguardo ingenuo sulle cose –, ma se fossi tale parlerei di “sistemi cognitivi opportunistici”, che ci permettono di *giustificare* o di assolvere a priori le nostre azioni in base a interessi, simbologie prevalenti, ideologie, ecc. Ed ecco perché madame e monsieur, che amano tanto il loro gattino o cagnolino o cardellino, vanno in brodo di giuggiole davanti a un animale ucciso e cotto delle stesse dimensioni dei loro amati animaletti.

È molto bello l’esperimento mentale di risalita dall’orrore quotidiano di guerre e mattatoi ai centri di comando. Ma fin dove si deve risalire?

Nel nostro caso, basta fermarsi al macellatore o bisogna andare oltre fino agli industriali del settore zootecnico o allo Stato e agli organismi sovranazionali che, con le loro leggi, giustificano e promuovono questo massacro?

È evidente che il problema non è il singolo macellatore, che sia cristiano, kosher o halal o qualsiasi altro tipo di uccisore rituale, ma il “sistema” globale dell’alimentazione – o meglio la rete globale dell’uccisione alimentare. Io la chiamo rete, nel senso che ci irretisce. Ma qui vorrei essere chiaro: industrie, Stati, multinazionali sfruttano abitudini radicate, promosse e regolate dalle religioni, dalla medicina, dalla pubblicità, e cioè sistemi di vita storicamente consolidati. Questo rende difficilissimo non dico sradicarli – credo che ci vorranno secoli –, ma persino criticarli ed eroderli efficacemente. Insomma, esiste una cultura globale dell’uccisione su cui si fonda lo sfruttamento industriale (e viceversa, ovviamente). Vi faccio un esempio. Il supermercato davanti a casa mia espone lunghe file di hamburger e hot dog vegani. Ora, al di là della misteriosa composizione chimica di questi avatar, è chiaro che essi perpetuano l’idea stessa che vorrebbero negare, un bel *double bind*, non c’è che dire. In questo senso, penso che il contrasto del massacro animale è un compito di lungo periodo, che dovrebbe comprendere strategie, propaganda, persuasione e così via.

Da anni ti occupi del dramma dei migranti, un fenomeno che ormai ha raggiunto le proporzioni di un genocidio. A noi pare evidente che l’animalizzazione di diverse categorie di umani sia ciò che rende possibile sfruttarli, emarginarli e ucciderli impunemente. Credi che lo status di *non persone* – per riprendere il titolo di un tuo libro¹⁰ – in cui vengono fatti ricadere i migranti – e gli obiettivi di quella che hai chiamato «guerra globale contro i migranti»¹¹ si possano leggere dalla prospettiva di tale processo di animalizzazione? Non sarebbe perciò necessaria la decostruzione non solo dell’“Animale”, ma anche del suo referente “positivo”, l’“Uomo” prodotto da tagli sacrificali, che espone all’uccidibilità quanto, come scarto, lo ha costituito? O, in parole più povere, i processi di animalizzazione continueranno a funzionare a pieno regime finché la questione animale non verrà assunta con decisione da forze politiche autenticamente trasformative?

¹⁰ *Id.*, *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

¹¹ Al proposito, cfr. i testi contenuti in A. Dal Lago, *Blind Killer. L’Europa e la strage dei migranti*, manifestolibri, Roma 2018.

Iniziamo con l’animalizzazione. Secondo me, se ne può parlare per una serie di relazioni di dominio sociale e interpersonale sull’altro: la schiavitù classica, la schiavitù del lavoro vecchia e nuova, la violenza sulle donne e i bambini e così via. Ma parlerei anche di “macchinizzazione” degli altri. Per interesse o piacere li trattiamo come macchine animali alla La Mettrie. Li sfruttiamo (qui Marx ha ancora l’ultima parola) in cambio di due soldi e poi che crepino dove pare a loro – lo stesso vale per i clienti con le prostitute. Anni fa ho condotto una ricerca sui mondi marginali a Genova, tra cui quello della prostituzione. Ebbene, i resoconti delle donne nigeriane e albanesi erano impressionanti. «I clienti ci strizzano i seni e ci palpano come se fossimo mucche o cavalli, la loro ossessione è morderci, sodomizzarci ecc.»¹². Insomma, la nostra ricerca ci suggeriva che, nel fondo di tanti rapporti sociali c’è una violenza umana, soprattutto maschile, che mette i brividi, un sadismo che non ha nulla a che fare con quello iperbolico, seriale e fondamentalmente letterario del famoso marchese, che tanto piaceva ai filosofi degli anni ’60 e ’70 del secolo scorso. Parlo di un sadismo popolare e democratico. A questo proposito, si potrebbe citare la pornografia – che oggi domina il web – in cui il voyeurismo di massa ha di mira soprattutto il sesso come violenza e prevaricazione (ad esempio, BDSM), anche se si tratta di un sesso teatrale e in fondo parodistico. In questo senso, sono d’accordo con la necessaria decostruzione dell’idea di Uomo, a cui sostituirei quello di “essere senziente”, né maschio, né femmina, né altro, né animale, né uomo, ma tutte queste dimensioni insieme e nessuna in particolare. Un’utopia, ovviamente. Comunque, il foucaultiano scettico che è in me è disponibile a qualsiasi battaglia per la decostruzione dell’umano, anche se sa che difficilmente sarà vincente, almeno in questa fase storica e comunque finché sarò in vita.

Nella tua risposta, hai accennato a come certo immaginario violento della pornografia venga riprodotto nella realtà in modo sadico e proprietario contro chi è socialmente, economicamente e simbolicamente più debole. D’altra parte, tuttavia, non pensi che la produzione di pornografia rappresenti anche un’incessante espropriazione di ciò che i viventi inventano e sperimentano intorno a una sessualità non predatoria in quanto consensuale (basterebbe pensare alla tradizione delle pratiche BDSM delle comunità lesbiche e gay)? Da questo punto di vista, alcuni maschi etero utilizzerebbero la pornografia per appropriarsi di ciò di cui non possono godere, rovesciando in nuovo strumento di

¹² Alessandro Dal Lago e Emilio Quadrelli, *La città e le ombre. Crimini, criminali e cittadini*, Feltrinelli, Milano 2003.

assoggettamento e piacere sadico quelle pratiche potenzialmente in grado di minare l'egemonia eterofallogentrica di quello stesso Soggetto che si definisce in opposizione all'Animale. Se la sessualità è una questione non soltanto privata e di costume, ma anche politica, non si tratterebbe, allora, di riespropriare il potenziale emancipativo delle pratiche che la psichiatria si ostina a stigmatizzare come "parafiliache" e restituirlo alla prassi di erosione della norma non solo eteropatriarcale, ma più in generale genitale, come è il caso del post-porno transfemminista e queer?

La prendo alla lontana. Quando sono malinconico, do un'occhiata al *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* e mi torna il buon umore. Non solo perché mi riconosco in quasi tutte le sindromi escogitate dai creativi psichiatri americani (con l'ausilio di quelli nostrani, che curiosamente hanno la fama di "esperti" dell'anima), ma per l'abissale ciarlaterania che vi è contenuta. Tra le cose più stravaganti, soprattutto tra i sintomi "scoperti" negli ultimi decenni, ci sono senz'altro le parafilie – il che fa ridere se si pensa che 2500 anni fa o giù di lì i famosi Greci ammettevano tranquillamente nelle loro mitologie ogni tipo di parafilie e accoppiamento trans-specifico, diciamo così (ho in mente, ad esempio, quella statuetta del Museo Archeologico di Napoli in cui un fauno si sollazza con una capra...). Ma, tolti di mezzo gli psichiatri, il discorso sulla pornografia dovrebbe da una parte rinunciare ai pregiudizi clinici e dall'altra essere visto obiettivamente per quello che è: una messinscena globale.

Mi spiego: la pornografia è spettacolo, come il wrestling, le arti marziali miste, il calcio, il rugby o i talk show. Uno spettacolo è dunque qualcosa da guardare – o se volete da guardoni – e chi ci recita lo fa senza credere in quello che fa o comunque per denaro. Questo vale per tutte le nefandezze che la moderna pornografia mette in scena. Da qui tutta una serie di giochi metalinguistici estremamente interessanti. Ad esempio, una casa che produce soprattutto pornografia BDSM fa precedere o seguire i video da interviste in cui le attrici e talvolta gli attori dichiarano di farlo senza costrizione, di divertirsi molto, ecc. Prima si vede una fanciulla vestita e composta che espone il suo punto di vista, poi c'è il video in cui la stessa è sottoposta a torture, stupri e umiliazioni varie e visivamente forti, e alla fine la fanciulla in accappatoio commenta la sua prestazione con risatine soddisfatte. Insomma, la questione della pornografia ci mette davanti a scelte etico-politiche. Dovremmo censurare questi spettacoli quando gli attori sono adulti consenzienti? Difendiamo il diritto al possesso di sé, in ogni senso, o ci opponiamo alla violenza anche quando è solo simulata?

Al tempo stesso, mi pare che non ci siano alternative *interne* alla pornografia. Voglio dire, il porno femminista, non fallico, non violento, ecc. è pur sempre porno, e quindi spettacolo o alienazione, per dirla con Debord. Considerazioni analoghe valgono, secondo me, anche per quel tipo di pornografia violenta rappresentato dalle cosiddette arti marziali miste, in cui uomini e donne si massacrano di fronte a un pubblico plaudente. Se dietro la pornografia c'è la masturbazione universale, e quindi l'appropriazione puramente visiva e, come tale, impossibile dell'altro, dietro le arti marziali miste c'è la cultura dominante della guerra, come spero di mostrare in un prossimo saggio. Come e dove agire per il cambiamento e per la liberazione da queste forme di spettacolarizzazione della violenza? Anche su questo bisognerebbe aprire una grande discussione.

Quanto all'emancipazione di una sessualità non genitale, sono d'accordo con voi. Ma in questo campo, al di là delle posizioni diciamo così d'avanguardia, alla Preciado, c'è sempre il problema della libertà di comportamento tra consenzienti, quando non lede in alcun modo l'identità o l'integrità degli altri. Questo lo dico in nome di una cultura libertaria, in cui mi riconosco, e non di quella liberale, che subordina ogni apertura a nuove pratiche solo se generano profitto.

Tornando alle questioni legate all'animalizzazione, ci sembra che dalla prospettiva delineata ad andare in gioco sia anche il dispositivo di "persona". In *Non persone*, sostieni le tesi di Hans Kelsen e di Carl Schmitt, per i quali lo status di persona ha senso solo all'interno di una cornice giuridica (sebbene concepita dai due molto diversamente): questi autori, però, non rompono con quella tradizione romano-cristiana che ha permesso alla modernità di costruire il Soggetto umano sull'esclusione – verso il suo esterno (l'Animale) e verso il suo interno (donne, stranieri, non-bianchi, non-ciseterosessuali, disabili, folli, ecc.). D'altra parte è nota la critica che Schmitt muove a ogni concezione universalistica del diritto – celebre l'adagio: «Chi dice umanità vuole ingannarti». Nel proporre una cittadinanza globale che includerebbe i migranti non si rischia di ricadere nel tranello della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, che permette sì un'inclusione degli esclusi dal diritto e dallo status di persona, ma nella modalità di un'esclusione per cui in ogni momento gli "inclusi" possono essere di nuovo espulsi dalla sfera del riconoscimento? Non varrebbe questo tanto più per gli animali non umani, la cui inclusione in un quadro giuridico essenzialmente antropocentrico e umanista renderebbe perennemente possibile lo scatenamento di uno stato di eccezione?

Io non sostengo le tesi di Kelsen e Schmitt. In *Non-persone* dico che questi giuristi ci hanno offerto due interessanti versioni giuridico-filosofico-politiche del concetto di “persona”, al di là del personalismo cattolico o cristiano che è tutta un’altra questione. Sia il normativismo astratto di Kelsen sia quello sanguigno e polemologico di Schmitt ci dicono semplicemente che, *di fatto*, chiunque cada al di fuori di un ordinamento positivo, e quindi non sia cittadino di uno Stato, non esiste, non è persona, né umano, né animale, *non è nulla*. E quindi può essere ucciso o salvato da un naufragio, sfruttato o rimosso dalla vista, ecc. a seconda dell’interesse immediato di chi ha potere su di lui – interesse economico, politico, ideologico, ecc. – o semplicemente in base alla stupidità oggettiva e letale incorporata in qualsiasi istituzione. Se vogliamo, è *sacer*, come dice Agamben, carne da macello o da sacrificio. Il patto vergognoso che l’Italia, via Gentiloni-Minniti, ha stipulato con i libici, per tenere lontani i migranti dalle paranoiche popolazioni italiane ed europee, dimostra come la violenza dello Stato sia la stessa, primordiale e omicida, di quella di una banda di ladroni del deserto.

Quanto al motto di Schmitt «Chi dice umanità vuole ingannarvi» deve essere compreso nell’ambito di un pensiero filosofico-politico interessante e produttivo – ma espressione di una personalità filosofica essenzialmente *maligna* (le due cose non sono in contraddizione). Il punto di Schmitt è che la politica è guerra sotto mentite spoglie e quindi ogni parte persegue la vittoria e poi umilia i vinti in nome di superiori principi come l’“umanità”. Per Schmitt, l’uomo non esiste, ma questo è detto da destra, non nel senso foucaultiano di un costrutto storico tutto sommato relativo. Schmitt non voleva sostituire l’uomo con le moltitudini o gli esseri viventi ma con il Popolo Tedesco. Schmitt non ha mai detto una parola contro lo sterminio degli ebrei – anche se sosteneva di ammirare Disraeli, di cui teneva un ritratto nello studio, come si legge in una sua biografia. *Si parva licet*, per me invece esiste qualcosa come l’“umanità”, nel senso di una dimensione comune, intuitiva, evidente e fondante come il trascendentale spazio-temporale di Kant. La chiamerei “antropità” o qualcosa del genere. E questa si radica nel *common ground* non già della specie in senso biologico, ma dell’abitazione nel mondo, insieme ad altri esseri, con cui condividiamo sia una comune dimensione animale sia lo spazio terrestre. Ecco perché sono orrendi sia il sacrificio dei migranti, a cui è impedita la libertà di movimento tra gli Stati, e che vengono di fatto condannati a morte, sia quello degli “animali da nutrimento” o di quelli internati in circhi e zoo. Perché non convivere paritariamente? Perché non vivere *insieme*? Quindi, la mia idea di “antropità” non ha molto a che fare, credo, con l’Uomo, sovrano della Terra e degli esseri che ci vivono.

Il punto sarebbe innovare il linguaggio in modo da cancellare l’Uomo-

maschio dall’“umanità”. In tedesco, lingua assai precisa sino alla pedanteria, *der Mann* è l’uomo-maschio, mentre *der Mensch* è l’essere umano. Ma ovviamente non ci siamo ancora, anche se quella strana lingua ci dà qualche speranza. Infatti il sole, metafora del potere sovrano, è femminile, *die Sonne*...

Seppure sia sempre stata vista come una questione morale, l’esclusione appropriante degli animali ci sembra piuttosto una questione che mette direttamente in gioco l’intera impresa filosofica (almeno occidentale). Riconsiderare l’“Animale” non può, infatti, che tradursi in una ridefinizione dell’umano, del suo modo di dirsi e vedersi, del suo modo di costituirsi in società. Non meno importante è poi il fatto che la nostra società si fonda materialmente sullo sfruttamento animale. Secondo te, questi aspetti – rimasti sostanzialmente impensati anche da parte di chi ha posto al centro della propria riflessione la nozione di “vita” – non dovrebbero essere portati in primo piano da una filosofia e da una prassi politica che intendano quantomeno criticare lo stato di cose esistente?

La risposta non può che essere affermativa. La discussione filosofica dell’animalità è per lo più deludente, con qualche eccezione tra cui, beninteso, *L’aperto* di Agamben¹³. Il vero problema, secondo me, sarebbe immaginare sia – come dicevo prima – una co-abitazione dei viventi sulla Terra sia rivalutare l’animale che è in noi, e ciò che non ha nulla a che fare con l’animalizzazione escludente. Ma che cosa può significare ritrovarsi animali tra gli animali? Vorrebbe dire, ad esempio, ammettere una comune *natura*? E secondo quali parametri? Mi permetto anche di dire – al di là di facili accostamenti tra “noi” umani e “loro” animali – che il discorso animalista dovrebbe riconoscere anche alcuni nostri aspetti “naturali” come l’aggressività e tutto il resto. Io mi occupo, tra le altre cose, di analisi della guerra, dello sport, della lotta e così via (come ho accennato prima, sto lavorando a un saggio sulle arti marziali) e mi chiedo se gli aspetti etologici del nostro comportamento non siano inestricabilmente connessi a quelli simbolici e sociali, ma in questo campo non vedo differenze sostanziali con il mondo animale, che ovviamente conosce già la simbolizzazione.

Hai toccato una serie di punti nevralgici. Intanto la «comune natura». Abbiamo volutamente spostato l’enfasi dell’espressione che hai utilizzato per chiederti se un pensiero antispecista non debba mettersi alla

13 Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

ricerca di quella che Roberto Esposito chiamerebbe una “faglia impersonale”, faglia che attraversa l’intero vivente animale e che, schematizzando molto, potremmo riassumere con i termini di finitudine, vulnerabilità, desiderio (di essere riconosciuti) e capacità di giocare? Inoltre, come sai, la categoria di natura è stata ed è uno dei più potenti strumenti di oppressione e di conservazione. Quindi vorremmo chiederti se sia più necessario riconoscere certi aspetti etologici dell’umano o il fatto che le norme sociali fanno parlare tali aspetti “muti” in un determinato modo, nascondendosi immediatamente dietro una cortina di naturalità? Detto altrimenti, nessuno mette in dubbio l’esistenza dell’aggressività umana, ma i danni che questa produce (ad esempio, la trasformazione della violenza in dominio) non sono da ascrivere in particolar modo a sistemi (come quello capitalista neoliberale) che premiano e incitano l’aggressività materiale e simbolica?

C’è natura e natura. Quella a cui vi riferite si potrebbe chiamare – come nella propaganda fascista di ogni tipo – la pretesa dell’eternità e dell’immutabilità dell’essere, umano o animale che sia. È la mitologia della razza, della mascolinità guerriera, della *Heimat*, dell’Essere heideggeriano (cioè di un’origine profonda che ci plasmerebbe in tutto e per tutto). Sciocchezze che, però, è difficilissimo decostruire, non dico tra i filosofi, ma nelle opinioni correnti – parliamoci chiaro, se tutta l’Europa dell’Est e gran parte di quella occidentale sono nelle mani dei fascisti e dei neo-nazionalisti, è perché questa mitologia non è mai stata cancellata, tanto meno dal socialismo reale e dal liberalismo post-bellico.

Io penso a un’altra idea di natura, cioè a quella di *nascita*, di mondo come luogo in cui noi tutti, viventi destinati a scomparire, siamo venuti alla luce. È questa natura *comune* – insisto – che ci permette di pensare a chiunque, animale uomo o non uomo, nel suo pieno diritto di vivere liberamente nel mondo senza ferire nessun altro. Direi non un’utopia, ma un’idea fondativa. Basarsi sulla nascita, e non sulle origini, vorrebbe dire pensare allo stesso tempo uno spazio comune e, in esso, il continuo rinnovamento delle generazioni. In fondo, il migrante è qualcuno che vuole vivere in uno spazio diverso da quello a cui lo inchioda la sua origine, che insomma vuole rinascere, se non altro socialmente – mentre l’idiotismo occidentale lo vuole fisso al suo posto, laggiù (“Aiutiamoli a casa loro” è l’ignobile slogan di Salvini, Renzi e Di Maio). L’uso che faccio dell’idea di natura non è originale – è di Hannah Arendt –, ma faccio mia questa idea in tutto e per tutto.

Sull’“impersonale”. Seguo da sempre il lavoro di Esposito e riconosco uno sforzo sincero di decostruire le categorie della metafisica, dall’impolitico di

due o tre decenni fa sino all’impersonale della sua ultima o penultima riflessione. Tuttavia, c’è qualcosa che non mi convince – come in quasi tutta la post-metafisica italiana o *Italian Theory*: la sua – come chiamarla? – estenuazione, l’estrema astrattezza. Il punto è che in Esposito, Agamben, ecc., io rilevo una grande raffinatezza analitica, ma sempre all’interno di un’impresa confinata al pensiero. Il Fuori viene sempre evocato per assorbirlo nella Teoria. Le decostruzioni di Esposito sono eccellenti, ma alla fine di ogni libro la domanda che mi viene spontanea è: *and so what?* La risposta al prossimo libro... Ora, al di là del provincialismo un po’ imbarazzante della stessa idea di *Italian Theory*, non mi sorprende che Esposito vi faccia rientrare Negri: come si fa a prendere sul serio la nozione di moltitudini che premerebbero sotto la crosta del capitalismo, quando l’Occidente si sta fascistizzando e il resto del mondo è assai sensibile al radicalismo islamico? Ecco perché la “faglia impersonale” mi affascina, ma vorrei saperne di più, senza attendere ulteriori spostamenti della teoria.

Quanto all’aggressività, è vero che il capitalismo la mette a valore – come dicono gli economisti di sinistra – e quindi la rende parossistica. Ma non si tratta solo di valorizzazione. È stato Pierre Clastres, e non Eibl-Eibesfeldt, a far emergere la violenza competitiva nella società senza stato e pre-capitalistiche. Credo che una teoria del vivente debba fare i conti anche con l’antropologia empirica¹⁴.

Uno dei tuoi autori di riferimento è certamente Foucault. Foucault ha analizzato lo stretto legame che si è venuto instaurando, negli ultimi tre secoli, tra vita e politica e ha parlato di biopolitica e biopotere. A ben guardare, però, questo intreccio, pur subendo variazioni e accelerazioni in determinati periodi storici, pare essere più antico di quanto Foucault sembri pensare e, aspetto ancora più importante per la nostra discussione, che il potere faccia presa, sia a livello di individuo che di popolazione, su *zoe* e non su *bios*, sugli aspetti indistinti della vita, sulla possibilità di muoversi, di guardare ed essere guardati, sulla scansione del tempo, sull’organizzazione degli spazi di vita, ecc. Non sarebbe allora più opportuno parlare di zoopolitica e di zoopotere, soprattutto oggi, nel momento in cui assistiamo alla definitiva trasformazione del capitalismo in biocapitalismo e al progressivo imporsi della società del controllo, che spesso trova “ispirazione” nelle tecniche di gestione della vita animale e che trova il suo terreno d’azione più proprio sull’animalità

14 Cfr., ad es., Pierre Clastres, *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1998.

dell'uomo (dal rilevamento delle impronte digitali all'impresa di mappatura del genoma)? Sei d'accordo che gli animali e l'animalità sono il "luogo" dove il moderno biocapitalismo esercita ed esprime al massimo grado il suo dominio? Siamo pronti a dichiarare apertamente che la questione animale è centrale per un pensiero e una prassi genuinamente trasformativi? A questo proposito, cosa pensi dell'antispecismo e del veganismo?

La domanda è estremamente complessa. Per cominciare, il concetto di biopolitica mi è sempre sembrato un po' troppo generico: in Foucault equivale più o meno a "demo-politica", ossia gestione delle popolazioni (compresa anche la tanatopolitica) e razzismo, ma potrebbe essere anche esteso a geno-politica (in cui si può far rientrare l'eugenetica), per non parlare di *gender-politics*, e così via. Non sempre, mi pare, chi lo usa lo fa in modo chiaro – e questo deriva da una certa abitudine dei filosofi di citare solo i filosofi, perpetuando alcune opacità. Non si deve dimenticare che questi concetti escono dal laboratorio di Foucault, cioè dai suoi corsi, e non da opere riviste rigorosamente dall'autore. Invece, l'idea di zoopolitica mi sembra chiara e circoscritta, se si riferisce allo sfruttamento del mondo animale. E tuttavia ritengo che tutto questo andrebbe tematizzato in modo più chiaro. Voglio dire: il capitalismo è tale perché mette al lavoro qualsiasi ente capace di generare profitto: l'essere umano in quanto *Gattungswesen*, i bambini, gli animali, le piante, le idee, la comunicazione reale e virtuale, il futuro, ecc. Insomma, il capitale è biopotere in quanto è potere che si esercita su ogni aspetto della vita sulla terra (e su altri mondi).

La questione animale, d'altronde, è centrale. Sono d'accordo, ma in che senso? Per il pensiero, sicuramente. Lo scettico che è in me, tuttavia, non scommetterebbe sulla popolarità politica della battaglia, almeno nel breve periodo. Ho simpatia per i vegani, anche se io non lo sono (ne ho un po' meno per certi vegani molto ragionevoli che orbitano intorno al "realismo filosofico"...). In ogni modo, ci sono battaglie che vanno combattute comunque, non per testimonianza, ma per il futuro o semplicemente per il mondo. Una questione di etica della convinzione.

Ci pare di percepire che intendi marcare la tua distanza dall'animalismo neorealista. Ne *I benpensanti*, in cui dialoghi con un giovane filosofo che si riconosce in questo orientamento, rivendichi l'importanza dell'«interpretazione infinita»¹⁵. Un elemento che consideriamo partico-

15 A. Dal Lago, *I benpensanti. Contro i tutori dell'ordine filosofico*, Il Melangolo, Genova 2014, p. 74.

larmente nefasto dell'approccio neorealista/neoanimalista è l'insistenza sull'etica individuale (con ingiunzioni quasi religiose all'altruismo, alla rinuncia, al sacrificio di sé, alla conversione) a sfavore di una dimensione politica collettiva, radicale e intersezionale. Pensi che nel conflitto con la reazione neorealista possano risultare fecondi per il pensiero antispicista certe versioni dell'ermeneutica più radicale, magari intrecciate con approcci più genealogici e decostruttivi?

Sono assolutamente d'accordo con ciò che è implicito nella vostra domanda. Nel pensiero neo-realista, para-analitico, ecc. c'è qualcosa di veramente infantile: la pretesa di risolvere la straordinaria complessità dei rapporti tra pensiero, azione e realtà (certo, la realtà del mondo, non la Realtà immaginaria di Ferraris) mediante formulette, che poi finiscono per essere sempre pedagogiche o, come dite voi, declinate in termini di etica individuale. Quanto all'interpretazione, si tratta di qualcosa di infinito per definizione – a meno di non pensare che il neo-realismo sia la soluzione definitiva a ogni questione filosofica o politica. A parte gli scherzi, sì, credo che un'uscita da queste paludi concettuali sia possibile solo in termini di azione «collettiva, radicale e intersezionale», come dite. Certo è che si tratta di un compito che dà i brividi solo a immaginarlo. Vedo attorno a me, in sostanza, un ritorno dell'antropocentrismo più becero e fascistoide. Il personaggio Trump, anti-ecologista, anti-femminista, nazionalista, macho, ecc. – in poche parole, un carnivoro o cannibale politico – rappresenta perfettamente questa deriva.

A questo proposito, da attento osservatore di quanto accade nella nostra società, ti sarai sicuramente accorto che il movimento animalista sta subendo un'importante infiltrazione da parte delle destre – da Michela Vittoria Brambilla a Casa Pound. Come spieghi questo fenomeno? È il risultato dell'isolazionismo morale dell'animalismo classico o dell'inalienabile fondo antropocentrico della sinistra? O di entrambi?

Dubito che madame Brambilla sappia qualcosa di antropocentrismo della sinistra. Di *Casa Pound* non parlo, né voglio parlare: che abbia tutta questa visibilità è uno dei fenomeni più avvilenti del nostro tempo, al pari di tanti altri. L'animalismo di destra è abbastanza ovvio, perché è strumentale (l'1% che porterà a Berlusconi alle elezioni dice qual è il suo peso a destra). Quanto all'antropocentrismo, ho l'impressione che, per quanto la vostra osservazione sia giusta, molti animalisti vengano dalla sinistra. E poi, con Nietzsche critico di Schopenhauer, direi che amare gli animali non può significare odiare gli umani.

Un tuo interesse di ricerca è stato il gioco¹⁶. In *Homo ludens*¹⁷, Huizinga sostiene che il gioco è stato “inventato” gli animali. In effetti, ci pare che, osservando gli animali, il principale “insegnamento” che ci veicolano è proprio la loro capacità di giocare, di gioire, di rendersi inoperosi, di smarcarsi dalle logiche della produttività che ormai pervadono da cima a fondo l’umano. Non pensi, allora, che varrebbe la pena di riprendere il gioco da una prospettiva animale?

Assolutamente sì. Ma lo dice anche Bateson. Non è che gli animali si smarchino dalla produttività, è che la ignorano del tutto, beati loro. Quanto al tema del gioco da riprendere in una prospettiva animale, sono d’accordo anche su questo. Tra l’altro, bambini e animali giocano, almeno inizialmente, nello stesso modo. Gli umani, invece, praticano la *dépense*, che in fondo è una dimensione mortifera. Come ex-giocatore d’azzardo ne so qualcosa.

Più recentemente ti sei occupato dello statuto dell’arte e delle immagini¹⁸. Al proposito, vorremmo porti qualche domanda. Che cosa ne pensi dell’utilizzo di corpi animali in alcune opere d’arte contemporanee? Anche ammesso che in alcuni di questi lavori ci siano intenti di denuncia delle condizioni animali, quanto sono comunque eticamente accettabili? Passando su un piano più ampio, aspetto questo largamente discusso per quanto riguarda gli umani, fino a che punto ci si può spingere nella produzione di “immagini del dolore”? Quando, secondo te, si supera la soglia della denuncia per passare, paradossalmente, a una ulteriore forma di sfruttamento? Come si può, facendo ricorso a delle immagini, denunciare la violenza estrema esercitata sui corpi animali senza sfruttare ancora una volta la loro sofferenza?

Trovo l’uso dei corpi animali (alla Hermann Nitsch), simulato o no che sia, ripugnante. Quanto a Jean Fabre, il “provocatore” che lancia in aria i gatti (Anversa 2012), avrei voluto essere nel pubblico che, dopo la sua “provocazione”, l’ha giustamente aggredito. Ma anche lo pseudo-ecologismo di un Beuys è fastidioso (penso a *I like America and America likes me*, quando si rinchiuse in una gabbia con un coyote, al quale invece va tutta la mia simpatia). Ma il problema delle immagini del dolore è molto più ampio dell’uso

16 Cfr., ad es., P.A. Rovatti e A. Dal Lago, *Per gioco. Piccolo manuale dell’esperienza ludica*, Cortina, Milano 1993.

17 Johan Huizinga, *Homo ludens*, trad. it. di C. von Schendel, Einaudi, Torino 1964.

18 Cfr., ad es., Alessandro Dal Lago e Serena Giordano, *Fuori cornice. L’arte oltre l’arte*, Einaudi, Torino 2008 e *Graffiti. Arte e ordine pubblico*, Il Mulino, Bologna 2016.

degli animali nell’arte che, per fortuna, rimane limitato a qualche pseudo-artista in cerca di pubblicità. Mi sembra sostanzialmente una questione di contesto e di significato politico delle immagini. Personalmente, me ne asterrei. Ma in certi casi, forse, possono avere un valore testimoniale. Quell’opera di Banksy, in cui la bambina vietnamita che fugge nuda da un bombardamento è tenuta per mano da Topolino e dal pagliaccio di McDonald ha una potenza di rivelazione davvero notevole.

Tornando alla politica, qual è la tua opinione sui movimenti che oggi si muovono fuori dalle istituzioni? Pensi che esistano movimenti in grado di incidere, almeno nella forma della resistenza? Più in dettaglio, che cosa pensi delle strategie del movimento animalista/antispecista? Ad esempio, credi che sia necessario, o almeno utile, entrare nell’università e in altri luoghi del sapere per rompere con il conservatorismo intorno alla questione animale? Che percezione avevi al riguardo quando eri docente? Ti è sembrato che qualcosa si muovesse, anche solo liminalmente, in embrione?

Sui movimenti non nascondo di essere piuttosto ambivalente. Mi spiego: nel 2001, ho partecipato in qualche modo al movimento *no global* che è sfociato nelle tre giornate di Genova. Si è trattato di un’esperienza molto interessante, e anche un po’ scioccante, sul piano personale. Ero coinvolto come preside di una facoltà (mi hanno messo, contro la mia volontà, una guardia armata a “proteggermi”), come sociologo, cioè osservatore di un fenomeno straordinario, e anche come simpatizzante – ho partecipato all’organizzazione della prima giornata, la marcia dei migranti. Ebbene, alla straordinaria partecipazione di massa – credo che il terzo giorno, dopo l’uccisione di Carlo Giuliani, fossero presenti nelle strade almeno 300.000 persone – vedevo corrispondere un’assoluta mancanza di idee e di strategie nei vertici. Diciamo che tra i vari capi e capetti era evidente l’orgasmo di esserci e di fare qualcosa di “grosso”, ma senza avere in mente uno sbocco o una prospettiva qualsiasi. Non solo: coglievo una sorta di ammirazione invidiosa per i black bloc (“Loro sì che sono figli!”), al di là delle critiche rituali. Insomma, una leadership penosa. Tutto sommato, quelli che mi facevano più simpatia erano i cattolici, i pacifisti all’antica, che erano lì per testimoniare dei principi e che si sono presi le loro botte. Ma quei professorini d’università con la bandana e il sasso in mano! Nei giorni seguenti, con uno o due morti in piazza, centinaia di persone all’ospedale, le torture e tutto il resto, i leaderini parlavano di vittoria... Se il movimento *no global* è fallito, non è solo per l’ignobile reazione fascista del governo italiano o per quello che

è successo un mese dopo Genova, l'attacco alle Torri gemelle. Credo che la ragione principale sia la logica gruppettata e iper-ideologica che riemerge periodicamente in questo Paese e che ha nutrito la gestione di Genova. Non fatemi dire di più. Quindi è evidente come si debba evitare il movimentismo fine a se stesso e lavorare – parlo della critica antispecista – con la persuasione, con le discussioni e non solo con le manifestazioni. Ritengo che il movimento antispecista sia ancora largamente sconosciuto alle grandi masse degli studenti – almeno questa è l'esperienza di quando insegnavo. E quindi ben venga la propaganda con le armi dell'intelligenza e qualsiasi agitazione con quelle della critica.

Molto spesso il modo in cui guardiamo gli animali si modifica a seguito di un reale incontro con uno di loro. Hai mai avuto un incontro del genere? Ti va di parlarcene?

Devo confessare che sono un vecchio gattaro. Salvo un breve periodo, vivo con gatti in numero variabile, da uno a tre, da circa quarant'anni. Mi rendo conto che per un animalista si tratta di una sorta di reclusione, ma ne vedo troppi morire per strada per sentirmi in colpa. I gatti, soprattutto femmine, ma non solo, mi sono del tutto affini. Potrei passare ore a vederli giocare, far finta di picchiarsi e magari darselo, ogni tanto. E cerco di curarli quanto più posso. Soffro moltissimo quando muoiono, come se fossero parenti (e in un certo senso lo sono). In generale, in questo campo – sarò forse sdolcinato – sottoscrivo quanto faceva il filosofo Piero Martinetti, che scriveva gli epitaffi per i suoi gatti, oltre ad avere dimostrato che gli animali sono dotati di intelligenza e coscienza¹⁹. Mi piacciono anche i cani, ma non li terrei mai in città. Quanto ai gatti, trovo delizioso il loro presunto opportunismo, nonché il fatto che non sono educabili. Ma intelligenti e sensibili, sì. Mi è capitato di ammalarmi seriamente (polmonite) e, finché ho avuto la febbre, due mie gatte sono rimaste immobili accanto a me, per qualche giorno. In un'altra vita, mi piacerebbe rinascere gatto, ma non credo che accetterei di stare in una casa.

¹⁹ Piero Martinetti, *Pietà verso gli animali*, il Melangolo, Genova 1999.