

Massimo Filippi e Filippo Trasatti
La favola del soggetto, la tragedia degli animali

[...] il fine non è quello di rispondere a delle questioni, ma di uscire, di venirne fuori. (Gilles Deleuze)¹

Ricordati di non chiederti mai chi gioca in prima base

È appena apparsa per i tipi di Mimesis la traduzione italiana de «*Il faut bien manger*» ou *le calcul du sujet*² di Jacques Derrida, testo importante, anche se breve, che ha avuto una genesi e uno sviluppo travagliati. Si tratta di un'intervista con Jean-Luc Nancy di cui una parte è stata prima pubblicata in inglese sulla rivista «*Topoi*» nel 1988, poi in francese in «*Cahiers Confrontation*» l'anno successivo e, infine, nella raccolta *Points de suspension. Entretiens* del 1992 per i tipi di Galilée. A testimonianza di questa genesi complessa, la pubblicazione in «*Cahiers Confrontation*» era accompagnata dalla seguente avvertenza:

[L'intervista] appare qui quasi per intero (non senza l'abbandono di alcuni sviluppi i cui temi erano stati tuttavia annunciati in *Topoi*: l'insieme era stato allo stesso tempo troppo lungo ed in alcune circostanze si era allontanato troppo dal tema centrale)³.

Qual era, dunque, il tema centrale dell'intervista e quali le circostanze dell'allontanamento da esso? Ma soprattutto: chi parla? Chi dice verso dove bisogna andare? Chi dice chi? Chi è chi? Detto altrimenti e con le parole dell'irresistibile *gag* di *Rain Man* di Barry Levinson (1988): «Chi gioca in prima base?». Pensare a ciò a cui queste domande rinviano è più complesso di quel che sembra se ci si limitasse a considerarle meri giochi di parole: chi diviene chi, ogni volta diverso e ogni volta uguale, in una iterabilità⁴ in cui identità e

differenza paradossalmente convivono?

In questo testo-palinesesto, Derrida parla con un tono che non gli è abituale, diremmo quasi seccato (e giustamente) per un modo di porre le domande che va nella direzione esattamente contraria rispetto a quella che continuamente si sforza di perseguire. A ciò si aggiunga che le «domande» di Nancy sono insolitamente poco accurate, vaghe, decentrate rispetto al soggetto di cui si parla. Ci sono, dunque, in questo palinesesto degli enigmi che sollecitano un'analisi sintomatica che indaghi i vuoti, le lacune, i non detti, come se proprio intorno alla questione del soggetto il non detto fosse l'aspetto più importante da pensare.

Per cominciare, chiede Derrida, chi dice che la filosofia più recente ha cercato di «liquidare» il Soggetto⁵? Poiché «il soggetto è forse reinterpretato, risituato, reinscritto, ma non certamente "liquidato"»⁶, la domanda, posta in tal modo, appare subito auto-contraddittoria, in quanto postula l'unità di un soggetto atemporale che a un certo punto una congrega di filosofi avrebbe cercato di liquidare. È una domanda che ripete acriticamente la «favola del soggetto», senza «interessarsi a ciò che questa favola suppone della parola e della finzione convenuta»⁷. Secondo Derrida, ciò che qui parla è la *doxa*, l'opinione comune più o meno confusa che, sotto l'apparenza di una domanda neutrale dal tono filosofico alto, dà per presupposto tutto un insieme di questioni che finge o pretende di voler discutere. E la *doxa*, aggiunge Derrida, parla in modo interessato, per un calcolo nascosto. Il non detto di questa domanda è appunto *un calcolo del soggetto* che mentre parla si dissimula, come nel motto cartesiano, *larvatus prode* (avanzo mascherato). Bisognerà allora smascherarlo questo soggetto per mezzo di un'analisi rigorosa. Ad esempio, suggerisce Derrida, si potrebbe cominciare cercando di circoscrivere una certa tradizione, «da Descartes a Kant e ad Husserl», per vedere che cosa «si prefigura sotto il concetto di soggetto, in modo tale che, una volta decostruiti alcuni predicati, l'unità del concetto e del nome ne siano radicalmente affettati»⁸. In questo modo si porterebbero, per così dire, allo scoperto l'insieme dei predicati che accompagnano il soggetto – la sostanza, il sostrato, lo *hypokeimenon*, la stabilità, la posizionalità, la permanenza, l'autonomia, la proprietà, la presenza e l'identità a sé –, rimettendo in questione l'intera tradizione filosofica. In altri termini, la decostruzione del soggetto corrisponde in larga misura ad una decostruzione dei concetti fondamentali

1 Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, trad. it. di G. Comolli, ombre corte, Verona 2011, p. 7.

2 Jacques Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011.

3 *Ibidem*, p. 5 (nota).

4 Iterabilità è uno dei tanti indecibili di Derrida da intendersi come «una differenza [che] fa sempre deviare la ripetizione. [...] l'aspetto dell'altro (*itarà*, in sanscrito) nella reiterazione». Cfr. *Id.*, *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, trad. it. di S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2010, p. 19.

5 *Id.*, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 9.

6 *Ibidem*, p. 7.

7 *Ibidem*, p. 18.

8 *Ibidem*, p. 10.

di quella che continuiamo a chiamare, forse imprudentemente, storia della metafisica. Imprudentemente perché questa storia non sembra tener conto né delle lacune e delle assenze su cui si è andato costituendo un tale (s)oggetto omogeneo, né dell'avvertimento di Nietzsche circa il legame intricato e difficile da sciogliere tra metafisica e grammatica così come le conosciamo; legame che fa sì che, per fare un esempio, quando usiamo il pronome "chi" stiamo già implicitamente riferendoci al soggetto. Ma oltre e in relazione a questo, suggerisce Derrida, bisognerebbe cogliere come il soggetto si pone in relazione a sé, all'umanità, alla storia, alla legge... insomma il lavoro di tutta la sua riflessione. Solo, però, se si riesce a cogliere questo intreccio, che circonda e attraversa la questione del soggetto, si comprende quale e quanto alta sia la posta in gioco.

Gli animali della favola

Intanto che conduciamo questo lavoro di scavo, credendo di sapere quel che sappiamo, possiamo continuare ad utilizzare il termine "soggetto"? È evidente che non sarà sufficiente trovare un sostituto più o meno fantasioso che continui però a portare implicitamente con sé i medesimi attributi che caratterizzano ciò che pensiamo risponda al nome di soggetto. Una volta accettato che non basta trovare un altro termine per dire la stessa cosa, si comincia davvero ad entrare nel vivo della questione del soggetto: se e *solo* se si disloca la questione del soggetto in rapporto al linguaggio e alla richiesta che ne pretende l'identificazione – come accade, ad esempio, nel linguaggio burocratico che intima il fissarsi a un chi, a un quando e a un dove –, si iniziano a intravedere le forze che danno forma al soggetto. Ed è pure evidente che non basta, per sottrarsi alla questione, accontentarsi di ridefinire la soggettività in modo "debole", come qualcosa che non sta più al centro del mondo, come un non-identico, sempre in-adequato, in grado di riconoscere la propria *soggezione* e il proprio *assoggettamento*. E neppure è sufficiente l'operazione proposta da Heidegger, che prevede la sostituzione di

un certo concetto di Dasein a un concetto di soggetto ancora troppo segnato dai tratti dell'ente vorhanden, cioè attraverso un'interpretazione del tempo, e insufficientemente interrogato nella sua struttura ontologica⁹,

9 *Ibidem*, p. 20.

perché in ogni caso, sostiene Derrida,

anche se il Dasein non è il soggetto, questo punto di partenza [...] resta analogo, nella sua "logica" a quello che eredita cominciandolo a decostruire: non è un errore, è probabilmente una fase indispensabile, ma adesso...¹⁰.

Adesso, si tratta di muovere qualche passo in un'altra direzione o, meglio, di tornare indietro, mettendo in questione un aspetto fondamentale dell'eredità metafisica, ed è qui che *la questione dell'animale* assume una centralità ineludibile – può esistere, infatti, una favola che sia veramente tale senza che vi compaiano degli animali? –:

Poiché il discorso sul soggetto, anche là dove riconosce la differenza, l'inadeguatezza, la deiscenza nell'auto-afezione, ecc., continua a legare la soggettività all'uomo. Anche se riconosce che l'"animale" è capace di auto-afezione (ecc.), questo discorso evidentemente non gli accorda il rango di soggettività – e questo concetto resta allora contrassegnato da tutte le presupposizioni che sto ricordando¹¹.

Come sa bene chiunque abbia una qualche esperienza di dibattiti che riportano al centro il non detto della questione dell'animale, che rimettono in gioco i limiti dell'umano e le distinzioni tra questo e gli altri animali, prima o poi, in una qualche forma più o meno elegante, riemerge inesorabile la domanda-obiezione che potremmo chiamare dell'"*intelligent carrot design*" o, in termini più seri, della maggiore o minore permeabilità ed elasticità dei confini tra gli enti. La domanda-obiezione può essere posta in maniera triviale o assumere, come in questo caso, un tono più filosofico: «Dal momento che tu non vuoi limitare un'eventuale "soggettività" all'uomo, perché limitarti all'animale?»¹², chiede Nancy. E qui Derrida risponde con signorilità, senza perdere il controllo, senza reagire a quella che nella maggioranza dei casi è un'obiezione difensiva, rilanciando la questione su un altro piano: ossia quello di pensare una differenza, una *différance*, che non sia oppositiva ed esclusiva, ma che rimetta in gioco ciò che pensiamo «della responsabilità, della libertà, della verità, dell'etica e del diritto»¹³. E questo perché

la "logica" della traccia o della *différance* determina la riappropriazione come dis-appropriazione. La ri-appropriazione produce necessariamente il contrario di ciò che essa, apparentemente prende di mira. La dis-appropriazione non è il proprio

10 *Ibidem*, pp. 21-22.

11 *Ibidem*, pp. 23-24.

12 *Ibidem*, p. 24.

13 *Ibidem*.

dell'uomo¹⁴.

Certo, prosegue Derrida, la differenza tra il vegetale e l'animale resta altrettanto problematica, ma ancor più, sullo sfondo, la questione della differenza tra il vivente e il non vivente, soprattutto per un pensiero che voglia evitare dogmatismi, barriere e abissi insormontabili e che non intenda annacquare le differenze nell'indifferenza:

Non si tratta dunque di opporre a quest'enorme molteplicità di discorsi tradizionali sull'uomo, sull'animale, sulla pianta o sulla pietra, un altro discorso sulle stesse "cose", ma di analizzare senza fine e nei suoi interessi l'intero macchinario concettuale che ha fin qui permesso di parlare di "soggetto"¹⁵.

De-soggettivizzare

Anche in questo caso, anzi soprattutto in questo caso, quello che Derrida propone è un pensiero che sia anche un'esperienza che conservi o, meglio, richiami una responsabilità nei confronti della differenza e, come Derrida ha molte volte affermato, della giustizia. Il «macchinario concettuale» che si nasconde dietro al soggetto va cioè decostruito in modo tale da render possibile l'apparizione e la formazione di un soggetto umano che si smarchi dai processi assoggettanti e spiritualizzanti della tradizione umanista, lasciandosi percorrere da strutture pre-umane, da un'alterità in-appropriabile perché ri-appropriata nella dis-appropriazione, che è poi il requisito fondamentale perché si possa dare una qualche forma di giustizia per l'altro e non sottomissione e violenza istituzionalizzata. Ci possono e ci debbono essere giustizia e responsabilità, anche senza un'arché e un fondamento, si può pensare ad una legge che non sia solo *forma di legge*, ossia un meccanismo à la Kant che, in quanto privo di contenuto e di oggetto, sia destinato a girare a vuoto, escludendo a priori ogni forma di giustizia e ogni forma-di-vita¹⁶.

La questione dell'animale è esemplare del rapporto tra responsabilità e giustizia. Secondo Derrida, infatti, il dispositivo di appropriazione/incorporazione sia materiale che simbolica dell'altro animale passa attraverso la manipolazione del confine dell'alterità e si organizza in una «struttura sacrificale»¹⁷ intrinseca al discorso umanista: il *chi-soggetto* si costituisce

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁶ Al proposito, cfr. Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*, Neri Pozza, Vicenza 2011, in particolar modo pp. 113-175.

¹⁷ J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., pp. 36 e segg.

in relazione a un qualcosa di sacrificabile, o per dirla altrimenti, la struttura della soggettività si costituisce in relazione alla sacrificabilità materiale e/o simbolica dell'altro come oggetto. Non è qui il caso di discutere la legittimità di questa concezione del "sacrificio", ma sembra proprio che, in questo contesto, la fretta della risposta non abbia permesso a Derrida una contestualizzazione più precisa della questione cui accenna solo *en passant* quando afferma, ad esempio, che questa concezione del soggetto, maschio adulto, virile, dominatore della natura e dell'altro (femminile, animale, infantile, ecc.) si è inaspita «nel momento in cui il codice napoleonico si iscriveva nel diritto positivo»¹⁸. Tuttavia, ciò che risulta evidente è il risultato di questa struttura sacrificale: per accedere alla posizione di soggetto si deve sacrificare l'altro, l'altro *come* animale o l'altro *in quanto* animale.

Tu non metterai a morte il vivente in generale

Derrida arriva in tal modo a mettere a fuoco un punto decisivo a proposito della questione del vegetarianismo che è l'altra faccia di questo discorso sul soggetto, fin dal titolo: «*Il faut bien manger*». Come spesso accade in Derrida, questa espressione racchiude in sé una molteplicità di significati che sono al contempo l'inesco e il risultato del procedimento decostruttivo. «*Il faut bien manger*», giustamente reso dai traduttori italiani con «*E-(b)bene si deve mangiare*», afferma contemporaneamente che «si deve ben mangiare» e che «si deve mangiare bene»¹⁹. Ancora una volta, non ci troviamo di fronte ad un gioco di parole, ma ad una polifonicità tutt'altro che neutra in quanto permette di ribaltare la questione che tutte le morali che si autocertificano come pure e autentiche si sono poste e si pongono:

La questione non è più sapere se è "buono" o "bene" "mangiare" l'altro e quale altro. Comunque lo si mangia e tuttavia ci si lascia mangiare da lui, [ma] determinare la miglior maniera, la più rispettosa e la più riconoscente, la più donante anche, di rapportarsi all'altro e di riportare l'altro a sé²⁰.

Dobbiamo interpretare questo passo come un eccesso di prudenza per non finire relegato nella categoria dei difensori del vegetarianismo, dell'ecologismo o del protezionismo animale, come affermato poche pagine prima?²¹ Oppure si

¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁹ *Ibidem*, p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 41.

²¹ *Ibidem*, p. 36.

tratta della dichiarazione, *sic et simpliciter*, dell'impossibilità, finché si resta soggetti dominanti, di evitare il sacrificio dell'altro? No, niente di tutto questo. Al contrario, ciò che qui si delinea è la ripresa del compito del pensiero di partire da un altro indecostruibile che dovrebbe appunto garantire la non appropriabilità violenta. E anche se questo, come Derrida non smette mai di ribadire in questa come in altre sedi, è un compito interminabile, non vi è ragione per esimersi dalla presa di responsabilità e dalla decisione. Si può infatti decidere solo di fronte all'indecidibile, altrimenti non di decisione si tratterebbe ma piuttosto di algoritmo da computer, ci si può assumere una responsabilità solo rispondendo *dell'* e *all'*altro e non costruendo sistemi autoreferenziali solipsistici e vuoti. Se «il soggetto è responsabile dell'altro prima di esserlo di sé come "io"», allora il «Tu non ucciderai» della tradizione, dove l'altro è sempre l'«altro uomo», il soggetto, lascia il posto a «Tu non metterai a morte il vivente in generale»²², dove la questione è cominciare a pensare come oltrepassare tutti i discorsi che «non sacrificano il sacrificio»²³ e che delincono un «soggetto [che] accetta il sacrificio e mangia la carne»²⁴ come parte integrante della sua struttura, dello schema che lo rende possibile attraverso una serie di riduzioni dell'altro e al quale Derrida assegna efficacemente il nome di «carnofallogocentrismo».

Questa mossa non indica verso un'altra forma di purezza e di identità incontaminate ma, in quanto consapevole che è possibile incontrare l'altro solo là dove è stato "inventato", seppur come resto del soggetto, si assume la responsabilità di attraversare, contaminando e contaminandosi, la tradizione dell'appropriazione per destituirne di senso. Questa mossa apre cioè lo spazio per un pensiero della differenza che, pur lavorando sui e ai confini dell'identità, si sottrae a tutte le binarizzazioni rigide e si rifiuta di non fare la differenza, muovendosi in direzione dell'insacrificabilità dell'altro. Questo è il tema, più volte riproposto da Derrida, dell'"ospitalità infinita": forse è solo l'ospitalità infinita che può invertire la logica del sacrificio, che può individuare una via di fuga da questa proprio perché la corrode dall'interno, perché non ripete il gesto autoritario che include in sé l'idea del sacrificio in quanto ne propone una aprioristica quanto surrettizia esclusione, ma che, al contrario, esclude il sacrificio grazie ad un gesto umoristico che lo include sotto forma iperbolica, come sacrificio del sacrificio. *Il faut bien manger* diventa così *il faut le bien manger*, "dovere" che prelude a tutta un'altra idea dell'umano:

²² *Ibidem*, p. 37.

²³ *Ibidem*, p. 38.

²⁴ *Ibidem*, p. 39.

«Si deve ben mangiare» [*Il faut bien manger*] non vuol dire innanzitutto prendere e comprendere in sé, ma apprendere e dare da mangiare, apprendere-a-dare-da-mangiare-all'altro. Non si mangia mai da soli, ecco la regola del «si deve mangiare bene» [*Il faut bien manger*]. È una legge dell'ospitalità infinita. E tutte le differenze, le rotture, le guerre (si può anche dire le guerre di religione) hanno in palio questo «mangiare bene», oggi più che mai. Si deve ben mangiare, ecco una massima di cui basterebbe far variare le modalità e il contenuto. All'infinito. Essa descrive la legge, il bisogno o il desiderio [...], l'orexis, la fame e la sete («bisogna», «eppur si deve»), il rispetto dell'altro nel momento stesso in cui, facendone l'esperienza [...], [si] deve cominciare a identificarsi con l'altro, ad assimilarlo, interiorizzarlo, comprenderlo idealmente [...]. Il raffinarsi sublime nel rispetto dell'altro è anche una maniera di «Mangiare bene» o di «mangiare Bene». Anche il bene si mangia. Bisogna mangiare il bene [*Il faut le bien manger*]²⁵.

Avvertenze agli antispecisti

Quanto detto porta con sé almeno tre importanti implicazioni sul piano della prassi che spesso non sono state riconosciute al pensiero di Derrida che, a differenza di quanto ritenuto da una tradizione consolidata, è ben altro che uno sterile esercizio decostruttivo fine a se stesso, rappresentando piuttosto un contributo fondamentale all'attuale riflessione biopolitica. Implicazioni che non dovrebbero sfuggire al movimento antispecista.

La prima: data la modalità con cui il soggetto si costituisce, «il capo di Stato [...] deve essere un mangiatore di carne»²⁶. Il che significa che, nelle condizioni attuali, il vegetariano, come il celibe, l'omosessuale, la donna, ecc., non possono pensare di accedere alla testa dello Stato «se non lasciandosi tradurre in uno schema virile ed eroico»²⁷. Ciò, allora, dovrebbe far comprendere che la "questione animale" non può più essere pensata come semplice *maquillage* dell'esistente, come un allargamento della considerazione morale che tracci dei confini più "giusti", ma ancora binari e comunque escludenti; come una questione che lasci invariato lo schema del calcolo del soggetto pur modificandone la somma.

La seconda: dato che bisogna pur mangiare e mangiare è «metonimia dell'introiezione»²⁸ a cui non ci si può sottrarre, materialmente e simbolicamente, anche se vegetariani coerenti – infatti «anche i vegetariani mangiano l'animale e pure l'uomo»²⁹ semplicemente vivendo in una società

²⁵ *Ibidem*, p. 42.

²⁶ *Ibidem*, p. 40.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 41.

²⁹ *Ibidem*.

squisitamente carnivora dove il cosiddetto “*cruelty free*” è pura illusione per il modo in cui il cibo è prodotto e portato sulle nostre tavole³⁰ –, il movimento antispecista è chiamato ad abbandonare ogni pretesa di purezza e di superiorità morale per far propria la critica del “proprio”, evitando, come troppo spesso accade, la delirante esaltazione di un proprio ancor più proprio. Detto altrimenti, con conseguenze oggi appena immaginabili per l’intera sua prassi politica, il movimento antispecista dovrebbe, al fianco di movimenti come quello dei *queer*, rivendicare le ragioni dell’improprio e dell’inumano, revocando la nozione stessa di confine e non, come ha fatto e continua a fare, cercare di rendere più umani sia l’umano che il non umano.

La terza: se si intende arrestare la «macchina antropologica» (quella macchina che ha costruito l’umano con un doppio meccanismo di esclusione-cattura e di inclusione-escludente dell’animale all’interno dell’uomo, tracciando, cancellando e ridisegnando incessantemente i confini tra i due)³¹, macchina che trova nella struttura del sacrificio una delle sue principali ragioni d’essere, sarà necessario muoversi nella direzione di una politica *della* vita che tenga presente, come ha fatto Agamben, che questa macchina non ha mai rispettato i confini di specie, come la storia tragicamente ci mostra ma, oltre Agamben, che essa ha trovato il proprio “carburante” nella distinzione umano/animale. Detto altrimenti, poiché la sfera della considerazione morale e quella della specie *Homo sapiens* non sono mai perfettamente coincise – ancora oggi una larga parte di umani paradigmatici è esclusa *de facto* dalla prima e fino a non molto tempo fa anche *de jure* –, *lo specismo, così come inteso tradizionalmente, non è mai esistito*. Il che non solo non ci esime dal combattere ciò che comunque è sotteso da questa nozione, ma addirittura ci induce a moltiplicare gli sforzi per oltrepassarlo in quanto ideologia giustificazionista generale dello sterminio intra- e inter-specifico, che ha potuto e può continuare a funzionare grazie all’*invenzione delle specie*. Non vi sono prima le specie e poi lo specismo, semmai il contrario. E ancora, non è irragionevole pensare che storicamente si possa essere realizzato prima lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo e poi quello dell’uomo sull’animale ma, altrettanto ragionevolmente, è quest’ultimo, con la *speciazione dell’animale*, ad aver reso possibile la continuazione di entrambi su scala industriale. Ecco perché la questione animale dovrebbe essere importante – non solo per gli

30 Per un’attenta analisi di questo aspetto della riflessione derridiana, cfr. Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell’animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012, pp. 141-145.

31 Per il concetto di macchina antropologica, cfr. G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43.

animalisti – e rientrare di diritto in ogni agenda politica che intenda essere realmente emancipazionista e liberazionista. Ecco perché bisogna continuare a tornare alla questione dell’animale.

C’è dell’altro

C’è questo e molto altro ancora in questa breve intervista. Almeno due aspetti vanno, però, sottolineati: quello del rapporto tra soggettività e singolarità e la figura di Auschwitz.

Per quanto attiene al primo, con un approccio che sorprendentemente lo avvicina a Deleuze, Derrida prova a pensare la differenza tra individualità, come chiusura e atomizzazione, e singolarità, come nodo temporaneo di relazioni. Sembra, infatti, che, alla domanda di Nancy nella lettera di invito all’intervista: «Chi viene dopo il soggetto?»³², Derrida risponda: *la singolarità che la precede*:

La singolarità del “chi” non è l’individualità di una cosa identica a se stessa, non è un atomo. Essa si disloca o si divide, ricomponendosi per rispondere all’altro, la cui chiamata precede in un certo qual modo la propria identificazione a sé, poiché a questa chiamata io non posso che rispondere, aver già risposto, anche se credo di rispondere “no”³³ [e] il rapporto a sé non può essere, in questa situazione, se non di differenza, ovvero di alterità o di traccia. Non soltanto l’obbligazione non si attenua, bensì trova, al contrario, la sua possibilità che non è né soggettiva, né umana [...] ³⁴ [ed] è a partire da questa affermazione dislocata [...] che qualcosa come il soggetto, l’uomo, o chi per lui, può prendere forma³⁵.

Singolarità che, come si diceva, fa risuonare un’eco deleuziana, come si può facilmente constatare, ad esempio (ma gli esempi si potrebbero moltiplicare), da questo passaggio della *Logica del senso*:

Singolarità nomadi non più imprigionate nell’individualità fissa dell’Essere infinito (la famosa immutabilità di Dio), né entro i limiti sedentari del soggetto finito (i famosi limiti della conoscenza). Qualcosa che non è né individuale né personale e che nondimeno è singolare, per nulla abisso indifferenziato [...]. Quanto al soggetto di questo nuovo discorso, non vi è invece più soggetto, non è l’uomo né Dio, ancor meno l’uomo al posto di Dio. È questa singolarità libera, anonima e nomade che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie

32 J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, cit., p. 5.

33 *Ibidem*, p. 14.

34 *Ibidem*, p. 13.

35 *Ibidem*, p. 14.

della loro individuazione e dalle forme della loro personalità [...]»³⁶.

Assonanza che, tra l'altro, è riscontrabile anche nel tono *affermativo* in cui si articola la critica al soggetto carnivoro, ben lontana dal tono rancoroso del prete, come direbbe Nietzsche, e che dovrebbe far riflettere il movimento animalista sulla necessità di spostare la propria enfasi dagli "anti" e dai "niet" verso le potenzialità ancora troppo trascurate di un pensiero e di una prassi aperti all'evento, dirompente ed imprevedibile, dell'incontro e della relazione con qualsiasi altro. Assonanza che indica anche verso un'ulteriore linea di ricerca che si impegni a coniugare, in un pensiero che sia all'altezza dell'animale, la riflessione di Derrida sull'*animot* con quella sul divenire-animale e sulla "lingua minore" di Deleuze. Linea ibridante, del resto già suggerita da Derrida quando annunciava la necessità di articolare una «nuova ecologia critica», intersecando il proprio pensiero con quello di Adorno e della Scuola di Francoforte³⁷.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, la figura di Auschwitz che, pur riprendendo vertiginosamente e in poche righe tutti i temi dell'intervista, è relegata ai margini della stessa – motivo per cui ritiene di lasciarla in sospeso, attendendo per svilupparla «un altro momento», «un'altra discussione [con] un altro ritmo e un'altra forma»³⁸ –, Derrida si limita a mettere in questione un certo dogmatismo, come se davanti a quel nome terribile si dovesse solo o tacere o condannare. Quando si nomina Auschwitz, si domanda Derrida: «Qual è qui il referente? Si fa un impiego metonimico di questo nome proprio? Se sì, che cosa lo regola?»³⁹. Se Auschwitz, come il mangiare, è una metonimia dell'introiezione, che cosa accade se e quando lo si dovesse usare in modo estensivo, per altri campi, per altri massacri e genocidi che continuano anche ai nostri giorni? E che cosa accadrebbe se, addirittura, si osasse parlarne includendo anche gli altri animali in questa macchina sistematica dello sterminio? La risposta di Derrida è chiara e mette in gioco, ancora una volta, l'idea di una responsabilità illimitata, la critica del calcolo e la logica della buona coscienza:

La responsabilità è eccessiva o non è responsabilità. Una responsabilità limitata, misurata, calcolabile, razionalmente distribuibile, è già il divenire-diritto della morale: è a volte anche nella migliore delle ipotesi il sogno di ogni buona coscienza, e nella peggiore, il sogno di piccoli e grandi inquisitori⁴⁰.

36 G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, p. 100.

37 J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 2003, pp. 50-53.

38 *Id.*, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, cit., p. 48.

39 *Ibidem*, p. 47.

40 *Ibidem*.

La figura di Auschwitz, che richiede di «tener conto di ciò che fin qui abbiamo detto del soggetto, dell'uomo, dell'animale [e] del sacrificio»⁴¹, come per molte altre questioni, sottolinea ulteriormente, qualora ce ne fosse ancora bisogno, la rilevanza di questa intervista nell'economia generale del discorso derridiano e, più in particolare, nel suo approccio alla questione dell'animale. Solo per limitarci alla figura di Auschwitz in relazione alla questione animale, si legga quanto Derrida afferma in uno dei passaggi più espliciti de *L'animale che dunque sono*:

Non bisogna né abusare né tralasciare frettolosamente la figura del genocidio. Perché a questo punto essa si complica: l'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali che vengono così sterminati nella loro sopravvivenza o addirittura nella loro moltiplicazione. Come se, ad esempio, invece di gettare un popolo nei forni crematori o nelle camere a gas, dei medici o dei genetisti (ad esempio nazisti) avessero deciso di organizzare, con l'inseminazione artificiale, una sovrapproduzione, una sovrappopolazione di Ebrei, Zingari e omosessuali che, sempre più numerosi e nutriti, venissero destinati, in numero sempre crescente, allo stesso inferno, quello della sperimentazione genetica coatta, dello sterminio col gas o col fuoco. Negli stessi macelli⁴².

Questa intervista, a fianco almeno de *L'animale che dunque sono*, dei due volumi de *La Bestia e il Sovrano* e della parte dell'intervista con Élisabeth Roudinesco intitolata «Violenze contro gli animali»⁴³, rappresenta, allora, un tassello importante per leggere o ri-leggere il filosofo francese. Per gli studiosi di Derrida che hanno misconosciuto o ignorato, forse proprio grazie all'impianto carnocentrico della nostra tradizione, l'importanza della questione dell'animale nel suo pensiero, anche se questa, come afferma lo stesso Derrida, lo attraversa a partire almeno da *Della grammatologia*. Per gli antispecicisti per capire che la "loro" questione è tutt'altro che marginale, investendo al cuore la nozione stessa di umano in tutte le sue diramazioni, dalla legge al diritto, dalla politica alla morale, ecc., e per dare slancio e nerbo al proprio pensiero e alle proprie prassi.

41 *Ibidem*, p. 48.

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

43 *Id.*, *L'animale che dunque sono*, cit., *La Bestia e il Sovrano*, voll. I e II, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010 e «Violenze contro gli animali», in J. Derrida e É. Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 92-110.

C'era una volta

Nei *Saggi*, Montaigne racconta quasi in diretta l'incontro tragico e conturbante tra i primi colonizzatori europei e i "selvaggi" d'oltreoceano. Tra le altre cose, quando descrive la struttura sociale e i costumi di questi ultimi, ci riporta le parole di una canzone di uno di loro fatto prigioniero, dopo una guerra, dai membri di un'altra tribù. In questa canzone, il prigioniero, sfidandoli, invita i suoi carcerieri a farsi avanti per mangiarlo, cibandosi in tal modo della carne dei «loro padri e [dei] loro avi» che, in precedenza, a loro volta catturati, avevano «servito di alimento e nutrimento al suo corpo»:

Questi muscoli [...], questa carne e queste vene sono i vostri, poveri pazzi che siete; voi non vi accorgete che dentro c'è ancora la sostanza delle membra dei vostri antenati: assaporateli bene; vi troverete il sapore della vostra propria carne⁴⁴.

Se una volta l'uomo era un animale e se una volta l'uomo si è costituito escludendo l'altro animale e se, ancora una volta, l'uomo e l'animale, a ben pensarci, sono indissociabili in quanto presi in zone di totale indiscernibilità, la critica di Derrida al soggetto carnivoro è anche un ammonimento contro il cannibalismo che è parte integrante del Soggetto puro della nostra tradizione, le cui conseguenze, oggi come mai prima, sembrano sfociare in una vera e propria autofagia come testimoniano la crisi globale del capitalismo e il disastro ecologico, forse irreversibile, dell'intero pianeta. La favola del soggetto assomiglia sempre più, ma senza "*happy end*", a quella di Hänsel e Gretel. Se non saremo capaci di pensare ad un'altra matematica, il calcolo del soggetto sarà sempre un calcolo a somma zero.

44 Michel de Montaigne, *Saggi* (libro I, cap. XXXI, «Dei cannibali»), trad. it. di V. Enrico, Mondadori, Milano 1991, p. 239.