

Michael Hardt

Not in Your Name

Intervista di Massimo Filippi

1. Cominciamo dalla fine di *Impero*: nelle ultime righe del libro tu e Toni Negri prendete in esame la figura di Francesco di Assisi e affermate che la sua «antica leggenda [...] potrebbe illuminare la vita futura della militanza comunista»¹. E proseguite sostenendo che ciò è vero in quanto Francesco «contrapponeva una vita gioiosa» alla «miseria del potere»², una vita gioiosa «che comprendeva tutte le creature e tutta la natura», gli «animali» al pari degli «uomini sfruttati e [dei] poveri»³. Che cosa significa tutto questo? Che il militante comunista non può ignorare la condizione animale?

Il progetto comunista deve sempre prevedere una nozione espansiva del comune, di ciò che condividiamo – di come concepire il “noi”: non solo come oggetto di oppressione ma anche, e soprattutto, come soggetto di lotta. Il che è un aspetto straordinario della visione di Francesco, che ha riconosciuto una comunione senza soluzione di continuità che si estende oltre i confini dell’umano per includere il mondo naturale nella sua interezza. È una visione che mi affascina.

2. La tua riflessione potrebbe essere descritta come una sorta di “miscela esplosiva” di marxismo e spinozismo. Tuttavia, pur avendo fornito sia Marx che Spinoza – e in particolar modo Spinoza – un contributo essenziale alla discussione sulla natura, nessuno dei due è stato “tenero” nei confronti degli animali. Viene allora spontaneo chiederti che cosa sia accaduto nel tuo creativo laboratorio filosofico per indurirti a sostenere la posizione di Viveiros de Castro che ritiene necessario «lo sviluppo e la riproduzione di relazioni “sociali” [...] tra esseri umani ed esseri non umani»⁴?

1 Michael Hardt e Antonio Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 381.

2 *Ibidem*, p. 382.

3 *Ibidem*.

4 *Id.*, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010, p. 130.

Spinoza ha sviluppato una prospettiva potente e stimolante secondo cui non esiste una natura umana separata dalla natura considerata nel suo insieme. In riferimento all’ordine naturale, Spinoza ha affermato che la natura umana non è un «dominio all’interno di un dominio»⁵. Gli umani, gli altri animali, la terra e tutto il resto obbediscono alle stesse leggi fondamentali. Pertanto, questa affermazione intende criticare chi considera gli umani come posti *sopra* la natura e, allo stesso tempo, si oppone a chi li mette *sotto* la natura – a chi considera il mondo naturale come una sorta di ideale da cui gli umani si sono allontanati (quanto detto è elegantemente discusso da Hasana Sharp in un saggio recente⁶). A mio parere, la prospettiva che interpreta gli umani, gli animali e la terra come parti del medesimo ordine naturale è estremamente feconda, soprattutto per i temi che stiamo discutendo.

Mi rendo conto, però, di non aver ancora risposto alla tua domanda. Mi piace la tua definizione di laboratorio filosofico e devo dire che sono giunto a prendere in considerazione l’idea della necessità di sviluppare relazioni sociali tra umani e non umani, nel tentativo di affrontare i problemi filosofici e politici che vi si associano, leggendo autori come Viveiros de Castro. Sto cercando di imparare. Tutto qua.

3. In *Comune*, conducete un’ampia disanima della nozione di amore, inteso come amore dell’alterità, come atto ontologico in grado di produrre nuove soggettività, nuovi mondi, nuove relazioni sociali⁷. Una figura, a cui fate ricorso per descrivere questo amore, è quella di Deleuze e Guattari dell’alleanza improduttiva e gioiosa tra una vespa e un’orchidea⁸. Di nuovo animali e natura. Pare proprio che non siamo in grado di pensare l’atto sovversivo dell’amore senza considerare animali e natura, almeno come metafore. Sei d’accordo? Ma, soprattutto, sono davvero solo metafore?

Sono d’accordo. Se intendiamo restituire il concetto di amore in maniera politicamente feconda, non dovremmo pensarlo come un processo di unificazione con chi è simile a noi (ad esempio, nel modo in cui i sostenitori della supremazia dei bianchi amano i bianchi) e neppure come un processo di fusione nell’unità, un divenire identici (come accade in molte concezioni della coppia e della famiglia). No, l’amore dovrebbe essere compreso nei termini di una

5 Baruch Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 171.

6 Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.

7 M. Hardt e A. Negri, *Comune*, cit., pp. 184-203.

8 *Ibidem*, pp. 191-192.

logica dell'alterità radicale, come un gioco di differenze capace di creare nuovi assemblaggi. Ed è senza dubbio l'alterità veicolata dall'incontro tra la vespa e l'orchidea ciò che, di questa immagine, ha ispirato Deleuze e Guattari.

Certo, quanto detto non è ancora qualcosa che possa definirsi una strategia o un programma politico; a mio avviso, però, pensare l'amore in questo modo ci offre una base solida da cui cominciare a lavorare.

4. Alcuni pensatori ritengono che l'oppressione umana sugli altri animali sia stata resa possibile dall'invenzione della categoria de "l'Animale". Lavorando come una sorta di standard negativo, la categoria de "l'Animale" permette di far scivolare umani "indesiderati" all'interno di essa, legittimandone lo sfruttamento e l'eliminazione. Sei d'accordo con questa visione delle cose e con l'idea secondo cui ripensare gli animali – o la potenza dei corpi animali – potrebbe costituire una modalità di opposizione alla «repubblica della proprietà»?

Non vi è dubbio sul fatto che l'animalità abbia operato come standard negativo nell'ambito delle ideologie dell'oppressione – di razza, di genere e di classe. Durante l'intero corso della modernità (e anche prima) le metafore che associavano le donne, i non bianchi e i lavoratori agli animali sono servite da strumenti per legittimarne la subordinazione. Esistono studi femministi importanti che, prendendo in esame la storia dell'impresa filosofica europea, hanno mostrato come l'uomo sia stato identificato con la ragione e la donna con il corpo e le passioni e, quindi, con l'animalità. Analisi simili sono state condotte anche nei confronti di soggetti colonizzati e razzializzati e dei lavoratori.

Mi pare, però, che tu stia suggerendo una strategia differente da quella delineata da questi studi (almeno da quelli che conosco), studi che generalmente sostengono che il soggetto subordinato (la donna, il non bianco, il lavoratore) è pienamente umano (razionale e via di seguito) e, in quanto tale, non identificabile con l'animale. Se comprendo bene, tu invece stai proponendo una strategia che si oppone al presupposto secondo cui è la condizione stessa di animalità a legittimare la subordinazione.

È un progetto interessante; comprendo come questa riformulazione del problema possa comportare delle conseguenze rilevanti.

5. In *Comune*, affermate: «I corpi devono resistere per poter esistere»¹⁰. Pensi che gli animali possano mettere in atto forme di resistenza all'oppressione umana? Si oppongono in qualche modo al potere che esercitiamo

su di loro? E, ancora più importante, siamo noi che siamo stati addestrati a non vedere i loro atti di resistenza e di disobbedienza o sono loro che semplicemente non possiedono la capacità di reagire/resistere al livello di oppressione a cui sono sottoposti? In altri termini, gli animali reagiscono e siamo noi ad essere incapaci di vedere e interpretare la loro resistenza politica (silenzio, movimenti corporei, immobilità, ecc. – che, tra l'altro, sono forme di resistenza anche umane) o non reagiscono affatto? E in tal caso, questa incapacità va intesa come il risultato della sproporzione delle forze in campo oppure si tratta di un'impossibilità ontologica? Possiamo considerare gli animali come esseri massacrati che continuano a resistere e quindi ad esistere?

Questa è una delle difficoltà maggiori – un ostacolo concettuale, politico e pratico. Sì, tutti gli animali disobbediscono, resistono e contrattaccano, talvolta in maniera efficace e talaltra no. La difficoltà è, però, concepire le modalità tramite le quali questa resistenza possa essere articolata utilmente con forme di resistenza umana – o anche con quelle di altri animali della stessa o di altre specie.

Ecco allora che dobbiamo affrontare una sfida importante che dovremmo affiancare a quella ontologica di Spinoza ricordata in precedenza. Mentre la sfida lanciata da Spinoza è quella di riconoscere la fondamentale continuità ontologica della natura, in questo caso dobbiamo renderci conto che esistono anche differenze profonde. Ad esempio, sarebbe pericoloso antropomorfizzare gli animali e trattarli come se fossero umani, credendo di poter davvero conoscere i loro pensieri, le loro paure e i loro desideri.

A questo proposito, mi piace ricordare la risposta data da Deleuze a Claire Parnet sull'animale all'inizio della video-intervista *ABecedario*¹¹. Deleuze afferma di detestare chi pensa di intrattenere relazioni umane con gli animali – una relazione intima [*familiar*] o, meglio, *famigliare* [*familial*]. Il tuo cane o il tuo gatto sono parte della famiglia. Deleuze sostiene invece che se intendiamo davvero entrare in relazione con gli animali, dobbiamo sforzarci di creare con loro una relazione animale e non umana. A mio parere, ciò corrisponde ad affermare che dobbiamo riconoscere in maniera inequivocabile la nonumanità degli animali e, quindi, l'abisso, il divario che ci separa. Dobbiamo trovare il modo di costruire una relazione inumana. Questa sì che è una bella sfida.

Ma questo non basta ancora, dobbiamo spingerci ancora più in là per rispondere alla tua domanda sulla resistenza e, in ultima analisi, sulla lotta politica. Si

⁹ *Ibidem*, pp. 17 sgg.

¹⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹¹ Gilles Deleuze, *ABecedario* (video-intervista in 3 DVD a cura di Claire Parnet, regia di Pierre-André Boutang), trad. it. di I. Bussoni, F. Del Lucchese e G. Passerone, DeriveApprodi, Roma 2005.

pensi al divieto, formulato nelle lotte femministe, antirazziste e postcoloniali, almeno a partire dagli anni Sessanta: non pretendere di parlare a nome di altri. Ecco un esempio utile a illustrare questo punto. Nei primi anni Sessanta, lo *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC), che stava organizzando l'iscrizione dei neri ai registri elettorali degli Stati Uniti sudoccidentali, lanciò un appello agli studenti bianchi del Nord affinché si unissero alla loro lotta; a questo appello risposero migliaia di persone. A un certo punto, però, Stokely Carmichael, uno dei leader dello SNCC, sostenne che ognuno avrebbe dovuto combattere contro la sua propria oppressione e non solo partecipare alle lotte degli altri. Molte donne bianche che si erano unite allo SNCC seguirono questo consiglio e rientrarono a New York dove diedero vita ai primi collettivi femministi radicali. La storia in questione è certamente molto più complessa di quella che ho raccontato, ma i suoi elementi principali illustrano ciò che penso sia diventata una regola di condotta ampiamente accettata: sì all'articolazione delle diverse lotte per la liberazione e sì alla lotta a fianco degli altri, ma no a ogni rivendicazione che pretende di lottare a nome di altri o per gli altri.

Data per assodata questa cornice politica, che cosa può voler dire per gli umani combattere con gli animali senza però parlare o lottare a nome loro? Ritieni che l'analogia che ho proposto possa costituire un punto di partenza per iniziare a pensare al modo di risolvere questo problema: come portare fino al confine di specie che corre tra gli umani e gli altri animali il divieto a parlare a nome di altri e, al contempo, il desiderio di articolare le lotte di liberazione?

6. Spinoza sostiene che l'indignazione è il materiale da costruzione con cui edificare la rivolta e la ribellione. Oggi, molte persone sono indignate per il modo in cui sono trattati gli animali. Credi che l'antispecismo, il veganismo e il movimento di liberazione animale, una volta "ripuliti" dall'influenza dell'ambiente borghese, accademico e liberal da cui hanno preso avvio, possano diventare una componente integrale e irrinunciabile della «rivoluzione nella vita e della vita»¹², della «biopolitica rivoluzionaria»¹³, contro la sovranità del biocapitalismo? Se «la rivoluzione [...] è per i mostri»¹⁴, quanta parte di questa mostruosità è attribuibile agli animali e all'animalità? In fondo, siete tu e Negri che affermate che «la rivoluzione si muove come un millepiedi»¹⁵...

Penso che i progetti che citi – antispecismo, veganismo e liberazione animale

12 M. Hardt e A. Negri, *Comune*, cit., p. 242.

13 *Ibidem*, p. 243.

14 *Ibidem*, p. 337.

15 *Ibidem*, p. 341.

– siano importanti. Punto. Ma non li considero rivoluzionari per il limite che ho discusso prima, quello per cui non si deve parlare e agire politicamente per conto o in nome di altri.

Una mia amica israeliana sostiene il movimento di boicottaggio contro Israele e non si stanca di ripetere che tale movimento non ha a che fare solo con i diritti dei palestinesi, ma anche con un diritto fondamentale di Israele: il diritto a non essere un persecutore [*perpetrator*]. Gli israeliani non dovrebbero lottare per conto dei palestinesi e certamente non dovrebbero avere la presunzione di parlare per conto loro. Gli israeliani dovrebbero invece liberare se stessi dalle catene a cui sono stati legati dal loro Stato e dalla loro società, da quelle catene che li rendono gli esecutori [*perpetrators*] di una violenza sistematica e strutturale contro gli arabi israeliani, i palestinesi dei territori occupati e i palestinesi della diaspora. (Detto questo, non vi è dubbio che gli israeliani possano unirsi alla lotta palestinese).

Ora, mi pare che la dignità e la giustizia dell'antispecismo, del veganismo e del movimento di liberazione animale operino secondo principi simili. Gli umani dovrebbero rivendicare il loro diritto a non essere persecutori degli altri animali e di altri esseri, ma non dovrebbero arrogarsi la facoltà di parlare o di agire al posto loro. Questo non è rivoluzionario, è una condizione di dignità.

7. Tu e Negri considerate la metropoli come un luogo che moltiplica esponenzialmente la probabilità di incontri sovversivi con l'alterità. D'altro canto, sostenete anche che le metropoli moderne sono «patologiche» dal momento che le divisioni e le gerarchie che le caratterizzano limitano la possibilità che si realizzino incontri gioiosi¹⁶. Ciò che è certo è che chi non possiamo incontrare in ambienti fortemente urbanizzati sono gli altri animali. Questo dato di fatto è parte dell'ambivalenza della metropoli?

Certo, come dici, riconosciamo le gerarchie presenti nella metropoli, ma consideriamo anche la metropoli come il luogo della ribellione e, potenzialmente, della gioia. Di fatto, però, le forme di interazione, comunicazione e antagonismo che individuiamo nelle città, sono oggi riscontrabili anche nell'ambito della vita contadina. Sarebbe interessante riflettere sulla linea di divisione che corre attualmente tra città e campagna, una questione che è analizzata con attenzione nel XIX secolo, ma che oggi andrebbe ripensata.

La tua domanda, però, si riferisce agli incontri tra gli umani e gli altri animali. Hai ragione a sostenere che gli incontri tra umani e animali sono limitati in ambienti fortemente urbanizzati. Ma questo non è qualcosa di auspicabile?

16 *Ibidem*, pp. 251-261. La citazione è a p. 258.

Detto altrimenti, potrebbe essere meglio per gli umani incontrare gli animali in molti modi differenti, ma non sarebbe meglio per gli animali *non* incontrare gli umani? Ancora una volta, però, ci si deve confrontare con il problema di ragionare politicamente per conto di altri.

8. Per concludere, gli animali sono parte della carne vivente [*flesh*] della moltitudine (i più poveri tra i poveri) o sono semplicemente qualcosa che fa parte del comune umano (pezzi di carne [*meat*] che dovremmo spartirci con equanimità)? Come dovremmo pensare a «un'ecologia del comune – un'ecologia, a un tempo, della natura e della società, del mondo umano e di quello non umano», che, come voi stessi affermate, sono presi «in una dinamica di interdipendenza, di cure reciproche e di mutue trasformazioni»¹⁷?

Sono affascinato, al pari di te, da una nozione di comune che possa estendersi in direzione sia del mondo umano che di quello non umano. Mi rendo conto, però, che ogni volta che provo a risponderti mi trovo sempre davanti alla difficoltà di pensare politicamente la differenza tra umani e non umani. Sono consapevole del fatto che ogni volta che cerco di pensare a tale differenza faccio ricorso a principi che sono stati sviluppati in relazione a differenze intra-umane, quali quelle associate alla razza, al genere e alla classe. A mio parere, il principio che tra questi è il più fondamentale per la nostra discussione è l'obbligo a non parlare a nome di altri, a prendere le distanze dalla presunzione di poter agire politicamente al posto loro. Gli uomini non possono liberare le donne e i bianchi non possono liberare le persone di colore. Possono invece rivendicare il loro diritto a non essere persecutori e, inoltre, possono unirsi alle lotte dei movimenti femministi e antirazzisti. È a questo punto che mi scontro con l'ostacolo di cui ho detto. La liberazione animale è perlopiù pensata come degli umani che agiscono per liberare degli animali. È molto difficile riuscire a immaginarsi degli umani che si uniscano a un movimento di liberazione animale guidato dagli animali stessi. Che forme dovrebbe assumere un tale movimento? Esiste già?

Il passo successivo di questa nostra conversazione potrebbe imporci di valutare se i principi dell'azione politica sviluppati sulla base delle differenze tra umani siano in grado di operare nell'ambito della politica delle differenze tra umani e non umani. O forse, in questo contesto, dovremmo domandarci se non siano gli stessi principi politici che vadano ripensati. Ma temo che dovremo rimandare questa discussione ad un'altra occasione.

¹⁷ *Ibidem*, p. 176.