Darei anni della mia vita pur di essere un animale per un breve periodo di tempo.

– Elias Canetti

Liberazioni 15

M.CALARCO Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e veganismo
A.VOLPE Uno sconfinato essere con J.STANESCU Questione di specie: Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali D.MARTINELLI Note sul dibattito *animalismo-antispecismo*: non proprio in difesa del primo, ma quasi V.DESPRET Xenotrapianti: si può vivere con il cuore di un maiale? M.SCOZIA Una soluzione al problema della *soggettività* in Benveniste A.SOTTOFATTORI Le ambiguità di un "non-manifesto": Michela Brambilla e l'animalismo

liberazioni
ASSOCIAZIONE CULTURALE

€ 5,00

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2013 15

Liberazioni
Trimestrale Anno IV n. 15 / Dicembre 2013

Associazione Culturale Liberazioni
Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza
C.F. 03606200248

Direttore responsabile
Fausta Bizzozzero

Redazione
Luca Carli, Silvana Ferrara, Massimo Filippi, Luigia Marturano, Marco Reggio, Aldo Sottofattori, Filippo Trasatti

Collaboratori
Ralph R. Acampora, Carol J. Adams, Silvia Buzzelli, Matthew Calarco, Matthew Cole, Cesare Del Frate, Vinciane Despret, Andrew Linzey, Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza, Dario Martinelli, Marco Mazzeo, Gianfranco Mormino, David Nibert, Tom Regan, Sabrina Tonutti

Abbonamenti
- Annuale (4 numeri): 18 €
- Annuale sostenitore (4 numeri): a partire da 30 €

Abbonamenti per l'Europa
- Annuale (4 numeri):
  * con invio trimestrale: 36 €
  * con invio semestrale: 30 €
  * invio annuale: 27 €
- Annuale sostenitore (4 numeri) con invio trimestrale: a partire da 50 €

Iscrizione all'associazione
- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni
abbonamenti@liberazioni.org

Finito di stampare nel Dicembre 2013
presso Isabel Litografia S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Gli articoli pubblicati esprimono esclusivamente le idee e il punto di vista dei rispettivi autori che non sono necessariamente condivisi dalla redazione.

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Dove trovare la rivista

Bologna	**Libreria Naturista New Age** - Via degli Albani, 2
Conegliano	**Parafarmacia La nuova Prospettiva** - Via Manin 31/g
Firenze	**Dolce vegan** - Via San Gallo, 92 r
Forlì	**Equal Rights Forlì** - equalrights@inventati.org
Marina di Carrara	**Libreria Pianeta Fantasia** - Via Rinchiosa, 36
Milano	**Libreria COOP Statale** - Via Festa del Perdono, 12 **Libreria Utopia** - Via Vallazza, 34 **Merry Cherry Vegan** - Via Rubens, 14
Monza	**Gastronomia La Pentola Vegana** - Via Lecco, 18
Padova	**Circolo ARCI La luna nuova** - Via Barbarigo, 12
Palermo	**Laboratorio Antispecista** - presso i banchetti informativi e su www.distr-azione.net
Pescara	**Libreria Naturista** - Via Ancona, 66
Pistoia	**Ass. Centro di Documentazione** - Via S. Pertini
Pordenone	**Libreria Al segno** - Piazza del Cristo, 7
Rimini	**Biblioteca Gambalunga** - Via Gambalunga, 27
Roma	**Biblioteca Casa del Parco** - Via della Pineta Sacchetti, 78 **Biblioteca Comunale Corviale** - Viale M. Mazzacurati, 76 **Rewild cruelty-free club** - Via Giovannipoli, 18
Torino	**Centro Studi Sereno Regis** - Via Garibaldi, 13 **Libreria Comunardi** - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Verona	**Paginadodici** - Corte Sgarzerie, 6a
Zocca	**Associazione Green Riot** - greenriot@libero.it

L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.org

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: redazione@liberazioni.org

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

PENSARE LA QUESTIONE ANIMALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. [...] Nessuno può disconoscere seriamente tale disconoscimento. Nessuno può più continuare seriamente a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi [...]. 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. [...] Tutti sanno quali terribili e insostenibili quadri sarebbe in grado di approntare una pittura realistica della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica, cui l'uomo da due secoli sottopone la vita animale. E che cosa è diventata la produzione, l'allevamento, il trasporto e l'uccisione degli animali. Invece di sottoporvi delle immagini, o di ricordarvele, cosa troppo facile e troppo lunga, voglio dirvi solo una parola di questo «pathos». Se è vero che queste immagini sono «patetiche», è anche vero che esse aprono pateticamente l'immensa questione del pathos e del patologico, appunto, della sofferenza, della pietà e della compassione. E anche al ruolo che occorre dare all'interpretazione della compassione, alla condivisione della sofferenza tra viventi, al diritto, all'etica, alla politica, che occorre rapportare all'esperienza della compassione. Dal momento che da due secoli si sta compiendo una nuova prova della compassione.

Di fronte al dilagare, irresistibile e rimosso, di fronte alla rimozione organizzata di questa tortura, incominciano ad alzarsi delle voci (minoritarie, deboli, marginali, poco sicure dei propri discorsi, del loro diritto a discorrere e dell'elaborazione del loro discorrere in un diritto, in una dichiarazione dei diritti) per protestare, per lanciare appelli, [...] per ciò che si presenta, ancora in forma molto problematica, come i *diritti degli animali*, per risvegliarci alle nostre responsabilità e ai nostri obblighi nei confronti del vivente in genere e precisamente a questa fondamentale compassione che, se presa sul serio, dovrebbe rivoluzionare dalle fondamenta la problematica filosofica dell'animale.

È una guerra sulla pietà. Certo questa guerra non ha età, ma, nella mia ipotesi, attraversa una fase critica. Noi l'attraversiamo e ne siamo attraversati. Pensare la guerra in cui siamo non è solo un dovere a cui, volente o nolente, direttamente o indirettamente, nessuno potrebbe sottrarsi. Ora più che mai. E dico «pensare» questa guerra perché credo che sia in questione proprio ciò che chiamiamo «pensare». L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio da qui.

Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*

SOMMARIO

OFFICINA DELLA TEORIA

5 Matthew Calarco
Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e veganismo

23 Antonio Volpe
Uno sconfinato essere con

TERRITORI DELLE PRATICHE

40 James Stanescu
Questione di specie: Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali

59 Dario Martinelli
Note sul dibattito *animalismo-antispecismo*: non proprio in difesa del primo, ma quasi

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

67 Vinciane Despret
Xenotrapianti: si può vivere con il cuore di un maiale?

76 Matteo Scozia
Una soluzione al problema della *soggettività* in Benveniste

88 Aldo Sottofattori
Le ambiguità di un "non-manifesto": Michela Brambilla e l'animalismo

NOTE BIOGRAFICHE

Matthew Calarco

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

Introduzione

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

Antropocentrismo

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

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

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

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

> in un'opposizione filosofica classica, non c'imbattiamo mai nella coesistenza pacifica di un *vis-à-vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l'altro (assiologicamente, logicamente, ecc.) e sta più in alto di lui[1].

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

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

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

ritiene individuino una classe di enti come squisitamente umani. Nel corso della storia culturale occidentale, tale logica, nonostante il riconoscimento di un'origine umana monogenetica, ha reso possibili razzismi di vario genere basati sul presupposto secondo cui esisterebbero differenze epigenetiche binarizzanti tra gli umani; il che ha permesso di collocare determinati gruppi umani a fianco degli animali e degli altri non umani nella parte inferiore della scala gerarchica degli esseri. Questa logica è stata anche utilizzata per escludere l'animalità interna all'umano (ad esempio, quegli aspetti della nostra vita e del nostro corpo che sono più strettamente legati agli animali e alla natura) dal proprio dell'umano. Giorgio Agamben ha analizzato le varie declinazioni di questa logica più generale nonché gli effetti storici (anche attuali) della costituzione dell'umano facendo ricorso al concetto di «macchina antropologica» e ha sostenuto che il tentativo di definire l'umanità attraverso e contro l'animalità è molto probabilmente il gesto fondante della politica occidentale[2]. Ciò suggerisce che l'antropocentrismo non è interessato agli umani in quanto tali o a sottolineare l'unicità degli umani e il loro maggior valore morale, ma che esso lavora per includere solo un sottogruppo selezionato di umani nella sfera dell'umanità autentica, escludendo al contempo dal proprio dell'umano (per mezzo di un'esclusione inclusiva, dal momento che il processo di inclusione istituisce contemporaneamente le due zone) la stragrande maggioranza degli umani e degli animali e l'intero mondo naturale "non umano". È esattamente per questo motivo che il termine *specismo* (così spesso utilizzato nell'ambito degli studi sugli animali e sull'animalità) è fuorviante in quanto non è in grado di individuare la logica operante nella cultura dominante, una logica che traccia distinzioni tra umani e animali e tra umanità e animalità. Per gran parte della sua storia la cultura occidentale non è stata specista, se per specismo intendiamo un pregiudizio irrazionale che assegna uno stato morale privilegiato alla specie umana in quanto tale. La nostra attenzione per l'umano e il conseguente privilegio che a questo viene accordato non sono mai stati il risultato di considerazioni meramente specie-inclusive, né la tendenza ricorsiva dell'antropocentrismo può essere spiegata semplicemente nei termini di un fallimento morale o di un pregiudizio irrazionale.

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

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

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

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

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

Nietzsche: dalla svalutazione all'indistinzione

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

> Quando si parla di *umanità*, ci si fonda sull'idea che debba trattarsi di ciò che *separa* e distingue l'uomo dalla natura. Ma una tale separazione in realtà non esiste: le qualità «naturali» e quelle propriamente chiamate «umane» sono inscindibilmente intrecciate. L'uomo, nelle sue capacità più alte e più nobili, è completamente natura, e porta in sé l'inquietante duplice carattere di essa[3].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tanto patetico, come se su di esso ruotassero i cardini del mondo[8].

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

> Non abbiamo appunto nessun organo per il *conoscere*, per la «verità»: noi «sappiamo» (o crediamo, o c'immaginiamo) precisamente tanto quanto può essere *vantaggioso* sapere nell'interesse del gregge umano, della specie, e anche ciò che qui è detto «vantaggioso» è infine nient'altro che una credenza, un'immaginazione, e forse esattamente quella quanto mai funesta stoltezza per cui un giorno precipiteremo in rovina[10].

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

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

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

10 *Ibidem*, p. 223 (§354).

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

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

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

11 *Ibidem*, p. 262 (§ 382).

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

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

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

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

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

Plumwood: carne e più che carne

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> In quel lampo, intravidi per la prima volta il mondo «dall'esterno», un mondo non più mio, un paesaggio desolato e irriconoscibile, fatto di cruda necessità e indifferente nei confronti della mia vita e della mia morte.
>
> Intravidi un mondo terribilmente indifferente, un mondo nel quale non avevo più importanza di qualsiasi altro essere commestibile. Il pensiero: «Non è possibile che stia accadendo a me, io sono un essere umano, sono tutt'altro che cibo» era parte di questa mia estrema incredulità. Si trattava di una riduzione scioccante, della trasformazione di un essere umano complesso a un semplice pezzo di carne.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Traduzione dall'inglese di Massimo Filippi

Antonio Volpe

Uno sconfinato essere con

> La mia venuta era testimonianza / di un ordine che in viaggio mi scordai, / giurano fede queste mie parole / a un evento impossibile, e lo ignorano[1].
> […] c'è un abisso fra il filosofare sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga. Non sarebbe un male se mai un pensiero del genere riuscisse a un uomo. Gli sarebbe fatto l'unico dono che viene al pensiero da parte dell'essere[2].

Dal collasso dei fondamenti al pensiero dell'evento[3]

Der Satz vom Grund (tradotto in italiano come *Il principio di ragione*[4]) significa insieme la tesi e la posizione del *fondamento*. Nelle tredici lezioni dedicate al tema, Martin Heidegger opera una decostruzione del concetto secondo quel *passo indietro* che a partire da *La svolta*[5] mira non più a un superamento dialettico della metafisica ma alla ricostruzione delle sue scansioni *epocali*, secondo un movimento di risalita all'indietro che corrisponde al pensiero [*Denken*] come rammemorazione [*Andenken*] di ciò che precede la metafisica, e, in essa, si occulta[6]. Semplificando, possiamo dire che metafisica indica per Heidegger quel pensiero che si rivolge all'essere scambiandolo sempre con l'ente, cadendo nell'oblio della *differenza*

1 Eugenio Montale, «Dissipa tu se lo vuoi», in *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1990, p. 61.

2 Martin Heidegger, «Lettera sull' "umanismo"», in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 296.

3 La lettura che qui propongo di Heidegger è orientata innanzitutto da Reiner Schürmann, Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy. In particolare, cfr. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1995; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, pp. 83-114; J.-L. Nancy. *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005 e *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992. Naturalmente la mia lettura non si esaurisce in queste interpretazioni.

4 M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1991.

5 Cfr. M. Heidegger, *La svolta*, trad. it. di M. Ferraris, Il melangolo, Genova 2004 e *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.

6 Non si tratta però, qui, di "ritornare" frontalmente ai Greci. Heidegger rifiuta continuamente questa prospettiva e attacca chi tenta questo "ritorno" ad una presunta "origine". Piuttosto, rammemorando l'Inizio Greco, si propone di voltare verso un Altro Inizio, divenendo più Greci dei Greci stessi, ossia non più Greci. La dimensione cardinale della temporalità heideggeriana è sempre l'avvenire, il futuro.

ontologica e quindi dell'essere stesso. Non si tratta qui però di un errore dei filosofi, perché è l'essere stesso, che investendo e donando l'ente, insieme si ritrae e si rifiuta. Metafisica è tutta la tradizione filosofica occidentale intesa come onto-teo-logia (che cerca il fondamento della totalità dell'ente in un ente supremo o in dio) almeno a partire da Platone, fino alla consumazione del suo ultimo tratto – che Heidegger chiama *metafisica del soggetto* – in Nietzsche. Al termine di questa autoconsumazione delle epoche della verità dell'essere, si dispiega una fase che Heidegger chiama *Ge-stell*, un termine che indica l'insieme del porre[7] che riduce la totalità dell'ente a *fondo* per la macchinazione totale della tecnica. Questa fase corrisponde al *nichilismo* dispiegato, non perché, come in Nietzsche, crollino tutti i valori di riferimento (che anzi, secondo la logica del *fondo*, che implica uno scambio incessante, senza più centro, fra tutte le dimensioni dell'ente ridotte a *mera risorsa*, tendono a proliferare), ma perché *dell'essere non è più niente*. Eppure, proprio in questa fase di *pericolo*, si dà la possibilità di una rammemorazione paradossale, che si offre, nel soggiornare del pensiero nella *dimenticanza stessa* dell'essere, come «primo, incalzante balenare dell'evento [*Ereignis*]»[8].

Der Satz vom Grund è un testo spartiacque, perché mai come nelle sue pagine viene tematizzato l'intreccio oppositivo e insieme di coappartenenza fra *appello dell'essere* (che durante la sua storia epocale si fa sempre più inudibile) e *ingiunzione del fondamento*. È con Leibniz che tale ingiunzione, che attraversa tutta la metafisica, viene sistematizzata nei termini del *principio di ragione sufficiente*, secondo il motto *"nihil sine ratione"*. Al ritrarsi della metafisica corrisponde anche l'estenuarsi dell'ingiunzione del fondamento, che lascia di nuovo udire l'appello dell'essere. Giocando sul doppio significato del termine *Satz*, Heidegger volge il porre fondamento nel salto nell'assenza di esso, nell'*Ab-Grund* (*fondo abissale*) dell'essere. Se la metafisica ha sempre scambiato l'essere con l'ente, cercando in esso il *Grund* (fondamento) della sua totalità, l'essere, che non può venir pensato in termini di semplice presenza (Heidegger insisterà tanto sull'intendere in senso verbale il termine *Sein* da ricorrere spesso alla sua forma arcaica *Seyn*), sarà ciò che precede il fondamento, e quindi l'abisso da cui questo può scaturire. Nelle ultime pagine del testo, interpretando il frammento

7 È ne «L'essenza della tecnica» che Heidegger ricapitola più minuziosamente ciò che ruota intorno al "porre", chiarendo come la riduzione a fondo [*Bestand*] consista di pratiche non disgiungibili da un atteggiamento dell'uomo verso l'ente, determinato da una verità epocale: *stellen* (porre), *vor-stellen* (rappresentare), *nach-stellen* (dare la caccia), *bestellen* (ordinare, impiegare), *her-stellen* (produrre). Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27. Ma questa stessa verità si "scioglie" poi nell'esaurimento del destinare epocale stesso.

8 *Id.*, M. Heidegger, *Identità e differenza*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, p. 47.

Eracliteo *Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων·παιδὸς ἡ βασιληίη (Il Tempo è un fanciullo che gioca con le tessere di una scacchiera. È il regno di un fanciullo)*, Heidegger conclude con queste parole folgoranti:

> Il fanciullo più grande, reso regale dalla delicatezza del suo gioco, è quel mistero in cui l'uomo, con il tempo della sua vita, è posto in gioco nella sua essenza. Perché il grande fanciullo scorto da Eraclito nell' *Αιων* gioca il gioco del mondo? Gioca poiché gioca. Il "poiché" sprofonda nel gioco. Il gioco è senza perché. Il gioco gioca giocando. Esso rimane soltanto gioco: il più alto e il più profondo. Niente *è* senza *fondamento*. Essere e fondamento: lo Stesso. L'essere, in quanto fondante, non ha fondamento: esso gioca come il fondo abissale, l'abisso senza fondo di quel gioco che, in quanto destino, ci lancia l'essere e il fondamento. Rimane la domanda se e come, sentendo le frasi di questo gioco, i tempi di questa composizione musicale, noi siamo in grado di partecipare al gioco inserendoci in esso[9].

Se l'essere "è" fondamento nella misura in cui fonda, allora esso non potrà essere a sua volta fondato: esso si darà come *il fondo abissale*, *l'abisso senza fondo* da cui può scaturire il fondamento "originario", cioè non più vincolato al principio di ragione, al principio di causalità, ai principi e alla *principialità* dei principi in generale. Esso cade fuori dalle mani della fondazione umana che lo cerca fra l'ente. Ma come si dà questa scaturigine abissale? Come un gioco. Un gioco che precede le regole di ogni gioco regionale (questo o quel gioco) perché è il gioco stesso del mondo, che non fa altro che *giocare giocando*. Ancora meglio: è il gioco del *tempo del mondo*, di quell'*Αιών* fanciullo che gioca *senza perché*, senza *origine* né *telos*, senza inizio né fine, an/originario, senza regole né posta, come *senza perché* sboccia la rosa di Silesius: è questo che Heidegger chiama il *mistero* del gioco, che s'intreccia al *mistero* della morte. Nel gioco anche il fondamento *va a fondo*: *poiché* traduce *weil*, che abbrevia *weilen*, durare. Prima di sprigionarsi dal gioco abissale del tempo del mondo, il fondamento *sprofonda*. Nel giocare l'*Αιών gioca-a* (*zurspiel), lancia*, come nel gioco del calcio si lancia la palla a qualcun altro, l'uomo nell'*essere* e nel *fondamento*. Se l'uomo riesce a inserirsi in questa *composizione* – il verbo *spielen* sta sia per *giocare* che per *suonare* – può scoprirsi *in gioco* nel gioco dell'essere e cercare di corrispondervi nella sua attitudine.

Siamo a un punto di rottura col paradigma umanista-antropocentrico che ha dominato pensiero e azioni umane per più di duemila anni: la sorgente del *senso* (per usare un termine caro a Jean-Luc Nancy) non è più l'Uomo, né l'Uomo

9 *Id.*, *Il principio di ragione*, cit., pp. 192-193.

può più afferrarla con un gesto di appropriazione. La scaturigine del senso è delocalizzata e moltiplicata: sono ovunque, secondo la topologizzazione del *venire alla presenza* le sorgenti del senso; un senso che non è questo o quel significato che trascenderebbe il mondo conferendogli *un* senso. Ma il senso che precede ogni significato e attribuzione di senso e che permette la loro circolazione. *Il gioco che gioca giocando* in cui l'uomo stesso *va in gioco* senza poterlo dominare, giocato in un rischio assoluto in cui *va in gioco* l'essere stesso, senza garanzia né salvaguardia. Nel *gioco-a*, nel passaggio, a *venir passato* è l'*a* stesso che si accompagna al *con* come im/proprio delle esistenze, sempre co-esistenze, le une *alle* altre, le une *con* le altre.

In queste righe Heidegger parla ancora di destino, intendendo l'insieme degli *invii storico-destinali* che si raccolgono a partire dall'inizio greco determinando le epoche dell'essere. Ma c'è già un accento diverso, che accenna al "destinarsi" al di fuori dell'epocalità. Come sottolinea Reiner Schürmann, Heidegger adopererà sempre più frequentemente la figura del gioco proprio per indicare la caduta di ogni struttura metafisica di riferimento come tipica delle fasi *epocali* dell'essere, determinate da uno *stampo veritativo*. Entrati nella fase di dispiegamento totale della tecnica, e *insieme* nel *baleno dell'evento*, esaurendosi ogni *invio destinale*, la storia dell'essere come storia delle epoche veritative cede il passo a qualcos'altro che non coincide più con le determinazioni epocali dell'essere, senza per questo manifestare alcuna *struttura* originaria: è l'essere inteso come *anwesen, venire alla presenza*[10]. Heidegger traduce così la *φύσις* presocratica, che insieme a *λόγος* e *αλήθεια*[11] nominano l'essere ancora prima di *ειναι*, in un momento di disseminazione senza sussunzione prima. *Φύσις*, (da *φύο*: sorgere, venire alla luce, nascere, aprirsi), indica il *venire alla presenza* degli enti secondo il dono dell'essere. Il venire alla presenza che *precede* la presenza stessa è esso stesso l'essere nel suo flusso differenziale, topologico[12], irrappresentabile e inaudito. Il *venire alla presenza* è sempre in contro-tempo sull'uomo, lo precede e lo eccede proprio mentre lo investe, e può essere pensato solo da un pensiero che salti via dal fondamento

10 Attorno alla traduzione di questo termine, dei suoi derivati e dei suoi composti, si decide dell'interpretazione non solo del "secondo" Heidegger, ma della sua intera opera. La differenza fra tradurre *anwesen* (verbo) e *Anwesen* (sostantivo) con "essere presente" o "presenza", oppure, all'opposto, come "*venire alla presenza*" e "il *venire alla presenza*", decide se Heidegger sia ancora un pensatore metafisico (come sostiene Derrida) o se egli pensi già oltre la metafisica (come sostiene Schürmann, non a caso piuttosto polemico verso Derrida). Per questo alcune citazioni, nel presente testo, risulteranno modificate.

11 Ma anche *μοῖρα, χρεών, δίκη*. Cfr M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, cit., p. 141-192.

12 «Soltanto un pensare molteplice nella forma perviene ad una parola capace di corrispondere alla posta in gioco di un simile stato di cose […] intrinsecamente molteplice», M. Heidegger, *Vorwort*, in W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, L'Aia, 1963, p. XXII, cit. in R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, cit., p. 449.

e dalla preminenza dell'ente.

Ancora Eraclito, all'alba del pensiero occidentale, ricorda che il *venire alla presenza* è sempre un *ritrarsi nell'assenza*, secondo il famoso frammento: *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Il sorgere ama nascondersi)*. Eraclito ricorda ancora il movimento duplice – più che un doppio movimento – del *disvelarsi* e del *velarsi* dell'ente secondo il movimento duplice del *venire/sottrarsi alla presenza*. È il *gioco* di una *sorgente abissale*[13], dove "abissale" non significa tanto l'inesauribilità e l'incommensurabilità del *venire alla presenza*, quanto il suo ritrarsi: nel momento stesso in cui il senso sgorga, s'inabissa in un unico, duplice movimento. Viene fuggendo. Per usare il lessico di Edmund Husserl, transitato in un altro luogo del pensiero, si protrae nel momento stesso in cui si ritiene. *Lo sgorgare s'inabissa*. È ciò che Heidegger nomina più volte come *mistero* [*Geheimnis*][14], che non va confuso con un segreto o un arcano da disseppellire, indicando piuttosto il movimento di donazione-sottrazione dell'essere in cui le sorgenti, i luoghi del *venire alla presenza* si moltiplicano incalcolabilmente.

Con Platone e Aristotele il *velarsi* sarà già dimenticato a favore del *disvelamento* e soprattutto di ciò che è disvelato, e l'intero movimento del *venire/sottrarsi alla presenza* a favore della *pura presenza dell'ente*. Inizia così la vera e propria *dimenticanza* dell'essere che porterà la modernità a identificare l'essere con l'Uomo stesso in quanto *soggetto* che riduce ad *oggetto* manipolabile la totalità dell'ente, fino al *Ge-stell*, in cui insieme a tutto il vivente l'Uomo stesso diventa, in un rovesciamento inevitabile, oggetto a se stesso: non solo nella sua biologizzazione e nella genetica, ma anche in quanto "opinione pubblica" e materia dell'ingegneria sociale e della politica. Nel *ridurre a fondo* la totalità dell'ente del *Ge-stell*, a svanire in *fondo* è infine l'*oggetto stesso* disintegrato in *pura risorsa disponibile*.

La parola chiave del tempo dell'esaurirsi della metafisica, tempo dopo la storia (dell'essere) è *Ereignis*, *evento*. L'evento non è un semplice accadimento

13 Mi preme sottolineare che questa non è un'espressione heideggeriana. Mi pare però "traduca" bene una parte importante del suo pensiero, aprendo al contempo a un pensiero a venire.

14 È qui necessaria una doppia precisazione. Etimologicamente mistero deriva, attraverso il latino *mysterium*, dal greco *μυστήριον*, che a sua volta deriva dal verbo *μύω* (tacere). La radice è **μυ*, che dovrebbe indicare il dito sulle labbra con cui si imponeva agli iniziati il silenzio sui misteri. Ci pare però troppo riduttivo chiuderne il significato in una simile interpretazione. Dalla stessa radice derivano l'italiano *muto* e *ammutolire*: il rimando ci pare piuttosto al non poter parlare in sé di ciò che di prodigioso e insieme inafferrabile, abissale, accadeva durante i misteri stessi: ciò a cui i misteri aprivano, che si vedeva ed esperiva, ma come in una falla di vedere ed esperire, la quale apriva una falla nel linguaggio stesso. Similmente mi pare riduttivo ricondurre *Geheimnis* alla parte più intima della casa (*Heim*). Se di un'intimità qui si tratta, si deve anche trattare di un'intimità che sfonda le fondamenta, sprofonda la casa stessa e l'intimità verso un'abissale apertura. Ci si rimprovererà certamente di maltrattare il linguaggio, la scienza e la logica. Ma qui, come in Heidegger, non si tratta di seguire la correttezza scientifica di una disciplina, quanto di corrispondere alla "cosa" del pensiero.

storico, ma è pensato da Heidegger fin dalla metà degli anni '30 come l'afferramento differenziale (in senso diacronico e sincronico) di uomo ed essere in una coappartenenza che fa del primo qualcosa di *proprio* [*Eigen*], ricevendo *identità*. Vedremo poi il significato essenziale di questi due termini, obiettivo di tante critiche e decostruzioni. Il passo più radicale di Heidegger è però racchiuso nei testi pubblicati in *Tempo ed essere*[15]. Nella conferenza omonima, dopo aver dichiarato la necessità di pensare l'essere a partire da se stesso e non in relazione all'ente, e di *lasciare* dunque *andare il fondamento*, Heidegger risale dall'*essere presente* dell'ente presente, all'*essere lasciato presente* da parte di un donare an/originario che dona l'essere [*es gibt Sein*] e il tempo [*es gibt Zeit*]: «Il destino, nel quale si dà "essere", riposa sull'offrire "tempo"». Il tempo sembra avere un primato sull'essere stesso. Se riflettiamo sull'essere presente dell'ente presente dobbiamo infatti ammettere che esso si dà a partire dal presente come dimensione temporale. Ma il presente non è che una delle tre dimensioni di un tempo *non lineare*, già abbozzato in *Essere e tempo* come orizzonte estatico dell'*esserci* umano, ed ora pensato a partire dall'essere stesso:

> L'advenire (*Ankommen*), inteso come il non ancora presente, si offre per arricchire e nel contempo fornisce (*erbringt*) il non più presente, cioè l'esser-stato, e viceversa quest'ultimo […] offre se stesso al futuro per arricchirlo (*reicht... sich Zukunft zu*). Il riferimento reciproco fra i due offre per arricchire – e nel contempo fornisce il presente, per aprirlo come un ambito e arricchirlo (*reicht*) […]. Ma che cosa offrono per arricchirsi a vicenda? Nient'altro che se stessi, e ciò significa: ciascuno di loro offre il loro proprio essenziale venire alla presenza (*das in ihnen gereichte An-wesen*). Con questo offrire si dirada ciò che noi chiamiamo «spazio-di-tempo». Con la parola «tempo» noi non intendiamo più però il succedersi l'uno all'altro degli «ora» […]. L'espressione spazio-di-tempo nomina adesso l'aperto che si dirada nel reciproco offrirsi di advento (*Ankunft*), essere stato e presente per arricchirsi a vicenda […]. Questo diradarsi dovuto al reciproco offrirsi di futuro, essere-stato e presente per arricchirsi a vicenda, è pre-spaziale – soltanto per tale motivo si può concedere spazio allo spazio, cioè si può dare spazio […]. Da dove si determina [...] l'unità delle tre dimensioni del tempo autentico, cioè l'unità delle sue tre modalità di arricchirsi che, nel giocare l'una con l'altra, offrono ciascuna il proprio venire alla presenza? […]. Tanto nell'advenire del non-ancora-presente, quanto nell'esser-stato del non-più-presente e addirittura nel presente stesso, gioca di volta in volta una sorta di riguardare ed importare, cioè di venire e portare alla nostra presenza, ossia un rispettivo modo del venire alla presenza.

15 M. Heidegger, *Tempo ed essere*, trad. it. di C. Badocco, Longanesi, Milano 2007.

> Se il venire alla presenza va pensato in questo modo, allora non possiamo assegnarlo a una soltanto delle tre dimensioni del tempo, vale a dire – come sarebbe spontaneo – al presente. L'unità delle tre dimensioni riposa, al contrario, sul reciproco passaggio dall'una all'altra. Questo gioco di passaggi si mostra come l'autentico offrire che gioca nel carattere proprio del tempo, […] dunque come la quarta dimensione […]. Il tempo autentico è quadridimensionale. Ciò che noi nominiamo come quarta dimensione, in base alla cosa stessa in questione, è la prima, vale a dire la prima che tutto determina. Questo offrire fornisce rispettivamente nell'ad-vento, nell'esser-stato e nel presente, di volta in volta il venire alla presenza che è proprio in ciascuno di essi, giacché col suo diradare esso li tiene l'uno distinto dall'altro e quindi l'uno in quella vicinanza (*Nähe*) all'altro che fa rimanere le tre dimensioni l'una vicino all'altra […]. Essa, però, mentre avvicina reciprocamente advento, esser-stato e presente, nel contempo li allontana. Essa, infatti, mentre tiene aperto l'esser-stato, nel contempo ne rifiuta l'advento come presente. Questo avvicinare della vicinanza, mentre tiene aperto l'advenire del futuro, nel contempo riserba il presente, cioè lo tiene in serbo, nel venire (*Kommen*). La vicinanza allontanante ha il carattere del rifiuto e del riserbo. Essa tiene le modalità dell'offrire – ovvero l'esser-stato, l'advento e il presente – anticipatamente l'una in riferimento all'altra nella loro unità. Il tempo non è. Si dà il tempo. Il dare che dà il tempo si determina a partire dalla vicinanza che rifiuta e riserba. Essa concede l'aperto dello spazio-di-tempo, ma anche custodisce ciò che nell'esser-stato resta rifiutato e nell'advenire resta riservato. Il dare che dà il tempo noi lo chiamiamo l'offrire che dirada e vela. Nella misura in cui l'offrire stesso è un dare, nel tempo autentico si vela il dare di un dare[16].

Il tempo è un gioco di passaggi fra tre dimensioni del venire alla presenza che frantumano la temporalità lineare della tradizione metafisica costruita sulla mera successione dei punti-ora. Esser-stato, advenire e presente *arrecano* se stessi gli uni agli altri in rapporti reciproci di offerta. Ma questo gioco di passaggi non è qualcosa come un circolo chiuso in cui il futuro ripete il passato producendo così un presente sempre uguale; nel loro avvicinarsi le tre dimensioni del tempo insieme si mantengono nella lontananza: l'esser-stato offrendosi come un passato che sempre ci riguarda, insieme si rifiuta al rifluire completamente e semplicemente dall'advenire al presente, e l'advenire resta riservato nel suo venire come futuro inedito, ritraendosi dal presente. Il presente stesso rimane in qualche modo sottratto dal rifiuto dell'esser-stato e dal riserbarsi dell'advenire, in uno "stiramento" che mentre lo *presentifica* al

16 *Ibidem*, pp. 20-21 (traduzione modificata).

tempo stesso lo "*assenta*". In questo gioco del tempo in cui il presente si offre ritirandosi è perciò la presenza stessa a perdere coesione, a cedere la propria presenza a sé, in direzione di un *venire* (alla presenza) che è un *lasciar esser* (la presenza) nell'*assentarsi*.

La figura irrappresentabile della temporalità in cui le tre dimensioni giocano le une con le altre, offrendosi e sottraendosi, costituisce quello spazio-di-tempo che dona spazio allo spazio, ossia dirada (*lichten: sfoltire, alleggerire*) la *Lichtung*. L'etimologia di questa parola-chiave del pensiero heideggeriano chiarisce subito che essa si riferisce alla luce solo secondariamente. *Lichtung* è *lucus a non lucendo* (*radura* che non proviene né linguisticamente né ontologicamente da *Licht*, luce). *Lichtung* è dunque piuttosto la radura, il diradamento rispetto al folto del bosco (*dichter Wald: l'ingens sylva*), in cui luce e ombra possono giocare fra di loro[17] («Tuttavia, la radura, l'aperto, è libera non solo per il chiarore e l'oscurità, ma anche per l'eco e il suo perdersi, per il risuonare e il suo smorzarsi. La radura è libera per tutto ciò che è presente e assente»[18]). Si profila così un doppio regime dello svelamento-occultamento: uno di illuminazione-oscuramento dell'ente, il quale è racchiuso in quello di apertura-chiusura, folto e sfoltimento, dell'essere; venire-andare della presenza. Questo secondo va pensato, come abbiamo visto sopra, nei termini di un solo ma duplice movimento *affermativo*, in cui svelamento e occultamento accadono insieme: per così dire, permettendoci un neologismo, in *com-preassenza*. L'essere non può più essere compreso infatti in termini di luce-ombra, ripetendo così categorie proprie della metafisica: anzi, l'essere, rotta la sua dipendenza dalla rap-presentazione, non può essere compreso in termini categoriali, ma solo *trans*- e *a*-categoriali.

Il volgersi del pensiero verso il soggiornare raccoglientesi nella *dimenticanza* dell'essere in quanto velamento e sottrazione (la *ληθη* greca) – che rivela il nichilismo stesso come *rifiuto* del *nihil* in quanto essere; il gioco del tempo che dissemina, in un passaggio tridimensionale di offerte e ritenzioni, la presenza nel suo *venire*; il gioco come precedente ad ogni struttura e principio, non possono ovviamente essere senza conseguenze su di quell'ente *ek-sistente* che chiamiamo *uomo*, all'essere coappartenente; se essere al mondo non è che il soggiornare *ek-statico* nel duplice svelamento-occultamento della *Lichtung*, andare in gioco nel gioco di un'abissalità senza fondo e senza perché, es-orbitare in un tempo non lineare ma multiplo ed eccentrico, allora il *proprio* a cui perviene l'uomo appropriato dall'*evento* non potrà che essere un *improprio*, e l'appropriazione un'*impropriazione*. Come in *Essere e tempo,* il

17 *Ibidem*, p. 86.
18 *Ibidem*.

lessico heideggeriano cela al suo interno questo non-detto essenziale.

Ma che ne è di quel *dare* su cui riposano l'offrire diradante del tempo (dove l'offrire è la sua quarta dimensione) e il destinare dell'essere? Che cos'è l'*Es* dell'*Es gibt*? Già questa domanda, secondo Heidegger, è sviante, perché domandare l'essere dell'*Es* ci costringe a pensarlo come qualcosa di essente (che *è*), o di rovesciare il rapporto fra l'*Es* e l'essere, identificandoli, mentre l'essere stesso poggia sull'*Es*. Inoltre, nel pensare l'*Es* dell'*Es gibt* noi siamo determinati da una concezione *linguistica* del linguaggio che farebbe dell'*Es* il soggetto di un verbo all'interno di un sistema di asserzioni in cui il soggetto è sostanza e il verbo accidente. Dobbiamo ascoltare allora nell'*Es* il *donare stesso*: e dunque nel destinare e nell'offrire diradante il mostrarsi di un

> «assegnare in proprietà» (*Zueignen*) – un «trasmettere in proprietà» (*Übereignen*) – l'essere come venire alla presenza e il tempo come ambito dell'aperto […]. Ciò che determina entrambi – tempo e essere – nel loro carattere proprio, cioè nel loro coappartenersi, noi lo chiamiamo: *Das Ereignis*, l'evento[19].

L'evento non è una semplice modalità epocale dell'essere, come sono stati *ἰδέα, ἐνέργεια, actualitas*, volontà, ecc..., ma neppure l'essere è semplicemente, in un rovesciamento tipicamente metafisico, modalità dell'evento, come se alla fine della storia epocale dell'essere esso si rivelasse come un nuovo principio primo. Bisogna azzardare un altro dire:

> Riflettendo sull'essere stesso […] esso si mostra come il dono – concesso dall'offrire tempo – del venire alla presenza da parte del destino. Il dono del venire alla presenza è proprietà (*Eigentum*) del far avvenire-appropriare (*Ereignen*). L'essere svanisce nell'evento (*Ereignis*). Nell'espressione essere in quanto (*als*) evento, l'*in quanto* significa adesso: il far avvenire-appropriare che destina l'essere (*il lasciar venire alla presenza*). E offre il tempo. Tempo e essere fatti avvenire dall'evento […]. Nella misura in cui […] il destino dell'essere [caratterizzato da un *astenersi*] e il riposare sull'offrire tempo, [e poichè] entrambi riposano sull'evento, allora nel fare avvenire si annuncia come propria peculiarità il fatto di sottrarre ciò che gli è più proprio (*das Eigenste*) all'illimitato disvelamento. Pensato a partire dal far avvenire-appropriare, ciò significa: esso *enteignet sich*, «si espropria» di se stesso nel senso da noi indicato. All'evento come tale appartiene l'*Enteignis*, l'«espropriazione»[20].

19 *Ibidem*, p. 25 (traduzione modificata).
20 *Ibidem*, p. 39 (traduzione modificata).

L'origine del dare (l'*Es*) si rifiuta in una sottrazione an-originaria che la rende insondabile e innominabile: l'*Es* è proprio tale es-propriazione dell'*Ereignis*. Nel *dare appropriante*, che *trasmette in proprietà* un *proprio* ad essere e tempo – e a ciò che appare nel diradamento – l'*Ereignis* si ritrae. Di nuovo la sorgente abissale. Questo inabissamento inafferrabile, immemoriale, però, non va inteso nel senso di una teologia negativa: nel ritirarsi della metafisica come storia epocale dell'essere, svanisce la possibilità di un *altrove dal* mondo. *Qui e altrove* si danno nella stessa immanenza del mondo:

> Si tratta di una trascendenza non contrapposta all'immanenza, ma interna e coincidente coll'immanenza. Il *suo* eccesso. Ovvero non un semplice fuoriuscire da sé, ma uno "stare in sé" nella forma eccentrica del suo "fuori"[21].

Insomma in un altrove *nel* e *del* mondo (nel senso del genitivo soggettivo), dove *ogni qui* diventa in qualche modo *altrove*. Saltare in questo abisso sorgivo senza sponde è possibile solo ammettendo il suo rifiutare ogni appiglio e il suo moltiplicarsi in ogni direzione: ogni direzione dello spazio-tempo è abissale. Tempo ed essere continuano in qualche modo a "sussistere" come dono dell'evento, ma pensare e raccogliersi in esso significa al contempo prendere congedo da quelli. È qui che l'evento si può pensare come pura disseminazione dei fenomeni, differenza, *venire/sottrarsi alla presenza*:

> Se [per Heidegger] l'origine non si dà che nella forma del proprio ritiro, ciò implica che la prima origine è sempre seconda rispetto a qualcosa d'altro da cui s'origina come difetto di origine. Che è insieme origine e non-origine […]: differenza da se stessa e dunque articolazione in/originaria di ciò che si origina. Se l'origine è un continuo "venire alla presenza" – ci è sempre contemporanea – essa non può mai essere pienamente a sé stessa. È "propriamente" ir-rappresentabile[22].

Nel suo «star-dentro all'ambito aperto e arricchito dell'offrire»[23] l'uomo assume quel riguardo [*Angang*], quel venire incontro dell'essere in quanto *venire alla presenza* [*Anwesen*]. Il far avvenire-appropriare riconduce l'uomo a ciò che gli è proprio. Così appropriato, l'uomo appartiene all'evento. Questa appartenenza riposa sulla dinamica di transpropriazione, cioè di appropriazione reciproca che contrassegna l'evento (che non "riguarda" solo l'uomo, e che passa anch'essa per un'espropriazione). Da questo gioco dipende il fatto che noi

21 R. Esposito, *Communitas, Origine e destino della comunità*, cit., p. 84.

22 *Id.*, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, p. XXVII.

23 M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 29.

non possiamo rappresentarci l'evento come qualcosa davanti a noi, ma neppure pensarlo come qualcosa che tutto abbraccia e ingloba. Qui si tratta piuttosto di *relazioni*.

Soprattutto, l'*uomo*, in Heidegger, non è una sostanza, un soggetto comunitario su base di specie. L'uomo è sempre «i mortali» nel loro *con-esserci*, cioè nella loro singolarità plurale, *co*-esistenza, *com-mortalità*. Ma se non c'è sostanza comune, cos'è il *proprio* trasmesso in proprietà dall'evento?

> La finitezza dell'evento, dell'essere, della Quadratura […] si differenzia […] da quella trattata nel *Libro su Kant* in quanto non è più pensata in riferimento all'infinitezza, ma come finitezza in sé: finitezza, fine, limite, il «proprio» – l'essere protetto nel «proprio»[24].

Anche il *proprio* dell'uomo va dunque pensato come finitezza, fine e limite. Il limite non è una frontiera, né solo ciò che definisce inizio e fine di qualcosa. Il limite è bordo dell'esposizione. Alla fine (cioè alla morte), certo, ma anche agli altri[25]. L'uomo è sempre l'essere-gli-uni-agli-altri dei coesistenti: *commortali* perché muoiono sempre gli-uni-agli-altri[26], anche laddove si pensa a partire dall'essere. Heidegger è un pensatore "comunitario", ma di una comunità non soggettiva (si vedano le pagine della «Lettera sull' "umanismo"» in cui si rifiuta ogni prospettiva di sovra-soggettivazione del soggetto[27]), pensata invece in termini di relazioni, vicinanza e lontananza al contempo (congiunzione-disgiunzione, convergenza-divergenza), distinzione e con-tatto, già prima di Nancy. Con le parole dello stesso Nancy, un pensatore del *partage* e della *com-parizione*[28]. Quindi, del *comune*, dell'*improprio*. Della

24 *Id.*, *Tempo ed essere*, cit., p. 69.

25 Massimo Filippi parla, anche se non a proposito di Heidegger, di un confine che si rivela (un) con-fine e (una) con-fine, intendendo questa doppia esposizione. Cfr. M. Filippi. *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

26 Anche se "*commortali*" e "*morire-gli-uni-agli-altri*" non sono espressioni heideggeriane, le pagine di *Essere e tempo* dedicate alla morte altrui, e quelle dedicate al liberare l'altro non *dal* ma *al* proprio *essere alla morte* implicano tale interpretazione. D'altra parte se il con dell'esserci è sempre (anche nella solitudine) l'isolamento provocato dall'angoscia per la morte non può negare la dimensione originaria del con-esserci. La morte è sempre la *mia* morte solo nel senso che non posso scambiarla con altri: nessuno può morire al posto mio e togliere la mia morte.

27 Cfr. M. Heidegger, «Lettera sull'"umanismo"», in *Segnavia*, cit., p. 294: «Ogni nazionalismo, è, sul piano metafisico, un antropologismo e, come tale, un soggettivismo. Il nazionalismo non viene superato dal semplice internazionalismo, ma soltanto esteso ed elevato a sistema […]. Il collettivismo è la soggettività dell'uomo portata sul piano della totalità. Esso mette in atto l'autoaffermazione incondizionata della soggettività, che non si lascia revocare».

28 Con *partage* Nancy intende la "partizione" della comunità, in quanto "spartizione" di un "niente in comune". È questo a permettere l'esposizione delle esistenze le une alle altre e a impedire l'orgia dell'immanenza, la comunicazione a se stessa della comunità, insomma la fusione. *Com-parizione* è l'apparire nella comunità, che è già da sempre un comparire gli uni-agli-altri.

differenza (certo non quella di Derrida, ma la discussione in proposito necessiterebbe di un altro spazio). Dove la protezione è l'abbandono al rischio (*securum è sine cura*) e salvezza è salvezza dell'insalvabile, del finito in quanto tale[29].

Ecco non l'impensato ma il non-detto, l'accennato, di Heidegger. Che pensa l'esposizione dei mortali non solo fra di loro, ma anche, come vedremo, verso i più estranei. Per il quale il *λόγος* è innanzitutto *λέγειν*, raccogliersi degli enti in una vicinanza-lontananza. Il linguaggio, colloquio. L'essere, con-essere. La cui voce è un «adunare con appello silenzioso»[30]. Dono an/originario del con. «Dioniso fatto a pezzi»[31], moltiplicato già da sempre.

Come sempre, a questo punto sorge la domanda: ma l'animale?

La *sorda brama* e la sfida al biopotere

Il saggio «A che i poeti?»[32] comincia seguendo Hölderlin sulle tracce degli dèi fuggiti: proprio Dioniso in particolare, che, fuggendo, ha lasciato le tracce del divino nel frutto della vite, nel vino. Il tempo degli dèi fuggiti è la notte del mondo: notte "sacra", perché trattiene le tracce del divino riconoscendo le quali i mortali possono preparare il loro ritorno. La traccia è però obliata ormai in quanto traccia. La notte tecnica si spaccia per giorno luminoso. Curiosamente gran parte del testo si dipana attorno all'animale, nella meditazione di una poesia di Rilke. Lo svolgimento, pur non rompendo con la posizione heideggeriana di separazione fra uomo e animale, ha però una curvatura diversa da quella di altri testi[33].

29 Messo in salvo dalla *hybris* dell'in-finitezza del *Ge-stell*, che oblia la finitezza e la morte. In questo senso la "salvezza" in Heidegger ricorda la *notte salva* di Benjamin nell'interpretazione di Agamben (benché escluda i non umani. Che tuttavia – cfr. la seconda parte di questo articolo – sarebbero già *protetti nel rischio*). Cfr. Giorgio Agamben. *L'aperto. L'uomo e l'animale,* Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43.

30 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 70.

31 R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, cit., p. 285.

32 M. Heidegger, «A che i poeti?», in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, pp. 269-378.

33 Nei *Concetti fondamentali della metafisica*, com'è noto, Heidegger descrive l'animale come *povero di mondo*, impossibilitato a riferirsi all'ente in quanto tale, cioè alla manifestatività in generale. Questa condizione è chiamata *stordimento*, revocato da *disinibitori* che formano una *cerchia*. Heidegger però insiste molto sul non concepire la differenza fra le cerchie e il mondo, la vita e l'esistenza in maniera gerarchica, e anzi ipotizza che la prima possa essere una dimensione molto più ricca della seconda. Abbozza perfino una critica alla tassonomizzazione (*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, "il melangolo", Genova 1999, pp. 241-350). Nel *Parmenide*, "denuncia" lo *sconfinato antropomorfismo* di Rilke delle *Elegie duinesi*, raccomandando di pensare l'animale nel suo *enigma* (*Parmenide*, trad. it di

L'animale va nell'Aperto senza sbarramenti, tratto dal *Bezug* (parola di difficile traduzione, che Heidegger rifiuta di intendere come *relatio* logico-formale, ma piuttosto come *ritiro* o *riferimento*) che lo lancia nel *rischio* senza protezione. È il rischio stesso a proteggerlo, mettendolo e trattenendolo in bilico. Come abbiamo visto, *securum* sta per *sine cura*, il non approntare barriere nell'esser giocati nel rischio:

> L'Aperto […] lascia che gli esseri arrischiati nel puro Ritiro siano tirati, tratti come gli attratti, così che, in vario modo, si tirino e traggano ulteriormente l'uno verso l'altro senza urtare barriere. In tal modo, tratti traendo, tirando tirati, gli esseri sorgono nel senza barriere, nell'in-sbarrato[34].

Heidegger interpreta così i versi di Rilke «Come gli esseri abbandona la natura/ al rischio di lor sorda brama...»:

> «Sordo» è qui inteso nel senso di «messo in sordina», cioè attenuato, smorzato: senza fuoriuscire dalla contrazione dell'attrarre continuo e in-sbarrato, una tale sordità non viene affatto inquietata da quell'incessante riferirsi a ogni cosa nel quale si precipita il rappresentare della coscienza. «Sordo» significa qui a un tempo qualcosa come il suono sordo, cupo: ciò che in quanto lento, basso, grave, riposa in una profondità e ha il modo dell'elemento portante. «Sordo» non è inteso qui nel senso *negativo* di ottuso e soffocante. La sorda brama non è pensata da Rilke come qualcosa di inferiore e spregevole. Essa attesta l'appartenenza delle cose grandemente abituali della natura all'intero del puro Ritiro. Ecco perché Rilke in una delle sue *Ultime poesie* può dire «Ci sia grande l'essere-fiore».[35]

Come in tutti i suoi testi in cui è nominato l'animale, è qui chiaro che la differenza che Heidegger pone fra uomo e animale non ha alcun carattere gerarchico, valutativo, né in senso ontologico né tanto meno "morale". La traduzione di Derrida di *Benommenheit* (stordimento) come *abbrutimento* risulta

G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2005, p 269-285). Nei *Contributi alla filosofia*, egli rivede invece la definizione di "povertà di mondo" perché troppo ambigua, parlando piuttosto di "assenza": che, ovviamente, per gli animali resta completamente diversa da quella della pietra, cioè del non-vivente (*Contributi alla filosofia (dall'evento)*, trad. it. di A. Iadicicco, Adephi, Milano 2007, p. 227-278).

34 M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, cit., pp. 334-335. Rischio e protezione sono pensabili insieme proprio come nel gioco della trottola che, una volta lanciata, resta in bilico finché il movimento – l'arrischiamento – si esaurisce: è allora la fine, quella morte come finitezza che ci attira nel rischio stesso.

35 *Ibidem*, p. 338.

una forzatura opinabile e pregiudiziale. Che poi la separazione vada abbattuta è indubbiamente ormai un'urgenza: ma essa non dipende dal presunto *errore* del filosofo, quanto piuttosto dalla collocazione storico-destinale in cui egli si trovava inscritto, che non aveva ancora esaurito tutti i tratti metafisici.

Come ho osservato altrove[36], il pensiero del *con-esserci* incontra delle torsioni, che non solo conducono per un periodo Heidegger alla contraddizione di pensare il *con-esserci* nella comunità di popolo, ma anche all'esclusione dei non umani dal *con-esserci* come illimitato *partage*. Ma esiste un altro vettore, storico-politico, che porta Heidegger a mantenere questa separazione, in un'intenzione "difensiva". È quell'ondata biologizzante che cominciando dalla tripartizione dell'uomo in faglie (organico-vegetativa, animale e relazionale) da parte di Bichat, attraverso una numerosa serie di innesti e scivolamenti, porta a maturazione un pensiero biopolitico prima razziale, poi operativamente razzista nei teorici del Terzo Reich. Dove il passaggio chiave è lo slittamento dal piano dell'individuo a quello dei popoli, per cui i tagli interni al primo diventano differenze gerarchiche fra i secondi. La biologizzazione dell'umano travolge come un'onda in piena il pensiero filosofico e politico tradizionale facendo a pezzi il paradigma di *persona* (caratterizzata da coscienza, volontà e libertà) dominante almeno a partire dal Cristianesimo.

L'animale *biologico* diventa la soglia interna che stabilisce il valore di individui e popoli decidendone il destino. Un'eugenetica planetaria in cui l'aspetto *bio*-politico non può scindersi da quello *tanato*-politico: per "rafforzare" l'unità bisogna "tagliar via" le sue parti più deboli e regressive[37]. Il dispositivo che viene qui a coagularsi è l'incrocio fra *biologizzazione della politica* e *politicizzazione della biologia*. È questo incrocio che Heidegger, anche negli anni della sua adesione al nazismo, tenta di disarticolare, separando nettamente l'*esserci* umano dall'*insondabile zoé* animale. Continuando ben oltre il nazismo, dato che il paradigma biopolitico non si liquida con quello, ma declinandosi "democraticamente", si potenzia raffinandosi dietro la fallimentare ricostruzione del dispositivo della *persona*. Dalla biologizzazione Heidegger tenta di "difendere" sia l'uomo che l'animale. Il suo attacco all'idea di *animal rationale*, che scivola sempre più verso la sua transizione biologista, è ben noto. Forse meno quello verso la biologizzazione della *zoé*, che lo porta ad affermare già a metà degli anni '30 che la biologia moderna è il peggiore modo di comprendere l'animale e di permettere la risonanza necessaria fra questo e il *Dasein* umano. La riflessione sull'epoca dell'organizzazione totale del mondo nel *Ge-stell* porta l'attacco

36 Antonio Volpe, «Un esserci animale?», in «Liberazioni», n. 12, primavera 2013, pp. 16-31.

37 Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

ben oltre:

> La scienza *odierna* e lo *Stato totalitario*, in quanto conseguenze necessarie dell'essenza della *tecnica*, [...] le obbediscono. La stessa cosa vale per le forme e i mezzi impiegati per l'*organizzazione* dell'opinione pubblica mondiale e delle rappresentazioni quotidiane degli uomini. Non solo il vivente viene tecnicamente oggettuato nell'allevamento e nello sfruttamento, ma è in pieno corso l'assalto della fisica atomica ai fenomeni del vivente in quanto tale. In fondo è l'essenza della vita stessa a doversi consegnare alla disposizione produttiva della *tecnica*[38].

È però lo stesso paradigma di *persona*, nella determinazione dell'uomo come *rappresentazione* e *volontà*, ad aver posto le condizioni per l'oggettivazione totale del vivente:

> L'uomo pone davanti a sé il mondo come l'oggettuato, contrastante nella sua interezza, e pone se stesso davanti al mondo. L'uomo pone il mondo avocandolo a sé, e dispone la natura in funzione di sé […]. Il volere […] è il dis-porre precisamente nel senso dell'imporsi, approposito e di proposito, nella oggettualizzazione generalizzata […]. Il cui proposito *ha già* posto il mondo come l'intero degli oggetti disponibili[39].

La volontà del soggetto (individuale e collettivo) si sbarra l'Aperto riducendo il mondo a oggetto «contrastante», composto da meri oggetti disponibili. La volontà è *volontà di volontà*, volontà *di se stessa*, e quindi conservazione e accrescimento della potenza di un soggetto sempre più impersonale. Da qui il suo *imporsi* come *comando* che dispone la totalità degli enti come materia (quindi energia) da dominare, estrarre, trasformare e mercificare[40].

In questo testo, per Heidegger, solo i più arrischianti, cioè i poeti, possono affrontare *il pericolo* di questa era, svoltando nel pericolo stesso in direzione del *rischio*, e quindi dell'Aperto in-sbarrato. Prospettiva dalla risoluzione ambigua, dato che quanto più i poeti nominano il pericolo, tanto meno sono ascoltati (il destino dell'uomo fra *Ereignis* e *Ge-stell* resta dunque aperto a un

38 M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, cit., pp. 341-342.

39 *Ibidem*, p. 341.

40 Mi pare che quella di Heidegger sia ben più di una "teoria del dominio e dello sfruttamento" in cui convergono umani e non umani. Peccato dunque che gran parte del pensiero antispecista continui a mantenere verso il suo pensiero una netta diffidenza. Unica eccezione Enrico Giannetto, *Heidegger e il carnofallologocentrismo*, in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di) *Nell'albergo di Adamo*, Mimesis, Milano 2010 e *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010.

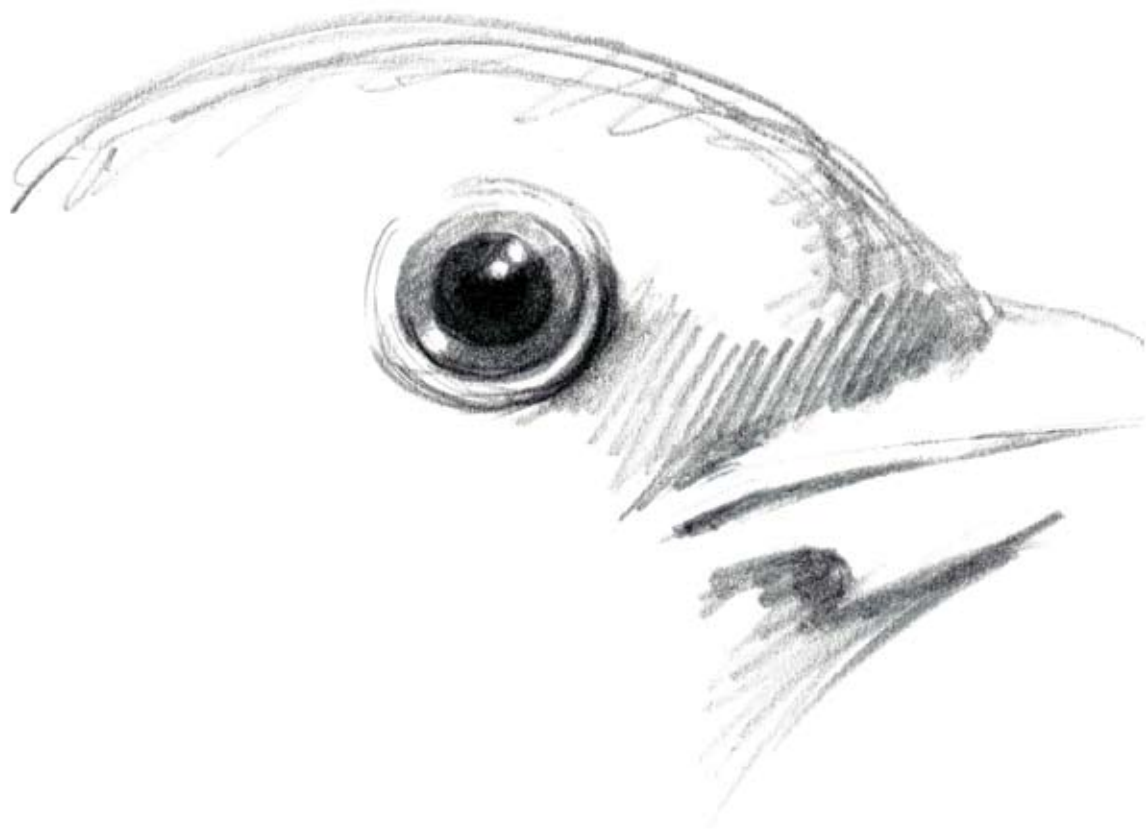
avvenire ancora insondabile). Quel che più ci interessa qui è però che l'azzardo "difensivo" di Heidegger gioca, per così dire, col freno a mano tirato: gioca in difesa – forse a causa dei residui metafisici che lo trattengono. L'alternativa che egli non vedeva era il lasciare irrompere i non umani nel *mondo, dove già sono*: nell'esistenza, nella *co*-esistenza, nel gioco dell'essere. Oggi grazie all'etologia "sappiamo" che la separazione netta fra *umani* e *non umani* non è più sostenibile[41]. Resta curioso che si abbia avuto bisogno di una scienza sperimentale per rammentare ciò che già sapevamo. Non a caso la logica scientifica arranca nel pensare una singolarità "pura", che corrisponda *al crollo della tassonomia del vivente*. A un *essere singolare plurale* senza categorie, tanto più a quel *con-essere* che vi "inerisce": impossibile per essa l'accesso a un *esser-ci* plurale, declinato secondo una singolarità inaggirabile e insussumibile.

Io azzardo di più: se la voce dell'essere che chiama silenziosamente «non ha più nulla di umano»[42], bisogna pensare che *più nulla di umano caratterizzi chi risponde*. E nemmeno *di animale*. Solo esistenze esposte le une alle altre nel loro co-esistere, che rispondono *ognuna a proprio modo*, ognuna con la propria *voce*, ognuna con i propri *suoni*, addirittura con i propri *movimenti* a quel silenzio e agli altri esistenti, in una sintassi o una musica senza manuale né spartito, composta di quei movimenti, suoni, voci. Raccolti e disseminati dal dono del *con*.[43] Ma la questione è così appena rischiarata, come da un bagliore. Nella seconda parte di questo articolo si proverà a portarvi luce. Senza per questo pretendere di far dileguare l'oscurità ad essa co-essenziale nella violenza di una volontà d'illuminazione totale.

41 Come gli umani hanno storia, linguaggio, cultura, sentimento e anticipazione della morte, etica, distinguono fra sé e altro, manipolano segni e strumenti, resistono e si rivoltano – anche collettivamente – ecc… Ma non c'è già un problema in quell'*hanno*?

42 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 37.

43 Si tratta di una prospettiva opposta a quella di Derrida, che vorrebbe la dissoluzione de *il mondo in mondi* singolari incomunicanti. Per me, invece, è in gioco la possibilità di pensare le singolarità come *pieghe mobili* del mondo che si com-*plicano* le une con le altre nel loro essere an/originariamente plurali. Intendo qui "com-plesso", etimologicamente, come l'essere-con della piega, il co-implicarsi delle pieghe. Il latino *complex* è dato dall'unione di *plicare* (piegare) – dalla radice indoeuropea **plek* (piega) – col prefisso *cum*. Il pensiero heideggeriano è in realtà particolarmente favorevole a questa *irruzione*, perché intende l'esistenza e il pensiero stesso come tonalizzazione emotiva: dove il tono emotivo non è accidente del pensiero, ma, detto con un lessico metafisico, la sua sostanza. Heidegger demolisce il dualismo cartesiano ragione/sentimento fin da *Essere e tempo*, saltando al di qua – e quindi al di là – di esso. Dopo *la svolta*, questa "diversione" non muta. Il pensiero in ascolto dell'essere e dell'evento continua a *sorgere emotivamente* nella corrispondenza ad essi. Una volta ammesso che emozioni e sentimenti dei non umani sono tali, e non epifenomeni istintuali o comportamentali, la via è aperta.



James Stanescu

Questione di specie: Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali[1]

Introduzione: al supermercato

Questo articolo comincia in un luogo forse un po' strano: il supermercato. Immaginate che state spingendo il carrello o che state trasportando la borsa della spesa come avete fatto centinaia di volte. Arrivate in fondo al supermercato, nei pressi del banco della carne. Tutti i prodotti di macelleria, tutti i migliori tagli di carne, sono esposti di fronte a voi. Sulla sinistra, le bistecche; sulla destra, la carne trita. Di fronte, le costolette e di fianco ad esse, alcuni petti di pollo. In un angolo della vetrina, c'è la vasca delle aragoste, nella quale potete scegliere, fra le dozzine di esemplari lì rinchiusi, quella che intendete portarvi a casa. Osservate la scena: diverse persone si muovono tra tutti questi prodotti, pensando a quale sarebbe meglio avere per cena. E, all'improvviso, la scena di fronte a voi cambia. Non vedete più normali merci della vita di tutti i giorni. Adesso di fronte a voi si presenta la realtà violenta della carne [*flesh*] animale in esposizione: le ossa, il grasso, i muscoli e i tessuti di esseri che un tempo sono stati vivi e che sono stati massacrati per assicurarsi parti dei loro corpi. Questa scena vi travolge e, di colpo, scoppiate a piangere. Il dolore, la tristezza, lo shock vi sopraffanno, magari anche soltanto per pochi istanti. E, per un attimo, siete in lutto, siete in lutto per tutti gli animali senza nome che stanno di fronte a voi.

Chi di noi assegna un valore alla vita degli altri animali vive in un mondo alieno, un mondo parallelo rispetto a quello delle altre persone. Ogni giorno ci viene ripetuto che ci preoccupiamo per l'esistenza di esseri che gli altri riescono a ignorare, a non vedere e non udire, come se le uniche tracce delle vite degli animali fossero i pezzi dei loro corpi trasformati in cibo: carne viva [*flesh*] diventata carne morta [*meat*]. Piangere, o avere problemi a proseguire imperturbati nella propria quotidianità, percepire quell'attimo

1 Si è scelto di tradurre "*Species Trouble*" con "Questione di specie" dal momento che l'autore fa riferimento al famoso saggio di Judith Butler *Gender Trouble*, tradotto in italiano, a seconda delle versioni, con "Scambi di genere" o "Questione di genere". Si è optato per la seconda di queste due versioni, pur essendo consci della complessità semantica del termine "*trouble*", che è mantenuta anche in questo saggio. Cfr. J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013 [N.d.T.].

di completo soffocamento tipico di chi si trova nella camera della morte è qualcosa che è stato reso completamente incomprensibile a livello sociale. La risposta della maggioranza delle persone alla nostra preoccupazione è quella di suggerirci di farci curare o che tale preoccupazione non è realmente genuina. La maggior parte di noi si impegna, allora, a negare di essere in lutto. Rifiutiamo il lutto per poter continuare a svolgere le nostre attività quotidiane, per tirare avanti. Ma ciò significa che la maggior parte di noi, anche quelli che sono seriamente impegnati nella lotta a favore degli animali, deve continuamente mettere in atto un lavoro di disconoscimento.

Inizierò volgendo la mia attenzione, seppur brevemente, all'opera di Judith Butler per delineare il campo degli *Animal Studies queer* e femministi, un campo che riconosce la nostra condivisa finitudine corpeizzata [*embodied*]. Il saggio assumerà talvolta un carattere marcatamente teorico, ma finirà nello stesso luogo da dove ha preso le mosse – compiangere chi non si può compiangere, cercando di rintracciare un pensiero che sia sufficientemente radicale per poter affrontare l'esibizione dei corpi nel supermercato sottocasa, un pensiero che non si traduca nel girare la testa dall'altra parte, che non si limiti a tirare un profondo respiro mentre ci allontaniamo continuando a spingere il carrello della spesa.

Il lutto come atto politico

Il lutto è sempre un atto politico. Anche se spesso è considerato un'esperienza privata, se non addirittura solipsistica, il lutto coinvolge legami etici, politici e ontologici. L'opera di Butler ha sempre insistito su questo fatto: le questioni relative a chi accetta il lutto e a chi è degno di lutto [*mournable*] sono al centro della sfera politica e dell'intelligibilità sociale. L'originale incursione di Butler nella questione del lutto, ossia nella questione su quali siano i corpi che contano[2], è il risultato della sua riflessione sull'esistenza *queer*:

2 *Bodies that matter* viene qui tradotto come il titolo dell'omonimo testo (J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discoursive Limits of Sex, Routledge*, New York 1993). Vale la pena, però, di riportare le considerazioni di Adriana Cavarero nella prefazione all'edizione italiana dell'opera sui molteplici e intraducibili rimandi dell'espressione butleriana: «Il titolo originale del libro, *Bodies that Matter,* sfrutta un gioco di parole che è impossibile rendere in italiano. Nella sua versione ovvia, esso suona come "corpi che contano". Ma viene anche ad alludere, da un lato, al processo del materiarsi dei corpi e, da un altro, a un'assunzione del "contare" (*matter*) come un "materializzare" e "significare" che si rivelano indisgiungibili. Il gioco è quindi incentrato sul legame costitutivo fra la materialità corporea e la sua significazione» (J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1993, p. X) [N.d.T.].

> Finché i legami omosessuali non vengono riconosciuti all'interno dell'eterosessualità normativa, essi non si costituiscono soltanto come desideri che affiorano e in seguito diventano proibiti. Si tratta, al contrario, di desideri banditi fin dall'inizio. E quando emergono lontani dalla censura, possono portare con sé il marchio dell'impossibilità, rappresentando il come se, l'impossibile nel campo del possibile. Come tali questi legami non possono essere pianti apertamente. Si tratta, allora, non tanto del *rifiuto* di piangere (una formulazione che afferma la presenza di una scelta), ma di una negazione del lutto resa possibile dalla mancanza di convenzioni culturali per dichiarare la perdita dell'amore omosessuale[3].

In altri termini, la riflessione di Butler trova la sua origine nei luoghi in cui i percorsi e i protocolli di lutto socialmente riconoscibili sono stati negati. A meno che non ci si trovi in una situazione in cui il diritto al lutto venga rifiutato, la posta in gioco delle «convenzioni culturali per dichiarare la perdita» di qualcun altro potrebbe non essere trasparente. Tuttavia, disconoscere la vita di un altro (ed essere incapaci di compiangere è sempre un disconoscimento *della vita* in quanto tale) non relega semplicemente colui al quale siamo interessati nell'inintelligibilità sociale, ma esclude dalla stessa anche una parte di noi. Una parte di noi diventa irreale e spettrale. Le relazioni che instauriamo con gli altri sono ciò che rende la vita vivibile; negarle rende la vita meno vivibile. Essere in lutto è un modo per stabilire connessioni e affinità, un modo di riconoscere la vulnerabilità e la finitudine dell'altro. I protocolli che rifiutano di riconoscere il nostro lutto, rifiutano anche ogni forma tangibile di intelligibilità sociale. Il lutto è legato a doppio filo alle questioni che si interrogano su cosa e su chi accede allo *status* di umano e, quindi, alle modalità con cui costituiamo la sfera politica.

La costruzione dell'umano

Morte e disconoscimento: questa relazione vale sia per gli animali che massacriamo che per gli animali che siamo. Non è un caso che la definizione di abietto in Kristeva e quella di mostruoso in Foucault chiamino sempre in causa la mescolanza dell'umano con l'animale[4]. Insistere, come stiamo

3 *Ibidem*, p. 178.

4 Cfr. Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore: saggio sull'abiezione*, trad it. di A. Scalco, Spirali, Milano 2006, p. 15; «L'abietto ci confronta da una parte con quei fragili stati in cui l'uomo erra nei territori dell'*animale*» e Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 64: «Il mostro, dal Medioevo fino al XVIII secolo, di cui adesso ci occupiamo, è essenzialmente il misto. È il misto di due regni, del regno animale e del regno umano».

facendo, sul fatto che gli umani sono animali può sembrare incoerente e auto-contraddittorio. Parlare di animale umano significa aprire, come sottolinea Butler, una «relazione chiasmica», una relazione che cerca di attraversare l'abisso che è stato posto fra tutti quegli esseri che intendiamo come umani e tutte le altre forme di vita senziente[5]. In effetti, le domande filosofiche e scientifiche comprendono tutte una qualche formulazione del tipo: «Che cosa ci rende umani?», piuttosto che una che si chieda «Che cosa ci rende un altro animale?». In altri termini, investiamo una gran quantità di lavoro intellettuale nel tentativo di immaginare che cosa separi e individui la specie umana, anziché provare a immaginarci che cosa faccia di noi una componente della comunanza con altre vite. Questa separazione determina una valorizzazione di quei tratti che *noi riteniamo* esclusivamente umani – razionalità, produzione, ecc. – anziché valorizzare i tratti che condividiamo con altre vite – il fatto che siamo finiti, interdipendenti, corpeizzati, capaci di provare piacere e dolore, vulnerabili, nati per (e destinati a) morire. Il lavoro intellettuale volto a sottolineare l'unicità umana si associa a una svalutazione dei tratti che condividiamo con gli animali. Tale volontà di non condividere questi tratti animali, troppo animali, serve inoltre a mettere in moto il desiderio di costruire un'infrastruttura intellettuale che giustifichi l'eccezionalismo umano.

L'eccezionalismo umano discende dalla paura e dalla vergogna di essere, di fatto, nient'altro che animali. Derrida, parlando dell'animale, cita spesso alcune osservazioni di Adorno su Kant:

> Per il kantiano nulla è più odioso del ricordo dell'animalità dell'uomo. La sua tabuizzazione è sempre in gioco quando l'idealista inveisce contro il materialista. Per il sistema idealistico gli animali hanno virtualmente lo stesso ruolo degli ebrei per quello fascista[6].

Affermazioni del genere non rappresentano un caso isolato per Adorno, dal momento che diverse varianti su questo tema generale si ritrovano in tutta la sua opera. Come sostiene altrove:

5 J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, Londra 2009, p. 17.

6 Theodor W. Adorno, *Beethoven: filosofia della musica*, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 2001, p. 119. Cfr. anche Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 153-154.

> In generale, l'umanità come specie prova una straordinaria repulsione per qualunque cosa possa ricordargli la sua natura animale, una repulsione che ho il forte sospetto sia legata profondamente proprio al persistere della sua reale animalità[7].

L'espressione "siamo tutti animali" è ritenuta oltraggiosa e viene interpretata come un attacco alla dignità umana che, duramente sconfitta in molte circostanze, sembra essere messa sotto scacco da tale affermazione, che tuttavia non la tradisce. La rivendicazione dell'eccezionalismo umano cerca di massimizzare la valorizzazione e la salvaguardia di alcuni esseri minimizzando quella di altri. Non è perciò sorprendente che quelle situazioni che violano nel modo più completo la dignità umana – la schiavitù, il colonialismo e il genocidio – siano sempre stati intrapresi per proteggere la dignità dell'umano. Questa violenza, che per Adorno va sotto il nome di Auschwitz, ma che possiamo ritrovare anche al di fuori del registro eurocentrico, è il vero tradimento della dignità umana. Tale violazione dei protocolli volti a mantenere la fissità del confine rivela la natura inconsistente e fragile di tutti gli appelli all'eccezionalismo umano.

Come Butler ha argomentato in alcuni dei suoi primi scritti, l'umano e il non umano sono legati fra loro, sono una diade inseparabile in cui l'umano ha bisogno del non umano per potersi comprendere:

> La costruzione del genere opera attraverso mezzi *esclusivi* [*exclusionary*], cosicché l'umano non è prodotto solo come sostituzione e opposizione all'inumano, ma attraverso una serie di preclusioni, di cancellature radicali, alle quali è negata la possibilità di articolazione culturale. Quindi, non è sufficiente affermare che i soggetti umani sono costruiti, poiché la costruzione dell'umano è un'operazione differenziale che produce il più o meno "umano", l'inumano, l'umanamente impensabile. Questi siti di esclusione costituiscono il confine esterno dell'"umano" e rappresentano per questi confini la possibilità continua della loro rottura e della loro riarticolazione[8].

Questa è un'intuizione importante: l'eccezionalismo umano non si limita a distinguere l'umano dal non umano. Tale operazione, infatti, implicherebbe l'esistenza di una distinzione osservabile e costante fra il

7 T. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, p. 289.

8 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 8.

dentro e il fuori dell'umano. L'umano non è qualcosa di stabilito a priori. Non è una categoria che esiste al di fuori della lotta politica e ontologica. Come Butler sottolinea negli scritti più recenti, «l'"umano" è stato forgiato e consolidato nel tempo»[9]. Questa costruzione e questo consolidamento sono inoltre la conseguenza di «differenziali di potere impliciti nella costruzione della categoria dell'umano»[10]. L'umano è prodotto e questa produzione rappresenta un terreno di grandi battaglie, di violenza e di gerarchia. "Umano" sta così a indicare quella categoria di esseri che intendiamo proteggere e promuovere; per questo, l'eccezionalismo umano può essere interpretato come snodo centrale per la rivendicazione della possibilità di condurre vite vivibili.

Il concetto di vita vivibile in tutte le sue sfumature, la questione della costruzione dell'umano e l'importanza del riconoscimento sociale sono tutti elementi essenziali dell'opera di Butler. Sebbene buona parte dei suoi primi scritti sia incentrata proprio su questi temi, Butler ha recentemente ampliato il suo approccio facendo ricorso a ciò che chiama «vita precaria». Questa nozione si associa a due importanti sviluppi del suo pensiero: a) inizia ad articolare una risposta alla violenza contemporanea e b) si smarca dall'antropocentrismo implicito della sua precedente produzione. In altri termini, con il concetto di *vita* precaria, e non con quello di umani precari, cominciamo ad avvicinarci alla questione degli animali.

Per quanto detto, il presente saggio si oppone alla tendenza dominante che interpreta la riflessione di Butler sulla vita precaria come intrinsecamente antropocentrica. Ad esempio, Kelly Oliver ha affermato che «la nuova vicinanza che [Butler] si immagina continua a escludere gli animali»[11] e Chloë Taylor ha sostenuto che «[Butler] esclude ostinatamente gli animali dalla sfera della considerazione morale»[12]. Sia Oliver che Taylor hanno buoni motivi per affermare quanto dicono. Butler ha ripetutamente utilizzato, almeno fino a non molto tempo fa, una retorica esplicitamente antropocentrica. Le sue considerazioni sugli animali erano vaghe, frammentarie e prive di una chiara tesi interpretativa. Tuttavia, scandagliando le pur incomplete analisi di Butler sugli animali, è comunque possibile dotarsi di strumenti potenti e utili nella lotta a

9 *Id.*, *La disfatta del genere*, trad. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma 2006, p. 38.

10 *Ibidem*, p. 38.

11 Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009, p. 226.

12 Chloë Taylor, «The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics», in «Philosophy Today», vol. 1, n. 52, 2008, p. 61.

favore di un mondo non antropocentrico. Di più: ci si rende conto che la stessa filosofia butleriana necessita dell'anti-antropocentrismo per acquisire il suo senso più pieno.

Schemi di vita – nuda vita

All'inizio del più recente saggio di Butler, *Frames of War*, si trova questa dichiarazione coraggiosa e importante:

> Non ha senso affermare che dobbiamo focalizzarci, ad esempio, su ciò che è distintivo per la vita umana, finché è la "vita" della vita umana ciò che ci interessa, cioè precisamente il luogo in cui non esiste un modo sicuro per distinguere in termini assoluti il *bios* dell'animale dal *bios* dell'animale umano. Ogni distinzione di questo genere sarebbe inconsistente e non riuscirebbe, ancora una volta, a comprendere che l'animale umano, per definizione, è esso stesso un animale. Questa non è un'asserzione riguardante che tipo o che specie di animale sia quello umano, ma è il riconoscimento del fatto che l'animalità è una precondizione dell'umano e che non esiste alcun umano che non sia un animale umano[13].

Quanto riportato non è un passo tratto da una più ampia riflessione sugli altri animali ma, come è il caso di altre considerazioni di Butler sugli animali non umani, rappresenta una sorta di digressione (in questo caso a partire dall'aborto) che va rielaborata per comprendere sia il concetto butleriano di precarietà, sia la relazione che esso intrattiene con la questione degli altri animali. La prima parte di questa digressione è l'affermazione che non è possibile distinguere nettamente la vita animale da quella umana. Tale affermazione si fonda poi su una rivendicazione ancora più profonda: gli animali sono portatori di un tipo di vita che è intimamente connessa al *bios*. Ciò rappresenta una replica evidente all'opera di Giorgio Agamben, uno dei più grandi pensatori viventi della biopolitica. Butler distingue con accuratezza il proprio concetto di *vita precaria* dal celebre concetto agambeniano di *nuda vita*. Per il nostro discorso, è perciò rilevante comprendere appieno il concetto di nuda vita sia per evidenziarne i limiti, sia per differenziarlo da quello di vita precaria. Tale chiarimento concettuale è di importanza capitale, dal momento che un numero sempre maggiore di studiosi nell'ambito

13 J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 19.

degli *Animal Studies* fa riferimento alla nozione di nuda vita per spiegare e articolare le vite degli animali[14].

In *Homo sacer*[15], Agamben riprende la distinzione cara agli aristotelici greci[16] fra *zoe*, la vita che accomuna animali, uomini e dèi, e *bios*, la vita qualificata, la vita che si conforma a particolari forme e realtà. La seconda idea di vita, *bios*, è quella peculiare degli umani e, forse, degli dèi. È la vita della socialità, la vita dell'intelligibilità, la vita che si ritiene necessario proteggere. La serie di *Homo sacer* indaga le situazioni in cui *bios* e *zoe* si indistinguono, quelle situazioni cioè in cui chi si ritiene possieda il *bios* viene visto come in possesso della sola *zoe*. Questa è la condizione a cui Agamben si riferisce con l'espressione di nuda vita, una vita spogliata di tutte le sue protezioni legali ed etiche. È questa versione dell'idea di nuda vita che, secondo Agamben, ci permette di comprendere appieno la violenza nel mondo attuale.

Agamben spiega tale violenza facendo ricorso a varie macchine. Anche se il numero di quelle esplorate è ampio, esamineremo in dettaglio le due che privilegia maggiormente: la macchina antropologica e lo stato di eccezione. La macchina antropologica è l'operatore primario del potere biopolitico; lo stato di eccezione è l'operatore primario del potere sovrano. Anche se sono separate sul piano teorico, queste due macchine dipendono l'una dall'altra e si intrecciano tra loro. Anche se diverse sotto vari aspetti, prenderò in esame le funzioni comuni dei loro processi al fine di descrivere il modello di potere elaborato da Agamben.

Iniziamo da ciò che le macchine contengono, quello che esiste all'interno delle macchine, quello che le guida, la loro essenza e il loro contenuto, partendo dal centro. Iniziare dal centro significa iniziare dal nulla. Come afferma Agamben il centro è una zona «perfettamente vuota»[17]; «uno stato kenomatico, un vuoto e un arresto»[18]; «un dispositivo ironico»[19]; «uno spazio vuoto»[20];

14 Cfr. sulla nuda vita dei cetacei, Paola Cavalieri, «Cetaceans: from Bare Life to Nonhuman Others», in «Logos: A Journal of Modern Society and Culture», vol. 1, n. 10, 2011; e, sulla storia della biopolitica e degli animali, Dinesh Wadiwel, «Three Fragments from a Biopolitical History of Animals: Questions of Body, Soul, and the Body Politic in Homer, Plato, and Aristotle», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 1, n. 6, 2008, pp. 17–39.

15 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

16 Esiste un approfondito dibattito filologico che si domanda se il greco antico prevedesse realmente questa distinzione. Per un esempio di obiezione ad Agamben, cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, pp. 379 sgg.

17 G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 43.

18 *Id.*, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 63.

19 *Id.*, *L'aperto*, cit., p. 35.

20 *Id.*, *Stato di eccezione*, cit., p. 78.

«anomia, *vacuum* giuridico [...], essere puro, vuoto di ogni determinazione e di ogni predicato reale»[21]. Tale vuoto kenomatico è proprio ciò che alimenta la macchina; è ciò che le dà scopo e funzione. Se le macchine avessero un contenuto specifico, se ci fossero delle differenze reali che le macchine dovrebbero separare, allora esse non funzionerebbero affatto. Al contrario, esse lavorano tracciando e ritracciando linee, producendo una cesura dopo l'altra. Le macchine operano su una zona di indistinzione, stabilendo che cosa è da considerare legale e che cosa illegale, che cosa umano e che cosa animale, che cosa *bios* e che cosa *zoe*. Queste macchine non tracciano una linea una volta sola, ma la ridisegnano continuamente tanto che non c'è modo di sapere da che parte della linea ci si venga a trovare. In questo senso, l'insieme delle macchine opera producendo inclusioni escludenti o esclusioni includenti. Chiunque è potenzialmente un animale[22]. Il fatto che queste macchine metafisiche operino senza distinguere nettamente *bios* da *zoe* potrebbe indurre a pensare che la nuda vita ripeta il gesto della vita precaria di Butler; ciò, però, corrisponderebbe a non prendere in considerazione la storia dichiaratamente antropocentrica del concetto di nuda vita.

Nuda vita è la traduzione di un'espressione di Walter Benjamin, il principale ispiratore della riflessione di Agamben. Nuda vita è una parafrasi di «*das bloße Leben*» del pensatore tedesco, espressione traducibile anche con "mera vita"[23]. Questo termine, che compare occasionalmente nei primi lavori di Benjamin, emerge con forza nel saggio «Per la critica della violenza»[24]. La mera vita è strettamente connessa alla vita naturale, alla vita di chi può sanguinare e può essere ferito, e ha a che fare con la colpa che si prova per il fatto di avere un corpo. Benjamin argomenta contro coloro che lottano per la sacralità della vita «se esistenza non vuol dire altro che la nuda vita»[25]. L'argomentazione in favore della sacralità della vita non ha senso se

> esistenza […] designa il contesto inamovibile dell'«uomo» […]. L'uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell'uomo [...]. Tanto sacro è l'uomo [...], tanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile dagli altri. Che mai infatti la distingue da quella degli animali e delle piante? E anche se questi (animali e piante) fossero sacri, non potrebbero esserlo per la loro nuda vita, non potrebbero esserlo in essa[26].

21 *Ibidem*.

22 Il concetto di potenzialità è un concetto su cui Agamben torna ripetutamente. Cfr., in particolare, «On Potentiality», in G. Agamben, *Potentialities*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 177-184 e *Id.*, *Homo sacer*, cit., pp. 46 sgg.

23 Al proposito, cfr. Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009, pp. 202-205.

24 Walter Benjamin, «Per la critica della violenza», in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982.

25 *Ibidem*, p. 28.

Con tale tesi, Benjamin respinge *in toto* l'idea che gioia e sofferenza possano fondare un'etica e una politica. Fino a che punto un tale movimento basato sulla vulnerabilità condivisa possa costituire una minaccia, lo si comprende fino in fondo prendendo in seria considerazione la domanda che si interroga su che cosa possa distinguere l'umano dagli animali.

Questa breve incursione nell'opera di Benjamin dovrebbe essere stata utile a chiarire che per Agamben gli animali non sono esseri che possiedono il *bios*. Infatti, per definizione, l'animale è ciò che sta al di fuori del *bios*. Poiché fa riferimento alla zona di indistinzione fra *bios* e *zoe*, la nuda vita è una condizione che esclude gli animali e che ci impedisce di pensarli come possessori di un *bios*, di una vita qualificata e specifica. Butler ci delinea un percorso per uscire da questa *impasse*, un modo di pensare agli altri animali come dotati di una pienezza di essere e di esistenza, un modo di pensare la vita precaria in contrapposizione alla nuda vita.

Schemi di vita – vita precaria

Per provare a guadagnare una prospettiva utile, dobbiamo allora fare un passo indietro e contrapporre *vita precaria* e *nuda vita* non passando attraverso la questione dell'animale, ma seguendo il percorso più diretto tracciato da Butler. Nel corso di una discussione con Gayatri Spivak, Butler sposta l'attenzione su Gaza, che secondo lei può essere «descritta a proposito come una "prigione all'aria aperta"»[27]. Anche se non nega che i palestinesi di Gaza siano stati espulsi dalla sfera politica della cittadinanza, Butler non si spinge fino al punto di considerarli come mera o nuda vita e sostiene che

> ogni sforzo per stabilire una tale logica di esclusione dipende dalla depoliticizzazione della vita e, ancora una volta, esclude dal campo della politica i problemi di gender, del lavoro servile e della riproduzione[28].

26 *Ibidem*.

27 Judith Butler e Gayatri Chakravorty Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, trad. it. di A. Pirri, Meltemi, Roma 2009, p. 34.

28 *Ibidem*, p. 49.

Ciò significa che la riproduzione della mera vita non è mai solo la riproduzione della vita stessa. Anche se ridotto alle funzioni primarie di riproduzione della vita – procurarsi il cibo, costruirsi un riparo, coprirsi, generare e crescere la prole, ecc. – il popolo palestinese è comunque impegnato in qualcosa di più della mera riproduzione della vita.

Quanto intraprendiamo per riprodurre la nostra esistenza biologica è politicamente e culturalmente rilevante. Di cosa nutrirsi e come nutrirsi, quali ripari costruire e come sistemarli, che abiti indossare e quando indossarli: sono tutti indicatori di cultura e di politica. Queste non sono mai attività di *zoe*, della mera esistenza. Le azioni in cui ci impegniamo per la riproduzione dell'esistenza biologica sono ciò che ci consegna a particolari forme di vita, o, in altre parole, ciò che ci garantisce il *bios*. Le vite degli abitanti di Gaza sono precarie ma, per quanto abbiamo detto finora, *non sono nude*. Secondo Butler, la precarietà non è una condizione da superare o da criticare, almeno nel modo che Agamben propone per la nuda vita. La precarietà è piuttosto un luogo dal quale riflettere e organizzarsi.

Butler sviluppa la vulnerabilità e la precarietà nella forma di un'etica, di un'ontologia sociale e di una politica. E questo come conseguenza del fatto che siamo esseri che possono essere colpiti e uccisi, che possediamo una socialità, che siamo capaci di essere-insieme. Anche se sembra riferirsi alla vita individuale, la precarietà è piuttosto un modo di pensare le connessioni, di (ri)affermare affinità e relazioni. Non si deve partire dalla propria precarietà personale per poi estenderla agli altri:

> Non si tratta [...] di risvegliarsi alla propria vita e, di qui, estrapolare dalla comprensione della propria precarietà quella della vita precaria altrui. Deve essere una comprensione della precarietà dell'Altro[29].

La precarietà è un luogo per pensare l'etica perché ha inizio con l'Altro e non con il sé. Comprendere la vita dell'Altro come vita precaria non è comunque una questione esclusivamente etica.

La precarietà è anche, al tempo stesso, una questione ontologica, un particolare tipo di ontologia: quella che Butler chiama un'*ontologia sociale*. La precarietà è un'ontologia sociale perché

> non esiste vita senza le condizioni di vita che variabilmente sostengono la vita, e tali condizioni sono pervasivamente sociali, stabiliscono non l'ontologia discreta della persona, ma l'interdipendenza delle persone, coinvolgendo relazioni sociali riproducibili e di sostegno, e relazioni con l'ambiente e con le forme di vita non-umane[30].

29 *Id.*, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, trad. it. di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004, p. 163.

È forse soltanto grazie a un trucco linguistico che possiamo parlare di una singola vita precaria, invece di utilizzare tale locuzione al plurale ("vite precarie"). Comprendere l'essere come fondamentalmente precario significa intenderlo come corpeizzato e, in quanto tale, come dipendente dalle condizioni di riproduzione della vita. La precarietà non è un fatto passivo che richiede di essere preso in considerazione. La finitudine non è solo fragilità e non necessita della stessa attenzione dei pacchi postali su cui scriviamo: «Attenzione! Fragile». Al contrario, la realtà della vulnerabilità condivisa produce aspetti importanti, quali la socialità e la duttilità, la comunanza e la contingenza. Secondo Butler, la finitudine è un potere produttivo da cui discendono tutti i tipi di forza adattativa (adattamento ed evoluzione sono, infatti, indissolubilmente legati alla nozione di finitudine). Volgendo lo sguardo alla precarietà, si intraprende un processo di ridefinizione dell'ontologia a partire dalle sue caratteristiche intrinsecamente anti-antropocentriche. Come sostiene Butler, questo è

> il punto [che] dovrebbe permetterci di ricomprendere la vita come un insieme di interdipendenze, anche sistemiche, in gran parte non volute e che implicano che l'"ontologia" dell'umano non è separabile dall'"ontologia" dell'animale. Non si tratta semplicemente di due categorie che vengono a sovrapporsi, ma di una co-costituzione che implica la necessità di riconcettualizzare l'ontologia della vita stessa[31].

L'etica e l'ontologia sociale che la vita precaria richiede costituiscono la base di una politica basata sulla nostra corpeazione condivisa, una politica che permette di affrontare la realtà violenta della contemporaneità.

Secondo Butler, la principale minaccia che ci troviamo ad affrontare non risiede nella nostra precarietà, ma nei sistemi immunitari che costruiamo contro la nostra stessa vulnerabilità. Conduciamo guerre in Afghanistan e in Iraq per proteggerci, possediamo armi nucleari per proteggerci, promulghiamo il *Patriot Act* per proteggerci, rinchiudiamo

30 *Id.*, *Frames of War*, cit., p. 19.

31 *Ibidem*, pp. 75-76.

milioni di persone nelle carceri degli Stati Uniti per proteggerci, ecc. L'immunità opera sempre tramite un disconoscimento, tramite un rifiuto di affrontare la nostra finitudine corpeizzata e condivisa.

È per questa ragione che Butler insiste sul *bios* dell'animale e sul fatto che l'animale umano è sempre *un animale*. Nietzsche sbagliava: non siamo umani, troppo umani; siamo animali, troppo animali. Soltanto accettando la nostra animalità possiamo accettare la nostra precarietà. Il che cambia ogni prospettiva. Cambia la domanda su chi possa essere portatore di diritti, su chi sia un soggetto etico, su chi sia un paziente morale. Tutte queste domande etiche e politiche non si allontanano dalla questione del lutto, dal decidere quali vite contino come vita.

Il lutto come creazione del politico

L'opera di Butler oscilla e compie degli scarti fra un antropocentrismo ostinato e delle aperture folgoranti ma occasionali. In una recente intervista, ha affermato:

> Siamo reciprocamente esposti e invariabilmente dipendenti, non solo dagli altri, ma anche da un ambiente favorevole e sostenibile. L'umanità sembra essere un tipo di attributo ontologico che definisce chi sono io, chi siamo noi, che cosa appartiene propriamente a noi in quanto persone; in tal senso, questa nozione mantiene l'umano all'interno della cornice umanista. Che cosa accadrebbe se la nostra ontologia venisse pensata in modo diverso? Se gli umani condividono effettivamente una condizione di precarietà, non solo fra loro, ma anche con gli animali e con l'ambiente, allora questa caratteristica costitutiva del chi noi "siamo" smonta la presunzione dell'antropocentrismo. Da questa prospettiva, intendo proporre la "vita precaria" come un modello per considerare che cosa sia una vita degna[32].

Le nostre vite precarie, vulnerabili e finite, non sono ciò che ci rende umani; negare la nostra precarietà significa, infatti, negare la nostra animalità, negare noi stessi in quanto animali umani. Se seguiamo Butler su questo punto, il fatto che le vite precarie non sono soltanto quelle degli umani non può che cambiare la nostra ontologia, la nostra etica e la nostra politica,

32 Pierpaolo Antonello e Roberto Farneti, «Antigone's Claim: A Conversation with Judith Butler», in «Theory & Event», vol. 12, n. 1, 2009.

smarcandoci da millenni di riflessione filosofica volta alla ricerca dell'unicità dell'essere umano. Ciò che è potente non è ciò che ci rende unici, ma ciò che ci mette in-comune. Ciò che è esaltante non è ciò che ci individua, ma ciò che ci unisce. La precarietà ci costringe a prendere coscienza delle nostre connessioni, dei nostri metodi di coesistenza e dei significati che a questa attribuiamo. Poiché siamo precari, poiché esistiamo in uno stato di vulnerabilità condivisa, tutti moriremo. Il lutto è il testamento di questa vita, di questa nozione di esistenza.

Quando siamo in lutto diventiamo spettro, spettrale e spettacolo. Siamo spettri in quanto siamo infestati da coloro che piangiamo. Questi esseri, la cui vita è finita, sopravvivono in noi nel momento in cui li piangiamo. La loro realtà continua a imporsi sulla nostra; la loro esistenza si prolunga nella nostra. Coloro che piangiamo hanno lasciato il mondo, ma non hanno lasciato noi. In quanto infestati, diventiamo spettrali. Essere in lutto significa sentirsi, almeno a volte, appartenenti al mondo degli spettri – essere spettrali. Wendy Brown esprime così questo concetto: «Quella del lutto è una condizione zoppicante e balbettante, è la condizione di chi si muove su un terreno instabile, di disarticolazione, di disorientamento nel e riguardo al tempo»[33]. Investendo in coloro che non sono più, ci sentiamo meno solidamente ancorati al mondo. La nostra percezione dell'importanza e dell'estensione del tempo smette di essere in sintonia con lo scorrere del tempo degli altri. Mentre il nostro lutto aumenta, cresce il nostro senso di vergogna e di colpa, fino a sentire che esso è qualcosa che dobbiamo lasciare a casa, in un luogo dove nessun altro possa vederlo o debba preoccuparsene. In effetti, ci meravigliamo di essere incapaci di riprendere la nostra quotidianità dopo che il tempo socialmente stabilito per il dolore si è concluso (ammesso che esista un tempo socialmente stabilito per il dolore). È così che la nostra nuova natura spettrale ci trasforma in spettacolo, in uno spettacolo il cui il dolore minaccia di essere rivelato a chi ci sta intorno. Essere spettacolo va inteso in due sensi: il primo è quello di uno spettacolo intenzionale, una sorta di testamento vivente per le vite che non ci sono più. Il secondo è quello della paura dello spettacolo, della paura che il nostro lutto e le nostre lacrime possano prorompere improvvisamente, contro la nostra volontà: paura e vergogna di poter essere uno spettacolo del dolore. Anche se le realtà soggettive dello spettro, dello spettrale e dello spettacolo portano con sé il rischio di essere infestati, di essere privi di sostanza e di provare vergogna, esse trasportano anche i semi di sconvolgimenti politici ed etici

33 Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 100.

di dimensioni inaudite.

La vulnerabilità e il lutto sono, allora, intimamente intrecciati. Siamo in lutto perché siamo vulnerabili, perché l'Altro è sempre vulnerabile. Siamo in lutto perché coloro con cui intessiamo legami possono morire, e spesso lo fanno. Vulnerabilità e lutto sono forze attive che sono state scambiate per forze passive e negative. Secondo Butler,

> la perdita diventa condizione e necessità di uno specifico senso di comunità, in cui la comunità non supera la perdita, in cui la comunità non può superare la perdita senza perdere il senso autentico di se stessa in quanto comunità. E se diciamo questa [...] verità sul luogo in cui l'appartenenza è possibile, il *pathos* non viene allora negato, ma risulta stranamente fecondo, paradossalmente produttivo[34].

La vulnerabilità è il fondamento della socialità e della comunità. Se fossimo individui immortali e indipendenti non ci sarebbe alcun bisogno di società o di cultura. È proprio il nostro essere vulnerabili, è proprio la nostra dipendenza, a tenerci insieme. Il lutto è il testamento di tale corpeazione condivisa, che è la fonte della sua paradossale produttività. Il lutto ci tiene insieme nei monumenti, nei rituali, nelle storie e nei ricordi condivisi e, a volte, nell'azione collettiva.

Esiste una storia da cui possiamo attingere riguardo al lutto come azione collettiva. Secondo Butler, tale storia comincia con Antigone e continua fino ai giorni nostri. Forse è a causa del potenziale radicale dell'addolorarsi che così spesso il lutto è stato femminilizzato e disciplinato relegandolo nella sfera del privato. Come abbiamo osservato, le attività associate alla riproduzione della vita – preparare il cibo, tessere capi di abbigliamento, sostenere e crescere i figli, ecc. – sono tutte produzioni lavorative femminilizzate. E proprio come si tende a considerare il lavoro femminilizzato scisso dal *bios* della società anziché come costitutivo dello stesso, parimenti vi è la tendenza a interpretare il lutto come un fatto privato e non politico. Come sottolinea Butler riguardo alla Grecia di Antigone,

> il pianto funebre non è soltanto prerogativa delle donne, ma [...] esso trova il suo luogo ideale entro le mura domestiche. Quando il cordoglio femminile diventa pubblico, l'ordine civico viene minacciato dalla perdita di sé[35].

34 J. Butler, «Afterword: After Loss, What Then?», in David L. Eng e David Kazanjian (a cura di), *Loss*, University of California Press, Berkeley 2003, p. 468.

35 *Id.*, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, trad. it. di I. Negri, pp. 21-22 (nota 12).

Il lutto è ancorato alla femminilità e la femminilità alla casa. È pertanto la stessa politica sessista, che isola le donne, ad essere all'opera per isolare i nostri sentimenti di dolore. Tale lavorio ha come scopo la riproduzione dell'ordine civico, affinché le norme dominanti su ciò che è degno di lutto, ed è perciò eroico e vivibile, non vengano messe in dubbio. Il senso di vergogna associato al lutto pubblico è legato al mantenimento e all'amministrazione dell'ordine civico dominante. Esso lavora per far sì che il lutto resti a casa, nascosto e inespresso durante la nostra visita al supermercato.

Non abbiamo bisogno, tuttavia, di tornare indietro fino alla Grecia antica e ad Antigone per rintracciare esempi di esibizioni pubbliche della perdita che hanno condotto ad azioni politiche collettive. La *AIDS Coalition To Unleash Power* (ACT UP), forse più di ogni altra organizzazione, si è impegnata negli anni '90 a manifestare pubblicamente il lutto per attirare l'attenzione sull'epidemia di AIDS. Il suo principale mezzo di lutto pubblico è stato il funerale politico, ispirato all'opera dell'artista e attivista David Wojnarowicz. Wojnarowicz ritiene che

> trasformare il nostro dolore privato per la perdita degli amici, della famiglia, dei nostri compagni e degli estranei in qualcosa di pubblico è un potente strumento di decostruzione[36].

Egli pensa inoltre che il lutto pubblico possa cambiare il mondo:

> Immagino che cosa accadrebbe se si promuovesse una manifestazione ogni volta che il proprio compagno o un amico o un estraneo morisse di AIDS. Immagino che cosa accadrebbe se ogni volta che il proprio compagno, un amico o un estraneo morisse di tale malattia, i suoi amici, i suoi compagni o i vicini prendessero il cadavere e lo trasportassero in auto per centinaia di miglia, fino a Washington, per poi sfondare i cancelli della Casa Bianca, facendolo piombare fragorosamente davanti all'entrata, scaricando la sua forma senza vita sugli scalini d'ingresso[37].

Nel 1992, tale visione ha spinto l'ACT UP a incoraggiare le persone a trasportare e a disperdere le ceneri dei loro cari morti di AIDS sul prato della Casa Bianca. Questo non è stato che uno dei tanti funerali politici promossi dall'ACT UP, ognuno dei quali aveva come scopo quello di trasformare

36 David Wojnarowicz, *Tongues of Flame*, Illinois State University Press, Normal 1990, p. 109.

37 *Ibidem*, p. 109.

un dolore privato in lutto pubblico, di smantellare quell'ordine civico che aveva permesso all'epidemia di AIDS di progredire senza che fosse messa in atto una seria azione di contrasto. Questi funerali politici fanno parte della storia dei "*die-ins*", forme di protesta in cui i manifestanti fingono di essere morti per attirare l'attenzione su quei corpi e quelle vite la cui scomparsa non viene notata e non viene pianta. I "*die-ins*" non hanno solo denunciato la negligenza relativa alla diffusione dell'AIDS; più recentemente, sono stati anche parte della protesta di massa contro le guerre in Iraq e in Afghanistan. Come notato da William Haver a proposito delle azioni dei movimenti *queer* relative all'AIDS (seppure non vi è dubbio che lo stesso valga anche nel caso delle manifestazioni contro la guerra e per l'attivismo animalista), queste «azioni sono orientate verso un avvenire radicalmente diverso dal presente, un avvenire nel quale la coscienza è necessariamente inadeguata»[38]. Questo è un elemento della natura «stranamente feconda» della perdita: il lutto non è orientato verso il passato, ma deve indirizzarsi al nostro presente per riorientare il nostro futuro. Il sentimento di non essere in sintonia con il tempo e il sentimento di revoca dell'individualità non sono forze negative. Al contrario, tali sentimenti posseggono la potenzialità di aprire vie verso futuri altri, allontanandoci dalla brama di immunità e di individualismo atomistico.

Abbiamo a disposizione storie e tradizioni di lutto rimaste nell'ombra, commiati segreti alle persone amate che non siamo riusciti a rendere pubblici. Abbiamo a disposizione tali storie perché a un certo punto qualcuno ha dato peso, realtà e voce a queste connessioni spettrali. Queste prese di posizione rischiano sempre di scivolare nell'inintelligibilità sociale (che si associa – senza coincidervi – con la discriminazione, l'oppressione e la repressione), in un mancato riconoscimento da parte degli altri, in un'incapacità di codificare come reale quello che si sa essere tale. L'inintelligibilità sociale corrisponde a una cancellazione dell'esistenza, del senso e delle relazioni. Vedere il proprio lutto per qualcuno a cui si tiene trasformato in qualcosa di incomprensibile non è solo causa di ridicolo, ma anche di tristezza e di follia. Come sostiene Butler,

> il mio sé è costituito in eguale misura da coloro le cui morti compiango e da coloro le cui morti rinnego, morti senza nome e senza volto che compongono il malinconico sfondo del mio mondo sociale[39].

38 William Haver, *The Body of This Death: Historicity and Sociality in the Time of AIDS*, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 150.

39 J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 68.

Quelli fra noi che piangono gli animali, quelli fra noi che piangono gli animali esposti sul banco di macelleria da cui questo saggio ha preso le mosse, devono sopportare un doppio fardello. Non solo il lutto per gli animali è qualcosa di completamente disconosciuto, ma quegli animali che piangiamo molto spesso sono animali anonimi. Essi sono le «morti senza nome e senza volto che compongono» il nostro mondo. Perciò, piangendoli, è ancora più probabile che mettiamo a repentaglio la nostra stessa coerenza, la nostra stessa intelligibilità.

Il lutto è una pratica che si oppone al disconoscimento. Il lutto celebra e piange le nostre vite precarie; il lutto è alla ricerca di legami, scopre parentele segrete e riconosce relazioni intersoggettive. Un approccio *queer* e femminista agli *Animal Studies* deve allora essere in grado di aprire pratiche, percorsi e protocolli di lutto caratterizzati da modalità capaci di smarcarsi dagli angusti confini dell'antropocentrismo e di riconoscere la nostra esposizione condivisa. In tal modo ci troviamo posti di fronte a un compito preciso: come possiamo continuare a vivere senza negare gli animali e l'animalità? Qual è l'*ethos*, inteso nel suo senso originario di abito e di habitat, in cui impegnarci e che ci permetta al contempo di ammettere la realtà degli altri animali e di rimanere attivi? Per rispondere a queste domande, potremmo essere posti nella situazione di doverci mettere completamente in gioco così da poter richiedere che alcune vite divengano socialmente intelligibili. Dobbiamo perciò sostenere con forza la rivendicazione che un dato essere, la cui esistenza ci è stato insegnato a non piangere, è degno di lutto e, dunque, è una vita. Una rivendicazione del genere è carica di rischi, ma veicola anche la possibilità che l'intero ordine sociale venga rovesciato, la possibilità di scoprire nuove forme di essere-insieme.

Il lutto stabilisce legami. Il più ovvio dei quali è quello nei confronti della vita precaria che stiamo compiangendo. Il lutto, però, è anche associato alla possibilità di sviluppare una comunità, una realtà sociale costituita da coloro che piangono anche la fine di tale vita. Noi che piangiamo gli altri animali, in particolare quelli uccisi dagli umani per gli umani, siamo costretti a rischiare molto per il fatto di riconoscere questo lutto. La speranza è che più ne parliamo, più mettiamo a rischio la nostra intelligibilità sociale, più persone saranno disposte a piangere con noi, a comprendere la perdita di questi altri. Nel momento stesso in cui lottiamo per rendere reali i nostri legami spettrali con gli animali macellati, creiamo anche legami con gli altri. In questo senso, l'intelligibilità sociale del lutto non è permanente, ma si dà ogni volta che il lutto viene ripetuto. Tutto può essere modificato in ogni momento, e ogni volta che ripetiamo quel dolore, lì si annida la possibilità del cambiamento.

Conclusione: vedere e udire al supermercato

Questo articolo è iniziato di fronte a un banco di macelleria. È iniziato nel momento in cui il disconoscimento di ciò che ci sta di fronte è scivolato via e, per un attimo, abbiamo potuto vedere che cosa realmente stavamo vedendo: dei cadaveri. Tutti, intorno a noi, riescono a non vedere i corpi morti degli animali; riescono a non udire la sofferenza che riecheggia da quegli esseri fatti a pezzi. Siamo attratti dal disconoscimento che ci consentirebbe di poter vedere e udire, e non vedere e non udire, lo stesso mondo di chi ci sta attorno. Tuttavia, questo momento di cedimento, questo momento in cui improvvisamente vediamo e udiamo un mondo diverso, è dotato di potere, potenzialità e potenza. Il lutto non riguarda solo il dolore, ma anche la celebrazione, i ricordi e le storie. Non porta con sé soltanto momenti di isolamento, ma stabilisce anche legami e si apre sulle relazioni. Solo smettendo di mettere in atto il disconoscimento, potremo iniziare a creare la comunità di intelligibilità della nostra precarietà condivisa; solo piangendo, potremo iniziare a costruire di fronte a una così grande perdita e devastazione. Solo iniziando ad ammettere la realtà di ciò che vediamo e udiamo, potremo portare parte delle nostre vite fuori dal cono d'ombra e iniziare a batterci per coloro che piangiamo.

Traduzione dall'inglese di Marco Reggio e Massimo Filippi

Dario Martinelli

Note sul dibattito *animalismo-antispecismo*: non proprio in difesa del primo, ma quasi[1]

Delle varie dispute in seno alla comunità di attivisti per i diritti animali (o liberazione, emancipazione... ciascuno aggiunga la sua strategia preferita), il confronto semantico tra "animalismo" e "antispecismo" sembra godere di particolare attenzione (e di una certa permalosità, almeno in qualche caso). Un aspetto interessante di questo dibattito è che presenta problemi molto cari alla semiotica (parole, significati, connotazioni...), ma allo stesso tempo è stato condotto in ambienti generalmente associabili alla filosofia. Cercherò dunque non tanto di confutare questa o quella tesi, ma quanto di suggerire un cambio di prospettiva, da posizionare *accanto a* (e non *invece di*) quelle esistenti.

Ci sono naturalmente posizioni con le quali concordo e altre con le quali concordo meno, ma questo accade solo perché la mia professione mi impone di notare aspetti che altri hanno tutto il diritto di tralasciare. Con questo, e molto umilmente, intendo anche far passare il messaggio secondo cui il dibattito animalista/antispecista dovrebbe sempre mirare al completamento e all'arricchimento dei temi, non al contrasto e alla divisione. Opinioni differenti dovrebbero *aggiungersi* a quelle già espresse, non tentare di sostituirle. Ogni posizione porta con sé validi strumenti per interpretare la realtà. Rinunciare ad usarne alcuni, perché li si sospetta *sbagliati*, potrebbe non essere la strategia migliore, soprattutto ai fini di un movimento che, al netto delle varie discipline che lo discutono, è sostanzialmente un'esperienza di "etica pratica". Pertanto, le riflessioni che propongo in questa sede hanno come intento quello di *allargare* la discussione sui due concetti di "animalismo" e di "antispecismo".

Quale è, dunque, la questione centrale di questo dibattito (fatto salvo che la maggior parte dei lettori e delle lettrici sa benissimo di cosa parlo)?

1 Questo articolo era stato originariamente concepito per il blog «Asinus novus», in quanto riprendeva alcune discussioni condotte in quella sede. Sottoposto il pezzo ai redattori e scambiate alcune opinioni con loro (colgo l'occasione per ringraziarli), ho pensato fosse più opportuno ritoccare l'articolo e destinarlo a questa rivista, soprattutto perché affronta un dibattito nel quale il *blog* è coinvolto direttamente, in modo anche energico. Di conseguenza, l'ho anche ripulito da riferimenti a persone e discussioni specifiche, cercando di renderlo meno circostanziato.

In estrema e ingenerosa sintesi, il termine "animalismo" viene messo in discussione nella sua funzione rappresentativa di un eterogeneo movimento di persone e idee, e – nella maggioranza dei casi – il termine con il quale si vorrebbe sostituirlo è "antispecismo". In questo saggio, vorrei concentrarmi sulle ragioni *in opposizione ad* "animalismo", piuttosto che su quelle *in favore di* "antispecismo" (queste ultime, ritengo, esplicate in modo chiaro ed esaustivo).

Secondo l'opinione generale dei detrattori di "animalismo", questa parola evidenzierebbe pericolosamente la frattura concettuale e operativa tra umani e altri animali. Con "animalismo" si crea una nicchia cognitiva di umani "eletti", e distinti dagli altri animali, che agisce in modo integralmente altruistico (proprio perché gli *animali* sono *altri*, e dunque l'animalismo è *altruismo* nel senso più nobile). Con "animalismo", si sostiene, l'attivista per i diritti animali si "allontana" dalle altre specie, piuttosto che avvicinarvisi. Trovarsi nella condizione di umani animalisti, secondo questa prospettiva, sarebbe concettualmente equivalente a essere terrestri marzianisti o maschi femministi: attenzione verso, e difesa di, ciò che *non* si è.

Questa posizione richiede almeno due osservazioni. La prima, già evidenziata in altri contributi alla discussione, è che c'è probabilmente un pizzico di generalizzazione nel giudicare *chiunque* si definisca animalista nei termini di un fanatico narcisista e intransigente che si crede un "eroe senza macchia e senza paura". Non c'è dubbio che alcuni, forse tanti, "animalisti" si pongano in questo modo, ma è altrettanto vero che siamo ben lontani dall'averli qualificati *tutti*. Anzi: si potrebbe persino parlare di una "maggioranza silenziosa" che, a parte qualche frecciatina a tavola, conduce la sua esistenza in modo molto garbato, credendo fermamente nelle proprie idee ma senza illudersi di avere la verità in tasca, e soprattutto rispettando sinceramente opinioni differenti. E, per la cronaca, la maggior parte di queste persone ricorre alla "frecciatina a tavola" solo dopo essere stata abbondantemente provocata a suon di luoghi comuni («L'uomo da che mondo è mondo ha sempre mangiato carne», «Ma che dolore vuoi che provi un pesce», «Ma dai, neanche le cozze!», «Come fai per le proteine?», «D'accordo le proteine, ma il ferro?», «D'accordo il ferro, ma è comunque una dieta squilibrata», e via stereotipando).

Un tipo particolare di "animalista" che viene descritto è quello che, oltre a essere un po' egocentrico, potremmo semiseriamente definire *emo*centrico (nel senso che comunica soprattutto con immagini di animali non umani sanguinanti), e quella descrizione è esatta. Ancora una volta, però, ci si dovrebbe chiedere se la storia finisca davvero qui, e comunque se quei casi possano essere effettivamente colpa di una parola.

La seconda osservazione è di matrice vagamente logica. Che *Homo sapiens* sia una specie animale, gli animalisti lo sanno benissimo. Non è chiaro allora perché *proprio loro* dovrebbero cadere nella fallacia specista di pensare che umani e altri animali siano gruppi distinti. Per molti (sottoscritto incluso), non vi è dubbio che con il termine "animalismo" si stia parlando *anche* di esseri umani, e non *contro* di questi. Per quello che posso notare, l'animalismo è un'ideologia inclusiva che intende promuovere i diritti di tutti gli animali, umani compresi. Chiaramente l'esperienza personale ha una valenza statistica molto limitata, al massimo qualitativa, ma se serve a qualcosa, finora non ho conosciuto *un-animalista-che-sia-uno* che si pronunciasse *contro* i diritti umani. È vero poi che l'idea di "intervento animalista *contro* l'essere umano", teorico o operativo che sia, si materializza solo quando una o più persone umane calpestano i diritti, spesso fondamentali, di un altro animale. È qui che avviene l'opposizione, ma evidentemente è un'*opposizione* legittima.

Viceversa, a creare la distinzione "essere umano-altri animali" è soprattutto lo specista. È lo specista che, al sentire il termine "animalista", reagisce con «Ma perché non ti occupi di problemi veramente importanti, come la povertà o la fame nel mondo?», ignorando (spesso dolosamente) che 1) tantissimi animalisti hanno anche una storia personale di lotta contro le discriminazioni intra-umane; e 2) spesso un'azione animalista, anche quando specificamente mirata a tutelare i *non umani*, ha comunque ripercussioni importanti e positive sulla specie umana. Non sembrerebbe, allora, che esistano tanti animalisti così inclini alla famigerata fallacia dualistica. Non ho accesso a statistiche per poter dimostrare le proporzioni di questo dato (così come non ne ha chi sostiene l'opposto), ma forse si potrebbe concordare che la colpa di certi atteggiamenti non può risiedere nella parola "animalismo". Si vedano, ad esempio, le connotazioni culturali e antropologiche attribuite da secoli al termine "animale", ma evidentemente questo è un problema più grosso di noi, come movimento, e che semmai dovrebbe ricordarci chi siano le vere controparti: gli specisti. Dico questo pensando ai tantissimi scontri, spesso aspri, tra posizioni *interne* al movimento: naturalmente chiarirsi è importante, ma non posso esimermi dal sospetto che ogni tanto si perda del tempo prezioso.

Passando ad altro, in queste discussioni si sottolinea anche come "animalismo" sia un'anomalia terminologica italiana priva di corrispondenti in altre lingue. Non è esatto. "Animalismo" ha corrispondenti proprio in altre lingue neo-latine. Si usa "animalismo/animalista" in spagnolo e "animalisme/animaliste" in francese con lo stesso significato di "difesa/difensore dei diritti animali" (più *altri* significati associati, che tuttavia troviamo anche

in italiano). Ammettendo però che il termine, pur non "unico", sia almeno "raro", rimangono alcune questioni:

1. Per un qualsiasi lemma, non avere corrispondenti in altre lingue, o averne in poche, non è di per sé un'anomalia, ma il risultato della naturale relazione tra una comunità e il modo in cui sceglie di raccontarsi. Ogni società ha le sue parole logo-specifiche. Se solo indagassimo su quanti termini, nel mondo, descrivono grossomodo l'equivalente del nostro "musica" in modi del tutto peculiari e autonomi, saremmo sicuramente tutti più confortati. C'è chi utilizza un'unica parola per "musica e ballo", chi per "musica e festa", e via così. Tutto ciò non rende queste specifiche comunità portatrici di una musica "peggiore", "incompleta", o "fuorviante". Semplicemente, certe idee vengono ad alcuni e non ad altri, e tali idee ci dicono qualcosa di una data cultura nel suo insieme.

2. Ridurre un concetto a un'unica parola è piuttosto un vantaggio, non un errore. "Animalismo" è spesso la traduzione dell'espressione inglese "*Animal Rights Advocacy*" (ARA): per carità, espressione chiara e professionale, ma pur sempre *espressione* e non parola. E questo, in termini di funzionalità del discorso (soprattutto di quello comune e quotidiano, sul quale ritornerò), non è il massimo. Appesantisce la conversazione, limita l'uso della retorica e dei giochi di parole, infittisce i tecnicismi, laddove ci sarebbe invece bisogno di immagini chiare e semplici per i non addetti ai lavori. Possiamo discutere del valore intrinseco del termine "animalismo", ma il fatto che esista un'unica parola per definire la "difesa dei diritti animali" è un fatto positivo. Ma, sostengono i detrattori, esiste il termine "antispecismo": vero, ci sto arrivando.

3. Consultando qualche dizionario di lingua, risulta che l'equivalente in tante lingue (ad esempio, quelle germaniche, ugrofinniche e baltiche) del nostro "animalismo" è "benessere degli animali". Aaarrghh! Il famigerato "*animal welfare*" che a noi tutti evoca l'immagine buonista e smidollata di un boy scout iscritto al WWF. Mille volte meglio animalismo, allora, se altrove si usa un'espressione che al massimo induce alla preoccupazione che, prima di essere massacrata, a una mucca si conceda almeno l'ultimo desiderio.

A parte tutto questo, e giungendo a considerazioni ancora più squisitamente semiotiche, vale la pena di ricordare che ci sono diversi altri meccanismi culturali da tenere presenti quando si discute di "animalismo".

Ad esempio. Le parole hanno anche una storia, e questa storia, al netto di utili aggiornamenti, va rispettata. Non solo "animalismo" è un termine con un illustre passato, ma evidentemente è ancora oggi un termine al quale tante persone associano un senso di appartenenza e che connota una serie di valori; un termine-ombrello che definisce più di una categoria sociale; una sorta di "moneta di scambio". Se mi definisco animalista all'interno di una conversazione, avrò aperto un canale di comunicazione con un insieme di persone che, anche erroneamente, si sentirà vicino a un certo modo di vedere il mondo. È un insieme che può muoversi dall'estremo di un vegano-che-le-zanzare-nemmeno-le-sgrida, all'estremo opposto di un polifago che un giorno condivide su *Facebook* un link contro l'abbandono dei cani (commentando «Ma come si può essere così insensibili?») e il giorno dopo la foto dell'abbacchio che si sta per pappare (rispondendo coi fatti alla domanda del giorno prima).

Nonostante questa abissale diversità veicolata dal termine "animalismo", esiste comunque un margine di comprensione tra soggetti differenti, basato nel caso citato sul comune denominatore dell'abbandono dei cani. La mia idea è che tale margine sia prezioso per il movimento, perché crea empatia, allarga l'*ingroup* e fa circolare idee (magari solo le più semplici) e proposte (magari solo le più moderate). La consapevolezza si acquisisce per gradi ed è più probabile che si passi al grado successivo se si ha già l'impressione di *appartenere* a un movimento, se si è messi nella condizione di poter associare, a un insieme più ampio, un valore al quale già si crede.

È puro e semplice marketing, naturalmente, ma non tutto il marketing viene per nuocere. Pazienza dunque se – chessò – Alberto Sordi si costruisce un'intera reputazione di maschera dell'italiano qualunquista che cede alla provocazione dell'amatriciana, se poi lo stesso attore interpreta un film come *Nestore, l'ultima corsa* (1994) e accetta (come Sordi accettò in quegli anni) di fare l'uomo-immagine per una campagna della LAV contro il maltrattamento dei cavalli. Sordi *diventa* animalista, e l'animalismo raggiunge destinatari altrimenti irraggiungibili (quelli che "si meritano Alberto Sordi").

Il che ci porta a prendere in esame un altro meccanismo culturale importante. Ogni ideologia (abbondiamo: ogni teoria, ogni sistema, ogni studio) ha bisogno di qualche parola (appunto di una "moneta di scambio") da offrire alle masse e alle interazioni quotidiane. Servono parole non troppo specifiche, che definiscano un campo semantico pur ignorandone gli elementi costitutivi. I botanici amano ripetere che gli alberi non esistono, ma esistono i pioppi, i faggi, gli ulivi... eppure "albero" è una moneta di scambio preziosa per chi botanico non è. Il musicologo sa benissimo che ogni singola

canzone *popular* è sempre definibile in modo più accurato di "rock" o "pop" ("Anarchy in the UK": *punk*; "The Great Pretender": *doo-wop*; "Luca era gay": *boiata-sontuosa*), eppure "rock" e "pop" sono etichette utilissime nel discorso sulla *popular music*.

Ancora. Una valutazione futurologica e tassonomica. Il «Great Ape Project» e legislazioni, come quelle della Nuova Zelanda, delle Baleari e altre, che lavorano nella direzione di un riconoscimento legale di "persona" per tutte le grandi scimmie ci pongono di fronte a uno scenario non troppo distante nel tempo: la "grande muraglia" etica che al momento si colloca tra la specie umana e le altre specie animali potrebbe riposizionarsi tra la *famiglia* delle grandi scimmie e le altre famiglie. L'ARA del futuro potrebbe trovarsi di fronte a un nuovo dilemma terminologico. Con quali parole avremo a che fare in un futuro dove l'*ingroup* è una famiglia e non una specie? Leggeremo e scriveremo su «Nuove Liberazioni. Rivista di critica antifamilista»? L'animalista, almeno, sa con buona approssimazione che morirà animalista, perché da qui alla dichiarazione dei diritti delle piante è ragionevole aspettarsi qualche secolo. Non è una battuta: pronosticare gli sviluppi futuri del rapporto tra lingua e società è una questione seria. Nel 1995, con la commercializzazione dei primi DVD, a nessuno è passato per la mente di trovare un termine nuovo e più accurato per "videocassetta".

Ultimo punto, e poi le conclusioni. Migliaia di antispecisti non hanno alcun problema ad autodefinirsi "animalisti", e questo è un dato con il quale dobbiamo fare i conti, ci piaccia o no. È certo utile raffinare i concetti e costruire dei paradigmi più solidi: ma non si può farlo processando le intenzioni. Se si congeda l'animalismo sulla base di un'idea che in realtà a) rappresenta solo *alcuni* animalisti, b) fa piazza pulita di un'identità che ha storia e reputazione, e magari c) utilizzando toni aggressivi (come dicevo, la battaglia è spesso aspra), il rischio è quello di acuire una frattura che è già in corso per altri motivi, con il boomerang di un ostracismo altrettanto vigoroso verso un termine probabilmente migliore, "antispecismo" (è ora di rivelarlo: anch'io preferirei questa parola, per chiarezza e lucidità, anche se non – e qui sta il punto – *a spese di* "animalismo").

Forse è auspicabile una via meno radicale, che attribuisca a ciascun termine le proprie funzioni e ne riconosca i diversi ruoli sociali. In questo senso, l'antispecismo è qualitativamente diverso dall'animalismo, e dunque non possiede i requisiti per rimpiazzarlo *in toto*. Può prendere e migliorare alcuni ruoli e funzioni (e io per primo auspico che lo faccia), ma almeno per il momento non può fargli totalmente ombra, perché ha proprio una sagoma diversa. E viceversa, ovviamente.

Per questo, ritengo ci sia spazio per entrambi i concetti. Un antispecista a cena con uno specista a domanda specifica potrebbe rispondere: «Non mangio carne perché sono animalista. O, per essere più preciso, antispecista». La prima etichetta servirebbe da moneta di scambio, la seconda per entrare nel merito del paradigma (e, chissà, magari anche per spaventare l'interlocutore con un termine che quasi sicuramente non conosce).

Ritengo anche che un *sedicente* animalista cui il termine *antispecista* non soddisfi, abbia tutti i diritti di continuare a parlare di sé come di un animalista, e di non sentirsi malato di varicella per questo. Scegliere i giusti termini per autodescriversi è una faccenda delicata e importante: con le parole bisogna sentirsi comodi.

Ritengo ancora che un antispecista non sia esente da superbia *esattamente come* un animalista, proprio perché non è la parola a fare la differenza. Nel nostro movimento non ci facciamo mancare proprio niente, in quanto a narcisismo ed egocentrismo. Abbiamo vegani che se la prendono di più con i vegetariani che non con i polifagi. Abbiamo chi mette in ordine di priorità i problemi, e quasi disprezza chi, per dire, si occupa *solo* di animali rari in via d'estinzione. Abbiamo i contabili professionisti del coefficiente di coerenza. Abbiamo quelli che «No, il dibattito no!» e quelli che «La rivoluzione dopodomani sicuramente, ma prima il dibattito». Abbiamo i "*Singer über alles*", i "Singer sì, ma io di più", i "Singer *vade retro*" e i "Singer perdona, io no". Non è passando da "animalismo" ad "antispecismo" che risolviamo il problema.

Ma, per carità, che il dibattito continui, e lo dico senza sarcasmo. Perché un buon modo per cominciare a chiederci chi siamo è proprio, fatalmente, chiederci come ci chiamiamo.

Vinciane Despret

Xenotrapianti: si può vivere con il cuore di un maiale?

Gal-ko è un essere strano. Non lo conosco direttamente, ma attraverso la letteratura scientifica, e cerco di immaginarmi a che cosa possa assomigliare. Quando penso a lui mi tornano in mente quei maialini [*Piggies*], scoperti dai terrestri in un lontano futuro sul pianeta Lusitania, che appaiono nel secondo volume del *Ciclo di Ender* di Orson Card[1]. I maialini non sono umani, sono metà uomini e metà maiali. Essi pensano, ridono, provano tristezza, amore e paura, si affezionano e si prendono cura l'uno dell'altro, ma anche degli uomini e delle donne, degli xenologi e degli xenobiologi, che li frequentano e ai quali è stata assegnata la missione di imparare a conoscerli. Parlano lingue diverse a seconda che si rivolgano alle femmine, a un compagno o a un umano lusitanofono (c'è tutta una storia che rimanda all'uso del portoghese da parte dei terrestri). Né animali né umani, i maialini mettono alla prova gli umani circa le categorie di specie e di regno. Conversano con gli alberi che rispondono loro senza usare quelle che chiamiamo parole: gli alberi sono i loro antenati perché in ciascun maialino vive il nucleo di un albero, quello che diventerà, dopo il rito di ritorno all'arboreità, quando il suo corpo verrà smembrato. A partire da qui si apre di fronte ai maialini un nuovo ciclo di vita.

Cercherò di intrecciare, in modo affabulatorio, che è poi una delle risorse della fantascienza, la storia di Gal-ko con quella che i maialini vivono insieme agli umani. Si tratta di storie difficili in cui la vita degli uni significa la morte degli altri; storie in cui umani e maialini s'incontrano e cercano di essere onesti gli uni con gli altri, senza mai poterlo essere del tutto; vivono e muoiono insieme, gli uni per gli altri, tentano di conoscersi e di venire a patti. Sono, a livello interplanetario, specie compagne.

Gal-ko, invece, abita sul nostro pianeta, appartiene al nostro presente anche se ci viene detto che è il nostro futuro. Assomiglia a un maiale, perché lo è. Ma nel suo caso l'espressione "specie compagna" va declinata in modo del tutto inedito rispetto ai rapporti che nella storia hanno avuto uomini e maiali: è in parte umano ed è stato inventato da poco; Gal-ko è stato

1 Orson Card, *Il riscatto di Ender*, trad. it. di G. Zuddas, Editrice Nord, Milano 1988.

geneticamente modificato, affinché il nostro corpo non rigetti gli organi che un giorno ci donerà. Gal-ko è stato riconfigurato in modo che la frontiera politica e biologica grazie a cui i nostri corpi distinguono tra ciò che è "nostro" e ciò che "non è nostro" non sia da ostacolo alla sua offerta. Sono stati "disattivati", come dicono i ricercatori, quegli anticorpi "xenogenici" che sono responsabili del rigetto in caso di trapianti d'organi altrui, il che ha dato a Gal-ko una parte del suo nome, perché il gene disattivato è quello che codifica la galactosil-trasferasi.

Del suo legame con i maialini non mi resta che sottolineare un ultimo anello: il nucleo di Gal-ko, quello che sopravviverà fuori di lui dopo la sua morte, diventerà parte di una vita umana: è questa l'operazione che prende il nome di "xenotrapianto".

Oggi lo xenotrapianto è praticato sperimentalmente solo sugli scimpanzé: finché essi non sopravviveranno per almeno un anno dopo il trapianto, questa tecnica non verrà impiegata sugli umani. È davvero una strana ironia della storia che questi due esseri che non hanno, a memoria terrestre, gran che da dirsi, ritrovino i propri destini intrecciati nei laboratori di fisiologia. Lo scimpanzé ha a lungo occupato il posto che oggi è di Gal-ko. Negli anni '60 del secolo scorso lo scimpanzé sembrava essere il donatore privilegiato grazie alla sua vicinanza all'essere umano. I fallimenti dei trapianti hanno, però, sollevato dubbi sull'utilizzo di questa specie: il motivo che sembrava favorirli come donatori, ossia la prossimità a noi, divenne infatti motivo di impedimento. Lo scimpanzé è troppo vicino all'uomo e allora la staffetta passa al babbuino. Tuttavia, secondo l'indagine condotta da Catherine Rémy[2], il fallimento del trapianto di un cuore di babbuino nel corpo di una neonata di 10 giorni nel 1984 riaprì la controversia. La neonata era affetta da ipoplasia ventricolare e morì dopo circa una settimana dal trapianto. La polemica, osserva Rémy, si svolse quasi esclusivamente tra giornalisti e professionisti della sanità, con la partecipazione esterna di militanti di gruppi per la difesa degli animali, i quali sostenevano che non solo il babbuino ma anche la bambina erano stati sacrificati. Altre voci critiche si aggiunsero in seguito, soprattutto quando ci si rese conto che i trapianti fino ad allora praticati erano stati eseguiti su persone vulnerabili o anormali: un poveraccio sordo e cieco che viveva in una roulotte, un nullatenente di colore e un

2 Cfr. Catherine Rémy, *La fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux*, Economica, Parigi 2009, in particolare la terza parte che riporta il suo lavoro sul campo all'interno dei laboratori. Per la storia degli xenotrapianti, cfr. anche il suo articolo più teorico, «Le cochon est-il l'avenir de l'homme? Les xénogreffes et l'hybridation du corps humain», in «Terrain», vol. 1, n. 52, 2009, pp. 112-125 (le citazioni che seguono sono tutte tratte dal primo saggio [N.d.T.]).

condannato a morte. Le persone ai margini della società sono quelle per cui meno si pone la questione su ciò che è o non è umano e la tematica del sacrificio ne prende facilmente il posto. Questa scoperta, però, diede una svolta al dibattito, cosicché i babbuini smisero di essere utilizzati come donatori.

Il fatto che oggi lo scimpanzé sostituisca l'uomo nella fase di sperimentazione preclinica evidenzia le sorprendenti contraddizioni che abbondano in questo campo di ricerca. Quando l'analogia fisiologica si raddoppia in un'analogia morale, la pratica diviene problematica e si riconfigura intorno ad altre forme di differenza e di prossimità. Lo scimpanzé non può più essere donatore perché è troppo vicino a noi, ma proprio per questo può essere il sostituto del ricevente del trapianto.

Non vi è dubbio che vi siano molti modi di essere lo "stesso" dell'altro, ma ce ne sono ancor di più di essere il "diverso". È in questo gioco complicato dello "stesso" e del "diverso" che si può comprendere il senso del ruolo di Gal-ko. Dal punto di vista fisiologico, la prossimità del maiale all'umano è infatti maggiore di quella dello scimpanzé: sia per la dimensione degli organi – essendo quelli degli scimpanzé troppo piccoli per un umano adulto –, sia per la tolleranza all'organo trapiantato e ciò grazie alla manipolazione genetica. Di contro, almeno all'apparenza, in questo caso sembra totalmente esclusa la prossimità morale.

Tuttavia, questa categorizzazione non è così semplice: essa non segue con precisione i contorni della distinzione tra corpi ed esseri. Gli scienziati intervistati da Rémy, a proposito del loro lavoro di manipolazione genetica, sostengono infatti che Gal-ko è stato «umanizzato». L'articolo dei ricercatori che hanno riconfigurato geneticamente il maiale evoca anch'esso il termine «umanizzazione». Questa definizione si riferisce, in questo contesto, non a ciò che il maiale "è"; essa viene piuttosto utilizzata come termine pratico per indicare una procedura tecnica: la qualità non consiste nell'"essere identici", ma in una "continuità" che autorizza il passaggio da una categoria all'altra. Il termine "umano" consente una pratica, ma non viene a costituire un impegno dal punto di vista morale.

L'inchiesta sul campo di Rémy aggiunge poi altri aspetti circa le contraddizioni relative ai limiti delle categorie a cui si fa ricorso. "Vicino" (quasi simile o umano) quando è riferito a Gal-ko assume un significato del tutto diverso a seconda che venga utilizzato dai ricercatori oppure dai tecnici che lavorano direttamente sugli animali e a seconda delle differenti situazioni. I diversi significati coesistono, dunque, ma in un regime di rigida compartimentazione. Tale regime di coesistenza di significati diversi appare con evidenza nel contrasto tra le diverse pratiche: quelle dei tecnici da un lato e quelle degli scienziati dall'altro. Il che significa che esso è percepibile

soprattutto nei gesti. Ad esempio, Rémy osserva che, quando viene espiantato un organo, il corpo dell'animale viene accuratamente ricucito *dopo l'eutanasia* da parte dei tecnici. Grazie a questa procedura l'animale conserva un "corpo", non si trasforma in una carcassa, come avviene per gli animali del mattatoio, né in un rifiuto da buttare. Viene trattato come "prossimo". Certo, il suo corpo verrà eliminato, ma tramite una procedura che ne conserva la condizione di corpo di una sorta di "defunto". In tale contesto, l'animale *obbliga* e in particolare obbliga a gesti che rallentano e spezzano la routine della prassi.

Ci sono altri gesti che testimoniano a favore di questa volontà di "prestare attenzione". I tecnici, secondo quanto riportato da Rémy, possono in certi momenti rivolgersi all'animale che sta per essere sottoposto alla sperimentazione e parlargli con gentilezza e compassione: «Povero mio – dice uno di loro al maiale che sta per essere portato in sala operatoria – ti faranno tante di quelle cose!».

Secondo una divisione del lavoro rigidamente fissata, i ricercatori delegano ai tecnici il benessere animale e in particolare si aspettano da loro che «sappiano ciò che passa per la testa dell'animale». Il «minimo imprevisto», quando cioè gli animali scartano dalla condotta abituale con comportamenti inaspettati, suscita lo sgomento dei ricercatori che demandano ai tecnici la gestione del problema. Si può cogliere questa organizzazione del lavoro anche osservando i rapporti tra ricercatori e tecnici, soprattutto quando possono esprimersi liberamente. Laddove i primi possono riconoscere o prendersi gioco delle preoccupazioni dei secondi, dell'affetto e della cura che manifestano e del fatto che «riescono a vedere dentro la testa degli animali», i secondi evidenziano, con ironia, l'assenza di buon senso dei ricercatori.

Questo contrasto appare più evidente nelle interazioni che nei discorsi, tanto più che quello che ho appena tratteggiato potrebbe essere sfumato prendendo in considerazione la volontà esplicita e frequentemente rivendicata dei ricercatori di garantire un «trattamento rispettoso» all'animale… delegandone ai tecnici la gestione. Essi insistono inoltre sulla necessità di una considerazione morale degli animali, sulla necessità di un loro trattamento «umanitario», che si avvicini il più possibile a quello che riserviamo all'uomo. Scrive Catherine Rémy:

> Il paradosso è che questa apprensione per il non umano è almeno in parte il risultato dei «debordamenti» a cui certi dispositivi hanno condotto. In altre parole, è l'uso senza precedenti degli strumenti che ha creato le condizioni per definire l'animale come una creatura sensibile e innocente.

Esso, dunque, diventa vittima e la sua morte un sacrificio.

Si possono trarre delle conseguenze da questo paradosso che ci consentano di andare oltre? Non credo, perché non ho fiducia nella scelta di considerare l'animale come una vittima per obbligarci a pensarlo; non più di quanto creda che il sacrificio ci sia di qualche aiuto per aiutarci a compierlo. Le ragioni che accompagnano il sacrificio sono troppo gravose e pongono la questione nei termini di un'alternativa insuperabile, tale per cui verranno sempre utilizzati ulteriori argomenti che si richiameranno sempre a un bene superiore. La tradizione del sacrificio può anche essere una storia interessante, che però non garantisce che si sia costretti a pensare di fronte a Gal-ko, di fronte all'evidenza della sua presenza.

Che tipo di comprensione dovremmo coltivare per vivere con Gal-ko, ora che c'è? E come raggiungerla? Il riferimento alla fantascienza e ai maialini che mettono alla prova le categorie degli umani era un tentativo di tradurre questa mia difficoltà. Se vi ho fatto cenno prima di tutto è perché l'incontro degli umani con i maialini pone molto concretamente una serie di problemi agli xenologi, problemi che richiedono risposte e che non consentono a chi vi è coinvolto di dichiararsi innocente: come rivolgerci a loro? Come essere onesti con loro e con i nostri conspecifici, in una situazione in cui gli interessi in gioco sono inconciliabili? Come trattarli? Il che non significa escludere, beninteso su Lusitania, conflitti, violenza o tradimenti, ma comprendere che questi sono tutt'altro che ovvi. Non c'è "bene superiore" che possa essere evocato, e meno che mai il bene dell'umanità, del quale i maialini potrebbero dire che non è un problema che li interessi, che non si concateni con i *loro* problemi, e che ciò che lo rende "superiore" è solo il fatto di essere inscritto all'interno di precisi rapporti di potere.

Di quale storia l'apparizione di Gal-ko potrebbe costituire il seguito? Come immaginare una storia da far nostra e di cui ci potremmo sentire responsabili?

Una storia ancora da creare, della quale non possiedo né sceneggiatura, né indizi. Se, però, dovessi individuarli li cercherei nel registro delle metamorfosi. Perché ciò che il destino di Gal-ko evoca ha a che fare proprio con questa possibilità elaborata dal nostro immaginario collettivo: quella appunto della metamorfosi, ossia della trasformazione degli esseri attraverso la trasformazione dei loro corpi.

Tocca a noi dischiudere le possibilità di questa metamorfosi. Da una parte, se seguo l'indagine di Rémy, essa non viene mai evocata dagli scienziati nei confronti degli umani. Dall'altra, per quanto riguarda gli animali, essa sembra limitarsi a un regime in cui le trasformazioni sono pensate come *ibridazione*. Se questo termine può essere promettente nella

prospettiva di una storia progressiva di diversità sempre maggiori, in questo contesto sembra non mantenere nessuna delle sue promesse: l'ibridazione resta nell'ordine della "combinazione", ossia della riproduzione di certe caratteristiche di due specie "imparentate". Pensare in termini di ibridazione ci obbliga a muoverci in una determinata direzione e ci impone un regime binario: suini umanizzati e, reciprocamente, umani suinizzati. Al contrario, la metamorfosi ritraduce la "combinazione" nel regime delle "composizioni", un regime che apre alla possibilità della sorpresa e dell'evento: all'improvviso potrebbe apparire un'"altra cosa" in grado di modificare profondamente gli esseri coinvolti e i loro rapporti. La metamorfosi si inscrive nel campo dei miti e delle narrazioni biologiche e politiche dell'invenzione.

È al processo biologico chiamato «simbiogenesi» che affiderei questa narrazione, seguendo l'analisi di Donna Haraway dei lavori dei biologi Lynn Margulis e Dorian Sagan[3]. Le considerazioni di Haraway, infatti, rispondono a una posta in gioco simile alla mia, ossia quella di costruire altre storie che offrano un avvenire diverso alle «specie compagne»[4]. Margulis e Sagan studiano da anni lo sviluppo dei batteri, i quali, ci informano, non smettono mai di scambiarsi geni in un incessante traffico di andata e ritorno; questi scambi, poi, non producono specie dai confini stabili, ma causano ai tassonomisti, come commenta Haraway, momenti d'estasi e terribili emicranie. La forza creativa della simbiosi ha prodotto cellule eucariote a partire dai batteri e la storia di tutti gli esseri viventi può essere ricostruita inscrivendola all'interno di questo grande gioco di scambi: tutti gli organismi, dai funghi alle piante fino agli animali, hanno un'origine simbiotica.

Ma questa origine non mette la parola fine alla storia:

> La creazione di novità da parte della simbiosi non si compie con l'evoluzione delle cellule primitive dotate di nucleo. La simbiosi è ancora all'opera, ovunque[5].

Ogni forma di vita più complessa è il risultato di assemblaggi multidirezionali e sempre più intricati a partire da e con diverse forme di vita. Ogni organismo, scrivono ancora Margulis e Sagan, è il frutto «di una

3 Per un'analisi della simbiogenesi basata sulle ricerche di Margulis e Sagan, cfr. Donna Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, pp. 30 sgg.

4 *Ibidem*, p. 30.

5 *Ibidem*, p. 31.

cooptazione dell'estraneo»[6].

Cooptazione, contaminazione, infezione, incorporazione, digestione, mutua induzione, divenire comuni: la natura dell'essere umano, afferma Haraway, è alla fin fine, concretamente e biologicamente, una relazione interspecifica, un processo di cooptazione dell'estraneo. Ricordo che «xenotrapianti» deriva da *xenos*, che appare per la prima volta nell'*Iliade* e poi nell'*Odissea*, e che per gli antichi Greci significava lo «straniero», non il «barbaro», ossia indicava lo straniero a cui si offre ospitalità[7]. La lingua usata nel caso di Gal-ko è quella del codice genetico, come tutto ciò che ne rivela l'origine recente, a partire dal suo nome. È questa una lingua, un modo di nominare le cose, che ci permette realmente di accogliere e pensare le metamorfosi? È una lingua che ci rende responsabili e più umani, nel senso di maggiormente impegnati nelle relazioni interspecifiche?

Per ora, c'è da temere che la risposta a queste domande sia negativa. E ciò tanto più perché da una parte Gal-ko è un essere prodotto in serie – e le serie non invitano certo ad affrontare la questione di come rispondere all'altro – e dall'altra perché, se talvolta gli scienziati sollevano la questione delle modificazioni prodotte da ciò che chiamano «umanizzazione» del maiale, la stessa questione – ossia quella dell'umanizzazione nel senso dell'essere diversamente umani – non si pone mai per i pazienti umani che ricevono parte del corpo di Gal-ko.

Un'indagine, condotta da uno dei membri dell'équipe di ricercatori che hanno creato Gal-ko sui pazienti candidati allo xenotrapianto, testimonia di questo "fuori campo" della ricerca[8]. A partire dai risultati ottenuti posso con facilità risalire alle domande che sono state poste. I risultati dell'indagine, ci dicono i ricercatori, indicano che una parte di questi pazienti è pronta a ricevere l'organo da Gal-ko, ma solo in caso di emergenza e nella misura in cui considera il trapianto come «un pezzo meccanico da sostituire per rimettere la macchina in movimento»; nel qual caso poco importa che questo sia di origine umana o animale. Altri invece rifiutano il trapianto in nome di una differenza radicale tra le specie: «Essi richiedono di rimanere nel campo dell'umano».

C'è infine una terza categoria che pone condizioni e richiede informazioni, non si sa quali, ma temo che anche queste altro non siano che il

6 *Ibidem*.

7 Per l'origine del termine *xenos*, cfr. Pierre Vilard, «Naissance d'un mot grec en 1900. Anatole France et les xénophobes», in «Les Mots», n. 8, marzo 1984, pp. 191-195 (le citazioni che seguono sono tutte tratte da questo saggio [N.d.T.]).

8 Céline Séveno *et al.*, «Les xénogreffes finiront-elles par être acceptées?», in «Medecines/Sciences», n. 21, 2005, pp. 302-308, http://www.inserm.fr/content/download/10167/75920/3/.

risultato del modo in cui sono state poste le domande. E non mi pare proprio che in questa indagine ci sia alcunché che possa sollevare la domanda se valga o meno la pena di svolgere questo tipo di ricerca: i malati sono presi in ostaggio dalle domande rivolte loro e come ostaggi rispondono. Le risposte date mi fanno pensare che questo tipo di indagini siano state condotte in maniera simile a quella utilizzata per i consumatori, che vengono interpellati affinché prendano posizione in merito a un determinato prodotto, un prodotto che "pone un problema" che, però, come "problema" è già stato definito. Ciò non comporta necessariamente una comprensione autentica. I ricercatori hanno accuratamente evitato le domande che potevano suscitare esitazioni, ammesso che da queste siano stati in qualche modo sfiorati. Le loro conclusioni testimoniano che l'esitazione non è contemplata dal protocollo:

> Pur non essendo vitale, l'organo umano trapiantato rappresenta il dono volontario di un umano a un altro umano e perciò viene considerato prezioso. Una volta che l'organo verrà ridotto a mera materia vivente animale si semplificheranno certamente alcuni dilemmi che i pazienti trapiantati sono chiamati a risolvere, in particolare quello dell'impossibilità di ringraziare il donatore a cui devono la loro vita[9].

Non sono certa che sia proprio questo il vero dilemma delle persone che sopravvivono grazie alla donazione di un organo che presuppone la morte del donatore. I romanzi e le autobiografie che ho potuto leggere in proposito sembrano raccontare una storia un po' più complicata. Per queste persone non è tanto importante ringraziare, quanto piuttosto prendere atto del dono e cercare di esserne degni, accettare di prolungare la propria vita che non è più solo la loro, ripartire da ciò che è diventato sé e altro, da ciò che è diventato il sé dell'altro e l'altro in sé. Un altro modo per nominare la metamorfosi: un adempimento. Il dono si inscrive, quindi, in una storia di eredità, in una storia da compiere.

Allora, è forse a questo genere di storie che bisognerebbe pensare, storie che raccontano come diventiamo umani con gli animali. In ciò che una volta *dato* diventa e non cessa di diventare un fatto della nostra natura. Un dono da coltivare, da onorare, un dono che ci impegna: divenire ciò a cui la metamorfosi ci obbliga.

Parlando del gatto della sua infanzia, Jocelyne Porcher non ha forse scritto che era diventata umana grazie a lui?

9 *Ibidem*, p. 307.

> Una parte della mia identità […] dipende dal mondo animale ed è la mia amicizia profonda con quel gatto che mi ha consentito di ottenerla […]. Perché gli animali ci educano, ci insegnano a parlare senza parole, a guardare il mondo coi loro occhi, ad amare la vita[10].

Non basterebbe che questo, amare la vita.

Traduzione dal francese di Filippo Trasatti[11]

10 Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXIe siècle*, La Découverte, Parigi 2011, pp. 51-52.

11 Questo saggio di Vinciane Despret è stato pubblicato nel volume *Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions?* (La Découverte, 2012). Ringraziamo l'autrice e l'editore per averci consentito la traduzione in italiano. Un altro saggio tratto dallo stesso volume e intitolato «Separazioni. Si può mettere un animale in *stato di arresto*?» è stato pubblicato sul n. 12 di questa rivista.

Matteo Scozia

Una soluzione al problema della *soggettività* in Benveniste

Introduzione

Tra il 1966 e il 1974, Émile Benveniste scrive *Problèmes de linguistique générale*[1] che, insieme al *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969), forma il corpo delle sue opere principali.

L'interesse che ha suscitato in me il testo di Benveniste riguarda un aspetto particolare della trattazione, quello che viene affrontato in due capitoli del primo volume, il XX e il XXI – intitolati «La natura dei pronomi» e «La soggettività nel linguaggio». Proprio la questione della *soggettività* ha attirato la mia attenzione sia perché ritengo costituisca un problema che, se letto con un'adeguata conoscenza della storia della filosofia, è facilmente rintracciabile a partire dai padri della filosofia, Platone ed Aristotele, sia perché la peculiare chiave di lettura che offre Benveniste al riguardo non mi è sembrata esente da critiche e comunque passibile di soluzioni alternative. L'obiettivo di questo saggio è, pertanto, quello di leggere i passi dell'opera di Benveniste e cercare, per prima cosa, di comprendere come intende l'autore il concetto di *soggettività*. Successivamente, cercherò di proporre una soluzione alternativa alla chiave di lettura benvenistiana a questa problematica che, a mio avviso, è di carattere universale; nella fattispecie, seguirò l'approccio fenomenologico di stampo husserliano proposto da Jacques Derrida ne *La voce e il fenomeno*[2].

La soggettività in Benveniste

Che tutte le lingue possiedano pronomi è qualcosa di pacifico, tanto per noi quanto per i filosofi del linguaggio – compreso lo stesso Benveniste. Lo studio che può essere fatto sui pronomi è duplice: il problema dei pronomi può

1 In questa sede, utilizzerò la traduzione italiana di quest'opera: *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di. M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 2010 e *Problemi di linguistica generale 2*, trad. it. di F. Aspesi, Il Saggiatore, Milano 1985.

2 Jacques Derrida, *La voce e il fenomeno*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968.

essere considerato sia come un *problema di linguaggio* che come un *problema di lingue*[3]. Per l'analisi che mi propongo di sviluppare sarà necessario, in accordo con Benveniste, trattare i pronomi «come fatti di linguaggio»[4], ma solo per accedere alla questione in modo introduttivo, muovendo dall'analisi benvenistiana del problema della soggettività per poi svilupparla secondo un percorso che mi porterà a presentare una tesi che non sarà propriamente in accordo con quanto teorizzato dal linguista francese.

Secondo Benveniste il pronome personale da prendere in considerazione è quello della prima persona singolare, cioè *Io*, e ciò per due fondamentali motivi: a) in quanto è un segno vuoto che assume valore nel momento in cui un singolo parlante lo fa proprio in una situazione di discorso; b) in quanto, nel momento in cui viene pronunciato, crea una rete di relazioni del tipo *tu*, *questo*, *qui*, *ora*, ecc.

Ma procediamo con ordine. Innanzitutto, ciò che emerge in modo chiaro dalle prime battute del capitolo XX è che

> non vi è un "oggetto" definibile come *io* al quale queste situazioni [d'impiego del pronome] possano rimandare in modo identico. Ogni *io* ha una sua propria referenza, e corrisponde ogni volta a un essere unico, posto come tale[5].

Da questa affermazione capiamo come per Benveniste l'*io* è semplicemente un fatto linguistico, che non prevede ulteriori rimandi al di fuori del linguaggio stesso e dei parlanti che assumono il fatto linguistico *io* in una determinata situazione di discorso. Ancora, quando assume il pronome personale *io*, un determinato parlante diviene creatore di una serie di relazioni che lo portano a rintracciare: un *tu*, nell'interlocutore; un *qui*, nel luogo rispetto al quale si sta svolgendo la situazione di discorso; un *ora*, per indicare la dimensione temporale rispetto alla quale l'*io* sta agendo, ecc.

Ritengo che l'innovazione promossa da Benveniste stia proprio nel fatto che questa serie di relazioni non sono espressione di qualcosa che è rintracciabile in un oltre che potremmo definire "metafisico", ma si riducono «all'enunciazione, ogni volta unica, che le contiene, e riflettono così il loro proprio uso»[6]. Dunque, la creazione linguistica di segni vuoti, pronti a essere indossati e a prender vita ogni qualvolta un parlante esercita la sua capacità linguistica, è l'innovazione del linguista francese.

3 Cfr. É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, cit., p. 301.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*, p. 302.

6 *Ibidem*, p. 304.

Se fin qui l'analisi di Benveniste è condivisibile, perché è lapalissiano il fatto che i pronomi personali siano oggetti del linguaggio, la situazione inizia a essere meno chiara quando la necessaria conseguenza che si può trarre dall'enunciazione linguistica *io* (cioè, il perché il parlante utilizzi questo pronome e che cosa esso significhi) viene considerata a sua volta come un fatto puramente linguistico che non prevede, allo stesso modo dei pronomi, rimandi, se non metafisici, quanto meno portatori di valori più ampi rispetto alla singola enunciazione verbale (senza qui sposare, almeno per il momento, una logica cristiana delle virtù). Scrive Benveniste che «è identificandosi come persona unica che pronuncia *io* che ciascun interlocutore si pone alternativamente come "soggetto"»[7]. Questa posizione di Benveniste lascia aperti grossi margini di dibattito, in quanto ci si potrebbe chiedere: si ottiene la soggettività solo nel momento in cui pronuncio il pronome *io* o essa esiste indipendentemente dal pronome e questo è solo una particolare forma di espressione della soggettività?

Prima di rispondere a questa domanda è bene richiamare la distinzione che Aristotele ha proposto per la voce[8]. Nell'opera *Historia animalium*, lo stagirita distingue due tipologie di voce: a) una *non linguistica*, che prende il nome di *phoné* e appartiene agli animali, ai neonati, ai sordi, ai bambini-lupo e a tutti gli umani non linguisticizzati; e b) un'altra, il *diàlektos*, che è la voce linguisticizzata. Studi scientifici hanno dimostrato che l'uomo nasce con un apparato encefalico che solo dopo il settimo mese di vita inizia a evolversi sviluppando le caratteristiche fisiche che gli permettono di utilizzare il *diàlektos*. Come detto, per Aristotele la *phoné* non è una caratteristica esclusiva dell'uomo e, in effetti, egli colloca la storia umana nell'ambito della *phoné*. Chi possiede il *diàlektos* possiede anche la *phoné*, mentre non vale il contrario. L'uomo è colui che possiede il *diàlektos* e, secondo Benveniste, l'espressione della soggettività è legata ad esso. Tuttavia, è bene chiarire che la voce linguisticizzata, cioè appunto il *diàlektos*, non costituisce un elemento a favore della superiorità umana, ma più semplicemente una particolare risposta all'esigenza comunicativa dell'essere umano in base alle proprie caratteristiche materiali. È evidente, infatti, almeno per gli scienziati, che l'uomo ha sviluppato la voce linguisticizzata in quanto possiede una struttura fisica che gli permette di farlo; contrariamente le scimmie, piuttosto che gli uccelli o altre specie animali, non posseggono il *diàlektos*, ma la *phoné*, in quanto non hanno un apparato fisico adeguato ad esso.

Fatta questa fondamentale precisazione, insisto sul fatto che la voce linguisticizzata è espressione di un'esigenza comunicativa di intenti che non è in alcun modo "superiore" all'espressione degli animali mediante la *phoné*. Possiamo, dunque, affermare che il *diàlektos* è un artificio, il migliore che l'uomo possiede, per esprimere i propri intenti; uomo che in precedenza utilizzava i gesti o i suoni della *phoné*. Ma se il *diàlektos* è uno strumento, secondo quanto emerge dalla teoria aristotelica, e la *soggettività* è, secondo Benveniste, legata al fenomeno linguistico *io*, allora la stessa *soggettività* sarà un artificio di artificio, ossia – secondo quanto afferma sempre Benveniste – «è nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce come *soggetto*»[9]. Tuttavia, se consideriamo l'*io* come una modalità d'espressione – mediante il *diàlektos* – di una *soggettività* che è interna ed esistente precedentemente e indipendentemente dal fenomeno linguistico *io*, allora dovremmo essere indotti a pensare che anche le specie dotate di *phoné* posseggono una soggettività e che la esprimono in base alle loro capacità comunicative. Pertanto, ciò che a questo punto dovrebbe risultare chiaro è che è possibile sviluppare una posizione alternativa a quella di Benveniste. Tale posizione riconosce come valido l'utilizzo dei pronomi per esprimere una *soggettività* che, però, contrariamente alla posizione del linguista francese, non trova il proprio fondamento «nell'esercizio della lingua»[10] (aggiungo io, *linguisticizzata*), bensì nella lingua data di per sé (per essere più espliciti potremmo pensare, senza prendere l'esempio alla lettera, alla lingua come a uno degli universali reali medievali, che erano dati indipendentemente dalla corrispettiva esistenza fattuale delle cose), cioè intesa in senso ampio, sia come *diàlektos* che come *phoné*. Pertanto, il *diàlektos* e la *phoné* saranno entrambe modalità espressive equivalenti (tenendo sempre presente l'idea secondo cui queste due modalità di voce non avallano le tesi circa la superiorità dei possessori del *diàlektos* rispetto ai possessori della *phoné*) di qualcosa che è presente di per sé, cioè la *soggettività*.

La *soggettività*, dunque, è conoscibile e studiabile mediante la manifestazione linguistica che, come tutti i fatti del mondo, rappresenta un *fenomeno*; nella fattispecie il *fenomeno linguistico*, che può essere affrontato con un approccio fenomenologico di stampo, ovviamente (*prima facie*), husserliano.

7 *Ibidem*, p. 305.

8 Sul problema del linguaggio in Aristotele, non essendo questo articolo rivolto specificamente al pensiero dello stagirita, rimando a un saggio che offre un quadro chiaro e lineare sulle tematiche del linguaggio nell'opera aristotelica: Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Bari 2011.

9 É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, cit., p. 312.

10 *Ibidem*, p. 314.

Il metodo fenomenologico

Ritengo fondamentale accostarsi al problema della *soggettività* – per offrire una soluzione alternativa a quella di Benveniste – utilizzando un approccio fenomenologico, poiché questo, in quanto descrizione immanente di un'esperienza, ben si addice alla chiave di lettura che abbiamo dato del problema, ossia intendendolo come un fenomeno linguistico (*prima facie*) e "metafisico". Ovviamente, come già anticipato, gli esiti dell'indagine non si fermeranno al metodo husserliano, ma andranno a rintracciare nella lettura derridiana una soluzione alternativa; tuttavia, prima di accedere a una particolare chiave di lettura della fenomenologia, ritengo opportuno riprendere alcuni capisaldi del pensiero di Edmund Husserl al riguardo.

Obiettivo di fondo dell'indagine fenomenologica è la descrizione di un particolare fenomeno con il preciso fine di individuare la *Mathesis Universalis*; in altri termini, si cerca di trovare la legge universale nel singolo evento empirico. Questo passaggio, se letto attentamente, consente di cogliere un sottile impegno filosofico, che permette di passare dalla *doxa* all'*epistéme* (di platonica memoria).

Un punto fondamentale che va posto come premessa a ogni indagine fenomenologica e, di conseguenza, espositiva del metodo stesso, è la distinzione che numerosi autori, a partire da Bonaventura da Bagnoregio per continuare con Immanuel Kant fino a Charles Peirce, hanno sviluppato intorno alla possibilità conoscitiva di un fenomeno. Bonaventura nelle *Collationes in Hexaemeron*, parlando della generazione dell'espressione «speciei ab obiecto»[11], spiega che «species in oculo vel in anima non est veritas rei»[12]. Questo passaggio richiama la distinzione kantiana tra *fenomeno* e *noumeno*, ma anche – facendo un ulteriore salto in avanti nel tempo – la distinzione peirceiana tra *oggetto immediato* e *oggetto dinamico*. L'idea di fondo che caratterizza questa distinzione, e che trova in Bonaventura un eminente precursore, è che la caratteristica principale di un fenomeno, cioè di un oggetto che è soggetto alla nostra percezione, sia rappresentata da quelle che potremmo definire *proprietà accidentali*. Infatti, secondo un'intuizione di Jakob von Uexküll[13], veniamo a conoscenza del fatto che la pluralità di esseri umani e animali esistenti si rapportano a un medesimo fenomeno naturale con modalità differenti in virtù delle loro specifiche caratteristiche materiali,

11 Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaemeron*, in *Opera Omnia*, Tomo V, Collatio XI, n. 16, Edizioni Quaracchi, Firenze 1891.

12 *Ibidem*, Collatio XI, n. 16.

13 Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

sviluppate nel corso dell'evoluzione delle specie. L'esempio che, tra i tanti, mi sembra più pertinente è quello della zecca. Questo animaletto non percepisce la luce, i colori o i suoni del mondo, ma ha sviluppato solo quelle capacità percettive che gli consentono di sopravvivere. La zecca rileva solo i corpi che, a una determinata temperatura, emanano l'odore dell'acido butirrico; in presenza di queste condizioni si lancerà sulla preda, succhiandone il sangue e ottenendo così il proprio nutrimento. È interessante, quindi, rilevare come tutto il resto dei fenomeni presenti nell'universo visto dal punto di vista dell'uomo sia assolutamente inesistente nel mondo della zecca. Lo stesso procedimento vale per ogni altro essere che, pertanto, avrà solo una percezione fenomenica del mondo in base alle proprie *marche percettive*. Tale elemento è lo strumento fondamentale che ogni essere possiede per conoscere un oggetto che, ora risulta chiaro, verrà percepito nell'accezione fenomenica o immediata del suo darsi al soggetto percipiente. Pertanto, il fenomeno rappresenterà, per colui che lo percepisce, la totalità dell'oggetto stesso e, pur essendoci ulteriori caratteristiche presenti in quello stesso oggetto, queste risulteranno irrilevanti per un determinato soggetto piuttosto che per un altro.

In quest'ottica di relazioni che intercorrono tra gli oggetti del mondo, quella che dal mio punto di vista è importante ai fini del nostro discorso è il rapporto che intercorre tra l'*io*, in quanto coscienza, e il rispettivo fenomeno al quale questi si rapporta; risulta chiaro, dall'approccio fin qui adottato, che solo mediante la percezione soggettiva posso stabilire l'esistenza di un fenomeno. Possiamo trovare un esempio chiarificante, per quanto riguarda le modalità conoscitive della fenomenologia, ne *La fenomenologia*[14], dove leggiamo:

> Girando intorno a un tavolo noi continuiamo a percepire *lo stesso* tavolo, benché in ogni istante esso ci si offra secondo aspetti diversi che si modificano in virtù delle condizioni di illuminazione, in conseguenza dell'avvicinamento o dell'allontanamento, e anche i lati visti cambiano a seconda dell'angolatura da cui lo guardiamo. In tutto ciò, tuttavia, ogni lato mi dà qualcosa *della* cosa vista. Nella continua evoluzione del vedere, il lato appena visto smette di essere ancora propriamente visto, ma viene "mantenuto" e viene "assunto insieme" con quello che già lo precedeva, e così io "imparo" a "conoscere" la cosa, che si costituisce quindi attraverso delle *sintesi*, in quanto unità di senso[15].

14 Vincenzo Costa, Elio Franzini e Paolo Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

15 *Ibidem*, pp. 168-169.

Posta, dunque, la premessa di come l'unico rapporto che il soggetto può avere con un oggetto sia di tipo fenomenico, possiamo individuare – forse in modo scontato a questo punto – con Husserl un ulteriore passaggio del rapporto soggetto-oggetto. Il primo, dopo aver compiuto una *genesi passiva* del secondo, cioè dopo averlo percepito mediante le proprie marche percettive, potrà compiere una *genesi attiva*, che consisterà nel dargli un significato. Questo passaggio è fondamentale, specie se si considera l'analisi di Jean-Jacques Wunenburger in *Filosofia delle immagini*. L'autore francese, trattando delle immagini sacre, evidenzia infatti come esista una distinzione tra l'oggetto in sé, che viene percepito secondo un approccio passivo (ad esempio, la croce nella simbologia cristiana), e lo stesso oggetto filtrato da una genesi attiva (ad esempio, l'attribuire alla croce il valore di strumento redentivo per l'uomo)[16].

Questo duplice approccio generativo, attivo e passivo, costituisce secondo Husserl la *Lebenswelt*, ossia il *mondo della vita*[17]. Questo è

> un mondo naturale che diviene per noi orizzonte motivazionale, orizzonte di operazioni intersoggettive di conferimento di senso, in cui considero i soggetti in rapporto con il loro mondo circostante, il mondo in cui si lasciano motivare[18].

Da questa rapida analisi del metodo fenomenologico, ci rendiamo conto di come Husserl avesse individuato il metodo universale per accostarsi cognitivamente al mondo. A questo punto riusciamo a delineare in modo chiaro e distinto ciò che ha permesso la creazione di uno scarto tra i diversi metodi di approccio al fenomeno, ma se vogliamo anche tra i fenomeni stessi; tale risposta è individuabile – sotto una nuova prospettiva di lettura – proprio nella distinzione aristotelica tra *diàlektos* e *phoné*. È lo stesso Husserl a interrogarsi sul problema dell'animalità, ossia sul rapporto che intercorre tra le varie specie animali; per concludere che la base di una differenza sostanziale sta, per prima cosa, nel fatto che l'animale

> non giunge a porsi come una persona, e ciò perché non è un soggetto all'interno di un mondo culturale, di un sistema di motivazioni. [Al contrario] l'uomo è un essere storico, egli vive in un'umanità che si trova in un divenire storico e che crea storia[19].

16 Cfr. Jean-Jacques Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999, pp. 137-269.

17 Anche J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*. cit., pp. 54-69, parla del mondo della vita intendendolo come una *totalità chiusa* che risulta dalla considerazione del *mondo percettivo* [*Merkwelt*] e del *mondo operativo* [*Wirkwelt*].

18 V. Costa, E. Franzini e P. Spinicci, *La fenomenologia*, cit., p. 207.

Questa affermazione, però, è il frutto di una convinzione molto forte tanto in Husserl quanto in molti altri pensatori (Uexküll compreso) secondo cui l'uomo sarebbe superiore agli altri animali in quanto capace di creare le sovrastrutture storiche e morali che sono, in fin dei conti, il risultato della voce linguisticizzata. È proprio in essa che risiede la distinzione, secondo Husserl, tra colui che possiede il *diàlektos* e i possessori della *phoné*. Scrive il filosofo tedesco: «Gli animali si comprendono, comprendono esteriorizzazioni acustiche – e tuttavia non hanno alcun *linguaggio*»[20]. L'animale, non avendo linguaggio, non vive in un mondo generativamente collegato e, dunque, in una storia. La superiorità umana è perciò dedotta da quella che, in realtà, abbiamo visto essere solo una differente modalità comunicativa di intenti. L'obiettivo della terza parte di questo saggio sarà quello di mostrare che tale superiorità non esiste, ma che al contrario esiste soltanto una differente modalità comunicativa della propria esperienza fenomenologica. A tal fine, baserò la mia tesi proprio sulla pluralità di approcci fenomenici emersi dall'analisi husserliana.

Derrida come risolutore del problema

Un originale prosecutore della fenomenologia husserliana: così, a mio avviso, può essere definito Derrida. Per il pensatore francese, il fenomeno costituisce la totalità dell'Essere, non esiste cioè nulla al di fuori della verità contenuta nel fenomeno conosciuto dal soggetto mediante le marche percettive; in tal modo, la fenomenologia può essere vista come una metafisica autentica. Se per i medievali, infatti, nella singola idea presente in Dio vi erano diverse modalità di espressione sulla Terra, per i filosofi della fenomenologia il singolo oggetto vivente consente la totalità dei diversi approcci proprio perché contiene in sé tutte le diverse proprietà. Pertanto, se di Essere si può parlare, lo si potrà fare, per Derrida, considerando l'oggetto nella sua totalità, ossia come contenitore di tutte le molteplici proprietà passibili di

19 *Ibidem*, p. 239.

20 Edmund Husserl, *Welt und Wir. Menschliche und tierische Umwelt*, in Husserl Archives Leuven, XV, p. 184.

percezione da un *io* che ad esse si relaziona.

L'obiettivo dell'analisi fenomenologica di Derrida è sì quello di indagare e descrivere il fenomeno, ma con la consapevolezza che in esso si rintraccerà – o quanto meno ci si sforzerà di rintracciare – la totalità del fenomeno stesso che, a questo punto – eliminando la distinzione fenomeno-noumeno – potrà essere definito *"oggetto X"*, intendendo con questo termine l'altro nella sua totalità rispetto alla coscienza che lo percepisce. Questo *oggetto X* sarà l'elemento della ricerca della *Bedeutung*, cioè di quella verità ultima e irripetibile che ogni singolo fenomeno (da questo momento da intendersi secondo l'accezione totalitaria) porta con sé. Questa *Bedeutung*, ancora, non sarà soggetta a gerarchizzazione linguistica (come proposto da Husserl), in quanto ogni fenomeno è portatore di un proprio *voler-dire* che sarà ogni volta unico e, per quanto un *io* indagatore (percettore) si sforzerà di cogliere, mai afferrabile fino in fondo, perché l'incompletezza di chi percepisce farà da limite alla percezione della totalità del fenomeno stesso. Sostenendo, dunque, che la *Bedeutung* non è soggetta a gerarchizzazione linguistica, affermiamo anche che essa non è di esclusiva pertinenza di chi possiede il *diàlektos*. Scrive, infatti, Derrida – discutendo del *voler-dire* – che

> non è alla sostanza sonora o alla voce fisica, al corpo della voce nel mondo che egli [il soggetto della percezione] riconoscerà un'affinità d'origine con il logos in generale, ma alla voce fenomenologica, alla voce nella sua carne trascendentale, al soffio, all'animazione intenzionale che trasforma il corpo della parola in carne […]. La voce fenomenologica sarebbe questa carne spirituale che continua a parlare e ad essere presente a sé – ad intendersi – nell'assenza del mondo. Ben inteso, ciò che viene accordato alla voce è accordato al linguaggio di parole, ad un linguaggio costituito di unità che hanno potuto essere credute irriducibili, indecomponibili – saldando il concetto significato al "complesso fonico" significante[21].

Inoltre, il fenomeno porta il soggetto a interrogarsi sul "*ti esti*", che offrirà una duplice possibilità di soluzione dell'indagine, rintracciabile nella riflessione di due pensatori molto distanti come Socrate e Cartesio.

La posizione socratica sostiene che la nostra conoscenza non è la sola possibile; nel *conosci te stesso* socratico vi è la consapevolezza che ogni singolarità sia portatrice di una propria verità che è tale solo per chi la possiede e per chi prova a conoscerla in una ricerca infinita che tenderà al pieno possesso senza, però, raggiungerlo mai. Potremmo metaforicamente

21 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 24.

definire la singola *Bedeutung*, così come ogni fenomeno, come quella goccia di mercurio inafferrabile che, per quanto ci si sforzerà di cogliere, risulterà essere sempre incompleta nella fase possessiva della conoscenza. Un ulteriore esempio di questa inafferrabilità del *voler-dire* ce la fornisce sempre Derrida nel momento in cui discute della traduzione di un testo dalla lingua originale in un'altra; in questo caso il *voler-dire* sarà difficilissimo, quasi impossibile, da cogliere perché una lingua possiede un vissuto, una storia che non può essere trasportata in una traduzione; ancora, ed è un ulteriore scoglio insormontabile, il singolo scrittore, che lavora nella propria lingua madre, avrà un proprio vissuto e un proprio progetto di intenzioni che porta con sé tutto il discorso sulla *Bedeutung* che, dunque, risulterà secondo Derrida, impossibile da cogliere in quanto richiederebbe di far proprio il vissuto del singolo individuo e quello della sua lingua. Ciò, tuttavia, non dovrebbe gettare lo studioso tra le braccia della rassegnazione, bensì indurlo alla ricerca, nella consapevolezza che questa sarà molto lunga, quasi al limite dell'infinità[22].

La seconda posizione è quella cartesiana che, con la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* e il dominio della razionalità umana su ogni altra forma di espressione "vivente" (mettiamo il virgolettato se vogliamo ragionare facendo ricorso alle categorie cartesiane), mette un freno alla ricerca e alla possibilità di aprirsi ad altre forme conoscitive e, a maggior ragione, di ammettere l'esistenza di altre forme di Essere o di espressione dello stesso. Qui, in accordo con Derrida, sostengo che il fenomeno, l'oggetto che si presenta ai sensi per essere percepito e, dunque, conosciuto, «produce […] la "filosofia", come dominio del *ti estì*»[23].

Assodato il fatto che la *Bedeutung* non è raggiungibile una volta per tutte, ma richiede una continua ricerca, vediamo ora in che modo può essere comunicato il proprio *voler-dire* e quello che abbiamo raccolto dall'analisi fenomenologica. Nell'*espressione* Derrida individua «l'esteriorizzazione volontaria, decisa, cosciente da parte a parte, intenzionale»[24]. La finalità dell'espressione è quella di comunicare gli intenti, un vissuto, cioè il proprio

22 Questo è un po' lo stesso ragionamento che accompagna la riflessione conoscitiva cristiana. Secondo quanto teorizzato da san Bonaventura nelle *Collationes in Hexaemeron*, la conoscenza della Verità, mediante gli strumenti conoscitivi umani presenti nella Scrittura (Cfr. *Visio III*), potrà essere molto ampia, ma mai completa, perché la Verità nella sua totalità è conosciuta solo da Dio ed è irraggiungibile in questa vita. Solo dopo la morte, l'anima si ricongiungerà con il principio originante e vedrà nella pienezza. Questa la posizione medievale e cristiana della conoscenza della Verità; posizione che, però, trova nel pensiero mistico una sostanziale eccezione, ossia la possibilità di cogliere la Verità piena già in questa vita.

23 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 38.

24 *Ibidem*, p. 51.

voler-dire che, indipendentemente dal fatto che arrivi a compimento, è esemplificazione dello sforzo filosofico socratico che – qui sta il nodo della questione – non è vincolato al *diàlektos*, bensì a ogni forma comunicativa rappresentata dalla *phoné* (di cui il *diàlektos* è un aspetto particolare, ma non necessario o discriminante in caso di assenza).

Questa mia posizione è avvalorata dal fatto che, secondo Derrida, «la *Bedeutung* dell'espressione, e anche tutto ciò che le appartiene per essenza, non può identificarsi con la sua funzione di manifestazione»[25], chiamando in causa tanto il *diàlektos* quanto la *phoné*. È evidente che la *Bedeutung* che ci proponiamo di cogliere mediante il *diàlektos* è più immediata per i possessori dello stesso rispetto a chi si accosta alla stessa mediante la *phoné*; ma ciò non autorizza a rivendicare una superiorità del primo rispetto alla seconda, dal momento che, con un semplice passaggio logico, potremmo rovesciare le parti e affermare che per i possessori della *phoné* risulta incomprensibile un'espressione prodotta da chi possiede il *diàlektos*. Su questo punto, quasi come a venire in nostro soccorso nella desacralizzazione del *diàlektos*, Derrida scrive:

> È questa universalità che fa sì che strutturalmente e di diritto, nessuna coscienza sia possibile senza la voce. La voce è l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità, come co-scienza. La voce *è* la coscienza. Nel colloquio, la propagazione dei significanti *sembra* non incontrare alcun ostacolo perché mette in rapporto due origini *fenomenologiche* dell'auto-affezione pura. Parlare a qualcuno, è senz'altro sentirsi parlare, essere sentiti da sé, ma anche e nello stesso tempo, se si è sentiti dall'altro, fare che questi *ripeta immediatamente* in sé il sentirsi-parlare nella forma stessa in cui io l'ho prodotto. Lo ripeta immediatamente, cioè riproduca l'auto-affezione pura, senza l'aiuto di alcuna esteriorità. Questa possibilità di riproduzione, la cui struttura è assolutamente unica, *si dà* come il fenomeno di un dominio e di un potere senza limiti sul significante, poiché questo ha la forma della non-esteriorità stessa. Idealmente, nell'essenza teleologica della parola, sarebbe quindi possibile che il significante fosse assolutamente vicino al significato preso di mira dall'intuizione e che guida il voler-dire. Il significante diverrebbe perfettamente diafano in ragione stessa della prossimità assoluta del significato. Questa prossimità è rotta quando, invece di sentirmi parlare, io vedo me stesso scrivere o significare attraverso i gesti[26].

L'aspetto fondamentale è, dunque, che il soggetto percepisce la forma sensibile dei fenomeni, che è poi la sola a costituire la Verità (fenomenica) e, allo stesso tempo, comprende la propria intenzione espressiva, che è svincolata – se originariamente corretta – dalla ricezione del *Tu* che si pone di fronte al mio *Io* per quanto concerne la portata veritativa della *Bedeutung* stessa.

Per rendere facilmente comprensibile quest'ultimo passaggio, vale la pena di affermare che ciò che conta è il *voler-dire autentico*, cioè quello che esprime una verità originaria e fenomenicamente fondata. Se dico «Il cerchio è quadrato», questa affermazione costituisce sì un *voler-dire*, ma *falso*; al contrario, se dico «Il carbone è nero» ho dato espressione a un *voler-dire vero*, che ammette – senza alcuna preoccupazione – la possibilità che il mio *voler-dire* non venga colto, ma non per una manchevolezza originaria, bensì per la difficoltà conoscitiva che abbiamo esposto sopra.

Conclusioni

Al termine di questo saggio, posso trarre alcune conclusioni che non hanno la pretesa di essere accettate e condivise dal lettore, ma che quanto meno sono logicamente consequenziali alle posizioni che ho assunto.

Per prima cosa, la *soggettività*, in quanto autocoscienza, è presente in ogni essere vivente che possieda la *phoné* o il *diàlektos* e ciascuno di essi la esprime in base alle proprie capacità fisiche, linguistiche, ecc.

In secondo luogo, l'autocoscienza è sempre in rapporto a un fenomeno, che sarà parziale per un singolo individuo, ma che, allo stesso tempo, sarà portatore di totalità in quanto è costituito da molteplici proprietà che gli permettono di essere percepito da altri individui.

Infine, il rapporto che intercorre tra il soggetto e il fenomeno (inteso nella sua totalità) è finalizzato alla ricerca della *Bedeutung*, che non è mai raggiungibile definitivamente, pur essendo presente in ogni rapporto percettivo tra un *Io* e un *Tu* (in un continuo scambio di ruoli tra le due parti che si trovano in colloquio tra loro piuttosto che trovarsi in una situazione percettiva). La *Bedeutung* è l'elemento che permette l'accettazione del metodo socratico, metodo che richiede al soggetto percipiente di porsi in una condizione di accettazione di una ricerca continua, anche correndo il rischio (altamente probabile) di non cogliere mai la *Bedeutung* stessa. Inoltre, l'approccio socratico, in opposizione a quello cartesiano, ci indica che vi sono diversi metodi con i quali cercare di cogliere ed esprimere la *Bedeutung*, metodi che prevedono anche – ma non solo – l'utilizzo del *diàlektos*.

25 *Ibidem*, p. 62.
26 *Ibidem*, p. 116.

Aldo Sottofattori

Le ambiguità di un "non-manifesto": Michela Brambilla e l'animalismo

Sono note le capacità del sistema di inglobare le istanze politiche, sociali o culturali che nascono come elementi perturbatori dell'ordine costituito al fine di spegnerne il potenziale di cambiamento. In questo modo, sono state assorbite concezioni importanti come il pacifismo con le guerre umanitarie, l'ecologia con la *green economy*, il movimento operaio con l'insistenza sui comuni interessi dei lavoratori e degli imprenditori, il femminismo con la cooptazione nel nuovo ordine liberista di temi, discorsi e parole d'ordine tipici di quel pensiero. Cosicché, svuotati del necessario consenso, questi movimenti si sono ridotti ad "ambienti" la cui carica destabilizzante si è fortemente ridotta. Anche il movimento per la liberazione animale, l'ultimo arrivato nella lista dei movimenti di contestazione dell'esistente, corre questo pericolo? Secondo un'interpretazione che a prima vista appare ragionevole, la teoria della liberazione animale dovrebbe essere al riparo da questo destino. La sua prospettiva appare talmente lontana dai fini dichiarati e perseguiti da tutte le istituzioni della società contemporanea da indurre a pensare che una qualsiasi forma di cooptazione sia impossibile. Ma è davvero così?

Fornisce materiale di riflessione il *Manifesto animalista* di Michela Vittoria Brambilla[1], parlamentare del PdL ed ex-ministra del Turismo nell'ultimo governo Berlusconi, un testo strutturato in 10 capitoli in onore a quella tradizione di origine mosaica che tende a dilatare fino a questo numero qualunque prescrizione venga data rispetto a qualsiasi cosa. Intorno al personaggio girano molte voci che tenderebbero a screditare il suo sincero interesse per la condizione degli animali. Che si tratti di leggende, di realtà o di realtà condite con leggende poco interessa. Il documento qui preso in esame è, invece, sufficiente per inquadrare un certo tipo di mentalità circolante che si autocelebra come fortemente impegnata sulla questione animale e di cui l'ex-ministra si fa insistente portabandiera.

Una prima doverosa domanda è questa: il documento costituisce un autentico manifesto o ne richiama malamente e indebitamente le pretese? Un manifesto (politico, considerando che parla di "diritti"…) è una dichiarazione pubblica intorno a principi, obiettivi e mosse per perseguirli. Inoltre, un manifesto individua soggetti sociali che agiscono da ostacolo al raggiungimento dei traguardi e altri soggetti con cui costituire preziose alleanze. Ebbene, il libro dell'Onorevole Brambilla non possiede nulla di tutto questo. Il lettore si imbatte soltanto in: 1) storie edificanti in cui l'autrice svolge il ruolo di protagonista, e 2) descrizioni classiche sulla condizione animale ampiamente note e riprese dai siti animalisti. Insomma, un mix tra il racconto biografico e le banalità un po' stantie del primo animalismo in stile DUDA (la nota «Dichiarazione Universale dei Diritti degli Animali»).

La prima componente, l'esperienza personale, è fortemente invasiva e ripercorre vari momenti della vita *animalista* dell'autrice: il ruolo giocato a Green Hill, la battaglia contro il partito della caccia in Parlamento, la generica nuova proposta di legge che dovrebbe sostituire la fallimentare Legge 281, l'avvio della campagna «Finalmente entro anch'io» (il riferimento è al rapporto tra i cani e gli esercizi commerciali e turistici). Ma soprattutto è ricca di esperienze dolci e lacrimose con gli animali. È incredibile con quanti esseri l'ex-ministra abbia avuto a che fare: le cagnette Nina, Tracy e Stasy, tutte protagoniste di sorprendenti e spaventose avventure, la fortuna delle quali è stata l'incontro con l'Onorevole. Non solo cani, innumerevoli cani: anche gatti, e in gran numero, tra cui Zigulì, anch'egli salvato da un triste destino; e poi la tigre Rudy, l'asino Ugo, la capra Martina, e cavalli e oche, e daini e scrofe, tutti schierati in un interminabile corteo che ricorda la fattoria degli animali. Queste parti, ritagliate e rese autonome, potrebbero benissimo comporre uno di quei libretti consolatori su storie degli animali, che oggi vanno tanto di moda, scritti per offrire (e richiedere) al pubblico uno sguardo benevolente e compassionevole verso le care bestiole, e soltanto per loro.

Se il libro fosse depurato da questi inutili inserti già si dimezzerebbe, ma la parte rimanente non sarebbe comunque configurabile come un manifesto, bensì come una specie di sintesi delle varie problematiche esistenti affrontate da un'ottica prevalentemente protezionista. Di fatto c'è tutto il panorama delle questioni su cui l'animalismo è chiamato in causa: critica della vivisezione, del randagismo, dell'allevamento degli animali da pelliccia, dei circhi e degli zoo, delle fiere e dei palii, dell'onnivorismo e della caccia. Le argomentazioni fanno ampio uso di citazioni da Pitagora, Empedocle, Teofrasto, Tolstoj che ricorrono *ad nauseam* nei siti animalisti. Ma, per quanto il panorama sia completo – persino incrementato con un elemento dubbio (e autocelebrativo) per raggiungere il fatidico capitolo 10 –, esso appare spezzettato in una serie di brani che ignorano la sostanza della questione animale e della sua relazione con la società umana (a parte l'ultimo,

1 Michela Vittoria Brambilla, *Manifesto animalista*, Mondadori, Milano 2012.

sul quale torneremo più avanti). Ciò che manca non è solo una visione organica, ma una semplice visione minimale del problema dello specismo, e ciò è quantomeno inaccettabile dopo un decennio di ricerche e approfondimenti avvenuti in Italia e nel mondo, ricerche e approfondimenti che hanno scoperto la natura materiale dello sfruttamento degli animali contro la quale non basta opporre una posizione moralista basata su un "dover essere" presuntamente oggettivo e inscritto da sempre e per sempre in un immutabile mondo delle idee[2]. Da questo punto di vista, il libro risulta semplicemente nato vecchio e scritto per pescare consenso in un ambiente altrettanto vecchio, quello dell'animalismo generico.

Vale allora la pena di sottolineare che il secondo capitolo, «Una strada tracciata. *Gli animali non devono essere più considerati oggetti, ma portatori di diritti*», in cui questa tematica centrale è trattata al pari delle altre, avrebbe dovuto costituire – sempreché si fosse scelto di adottare un'impostazione di tipo *reganiano* (si perdoni l'accostamento) – il fulcro centrale intorno al quale far ruotare tutto il resto. Invece la sua riduzione a tema generale, affiancato ad argomenti come la possibilità da parte dei cani di accedere agli stabilimenti balneari, dimostra come l'Onorevole Brambilla non sia in grado di padroneggiare la complessità della materia. Da questo punto di vista il testo si presenta come un *potpourri* in cui tutto trova posto seppur in maniera disordinata: l'autrice, ad esempio, fa ampio sfoggio di argomenti indiretti (e con ciò dà ampia esibizione di cultura antropocentrica), ma menziona anche un testo come *Un'eterna Treblinka* che trasmette un messaggio opposto al suo; si rattrista per una presunta violazione dell'arcaica DUDA (tanto equivoca che ormai non la si richiama più da nessuna parte), ma cita anche *Liberazione animale* di Peter Singer; poi strizza l'occhio a CIWF[3] (*Compassion in World Farming*) e guarda con speranza all'Articolo 13 del «Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea», non comprendendo come la tendenza a considerare gli animali "esseri senzienti" non costituisce in alcun modo uno scudo che li protegga realmente dallo sfruttamento più bieco. Insomma, tutto e il contrario di tutto. Non mancano, poi, gli "svarioni". Il più grottesco dei quali – ma non certo l'unico – recita così:

2 Tuttavia bisogna ammettere che questo problema – basato sull'incapacità di storicizzare la questione animale – affligge autori ben più pretenziosi dell'Onorevole Brambilla il cui antispecismo finisce per ricondursi all'insostenibile leggerezza e debolezza teorica di certo "animalismo" acritico.

3 Riguardo all'"etica" adottata da CIWF cfr. Alessandra Galbiati, «Il bastone *è* la carota», in «Liberazioni», n. 14, autunno 2013, pp. 69-74; e http://bioviolenza.blogspot.it/2013/07/ciwf-ma-quale-compassion-questi-sono.html.

> «Nei confronti del cavallo, l'uomo mostra spesso il peggio di sé, tradendo il suo patto plurimillenario (sic) con un vero amico. Da sempre accanto a lui per offrirgli la collaborazione in battaglia (sic!), nei lavori agricoli, come mezzo di trasporto […] questo meraviglioso animale continua a essere sfruttato in mille modi»[4].

Leggendo questo "manifesto", è forte il sospetto che l'autrice utilizzi la questione animale per ritagliarsi uno spazio specifico nel centrodestra (in quest'area di "animalisti" non ce ne sono moltissimi, anche se, a onor del vero, se ne trovano pochi anche nel fronte opposto). Infatti, critiche non velate e centrate come il famoso *cavolo a merenda* sono rivolte a Prodi, Visco, Soru e, a proposito della caccia, viene perfino perpetrato il reato di *vilipendio di cadavere*: il PCI. A onor del vero, quando l'ex-ministra parla del Palio di Siena si spinge a riconoscere che la sua azione è stata contrastata da tutto l'arco parlamentare, naturalmente con l'eccezione del

> «presidente Berlusconi che è sempre stato il mio più prezioso e convinto alleato in ogni battaglia a difesa delle creature viventi»[5].

In questo caso la critica al proprio campo serve per segnalare, per contrasto, la propria *inflessibilità* animalista e guadagnare punti a spese del lettore. E, allora, perché stupirsi se, dovendo identificare le energie trasformatrici per modificare la condizione animale nella società, l'Onorevole Brambilla cita le gattare e i volontari dei canili, offrendo anche un "doveroso" riconoscimento al gruppo animalista che più le corrisponde, cioè i «Centopercentoanimalisti»?

È ora più facile riflettere sulla domanda iniziale: sembra indubbio che l'animalismo radicale, quello che ha preso la denominazione di *antispecismo critico*, sia al riparo dall'assorbimento entro il sistema. I suoi obiettivi sono assolutamente non negoziabili, e nel momento in cui per qualcuno lo diventassero, il soggetto che accettasse mediazioni equivoche non si inquadrerebbe più nel suo ambito. Ma la teoria della liberazione animale – che si candida a essere contemporaneamente ripensamento e progetto di una nuova società – si trova a dover fare i conti con un ambiente *cuscinetto* tra società e antispecismo, un ambiente che possiede *soltanto apparentemente* lo stesso ambito di interesse. Certamente i messaggi di tale ambiente "intermedio" – l'arcipelago animalista – sono più assimilabili dal pubblico

4 M. V. Brambilla, *Manifesto animalista, cit.*, p. 123.

5 *Ibidem*, p. 125.

e intercettano più facilmente la sua attenzione. Cosicché la teoria della liberazione animale deve confrontarsi giorno per giorno con comunicazioni distorte e confuse che alimentano ogni sorta di ambiguità e che deviano l'attenzione dell'opinione pubblica in direzioni inconcludenti. Per questo motivo, iniziative come quelle della ex-ministra Brambilla[6] possono comportare danni piuttosto gravi. L'insistenza di molte associazioni che considerano la questione animale nei termini circoscritti al *visibile*, senza comprendere cioè che il loro sfruttamento ha cause che vanno ben oltre l'immediatezza fenomenica, rappresenta un muro concreto al raggiungimento di quella presa di coscienza necessaria per impostare battaglie di autentica liberazione. Il *Manifesto animalista* costituisce dunque un abile strumento per attirare ambienti condizionabili e disattivarne la potenziale evoluzione.

Prima di concludere è necessario riflettere brevemente sull'ultimo capitolo, il decimo, che si intitola: «Anche poco può fare molto. *Non è troppo tardi per salvare il nostro pianeta*». Queste pagine si distaccano dalle altre per il loro contenuto; non parlano infatti direttamente di animali, bensì di ambiente. Inoltre, mentre i precedenti capitoli si presentano come un miscuglio di elementi disordinati, questo appare stranamente ben strutturato; non aggiunge nulla a quanto già non si sappia, ma è equilibrato, esaustivo e affronta molti dei problemi globali con i quali le società del futuro dovranno confrontarsi. Paragonato ai precedenti capitoli, questo sembra anche caratterizzato da un cambio di stile di scrittura. Qualche dubbio affiora, allora, sull'identità dell'estensore; tuttavia, si è costretti a prendere atto che il libro è firmato da una sola persona.

Il panorama descritto è veramente terrificante. Le prove che attendono l'umanità, se i dati riportati sono veri (ed è molto probabile che lo siano), fanno paura. La sequenza di informazioni sul clima, sull'annientamento della diversità genetica, sull'energia e sulle risorse disponibili, sull'acidificazione dei mari e delle foreste, sulla perdita della bioriproduttività della Terra – solo per limitarsi ad alcuni punti di una lista interminabile – ci dicono che il prossimo futuro sarà inevitabilemente drammatico. Gli esseri umani potranno evitare che diventi apocalittico, ma a tal fine dovranno dimostrare un grado di saggezza che lungo l'arco della Storia non hanno mai posseduto. Anche questo capitolo conclusivo è, però, fortemente ambiguo. Consideriamone il titolo: «Anche poco può fare molto». Lo scopo è evidente: indurre il lettore a scegliere comportamenti responsabili associati allo stile di vita e a ridurre

6 Ricordiamo che il *Manifesto* segue ad altre iniziative dello stesso personaggio, quali la fondazione della LeIDA («Lega italiana per i diritti degli animali»), del movimento «La coscienza degli animali» e dell'associazione «Nel cuore: Federazione Italiana Associazioni Diritti Animali e Ambiente», alla quale ha aderito un numero considerevole di gruppi animalisti.

la sua *impronta ecologica*. Il concetto sembra richiamare la favoletta del colibrì, che voleva spegnere l'incendio della foresta con la goccia d'acqua che portava nel becco[7]. Il colibrì polemizzava sul fatto che gli altri animali fuggivano anziché seguire il suo esempio, accusandoli, di fatto, del fallimento dell'impresa. L'idea che l'adozione di comportamenti corretti da parte degli individui possa sostituire un'economia di rigida pianificazione universale, capace di avviare – per un lungo periodo di transizione – politiche di gestione delle poche risorse strategiche ancora disponibili, è semplicemente un sogno privo di logica che può insediarsi solo in chi fantastica

> «… Un liberismo più umano e senza eccessi, rispettoso dei ritmi e dei limiti naturali, consapevole del nostro essere "amministratori" e non "padroni" del creato»[8].

Che una sostenitrice del turbocapitalismo possa immaginare «un liberismo più umano e senza eccessi» non è forse il segno della peggiore schizofrenia concettuale? Il suggello che chiude il testo rappresenta l'acme eclatante di un libro che sarebbe stato meglio non fosse stato scritto.

7 Al proposito, cfr. Alessandra Galbiati, «Il bastone *è* la carota», *cit.*, pp. 71-73.

8 M. V. Brambilla, *Manifesto animalista, cit.*, p. 191.

NOTE BIOGRAFICHE

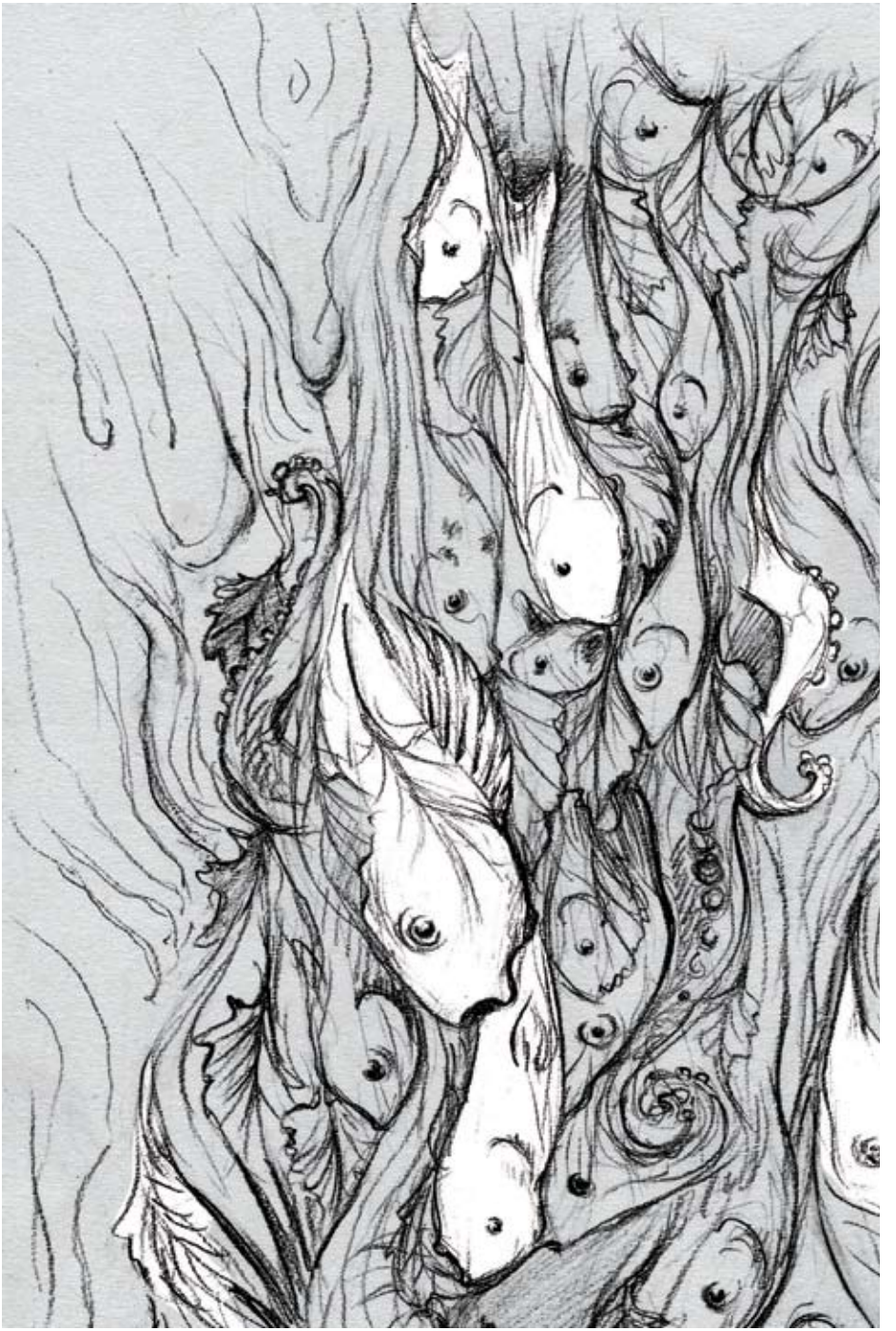
Matteo Scozia si è laureato in Filosofia presso l'Università degli studi della Calabria con una tesi dal titolo *Razionalità cristocentrica in san Bonaventura da Bagnoregio*. Ha conseguito, inoltre, una laurea in Teoria della Comunicazione e Comunicazione Pubblica presso la stessa Università con una tesi dal titolo *Una teoria modale non aristotelica. Interazioni tra pensiero medievale e contemporaneo*.

James K. Stanescu (alias Scu) si occupa di filosofia e *Animal Studies* e ha lavorato come *Senior Lecturer* presso la Mercer University, in Georgia, USA. Ha vinto il premio «Institute of Critical Animal Studies Dissertation of the Year» 2012 con la tesi «The Abattoir of Humanity: Philosophy in the Age of the Factory Farm»; collabora con diverse riviste e cura il blog *Critical Animal* (http://criticalanimal.blogspot.com). La presente è una traduzione di un saggio pubblicato in *Hypatia – A Journal of Feminist Philosophy,* Volume 27, n. 3, 2012. Ringraziamo l'Autore e la rivista per il permesso di tradurre questo saggio.

Call for papers: "Verso una nuova prospettiva delle relazioni tra umani e animali: *queer*, mostri e *zombie*"

Al fine di "innalzare" lo stato degli animali non umani e favorirne la liberazione dall'oppressione umana, l'antispecismo tradizionale ha promosso una *politica dell'identità*. Gli animali non umani sono considerati portatori di "diritti" solo quando mostrano caratteristiche ritenute tipicamente umane. Successivamente, è stata sviluppata un'altra versione dell'antispecismo che, pur avendo gli stessi scopi di quella precedente (migliorare la condizione degli animali non umani e spingere verso la loro liberazione), ha promosso *politiche della differenza*. Tale prospettiva, che si riconosce nell'ambito del pensiero continentale contemporaneo, critica lo specismo facendo ricorso a una moltiplicazione delle differenze nei due campi arbitrariamente definiti de "l'Umano" e de "l'Animale" e rifiutando l'idea che le differenze possano essere disposte lungo una scala gerarchica. Più recentemente, questa prospettiva si è evoluta in un nuovo modo di pensare gli animali umani e non umani che sono ora visti come abitanti di uno spazio condiviso di *corpeazione indistinta*, nella quale i confini tra le creature e le specie sono con-fusi dall'accettazione di un comune destino di vulnerabilità e finitudine.

Scopo di questo *call for papers* è quello di analizzare da differenti punti di vista la natura e le caratteristiche di tale spazio dialogando con quegli esseri che hanno oltrepassato i tradizionali confini di genere, specie e identità. Questo è un compito particolarmente difficile dal momento che richiede di pensare al di fuori della "classica" cornice fondata sul sé e sulla soggettività. È quindi necessario uno sforzo comune da parte di chi si occupa di *Animal Studies* per cercare di iniziare a cartografare questo nuovo territorio di libertà e di liberazione.

Per maggiori informazioni visita il sito: **www.liberazioni.org**

La redazione di Liberazioni raccoglie l'appello del Progetto BioViolenza e Campagne per gli Animali – CIWF e la china scivolosa della compassione – e lo sottoscrive: **http://bioviolenza.blogspot.it/2013/11/la-china-scivolosa-della-compassione_28.html**