

Mario Vegetti

## Neutralizzazione animale: tra epistemologia e politica

Intervista di Benedetta Piazzesi

Mario Vegetti è una figura troppo nota per essere introdotta al pubblico degli studi classici e di quelli epistemologici e, più in generale, a chiunque abbia costeggiato il dibattito culturale degli ultimi quarant'anni con una sensibilità militante. L'impegno che Mario Vegetti ha speso nella comprensione del presente a partire dallo studio della nostra storia materiale e culturale, in particolare sulle sue origini greche, e il rinnovamento che il suo lavoro ha prodotto in un vasto campo di studi che vanno dall'epistemologia delle scienze, all'etica e alla politica, lo rende una figura chiave per qualunque teoria critica che si serva, tra gli altri, di strumenti di analisi di derivazione marxiana.

Ma abbiamo deciso di intervistare il professor Vegetti nella nostra rubrica "Testati dagli animali" per un motivo più stringente. Nei suoi lavori fondamentali sul sapere greco, non si è infatti esentato dal tematizzare il rapporto con l'animalità come uno dei problemi di fondo tanto della psicologia, che della politica, che della scienza antiche. In particolare, *Il coltello e lo stilo*<sup>1</sup> rappresenta, per quelli di noi che studiano la storia concettuale e materiale della questione animale, uno studio precorritore. Nell'orizzonte del relativamente recente interesse per una teoria critica della relazione umano-animale, questo testo del '79 si offre allo studioso di *Critical Animal Studies* come uno dei primi percorsi genealogici tra saperi zoologici e poteri zootecnici.

Esso s'inserisce inoltre in una stagione particolarmente viva degli studi epistemologici, sulla scorta di grandi maestri come Georges Canguilhem e Michel Foucault. Ma la sua attenzione per le condizioni materiali ed epistemiche del discorso zoologico greco ha inoltre il merito di illuminare un'importante zona grigia dello spettro di analisi foucaultiano. Nonostante la postura anti-umanistica della sua interrogazione sui processi di soggettivazione, Foucault implicitamente seleziona, ad avviso di molti, un campo di studio strettamente

<sup>1</sup> Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, il Saggiatore, Milano 1979.

antropologico sia per quel che riguarda l'indagine epistemica (nella sua predilezione per l'archeologia delle scienze umane) sia soprattutto per quel che riguarda l'indagine microfisica dei dispositivi di potere.

Ci sembra che Vegetti abbia deciso, invece, di affrontare la storia della scienza occidentale a partire dal problema della rappresentazione del corpo animale, scegliendo di ricercarne le condizioni di possibilità in pratiche storicamente individuabili di potere sui non umani.

Negli stessi anni Vegetti pubblicava inoltre *Marxismo e società antica*<sup>2</sup>. Come nasceva, nel contesto di questa complessa interazione tra studi classici e preoccupazioni politiche su cui aveva deciso di scommettere, l'interesse per gli scritti biologici di Aristotele? Perché scegliere proprio questo tipo di discorso e questo tipo di potere, non facilmente inscrivibili né nel pantheon della tradizione filosofica classica né in un discorso marxista orbitante intorno alla categoria di classe?

In realtà, la storia comincia una decina d'anni prima de *Il coltello e lo stilo*, ed è interessante richiamarla per capire meglio l'esperienza intellettuale che lo preparava. Insieme con il mio amico e collega pavese Diego Lanza avevo proposto a Ludovico Geymonat – che accettò con entusiasmo – di preparare per la sua collana UTET "Classici della scienza" una traduzione, ampiamente commentata, del *corpus* degli scritti zoologici di Aristotele (il libro uscì nel 1971). Si trattava in un certo senso di una scoperta, perché di questi scritti non esisteva quasi nessuna traduzione italiana, erano pochissimo studiati e, nonostante costituissero circa un terzo dell'intera opera aristotelica, venivano considerati del tutto marginali rispetto al "vero" Aristotele, quello della metafisica, della logica, dell'etica.

Ma, a ben guardare, che cosa si "scopriva"? Un'articolazione, certo importantissima, dell'enciclopedia aristotelica del sapere, i cui presupposti restavano però tutti interni all'ordine teorico dell'enciclopedia. Il nostro maggiore interesse esegetico riguardò, conseguentemente, gli aspetti metodologici, epistemologici, ontologici delle opere zoologiche. Per dirla in breve, quello che allora noi studiammo era la zoologia aristotelica, non gli animali di Aristotele – che al più comparivano come il correlato oggettivo della teoria, i suoi "argomenti". Non credo che allora fosse possibile fare altrimenti, e, in pieno accordo con Geymonat, ci parve a ragione di aver aggiunto un'importante dimensione scientifica all'immagine canonica di Aristotele.

Le esperienze intellettuali degli anni '70 – dov'era dominante l'influsso

<sup>2</sup> M. Vegetti, *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977.

della cultura francese, in quello che resta probabilmente il suo periodo più produttivo – mi aprirono qualche accesso a una comprensione critica dell'origine e della struttura dei saperi, insomma alla visibilità di ciò che mi era restato nascosto, per esempio, nelle ricerche sulla zoologia aristotelica. Un ruolo per me decisivo lo svolsero le analisi foucaultiane sul nesso costitutivo fra poteri e saperi, sulla genesi dei campi epistemici, sui dispositivi di inclusione e di interdetto impliciti nell'“ordine del discorso”. Ma, nonostante l'avversione di Foucault, fu importante anche lo studio del Marx dei *Grundrisse*, e, a partire di qui, il lavoro su una concezione allargata di ideologia: intesa non come falsa coscienza ma come rappresentazione condivisa dei processi di riproduzione sociale resi comprensibili proprio in virtù dell'egemonia dell'ideologico. Ci fu poi, com'era naturale dato il mio ambito disciplinare, l'avvicinamento al gruppo parigino di Vernant, al quale mi legarono anni importanti di collaborazione e di amicizia. Due punti di differenza divennero però presto espliciti: da un lato, proprio il mancato riferimento all'ideologia come filtro fra realtà sociale e rappresentazione culturale (questa veniva dunque letta come specchio fedele di quella); dall'altro, la limitazione dell'analisi strutturalista ai linguaggi letterari, con la totale indifferenza verso quelli teoricamente più densi della filosofia e delle scienze.

Devo invece aggiungere che non ho mai provato grande interesse per l'anarchismo epistemologico alla maniera di Feyerabend. Lo dico fin d'ora con chiarezza: critica genetica e strutturale dei sistemi scientifici non significa per me, né ha mai significato, indulgere a tentazioni irrazionalistiche (come, in politica, la critica ai poteri non comporta mai derive anarchiche, che invece possono aver lambito il pensiero di Foucault).

**L'irrazionalismo è in fondo una scelta speculare a quella di un razionalismo ingenuo. Come esercitare allora quella vigilanza bifronte tra accademismo disimpegnato e ipercriticismo nichilistico che ha caratterizzato le sue analisi della società antica? Come applicarla proprio al campo della razionalità scientifica, che ha rappresentato uno dei più egemonici discorsi sugli animali, e sul loro posto nei confronti dell'umano?**

Non è troppo difficile indicare gli approcci possibili per una critica non irrazionalistica alla ragione scientifica. Da una parte c'è la critica trascendentale kantiana, dall'altra quella genealogica di Foucault. Ma non si esaurisce qui la vigilanza tra accademismo e nichilismo. Direi che essa comporta un atteggiamento di *militanza*, intesa non come adesione oltranzista

a una causa, ma piuttosto come senso di *responsabilità* verso il contesto sociale al quale apparteniamo. Responsabilità militante: questa mi sembra costituire – almeno sul piano morale – la garanzia di non cedere all'indifferenza per le conseguenze pubbliche di quello che pensiamo e insegniamo.

***Il coltello e lo stilo, dunque: un titolo di grande efficacia e fortuna, che segnala da subito anatomia e scrittura come i primi tratti di un profilo scientifico del sapere greco. Lei ha illustrato con grande efficacia come questa scrittura scientifica originaria s'incida come suo primo supporto sul corpo animale. Le tecniche della manipolazione animale e la teoria del sapere pitagorico si fondono nella biologia aristotelica, e l'animale subisce una «nobilitazione documentaria» che si realizza nella sua messa a morte scientifica. Techne e theoria producono così non solo un nuovo metodo – a partire dal quale sarà possibile il razionalismo empirista seicentesco – ma anche un nuovo oggetto di studio: l'animale scientifico. Può dirci qualcosa di questo animale «bon à penser»?***

L'annessione del regno animale al dominio della razionalità scientifica aveva comportato un lavoro di *neutralizzazione* tale da trasformare gli animali stessi da forme viventi a oggetti di scienza. Questa neutralizzazione aveva richiesto in primo luogo uno spostamento fra due diversi punti di vista: da quello etologico (*che cosa fanno gli animali?*) a quello anatomico-fisiologico (*come sono fatti gli animali?*), essenziale per la neutralizzazione. Parallelamente a questo spostamento, era emersa nel sapere aristotelico una nuova pratica scientifica – la dissezione anatomica – che prendeva il posto dell'inchiesta presso gli specialisti dell'animale vivo (pescatori, allevatori, ecc.). Uccidere per comprendere la vita: questo era il percorso imperiosamente richiesto dalla neutralizzazione degli oggetti del sapere, e che si sarebbe sviluppato per secoli, dagli anatomisti alessandrini fino agli spettacolosi esperimenti di vivisezione animale pubblicamente allestiti da Galeno.

Questa era metà delle cose che mi era rimasta invisibile negli studi che avevano condotto al grosso volume sulla zoologia di Aristotele nella collana UTET. L'altra metà era, per così dire, l'effetto di ritorno, il reciproco della prima. (Se devo indicare un primo punto di svolta, nella direzione che porterà al *Coltello e lo stilo*, penso all'articolo *Nascita dello scienziato*, pubblicato da «Belgafor» nel 1973, e nato nel clima delle discussioni con Fulvio Papi e gli altri colleghi del Dipartimento di Filosofia di Pavia, allora molto vivace). La *neutralizzazione* degli oggetti del sapere produceva a

sua volta la *neutralizzazione* del discorso della scienza che verteva su di essi; quel discorso teorico nel quale, diceva significativamente Aristotele, il bene e il male coincidono con la verità e l'errore. All'uccisione conoscitiva dell'animale corrispondeva qui – nel trattato scientifico – l'elisione del soggetto dell'enunciazione, ancora così presente non solo nella prosa profetizzante dei presocratici ma anche, e soprattutto, nei dialoghi di Platone. Nella forma-trattato (che organizzava in Aristotele il discorso del sapere) veniva invece in primo piano il soggetto dell'enunciato, la “cosa stessa”, che nel discorso della scienza dichiarava le proprie verità.

**In fondo è la relazione (quella tra gli animali, e quella dello scienziato con il suo oggetto di studio) a venire eliminata e/o negata nel processo conoscitivo?**

È proprio così. Ma la dinamica innescata da questa negazione non si arresta qui.

Un ulteriore, e decisivo, effetto di ritorno di tutto questo si produceva nell'antropologia aristotelica (mi divenne però chiaro molto più tardi). Il dispositivo messo in opera da Aristotele per imporre l'ordine del discorso scientifico (neutrale e impersonale) al mondo turbolento, ideologizzato, conflittuale della politica era di una potenza teorica davvero straordinaria. Il primo passo consisteva nel radicare la politica nell'antropologia, e questa in un sapere scientifico come quello zoologico («L'uomo è un *animale* per natura politico»), come, in diversa misura, api, vespe, formiche e gru. Stabilito questo, ne deriva che forme e strutture della vita politica sono espressioni della *natura umana*, cioè esistono per natura e non in virtù di decisioni, negoziati, costrizioni. Esistono per natura la città, la famiglia, la proprietà privata. Altrettanto naturali sono i rapporti di potere che sanciscono l'autorità dell'uomo (libero, maschio e adulto) su donne, figli, schiavi; dell'anima sul corpo; degli uomini sugli altri animali.

Ne derivano due conseguenze. Attraverso l'animalizzazione, il campo dell'umano può venire naturalizzato e, in quanto naturale, può venire *destorificato* e quindi neutralizzato come un oggetto del discorso scientifico (non più come teatro del conflitto fra desideri e interessi soggettivi). Ma inserimento nel regno animale significa anche immediatamente supremazia e dominio dell'uomo sugli altri animali (è interessante che le tesi sul rispetto degli animali e sul vegetarianismo appartengano piuttosto ad ambienti, come quello pitagorico e platonico, legati a un'idea della trascendenza dell'uomo rispetto all'animalità in virtù della partecipazione a un'anima immortale).

**Tra biologia, psicologia e politica si giocano quindi importanti relazioni: non solo di arricchimento ma anche di prescrizione. Lei ha individuato nella catena naturale-normale-normativo una delle più inquietanti implicazioni bio-polito-logiche del pensiero aristotelico. Nel contesto di questa connessione tra biologia e politica, mi sembra rilevante il ricorso all'argomento del bipedismo. In che modo per Aristotele esso rappresenterebbe la corporeizzazione della sintassi uomo-animale?**

L'inserimento dell'uomo nel campo animale autorizza immediatamente, nella *Politica*, il disegno di una trama *naturale* dei rapporti universali di comando e di assoggettamento (l'anima sul corpo, il padrone sullo schiavo, l'uomo sulla donna, l'uomo sull'animale: in generale, il migliore sul peggiore).

La zoologia aveva indicato nell'uomo il “tipo normale” della natura, un canone normativo rispetto al quale tutti gli altri animali appaiono deformati (“nanoidi”). Ciò si deve alla stazione eretta, che corrisponde all'asse alto-basso dell'universo; la parte superiore dell'uomo è più leggera e ciò consente di elevare testa e organi di senso verso l'alto. Lo sviluppo dell'intelligenza non si deve però all'uso delle mani; al contrario, in ossequio al principio secondo il quale l'organo è adattato alla funzione, l'uomo possiede le mani (strumenti di manipolazione della natura) *perché* è intelligente. L'antropologia aristotelica fonderà sul possesso del *logos* il primato dell'uomo sugli animali.

**Questo si spiega in virtù del primato che la causa finale ha nella filosofia prima e nella fisica aristotelica?**

Certo. Il primato della causa finale significa che ogni struttura del vivente può venire spiegata (cioè *giustificata*) dal punto di vista della funzione che è destinata a svolgere, e che ogni processo dell'organismo può parimenti venire spiegato e giustificato in vista della sopravvivenza dell'individuo e soprattutto della perpetuazione della specie cui appartiene. In questo modo, il punto di vista finalistico garantisce sia l'ordine dei processi della natura sia un supplemento di senso (appunto la destinazione al *miglio*) che per esempio un ordine meccanicistico non può assicurare. Bisogna però tenere conto che il finalismo aristotelico è soprattutto uno strumento euristico, destinato alla scoperta della funzione e del senso quando essi si diano, e non un presupposto teologico-metafisico che deve registrare l'una e l'altro sempre e dovunque (alla maniera degli Stoici e poi anche

di Galeno). Aristotele è disposto a riconoscere che molti fenomeni non sono spiegabili in base alla funzione, e che sono semplicemente dovuti all'inerzialità materiale dei processi somatici (così, per esempio, la crescita dei peli cutanei, la formazione della bile, le corna dei cervi che sono più dannose che utili all'animale).

**Aristotele sembra così interessato agli animali (al punto da dedicare loro tanta parte della sua opera) proprio in virtù dell'evidente finalismo che essi manifestano, finanche nella loro organizzazione anatomico-fisiologica. Ed è proprio questo finalismo che scatena la meraviglia (*thauma*) all'origine del progetto scientifico: «La natura non fa nulla invano, anzi fra le possibilità concessele sceglie sempre mirando a ciò che è il meglio per ogni singolo animale onde preservare in ogni caso l'*ousia* propria di ogni singolo animale e la sua essenza»<sup>3</sup>.**

**Questo “finalismo interno” entra in contraddizione con il finalismo strumentale assegnato a diverse categorie di viventi (non umani, ma anche umani), nel dominio strettamente antropologico degli scritti politici. Come si spiega questo “paradosso”, come Lei stesso lo ha definito, tra teleologia naturale e teleologia antropologica?**

C'è un doppio statuto dell'animale. Da un lato, l'animale-documento: prova vivente dell'ordine del mondo, del finalismo naturale, della possibilità di comprendere la realtà sulla base del sistema delle cause. Da questo punto di vista, ogni specie ha la sua perfezione (o almeno compiutezza) ed è finalizzata solo a se stessa. Dall'altro, però, l'antropologia introduce l'idea dell'animale-strumento (come lo schiavo è “strumento animato”). Dunque il fine non è più la riproduzione della specie ma l'utilità per l'uomo. Nella *Politica*, i vegetali esistono per gli animali, e gli animali in funzione degli umani. Aristotele non si pone il problema della compatibilità dei due punti di vista; gli basta dislocarli in due diversi ambiti epistemici.

**Uno dei *topoi* ricorrenti di questa “ideologia dell'umano”, per ricalcare il titolo di un suo noto lavoro<sup>4</sup>, è quello della *dike*, la giustizia, a sua volta legata al possesso del *logos*, che permetterebbe di articolare il grido di piacere e dolore (*phone*) degli altri animali come giudizio sul bene e sul male. È a partire da qui che è stato possibile restringere il**

3 Aristotele, *De incessu animalium* 8, 708a10 sgg.

4 Diego Lanza, Mario Vegetti, Guglielmino Caianni e Francesco Sircana, *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977.

## **problema della giustizia al mondo esclusivamente umano?**

La condivisione delle norme di giustizia costituisce la condizione di possibilità della comunità politica. Parallelamente, nel libro V dell'*Etica Nicomachea* la giustizia in senso proprio è quella che riguarda la città, e viene a identificarsi con la legge. Giustizia, politica e legge concernono gli uguali (cioè coloro che partecipano della cittadinanza): la partecipazione al patto di giustizia reciproca definisce l'ambito dell'umano in senso forte, cioè appunto quello dell'intersoggettività politica. C'è una dimensione privata della giustizia che riguarda la sfera della proprietà personale, dai familiari agli schiavi (gli animali potrebbero essere inclusi fra le proprietà animate). Qui non vige la legge e si può parlare di giustizia solo in senso derivato, perché la sfera della proprietà riguarda in un certo senso se stessi e non è possibile essere propriamente ingiusti verso se stessi. Se si considerassero gli animali come parte animata della sfera della proprietà, qui si potrebbero forse trovare le remote origini dell'idea che nei riguardi degli animali non può valere la giustizia, ma che i loro eventuali diritti sono concessioni del senso di responsabilità morale che ognuno nutre verso la dimensione privata (moglie, figli, schiavi).

**Il sacrificio rituale, prima del diritto, aveva sancito, secondo autori a Lei molto vicini come Detienne e Vernant<sup>5</sup>, la fondazione della comunità morale e politica sulla base dell'esclusione animale. Il doppio rifiuto di cannibalismo e vegetarianismo simbolizzato dal sacrificio rituale delinea chiaramente i confini della giustizia greca. Come pensa, Lei, questa ritualizzazione della messa a morte animale all'origine del mito comunitario greco? Si potrebbe dire, a suo avviso, che il tema della *dike* sia al centro tanto dell'ideologia della città che dell'ideologia dell'umano?**

Questa domanda consente, e richiede, di formulare alcuni chiarimenti. Talvolta si è detto che la pratica sacrificale è destinata a legittimare nell'ambito della città l'alimentazione carnea (contrapposta al vegetarianismo). Ma più esattamente si tratta del consumo di carni *bovine* (nessuna restrizione, né esigenza di consacrazione rituale, esistono invece per altre forme di alimentazione: pesci, ovini, suini). L'alternativa vegetariana è propria di sette sapienziali minoritarie, e viene giustificata, dai pitagorici ed Empedocle,

5 Marcel Detienne e Jeanne-Pierre Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it. di C. Casagrande e G. Sissa, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

dalla dottrina della reincarnazione (metempsirosi). Secondo le testimonianze di cui disponiamo, questi settari non proibiscono l'uccisione (sacrificale e alimentare) dell'animale in quanto tale, ma come eventuale ospite di un'anima umana reincarnata, magari un amico o un parente. Non si può escludere tuttavia che dietro questo timore stia un'idea di parentela o affinità fra tutte le forme di vita. Perché esiste invece nella città il problema di una legittimazione rituale dell'alimentazione bovina? Il bue è tradizionalmente il compagno di lavoro del contadino: «Prima di tutto una casa, una donna e un bue che ara», aveva scritto Esiodo (*Opere e giorni* v. 405), e Aristotele commentava: «Infatti il bue presso i poveri sostituisce il servo» (*Politica* I 1.1252b12). La prossimità del contadino con il bue non è condivisa dai guerrieri, che esigono l'alimentazione bovina. Si pensi alle ecatombi omeriche; secondo Platone (*Repubblica* III 404c), benché accampati sulle rive dell'Ellesponto, i guerrieri di Omero rifiutavano di cibarsi di pesce ed esigevano carni arrostiti (una situazione non dissimile da quella indiana, con l'eccezione guerriera rispetto al vegetarianismo diffuso). Nella città, il sacrificio mira dunque a rendere possibile questo tipo di alimentazione pur tenendo conto dell'imbarazzo suscitato nelle tradizioni rurali dall'uccisione del bue (si pensava persino che l'animale dovesse fare un cenno di assenso al proprio sacrificio): una sorta di compromesso morale, e anche un segno residuale di un rapporto di familiarità fra uomo e animale che sarebbe andato del tutto perduto nella "modernità" razionalistica di Aristotele. L'oggettivazione aristotelica dell'animale-strumento, e dell'animale-documento, andava decisamente oltre le implicazioni arcaiche della pratica sacrificale. La questione dell'uccisione degli animali usciva così dall'ambito della giustizia politica (come è noto, d'altra parte, Aristotele non parla mai di pratiche religiose).

**Uno dei più consistenti ostacoli alla seria considerazione delle istanze degli animali non umani nella società odierna consiste precisamente nell'idea che essi non possano fare parte della nostra comunità politica. Nella migliore delle ipotesi, essi possono venire investiti dei benefici emanati dall'allargamento della nostra sfera etica. È possibile o è un paradosso una negoziazione politica con strumenti differenti dal *logos*?**

Uscire dal naturalismo normativo (ma anche dal suo parente moderno, lo storicismo normativo) sembra richiedere un'opzione di tipo platonico (trascendenza e universalità dei valori etici), che tuttavia risulta onerosa per le implicazioni ontologiche che comporta (esistenza oggettiva di un

cosmo noetico). Oppure un'opzione kantiana (altrettanto universalistica ma trascendentale): qui però l'onere ontologico rischia di venir rimpiazzato da uno sfondo religioso almeno implicito.

Io non mi posso inoltrare nei problemi morali e politici estremamente complessi sviluppati dalla riflessione animalista. Tenacemente kantiano, non posso pensare ad un'estensione di diritti cui non corrisponda una parallela assunzione di doveri (se non come elargizione del senso di responsabilità morale). Sono stato educato in un mondo dove una negoziazione politica con strumenti diversi dal *logos* è certo pensabile: si tratta della guerra...

**Il tema della guerra al di fuori del contratto politico umano ha radici profonde nella nostra idea di politica, tanto nella concezione greca (che vedeva nel mondo animale uno scenario di brutalità e di cannibalismo) che in quella hobbesiana... Quella che si svolge al di fuori della sfera di civiltà creata dall'uomo sarebbe una guerra di tutti contro tutti, una guerra di lupi...**

**Non esistono forse, invece, regole, tabù, ed espressioni chiare, anche se non verbali, d'interessi? Non possiamo considerare le nostre forme di relazione politica come un modo di queste politiche ecologiche? La *polis* non è già da sempre inscritta in una comunità ecologica più ampia (*oikos*), che comprende anche gli altri viventi?**

Difficile rispondere a queste domande. È certo che storicamente le mura che cingono la *polis* ne segnano la discontinuità e la protezione, rispetto al mondo minaccioso della selva e dei monti. Anche se esse non bastano, secondo il "mito" che Protagora narra nell'omonimo dialogo platonico, a difendersi dall'aggressione delle fiere, come non bastano gli altri doni "tecnici" di Prometeo: gli uomini infatti «non possedevano ancora l'arte politica, di cui l'arte della guerra è una parte» (322b). La politica – dono di Zeus – servirà agli uomini per fondare comunità coese ed esenti dalla reciproca aggressività delle origini, la guerra in primo luogo, per far fronte alla natura ostile. Qui la *polis* sembra nascere *contro*, e *malgrado*, "la comunità ecologica più vasta", anche se forse ne fa *oggettivamente* parte.

**La nostra idea politica, che ancor più che aristotelica è hobbesiana, si costituisce intorno a un soggetto politico forte, un tipo d'uomo ben preciso, che è quello del *logos* greco, e della *ratio* seicentesca. Da questo essenzialismo antropologico prende congedo il materialismo storico che, nella storicizzazione delle strutture sociali e politiche, ci mette**

**in guardia dalla loro naturalizzazione. In questa nota tesi è insito un rovesciamento radicale della relazione soggetto-potere. Non è più un soggetto politico a priori (per esempio quello “naturalmente politico”) ad emanare un certo tipo di forma politica, ma è al contrario la relazione di potere in cui il soggetto si iscrive, che lo costituisce come soggetto politico. Dal momento in cui il luogo genetico della politica diventano le relazioni di potere piuttosto che i soggetti, non possiamo guardare sotto una nuova luce politica la società transpecifica in cui viviamo, nella quale le relazioni con gli animali non umani, *in primis* quelli “da reddito”, rappresentano uno dei “luoghi” in cui più clamorosamente si fonda il capitale e si annida il potere?**

**È possibile, secondo Lei, spingere questa tradizione storico-materialista al di là della cornice umanistica (oltreché decisamente poco ecologista) in cui è rimasta ad oggi saldamente iscritta?**

A dire il vero, secondo il materialismo storico non sono le relazioni di potere a costituire il soggetto politico (questo sarebbe semmai Foucault) ma invece i rapporti sociali di produzione. Il soggetto sociale che essi determinano – il proletariato come potenziale “classe universale” – è il vettore di una dialettica storica che sostituisce la vecchia naturalizzazione, mettendola in movimento, ma rischia analoghi esiti deterministici. Il soggetto politico rappresenta invece la presa di coscienza del proletariato, e si costituisce come partito: la forma politica più potente che il Novecento abbia sperimentato, e il cui declino ci ha lasciato un mondo sociale disaggregato, atomizzato, dove la democrazia diviene immediatamente populismo e demagogia. Io non so dire che cosa viene dopo il partito. Certo è anche un problema per il pensiero di ispirazione foucaultiana quello di indicare i possibili soggetti politici di lotta contro il potere: se la soggettivazione è un prodotto delle relazioni di potere, come può formarsi una soggettività antagonista? Non credo che l’“arte della vita” di ispirazione antica possa fornire risposte in questo senso – se non indicare la via per una aristocratica, e anarchica, fuga dalla “follia del mondo”.

Sono certo che occorre ricostruire sulle rovine del Novecento: rovine politiche e materiali, forse non però ideali, perché nulla credo possa ancora sostituire l’orizzonte di valori inaugurati dalla Rivoluzione francese e perseguiti fino a ieri – emancipazione, uguaglianza, diritti dell’uomo. Sono anche certo che la ricostruzione non possa che andare verso forme di internazionalismo, quale che sia l’enorme difficoltà di far coesistere l’universalismo dei valori di matrice illuminista con il rispetto per le specificità culturali. Ma quali possano essere le soggettività sociali e politiche capaci

di farsi carico di questo immenso compito di ricostruzione, mi è davvero difficile dirlo (ovvero mi rifugio nelle vecchie certezze: la classe mondiale degli sfruttati e il nuovo partito che ne esprima la coscienza).

Non posso neppure escludere che, oltre l’orizzonte dell’internazionalismo, si profili anche quello di una comunità transpecifica. Ma devo confessare che l’idea di un vegetarianismo imposto per legge – come inevitabile conseguenza del diritto alla vita degli animali – mi fa venire i brividi. Sono certo però che su questo e simili argomenti esista già una ricca elaborazione etica.

**L’idea di un vegetarianismo imposto per legge ha effettivamente qualcosa di grottesco, che evoca scenari moralistici se non addirittura biopolitici. Il vegetarianismo si porta dietro fin dall’antichità i limiti dell’etica individuale, spesso connotata tra l’altro in termini spiritualistici. Ma la liberazione animale non è una dieta. Se spostiamo l’attenzione sulla legittimità dell’uccisione e della reclusione di qualcuno, cambiano notevolmente i termini della questione. Non è proprio il lavoro animale alla base del capitale (una delle cui etimologie possibili è ricondotta proprio al *caput* di bestiame, come forma di accumulazione originaria), come raffigurato da Horkheimer nel suo famoso grattacielo?**

Ma il lavoro umano, nelle diverse varianti delle forme di dipendenza, tende a prenderne il posto. Come abbiamo visto, è solo nelle case dei poveri che il bue svolge il ruolo dello schiavo. E si pensi all’espressione “*cattle slavery*”, che in America designava le masse degli schiavi addetti alle piantagioni che potevano venire comperati e venduti nei mercati. La prossimità tra schiavi e “mandria” è già nel greco *andrapodon* (schiavo), che è una sorta di crasi fra *aner*, uomo, e *tetrapodon*, quadrupede. Lo sfruttamento, in forme diverse, della forza lavoro umana tende precocemente a sostituire, o a integrare largamente, quella animale. E pone ancora un problema di liberazione, tutt’altro che risolto. Ma non vorrei farne una questione di priorità, solo di consapevolezza.