

Jean-Luc Nancy

## La sofferenza è animale

Conversazione con Massimo Filippi e Antonio Volpe

**Massimo Filippi e Antonio Volpe (MF/AV):** Anche se perlopiù è stata considerata una questione morale, la “questione dell’animale” – la costituzione dell’umano come differenza abissale dall’animale – sembra essere piuttosto una questione che mette direttamente in gioco l’intera impresa filosofica (almeno occidentale), pare essere insomma una questione eminentemente ontologica e politica. Riconsiderare l’animale non può, infatti, che tradursi in una ridefinizione dell’umano, del suo modo di dirsi e vedersi, del suo modo di costituirsi in società. Non meno importante è poi il fatto che la nostra società si fonda materialmente sullo sfruttamento e sulla messa a morte degli animali. Secondo lei, questi aspetti – rimasti sostanzialmente impensati anche da parte di chi ha posto al centro della propria riflessione la nozione di “vita” e di “corpo” – non dovrebbero essere portati in primo piano dalla filosofia e dalla prassi politica? In altre parole, la denuncia della condizione animale nelle nostre società, condizione che, come sottolinea Derrida, ha raggiunto livelli di orrore sconosciuti a qualunque epoca precedente<sup>1</sup>, non conferirebbe ulteriore coerenza alla necessità, che anche lei auspica, di una politica radicalmente inedita e ancora tutta da inventare?

Jean-Luc Nancy: Sì, senza dubbio, ma mi sembra che le radici profonde discendano molto al di sotto (per così dire) di ciò che chiamiamo “politica” e di ciò che concerne gli animali. Noi pensiamo agli animali perché sono la parte più vicina a noi (si tratta pur sempre di animali superiori...) del resto del mondo, di quella “natura”, che non è più ormai che un cantiere generalizzato. Ora, siamo giunti a un tale stato di sconvolgimento di questo “resto del mondo” che la nostra propria attività ci diviene sospetta se non addirittura inquietante. Mai avevamo allevato piante e animali come oggi, mai avevamo industrializzato

l’allevamento, la macellazione e il consumo di animali, la coltura e la manipolazione dei vegetali, al punto da essere noi stessi perturbati nella nostra salute, nella nostra sensibilità e nella nostra etica. La questione animale è innanzitutto una questione umana, troppo umana.

**Gran parte della filosofia contemporanea ha in effetti mostrato l’inconsistenza di nozioni autistiche e monadiche come quelle di soggetto e individuo, sottolineando l’importanza delle relazioni, del pre-individuale, dell’impersonale, del transindividuale. Insomma, sembra quasi unanime l’accordo teorico secondo cui non esistano soggetti solipsistici che possono o meno entrare in relazione tra loro, ma che semmai esisterebbero reti di relazioni da cui, come è il caso delle singularità in fisica, possono emergere quello che chiamiamo soggetto e quelli che chiamiamo individui. Se siamo stati «creati dagli animali», come ebbe a dire James Rachels<sup>2</sup>, non solo evolucionisticamente, ma anche culturalmente, come è possibile che gli animali vengano sistematicamente esclusi da questa rete di relazioni che anche noi siamo? Per dirla con/oltre Lévinas: fin dove è possibile riconoscere un volto? O meglio, è necessario che il riconoscimento passi per il volto?**

Anche qui bisogna scavare più a fondo: gli umani hanno vissuto a lungo in ogni sorta di simbiosi con i viventi. I totem, gli animali sacri, gli animali dipinti nelle grotte, gli animali-dio delle grandi religioni, tutto ciò indica che le questioni attuali a proposito degli animali discendono da cambiamenti profondi avviati dalla civilizzazione occidentale. In effetti, potrei accontentarmi di una risposta più breve: i leoni della grotta di Chauvet mostrano bene che abbiamo a che fare con dei volti nel senso di Lévinas, o almeno con un senso non distante dal suo.

**Rimanendo in questo ambito, ne *L'intruso*<sup>3</sup> lei ha scritto pagine indimenticabili e straordinarie sulla presenza di un’alterità indomabile nel suo stesso corpo. Allargando la prospettiva, è indubitabile che tutti i corpi animali – compresi quelli degli umani – sono il risultato di ininterrotti processi di “assemblaggio”: ad esempio, la colonna vertebrale è il vestigio di un’arcaica sopravvivenza di una vita monomera, per non parlare dei mitocondri, ex-batteri trasformatisi**

<sup>1</sup> Cfr. Jacques Derrida, *L’animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 64.

<sup>2</sup> James Rachels, *Crete dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, trad. it. di P. Cavalieri, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

<sup>3</sup> Jean-Luc Nancy, *L'intruso*, trad. it. di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

**miliardi di anni fa in organelli subcellulari che ancora ci abitano... Possiamo pensare all'intrusione dell'alterità come allo sfondo che accomuna quella che chiamiamo "vita animale"?**

Certamente la vita – vegetale e animale – consiste nell'alterità: per quanto riguarda il vivente si tratta sempre di numerosi viventi e dei rapporti tra loro; si tratta, dunque, anche delle alterazioni degli uni attraverso gli altri, così come dell'alterazione di ciascuno attraverso la sua propria vita che si espone agli accidenti dell'ambiente e alla sua stessa morte. Il "sé" è già in se stesso essenzialmente il suo altro: è "all'accusativo" esattamente come "altrui" (per ricordare ancora Lévinas). Il solo "nominativo" non è propriamente un "caso" in senso grammaticale. Non ha funzione nella proposizione, è il commutatore del suo enunciante<sup>4</sup>: "io". Affinché "io" "si" rapporti a se stesso occorre un'avventura interminabile – e che di fatto non ha termine. È per questo che non parlerei di «sopravvivenza»: la vita è sempre una sopravvivenza di un "archè" che non è altro che la vita stessa, la sua pulsione, il suo battito, il suo essere-dentro-fuori, il suo vivere-morire, il suo ingoiare-sputare... La vita si sopravvive sempre perché non ha alcuna identità originaria: si altera da se stessa.

**Veniamo, allora, a un aspetto ineludibile – forse il più ineludibile – del suo pensiero. «Se l'essere è insieme (non "è l'insieme" poiché l'insieme non esiste) allora essere significa essere insieme, ed è l'essere tutti, umani, animali, vegetali, minerali, viventi, morti, fittizi, reali. Ma poiché l'insieme non esiste – non solo il grande insieme universale ma ogni specie o ciascuna modalità d'insieme, amanti o gruppo, collezione o vicinato – ciò implica che non vi si possa pervenire, che non dobbiamo arrivarci. Non si tratta solo di una mancanza, è ugualmente anche un'apertura: noi possiamo essere aperti a questa pur essendo impossibile appropriarsene»<sup>5</sup>. Questo passaggio di una sua risposta a Danielle Cohen-Levinas, presente in un'intervista del 2012, ci sembra ricapitolare la questione del *con* (qui declinato come**

4 In linguistica, il commutatore [*embrayeur*] è una parola il cui referente cambia in relazione alla situazione comunicativa: per Roman Jakobson "io", "tu", ma anche "qui", "oggi", "adesso", "questo", ecc. appartengono alla classe dei «simboli-indice», poiché non assumono significato se non a partire da una relazione esistenziale con l'oggetto.

5 J.-L. Nancy, «Dialogo sulla comunità impossibile. Intervista con Danielle Cohen-Levinas, *In Politica e essere-con. Saggi, conferenze, conversazioni*, trad. it. di F. de Petra, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 144.

**essere-insieme) secondo una traiettoria che radicalizza la disseminazione della *singularità plurale*: l'essere-insieme non tollera insiemi o sotto-insiemi di alcun tipo. Anche se attraversa la sua riflessione da parte a parte, a tale radicalità, ci pare, facciamo da controcanto altrettanti momenti in cui l'insieme, il con, si dà in modi diversi, quantomeno lungo i confini dei diversi regni tassonomici. Ovviamente, non ci interessa la possibilità, peraltro alquanto remota, per cui il con si darebbe allo stesso modo per l'uomo, la pianta e la pietra (di cui lei ha discusso in un capitolo de *Il senso del mondo*<sup>6</sup>). Piuttosto ci interessa quella per cui il con si darebbe in maniera differente per i due poli di quella dicotomia tradizionale che contrappone, gerarchizzando, gli umani agli animali. Anche nel breve saggio «Animalità animata»<sup>7</sup> questa differenza – benché l'oppositività aggressiva tipica della tradizione filosofica occidentale ne esca decisamente temperata e sfumata – sembra attraversare l'intero campo della meditazione sui viventi: la riflessività umana (quel rapporto a sé che sembra inevitabile disegnare come auto-coscienza e auto-deissi) continua a marcare, nella forma di un taglio, una distanza incolmabile tra "noi" e le vicende della vita animale. In tal modo, non si sta correndo di nuovo il rischio di riprodurre, seppure con ben altra eleganza e delicatezza, quell'operazione propria di tutta la civiltà occidentale che seziona il continuum disseminato dei viventi, opponendoli secondo insiemi o classi e così producendo inevitabilmente la loro gerarchizzazione collettiva con tutte le conseguenze nefaste che esperiamo quotidianamente in ciò che, con troppa fretta, ci ostiniamo a chiamare "umano" e "non umano"?**

Vorrei stemperare un po' l'«oppositività aggressiva» che attribuite a tutta la tradizione. In effetti non la si trova nell'Antichità (le cose sono molto più complicate se non addirittura sfuggenti in Platone o in Aristotele; c'è una lunga tradizione pitagorica di vegetarianismo). Gli spostamenti del pensiero cristiano sull'animale mostrano, nelle loro lentezze e complessità, che ci sono state resistenze, per quanto oscure, a una separazione netta delle essenze. Ma certo l'umanesimo in cui è sfociato il pensiero cristiano, ereditava da quest'ultimo il posto privilegiato dell'uomo nel mondo – con, da una parte, una tendenza a fare di questa superiorità una dominazione e dall'altra una fiducia nella perfettibilità

6 J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.

7 *Id.*, «Animalità animata», trad. it. di D. Carli e M. Filippi, in «Liberazioni», n. 35, pp. 4-6.

umana (presto associata al progresso tecnico). Questo giusto per indicare che ci sono anche delle vene interessanti che attraversano la tradizione. Francesco d'Assisi o Montaigne ne fanno parte.

**Sempre in relazione a quanto scrive in «Animalità animata», ci pare che la sua visione dell'animale e dell'animalità si sia profondamente modificata rispetto a quanto traspariva dalle sue domande rivolte a Derrida ne «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*<sup>8</sup>. È solo una nostra impressione o davvero è accaduto qualcosa? E, se sì, che cosa è accaduto? In «Animalità animata» elogia il lavoro di Jean-Christophe Bailly sul «lato animale», sulla possibilità di assumere quello che potremmo chiamare “il punto di vista animale”<sup>9</sup>. Che cos'è questo punto di vista animale? Come potrebbe essere assunto, pur lasciandolo inappropriabile – ammesso che ce ne sia uno e non infiniti?**

Avete sicuramente ragione. Al tempo dell'intervista con Derrida (1988) penso che non mi fossi mai interessato alla questione animale. Potrei precisare che avevo sempre vissuto in grande prossimità con degli animali (in casa e in campagna) e nell'esperienza, credo, di una reale emozione per questa prossimità – un'emozione dell'intrusione, forse, già... Ma al momento di quell'intervista era la questione del soggetto che mi importava e non mi attendevo che Derrida si spostasse verso la questione animale. Ciononostante noterete che tra le poche domande che ebbi modo di fargli, ho comunque posto quella del linguaggio. Derrida vi risponde con forti riserve – come è giusto – ma ammette allo stesso tempo che là vi sia qualcosa di «irremovibile»<sup>10</sup> (è una parola sua, me ne ricordo, su cui a volte penso debba tornare a lavorare). In effetti, credo di essere rimasto piuttosto fissato su questo «irremovibile», senza però tornarci sopra. In compenso, è vero che tra molti altri scritti e pensieri sull'animale, quelli di Jean-Christophe Bailly mi hanno particolarmente toccato perché più che parlarne, egli ascolta l'animale (lo scruta, lo fiuta – in maniera molto differente, e meno penetrante, lo

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

9 Jean-Christophe Bailly, *Il partito preso degli animali*, trad. it. di A. Trocchi, nottetempo, Roma 2015.

10 Nella traduzione italiana dell'intervista che Nancy fece a Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 44, il termine «*indéplaçable*» è tradotto con «inevitabile». Preferiamo conservare il più letterale «irremovibile».

faceva anche Deleuze). Quello che chiama il «partito preso» è, mi sembra, un gesto che si volge all'ascolto (afferma che si tratta di ascoltare la non-parola animale – non rimuove l'irremovibile, lo aggira). Non dimentichiamo che riprende il gesto di Ponge verso le cose (tra le quali ci sono degli animali...) <sup>11</sup>. È completamente differente, ma ciò che è analogo è quanto è annunciato dalla parola «partito preso»: la scrittura si dichiara dal lato de... la cosa, il seme, l'uccello, l'orso... Questo lato o questa parte non è definita ma preme sulle parole, insiste, ossessiona, impedisce di attenersi al senso delle parole.

**Continuando lungo questa linea e seguendo fino in fondo quanto lei stesso suggerisce, pensare in termini di singolarità plurale non aprirebbe la possibilità di riconsiderare l'esistenza di tutti i corpi senzienti (o «sensuali», per riprendere una felice espressione di Butler a proposito proprio dei corpi animali<sup>12</sup>) a partire dallo stesso piano di immanenza, secondo una logica della differenza che non ammetta più “dislivelli” (e, quindi, anche oltre una certa tendenza rintracciabile perfino in Derrida)? L'esposizione di ognuno a ogni altro non potrebbe essere intesa come un'esposizione animale, in cui l'animale umano, nella misura in cui è inaggirabilmente esposto a tutti, non configurerebbe alcuna eccezionalità e neppure alcuna forma di collettivo specifico?**

Perché “non più dislivelli”? È la sola parte della vostra domanda che non comprendo. Tutto è sempre nel dislivello... Probabilmente intendete «immanenza» diversamente da me. Io non la oppongo neppure alla “trascendenza”, e ancor meno al «dislivello». L'immanenza è il fatto che tutto si coappartiene: ma ciò accade per spostamenti, traslazioni, trasparenze e opacità, fessure, rotture, fughe, avvicinamenti... È “attraversata” [“*transi*”] da parte a parte<sup>13</sup>. Nessun eccezionalismo, certo, ma nient'altro che eccezioni, escrescenze, eccedenze, esistenze...

**Quanto appena detto sembra più che mai evidente nelle sue**

11 Nancy si riferisce a *Il partito preso delle cose* (trad. it. di J. Risset, Einaudi, Torino 1979), silloge del poeta Francis Ponge.

12 Judith Butler, «Una molteplicità di animali sensuali», in Massimo Filippi e Marco Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 23-26.

13 Nancy utilizza un'espressione («*transi de part en part*») intraducibile in italiano. «*Transi de froid*», «*transi d'horreur*» o «*transi d'amour*» sono espressioni che rimandano a una sensazione di penetrazione pungente e paralizzante.

**riflessioni sul corpo – ad esempio, in *Corpus* e in *Indizi sul corpo*<sup>14</sup>. I corpi si toccano, si annusano e si attraversano, non sono entità isolate che si guardano e si sentono da fuori, ma “snodi” di una “corrente interiore” di desiderio che al contempo li forma e li sforma. Sembra impossibile fare teoria, avere uno sguardo, sui corpi. I corpi si sentono e, sentendosi, si sentono sentire e si sentono sentiti. Gli animali non partecipano al gioco in-finito di questo ultracorpo aptico/desiderante?**

Certo! E tuttavia non mi fido della «corrente interiore» e dell'«ultracorpo». No, non c'è nessuna sostanza, fosse anche liquida o gassosa. No: l'alterità di cui abbiamo parlato prima, l'attacco [“*entame*”]<sup>15</sup> dell'identità, è più originaria di ogni origine.

**Radicalizzando ulteriormente la questione, un pensiero del con, della singolarità plurale, non potrebbe persino tracciare una via che ci conduca fuori dallo stesso concetto di specie che, a ben guardare, ci pare un dispositivo che opera secondo meccanismi analoghi a quelli di altri dispositivi (più-che-)biologici o surrettiziamente biologici, quali la “razza” o il “sesso”? In fondo (e senza fondo), affermare “l'uomo è differente dall'animale” non immette immediatamente in una spirale decostruttiva (“gli uomini sono diversi dalle donne, le lesbiche sono diverse dalle donne eterosessuali”, ecc.)? Spirale il cui esito non può che darsi come: “Ognuno è differente da ogni altro, persino da se stesso, e dunque fra me e un altro umano non c'è più o meno differenza che fra me e un gatto, una balena o una zecca, dacché ogni differenza è, per continuare a differire, incalcolabile e smisurata”?**

...se non fosse che “più alcuna differenza” non è appunto calcolabile, come voi dite, e quindi non è suscettibile di «più» e «meno»; dunque essa è anche incommensurabile, il che equivale a dire che è tanto microscopica quanto macroscopica. Ma ciò richiede ancor più una rielaborazione senza fine del linguaggio, poiché è proprio il linguaggio che

14 J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995 e *Indizi sul corpo*, trad. it. di M. Voza, Ananke, Torino 2009.

15 Anche in questo caso Nancy utilizza un termine, «entame», la cui sfumatura è difficile restituire in italiano. Tale termine si riferisce al «primo morso» o alla «prima fetta»; il verbo «entamer», inoltre, ha il significato di «intaccare» e copre tutto lo spettro semantico che va dal semplice «avviare» all'«incidere» e al «ferire». Per questo il termine italiano «attacco» ci sembra restituire, almeno in parte, l'ambivalenza di un “inizio” che è anche un “attentato” all'identità.

genera e fissa le differenze. Qui c'è un paradosso: solo il lavoro con il/ sul/nel linguaggio può impedire di fissare – che sia una specie o una sessualità – ciò che il linguaggio induce a fissare. Ecco perché esistono la poesia e la filosofia...

**Tornando di nuovo a Derrida, è evidente che la questione dell'animale, seppur presente in tutto il corso della sua riflessione, diventa centrale in alcune delle sue ultime opere, soprattutto ne *L'animale che dunque sono* e ne *La Bestia e il Sovrano*<sup>16</sup>. Che cosa pensa di questa riflessione “estrema” di Derrida? E, in particolare, dell'ipotesi derridiana secondo cui *l'habeas corpus* è negato agli animali perché non si riconosce loro *l'habeas corpse*<sup>17</sup>, il fatto di “possedere” un cadavere? Perché gli animali non possono morire, come sostiene Heidegger? O, per dirla con Butler, perché le loro vite non dovrebbero essere degne di lutto? Davvero gli animali non muoiono? Davvero non ha senso piangerne la morte?**

Certo che no!! Non so d'altronde chi abbia potuto dire che ciò sarebbe insensato... In effetti, prenderei la questione a rovescio: Heidegger ha meno torto di rifiutare la morte [*Sterben*] all'animale che di attribuir-la all'uomo. Poiché ciò che così gli attribuisce è un'anticipazione della morte o nella morte che, in fondo, tende ad annullare la morte stessa, respinta al rango animale del “perire” [*Verenden*]. Del resto la morte in battaglia in nome del popolo mostra bene una superiorità sulla morte solitaria... e l'uomo non è autentico che in una tale dimensione destinale. Se al contrario restituiamo all'uomo l'“inautentico” perire, egli si ritrova insieme agli altri viventi...

**In quello che rimane uno fra i suoi saggi più celebri, lei sembra far coincidere lo spazio della politica con quello dell'essere-con, o di quella comunità inoperosa che dà il titolo al testo<sup>18</sup>: «“Politica” vorrebbe dire una comunità che si consacra all'inoperosità della sua comunicazione, o che è destinata a questa inoperosità: una comunità che faccia coscientemente l'esperienza della sua partizione»<sup>19</sup>. Più recentemente,**

16 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit. e *La Bestia e il Sovrano, Volume I (2001-2002) e Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010.

17 *Ibidem*, p. 197.

18 J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992.

19 *Ibidem*, p. 88.

sembra aver ripensato questa relazione topologica, separando politica ed essere-con e consegnando alla prima il compito di mantenere “aperto” il secondo, di impedire quella che già nel testo del 1986 intese come *opera di comunità* – quell’operazione che chiude i bordi interni e esterni del *partage*, facendolo collassare in un eccesso di immanenza, in un’opera di morte. Un pensatore in qualche modo a lei vicino per temi e riferimenti, Giorgio Agamben, ha invece più volte insistito sulla necessità di una *politica a venire* che sia in grado di disattivare una serie di dispositivi (la macchina antropologica, lo stato di eccezione) che cattura l’inoperosità immanente ad ogni opera, separando la vita dalla sua forma (*zoē da bios*), riducendola così a *nuda vita*. Non è mai stato tentato dall’idea che la comunità sia già qui nel suo essere-con, eppure debba ancora arrivare? L’opera di comunità non è, per così dire, sempre all’opera, cosicché toccherebbe alla politica disattivare l’opera stessa, i dispositivi di cattura dell’esistenza, o meglio, degli esistenti – fra i quali la specie potrebbe rivelarsi il più potente?

Bisogna che faccia di nuovo una confessione che ho già fatto e scritto più volte: un tempo usavo il termine “politica” in un senso ampio ed empatico, che ho dovuto in seguito rimettere in discussione poiché ha il grave difetto di confondere tutto (politica, ontologia, teologia...) e di rendere molto problematico il concetto preciso di politica (che scivola nella “politica partitica”, assurdità concettuale e volgarità politica). Avevo torto. Non ero il solo, ma non è una scusa! È per questo che ripeto, ogni volta che posso, che la politica non è tutto... (formula che fu fascista). Se Giorgio Agamben può parlare di politica a venire e “disattivante”, a mio parere, questo è possibile a prezzo di tralasciare ogni politica a favore di una disposizione spirituale che consiste nel fare come se la disattivazione che penso agisse nel reale. A tale riguardo sono in disaccordo con lui. La comunità è arci-originaria, non è politica, né semplicemente umana – e ciò in due sensi: 1) eccede gli animali parlanti, e 2) nell’uomo eccede l’uomo per come pensiamo di identificarlo... Dunque è sempre “a venire” e “ad andare”. Non “è”, si muove, spinge, si cerca e si perde... Si inopera senza fine.

Nella nostra tradizione filosofica (da Aristotele fino almeno a Heidegger e Lacan) la differenza fra uomo e animale passa spesso, se non sempre, lungo il confine del linguaggio, di cui l’animale sarebbe privo o in cui non potrebbe essere coinvolto. Rispetto a ciò nemmeno le scienze sembrano fare eccezione, nonostante le più recenti

acquisizioni dell’etologia. Non crede, però, che questo dipenda da una precisa determinazione di ciò che si definisce “linguaggio”, una determinazione tutt’altro che innocente che permette, secondo un’operazione, al contempo ontologica e politica, di escludere *a priori* gli animali non umani dal simbolico, relegandoli in tal modo al ruolo di automi perennemente appropriabili? Fernand Deligny, l’anti-pedagogo amico di Guattari, che nella proprietà di quest’ultimo a Monoblet nelle Cevennes (*non*) trattava i bambini autistici e mutatici, sosteneva che i “disegni” che questi bambini tracciavano nel loro vagabondare erratico nello spazio configurassero un vero e proprio linguaggio articolato in significati. Riprendendo Derrida, non dovremmo allora ripensare il linguaggio, al di là dell’eccezionalismo umanista, come un “sistema” di segni-traccia in cui una comunicazione accade? In cui, forse, non si tratta nemmeno di comunicare qualcosa, ma piuttosto di un inviarsi gli uni agli altri appelli e risposte, inviti e divieti, seduzioni e repulsioni? Il “linguaggio” non è un altro nome del *partage*?

Perché ripensare il linguaggio? Bisogna conservare la sua sfera di significazione per comprendere ciò che, a partire da esso, si indica necessariamente come “comunicazione”, come comunità di esseri che fanno tutti tra loro del senso – cioè, se si vuole, del *partage*. Senso, *partage*, valore, sono la stessa cosa: cioè che ciascuno conta per gli altri. Di un “conto” incalcolabile. Ma cercare un altro e “sovra” sistema, no, questo non mi tenta. Ciò di cui parliamo qui è già là, finché non scompare: canti d’uccelli, odori, vibrazioni, letteratura, musica...

**Lungo questa linea, come svilupperebbe il pensiero di Deleuze intorno al concetto di *divenire animale*? E alla necessità di parlare una *lingua minore*, di parlare la propria lingua come se si fosse degli stranieri? Non si potrebbe pensare il divenire animale come una sorta di tramite sciamanico per pervenire a una lingua che, facendosi percorrere dai linguaggi/tracce animali, apra una breccia in direzione di una comunità capace di mantenere la sua *dischiusura*? Un altro aspetto interessante del pensiero di Deleuze, sviluppato in relazione al lavoro di Francis Bacon, è che tutti in fondo, almeno per il potere, siamo sempre anche *carne macellabile*. Siamo mai stati davvero umani? Dobbiamo ancora diventarli?**

Ecco la cosa più certa: sì, ancora e ancora, ciò è necessario. O piuttosto bisogna divenire, ma “umani” non è necessariamente il nome di

ciò che bisogna divenire. Pascal ha detto che l'uomo supera infinitamente l'uomo; Kant ha detto che non si può dire che cosa sia l'uomo; Nietzsche ha detto che l'uomo è un animale malato; Heidegger ha detto che l'umanesimo non pensa a fondo l'"*humanitas*" dell'uomo. E noi ci troviamo sempre là, a salmodiare "uomo, umano", nello stesso tempo in cui avvertiamo una sofferenza che sappiamo essere avvertita da tutto ciò che sente attraverso l'universo... È così, siamo molto strani... quanto dei tirannosauri o degli ornitorinchi... ma anche questo è interessante!

**Riassumendo molto si potrebbe affermare che l'apertura consista in un'operazione interminabile di deterritorializzazione che destituisce di senso confini e chiusure, lasciando aperto il mondo all'evento e alla fioritura di una ri-creazione reciproca. Destituire di senso la chiusura simbolica dell'animale e i confini materiali in cui moltitudini sterminate di animali sono rinchiusi non potrebbero essere annoverate tra le espressioni più intense dell'apertura?**

In effetti da un po' di tempo sono disturbato dall'"apertura", che può facilmente acquisire una risonanza cristiana o morale – nel senso di "apertura agli altri" – e d'altra parte ho parlato, se non addirittura discusso un po', con Jean-Christophe Bailly, che parla de «l'Aperto»: gli dicevo che la maiuscola rischiava di teologizzare la cosa, ciò gli sarebbe certamente molto dispiaciuto. Ha abbandonato la maiuscola. Bisogna sempre "demaiuscolizzare" tutto ciò che può sembrare sovrastante. Ora, l'apertura non può sovrastare: bisogna che sia essa stessa confinata, delimitata. L'apertura è ogni volta quella di un "aperto" preciso – un corpo, una bocca, ad esempio. Così "togliere ogni senso" senza altra forma di processo, formerebbe necessariamente dell'altro senso... Il senso si apre e si ritrae da sé... Ed è ciò che accade nelle grandi e profonde mutazioni come quelle in cui ci troviamo adesso. Ma senza riterritorializzazione, niente deterritorializzazione – è ciò che sostiene Deleuze. Se non fosse che niente permette di escludere un'apertura illimitata, una beanza definitiva simile a quella da cui tutto scaturisce e dove tutto può tornare, naturalmente!

**Lei ha lavorato molto sullo statuto delle immagini e dell'arte. Quali opere hanno influenzato maggiormente la sua visione dell'animale e sugli animali? Quali lavori suggerirebbe di prendere in esame da parte di chi intende mettersi dalla parte degli animali, davanti alla loro inaudita sofferenza?**

Innanzitutto i leoni della grotta di Chauvet, questi incredibili leoni che fanno comprendere come gli umani siano divenuti umani, mettendosi di fronte a questi sguardi potenti, magnifici, alteri, divini... Poi il leone che sembra fiutare la *Zingara addormentata* di Henri Rousseau, il Doganiere: quella dolcezza, quella potenza sognante/sognatrice. Mettiamoci anche l'unicorno della Dama: *A mon seul désir*<sup>20</sup>... la malizia e la tenerezza di questo animale così umanamente mostruoso – il desiderio, sì, la vita che si eccede... E i *Tre studi per una Crocifissione* di Bacon: figure animali, sfigurate, sofferenti, gementi o urlanti che dicono non che gli animali soffrono ma che la sofferenza è animale, anche quella di un uomo-dio.

**Frequentemente la possibilità di vedere gli animali sotto una luce diversa da quella dominante e usuale è legata all'evento di veri e propri incontri, inaspettati e imprevedibili. Per usare una terminologia deleuziana, sono spesso animali edipici che, trasformandosi in demoniaci, ci portano fuori dal Sé, in uno spazio dove si è fuori di sé. Questo è stato, ad esempio, il caso di Derrida quando ha incontrato, nudo, nel bagno di casa sua, la gatta con cui viveva<sup>21</sup>. Lei ha mai fatto incontri del genere? Le va di raccontarci?**

È ciò a cui alludevo poco fa. Tra i 10 e i 15 anni ho vissuto vicino a una fattoria in cui spesso passavo del tempo, svolgendo piccole mansioni. Mi affascinarono i buoi che tiravano la carrozza: lenti, pazienti, impassibili e riflessivi su chissà cosa (mi domandavo). E il maiale, che veniva ucciso tutti gli anni. Le sue grida terribili che squarciavano<sup>22</sup> – è il caso di dirlo – l'attesa compiaciuta dello smembramento e di tutte le buone frittiture. I polli che si dibattevano e che la contadina dissanguava su una padella messa subito sul fuoco per far coagulare un "*sanguette*" (una sorta di budino). Per me tutto ciò non era accompagnato da malesere, ma mi dava pur sempre una sorta di fitta. E poi i cani. Un giorno

20 Letteralmente: *Al mio solo desiderio*. Il riferimento è al celebre ciclo tardoquattrocentesco di arazzi fiamminghi in stile millefiori, intitolati *La Dama e l'unicorno*. Mentre i primi cinque sono dedicati ai sensi, l'ultimo, più enigmatico, prende il nome dalle parole dipinte nell'arazzo. Oltre all'unicorno, nel ciclo sono presenti diversi animali non fantastici.

21 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit. pp. 38 sgg.

22 Ancora una volta Nancy gioca abilmente sui molteplici significati del verbo "trancher". Le grida del maiale squarciano il silenzio, sicuramente, ma rimandano all'operazione di taglio e squartamento delle sue carni. Infine "trancher sur", che è utilizzato in questa frase, significa anche "prendere una decisione su qualcosa", "mettere fine a qualcosa" e si riferiscono alla brutale conclusione dell'attesa di quell'evento annuale.

un cucciolo di neanche un mese si era perso nel collegio. Nel mezzo del baccano e delle discussioni su di lui, un professore, che sapeva che c'era un parco intorno alla casa dei miei genitori, mi ha detto: «Portatelo via, starà bene da voi». Era una cagna. L'ho chiamata Dolly, nome non troppo originale, ma non so da dove l'ho preso. Avevo circa 12 anni. È stata mia compagna per molti anni. Adoravo attraversare la campagna con lei. Non mi mancavano gli amici umani, ma ho sempre conservato il gusto molto particolare – forte, un po' amaro, selvaggio – della sua compagnia. L'abbracciavo, il naso nel suo pelo (era un pastore tedesco). Molto più tardi ciò mi è accaduto di nuovo con una cagna che ha voluto una delle mie figlie. Era un *épagneul breton*, tutto un altro carattere, più viva, più attenta e ingegnosa. Ha avuto dei piccoli, ho amato occuparmi dei sei cuccioli, prima di regalarli – ma loro non rappresentavano una vera e propria compagnia. A parte quella che abbiamo tenuto e che ha vissuto molti anni insieme a sua madre in un immutabile rapporto di sottomissione filiale che ci lasciava stupefatti. Ma non so raccontare, non so descrivere... So soltanto che queste immagini sono là, ben vivide, che hanno a che fare con la vita. Tuttavia con tutti i gatti che ho conosciuto o conosco a casa di amici, sento una vita completamente diversa, defilata, senza prossimità. Troppo intellettuale.

*Un ringraziamento particolare a Benedetta Piazzesi per aver contribuito alla traduzione.*