

Carlo Salzani

Dal postumano al postanimale Il postumanesimo e l'*animal turn*¹

L'*animal turn*

Negli ultimi decenni, in ambito accademico, è diventato di moda chiamare – o piuttosto etichettare – ogni nuovo sviluppo nelle scienze umane e sociali come “*turn*”, “svolta” o “rivoluzione”: dal *theological turn* allo *speculative turn* o all'*empirical turn*, per nominarne solo alcuni. Questa moda è la causa di ciò che Richard Grusing (proprio presentando una di tali svolte) ha definito *turn fatigue*, una «stanchezza [...] e diffidenza» nei confronti di forme fin troppo facili e in fin dei conti superficiali di classificare le mode accademiche che alla fine girano a vuoto². Una “svolta” autentica dovrebbe segnare infatti un vero cambio di direzione, uno spostamento, sia qualitativo che quantitativo, dell'attenzione e dell'interesse verso un nuovo paradigma critico. Questo sembra essere il caso del cosiddetto *animal turn*.

A differenza della maggior parte delle altre “svolte”, le origini di questa espressione sono note: Philip Armstrong e Laurence Simmons raccontano che fu coniata nel dicembre del 2003 dall'antropologa americana Sarah Franklin, che la usò nel corso di una conversazione che ebbe luogo durante il convegno annuale della *Cultural Studies Association of Australasia*³. L'espressione è stata poi resa popolare dalla storica Harriet Ritvo⁴ ed è entrata nel gergo accademico per definire una vera e propria marea di pubblicazioni, conferenze, programmi didattici e un rinnovato interesse generale per gli animali non umani e per i loro rapporti con gli umani (e le scienze umane), interesse che mette in discussione molte delle vacche sacre della

tradizione occidentale. L'interesse scientifico e filosofico per gli animali risale, ovviamente, almeno ad Aristotele (o perfino a Pitagora), ma ciò che è cambiato nel dibattito attuale – ed equivale quindi a un'autentica “svolta” – sono i «rapporti tra gli studiosi e la loro materia [...] [e] come viene compreso il ruolo degli animali nel passato e nel presente»⁵. Ciò costituisce un cambiamento di *genere*, che «stabilisce un nuovo paradigma di ricerca con le sue precise serie di metodologie e teorie»⁶ e il cui significato, secondo Armstrong e Simmons, è comparabile a quello del *linguistic turn* della metà del XX secolo⁷.

Un'analisi delle cause storiche, culturali e filosofiche di questa svolta esula dallo scopo di questo saggio⁸. Ciò che qui mi interessa sono piuttosto i legami e le connessioni che tale svolta intrattiene con il più ampio fenomeno culturale della crisi dell'umanesimo tradizionale e con il conseguente decentramento dell'“umano”, che alla fine del XX secolo si è tradotto filosoficamente e accademicamente nel termine generico di “postumanesimo”. In un certo senso, l'*animal turn* è una conseguenza diretta di questa crisi, e Cary Wolfe ha ragione ad affermare che «la “questione animale” è parte della più ampia questione del postumanesimo»⁹. La crisi dell'umano, scrive Rosi Braidotti, ha aperto un «vuoto ontologico», e questo vuoto è stato «velocemente riempito dall'arrivo di nuove specie»:

Una volta sfidata la centralità dell'*anthropos*, un certo numero di confini tra l'uomo e *gli altri da sé* cominciano a cadere, con un effetto a cascata che apre prospettive inaspettate. Così se il declino dell'umanesimo inaugura il postumano esortando gli umani sessualizzati e razzializzati a emanciparsi dalla relazione dialettica schiavo-padrone, la crisi dell'*anthropos* spiana la strada all'irruzione delle forze demoniache degli altri naturalizzati. Animali, insetti, piante e ambiente, addirittura pianeta e cosmo nel suo insieme vengono

5 *Ibidem*, p. 119.

6 Helena Pedersen, «Knowledge Production in the “Animal Turn”: Multiplying the Image of Thought, Empathy, and Justice», in Erika Andersson Cederholm et al. (a cura di), *Exploring the Animal Turn: Human-Animal Relations in Science, Society and Culture*, Pufendorfinstitutet, Lund 2014, p. 13.

7 P. Armstrong e L. Simmons, «Bestiary: An Introduction», cit., p. 1.

8 La letteratura su questo punto è molto ricca; spiegazioni sintetiche (e quindi necessariamente parziali) si possono trovare in Cary Wolfe, «Introduction», in C. Wolfe (a cura di), *Zoontologies: The Question of the Animal*, The University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, pp. ix-xxiii e in Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano-Udine 2011. Per una breve panoramica sull'*animal turn* all'interno dell'università, cfr. Jennifer McDonnell, «Literary Studies, The Animal Turn, and the Academy», in «Social Alternatives», vol. 32, n. 4, 2013, pp. 6-14.

9 C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010, p. xxii.

1 Una versione inglese di questo saggio è stata pubblicata con il titolo «From Post-Human to Post-Animal: Posthumanism and the “Animal Turn”», in Giovanni Leghissa, Carlo Molinar Min e Carlo Salzani (a cura di), «Limiti e confini del postumano / Limits and Boundaries of the Posthuman», in «Lo sguardo – rivista di filosofia», vol. 17, n. 2, 2017, pp. 97-109.

2 Richard Grusin, «Introduction», in Richard Grusin (a cura di), *The Nonhuman Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015, p. ix.

3 Philip Armstrong e Laurence Simmons, «Bestiary: An Introduction», in L. Simmons e P. Armstrong (a cura di), *Knowing Animals*, Brill, Leiden 2007, p. 1 (nota 1).

4 Harriet Ritvo, «On the Animal Turn», in «Dedalus», vol. 136, n. 4, 2007, pp. 118-122.

ora chiamati in gioco¹⁰.

È proprio qui che ha luogo la svolta paradigmatica: se, come nota ancora Wolfe, l'animale ha significato l'Altro represso del soggetto/identità/*logos*/ecc. in tutta la storia della filosofia, e se in certe frange del poststrutturalismo, postmodernismo e degli studi culturali del XX secolo è diventato un veicolo o un sintomo di altre problematiche più umane – quali la razza, il genere, la classe o la nazionalità –, oggi invece esso si afferma di per sé, come questione filosofica e accademica a pieno titolo¹¹.

D'altro canto, lo stesso postumanismo (o alcune sue varianti) è stato a sua volta influenzato e trasformato dall'*animal turn*, tanto che Pramod Nayar può sostenere che la teoria postumanista ha tratto «ispirazione[,] rigore teorico ma anche la sua impostazione politica» dagli *Animal Studies*¹²: questi non solo hanno fatto sì che il postumanismo sondasse i confini dell'umano e della sua “costruzione”, ma l'hanno anche (parzialmente) riorientato verso la questione dell'immanenza, degli *affect*, del corpo, ecc., fornendogli in tal modo un più marcato impulso etico e politico. L'aspetto che più mi preme sottolineare è, quindi, il fatto che il rapporto tra teoria postumanista e *Animal Studies* ha assunto la struttura di una reciproca influenza che ha portato a una maggiore “maturità” di entrambe.

Che la questione animale sia stata fin dall'inizio parte integrante della teoria postumanista, anche se con un accento minore, si evince dall'analisi del pensiero di Donna Haraway. Una rapida occhiata allo sviluppo della sua filosofia contribuisce a farsi un'idea degli effetti trasformativi dell'*animal turn* all'interno del postumanismo. La questione animale era già importante in *Primate Visions*, ad esempio nell'analisi del “sado-umanismo” di Harry Harlow¹³, ma è in *Manifesto cyborg* che essa diventa un'asse centrale della proposta rivoluzionaria della filosofa statunitense. Il primo dei tre “cedimenti di confine” che Haraway individua come i tratti portanti dell'epoca postumana è, infatti, quello avvenuto tra umano e animale (gli altri due sono quelli tra organismo e macchina e tra fisico e non fisico):

Le ultime spiagge di unicità o sono state inquinate o le hanno trasformate in

10 Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 73-75.

11 C. Wolfe, «Introduction», in *Zoontologies*, cit., p. x e *Id.*, «Moving Forward, Kicking Back: The Animal Turn», in «Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies», vol. 2, n. 1, 2011, p. 2.

12 Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Polity Press, Cambridge 2014, pp. 79 e sgg.

13 Donna J. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York 1989, in particolare pp. 231-243.

parco giochi: il linguaggio, l'uso di strumenti, il comportamento sociale, gli eventi mentali non stabiliscono più in modo convincente la separazione tra umano e animale. E parecchi non sentono più il bisogno di questa separazione [...]. Il cyborg entra nel mito proprio quando si trasgredisce il confine tra umano e animale. Lungi dal segnalare una drastica separazione delle persone dalle altre creature viventi, il cyborg indica, in modo inquietante e piacevole, un saldo accoppiamento. In questo ciclo di scambio matrimoniale, la bestialità ha un nuovo status¹⁴.

Queste affermazioni precedono l'*animal turn* e l'emergere degli *Animal Studies* e hanno senza dubbio influenzato lo sviluppo del pensiero postumanista. In un certo senso, sostiene Nayar, Haraway «riassume in anticipo il progetto postumanista: quello di interrogare i regimi di classificazione [...] che consegnano l'animale a una forma di vita inferiore»¹⁵.

Haraway si è, però, progressivamente allontanata da alcune tendenze del postumanismo e poi dal termine stesso. In una celebre intervista del 2006, nonostante riconosca che «ci sono un sacco di cose interessanti che succedono sotto i prefissi post- e trans-», afferma però di aver smesso di usare il termine «postumanismo», che

viene troppo spesso confiscato dai “beati” che pontificano: «Diventiamo tutti postumani e troviamo il nostro prossimo livello evolutivo teleologico in qualche tipo di tecnopotenziamento transumanista». Per i miei gusti, il postumanismo viene troppo spesso confiscato da questo tipo di discorsi. Certo, ci sono molte persone che si dedicano al pensiero postumanista in modo ben diverso. Il motivo per cui mi dedico alle *companion species* è allontanarmi dal postumanismo¹⁶.

La deriva di certe correnti del postumanismo verso la tecno-utopia (iperumanista) sembra a Haraway «troppo limitata» e «fuorviante»¹⁷; ciò

14 *Id.*, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995, p. 43. Cfr., inoltre, *ibidem*, p. 62: «Nella tradizione occidentale sono esistiti persistenti dualismi e sono stati tutti funzionali alle logiche e alle pratiche del dominio sulle donne, la gente di colore, la natura, i lavoratori, gli animali: del dominio cioè di chiunque fosse costruito come altro, col compito di rispecchiare il sé».

15 P.K. Nayar, *Posthumanism*, cit., p. 82.

16 Nicholas Gane, «When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway», in «Theory, Culture & Society», vol. 23, nn. 7-8, 2006, pp. 137-140. Haraway ripete queste affermazioni in varie opere e interviste, non ultima la recente conversazione con Wolfe intitolata «Companions in Conversation», in D.J. Haraway, *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016, pp. 254 e 261.

17 D.J. Haraway in N. Gane, «When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?», cit., p. 140.

l'ha condotta a modificare certe formulazioni del suo pensiero (la *cyborg theory*) per dedicarsi alle *companion species*, ossia a focalizzarsi maggiormente sulla continuità interspecifica umano-animale. In *The Companion Species Manifesto*, Haraway afferma che «alla fine del millennio i cyborg non erano più in grado di compiere il lavoro di un buon cane da pastore per radunare tutte le fila di cui necessita una ricerca critica» e di essere passata a «considerare i cyborg come fratelli minori nella ben più ampia famiglia *queer* delle *companion species*»¹⁸. Spostare l'attenzione dai cyborg alle *companion species* ha comportato una riconsiderazione dell'intero progetto postumanista, tanto che in *When Species Meet* Haraway afferma: «Non sono postumanista; sono ciò che divento insieme alle *companion species*, chi e cosa confonde e disordina tutte le categorie nei processi di associazione e affiliazione» e opta piuttosto per il termine «non-umanismo»¹⁹.

Per quanto Haraway non possa essere presa a rappresentare il postumanismo *tout court* (trattandosi, per di più, di un termine generico che copre molte correnti di pensiero, spesso in conflitto tra loro²⁰), l'evoluzione della sua riflessione è indicativa di uno spostamento d'accento e d'interesse in questo stesso movimento filosofico, uno spostamento che ha puntato l'attenzione su un concetto di postumano che riconosce e sottolinea la propria ineludibile integrazione in un *continuum* di coevoluzione interspecifica²¹.

La svolta controlinguistica

Il primo e più celebre marchio di “svolta critica” fu coniato nel 1967 da

18 *Id.*, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003, pp. 4 e 11.

19 *Id.*, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, pp. 19 e 92. Per inciso, si può notare che anche altri pensatori sono passati dal “postumanismo” al “non-umanismo”, non solo per gli accenti tecno-utopistici di tanto postumanismo, ma anche perché il termine stesso, con la sua enfasi sullo sviluppo storico (il “post-”), conserva in ultima istanza una forma teologica che è ancora troppo umanista; cfr., ad es., R. Grusin, «Introduction», in *The Nonhuman Turn*, cit., pp. ix-x.

20 Per una presentazione succinta (ancorché parziale) delle varie correnti postumaniste, cfr. Francesca Ferrando, «Postumanesimo, Transumanesimo, Antiumanesimo, Metaumanesimo e Nuovo Materialismo: Relazioni e Differenze», in G. Leghissa, C. Molinar Min e C. Salzani (a cura di), «Limiti e confini del postumano / Limits and Boundaries of the Posthuman», cit., pp. 51-61.

21 Contestabile è anche la rappresentatività di Haraway nell'ambito degli *Animal Studies*: molte delle sue recenti posizioni su, tra le altre cose, l'addestramento dei cani, la disciplina e la sperimentazione animale sono state fortemente criticate; si veda, ad es., Zipporah Weisberg, *Le promesse disattese dei mostri*, in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 173-212.

Richard Rorty con la sua antologia *La svolta linguistica*²². In questa sede, Rorty sottolineava un riorientamento decisivo nell'ambito della filosofia del XX secolo (e delle scienze umane più in generale) indirizzato a una focalizzazione sul linguaggio, che nella seconda metà del secolo portò, assieme al poststrutturalismo e alla decostruzione, a un'enfasi eccessiva sulla “costruzione” linguistica della realtà, esemplificata al meglio dalla più famosa (e forse più fraintesa) tesi di Jacques Derrida: «*Il n'ya pas de hors texte*», non c'è fuori-testo²³.

Secondo Kari Weil, l'*animal turn* contribuisce a quello che lei denomina «*counterlinguistic turn*», una “svolta controlinguistica” avvenuta alla fine del XX secolo, un tentativo per andare oltre questa focalizzazione esclusiva e limitante sul linguaggio e per aprirsi ad approcci diversi alla realtà, all'alterità e all'umanità stessa²⁴. Il linguaggio, infatti, è sempre stato il segno distintivo dell'unicità umana, e la sua presunta mancanza ha tradizionalmente marcato l'inferiorità e l'esclusione dell'altro non umano. Il decentramento postumanista dell'“umano” significa pertanto anche un decentramento del linguaggio e della sua esclusività. Gli etologi e gli psicologi animali hanno da tempo dimostrato (fatto alquanto ovvio) che anche gli animali non umani possiedono linguaggi e, a partire dagli anni '60 e '70, alcune forme di linguaggio umano sono state insegnate ad alcuni animali, come nei celebri casi della scimpanzé Washoe, della gorilla Koko, del bonobo Kanzi e del pappagallo cenerino Alex²⁵. Il punto, tuttavia, non è insegnare il linguaggio *umano* agli animali non umani, cosa che semplicemente ripristina il modello umanista e la centralità del linguaggio; come ha scritto Derrida,

non si tratta di “rendere la parola” agli animali, ma forse di accedere a un pensiero, per quanto chimerico e fantasioso, che pensa l'assenza del nome o della parola in maniera diversa da quella di una privazione²⁶.

22 Cfr. Richard Rorty (a cura di), *La svolta linguistica*, trad. it. di S. Velotti, Garzanti, Milano 1994. L'espressione *linguistic turn* fu però introdotta per la prima volta da Gustav Bergmann, «Strawson's Ontology», in «The Journal of Philosophy», vol. 57, n. 19, 1960, pp. 601-622.

23 Jacques Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti et al., Jaca Book, Milano 1969, pp. 219-220.

24 Kari Weil, «A Report on the Animal Turn», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 21, n. 2, 2010, p. 12.

25 Cf. R. Allen Gardner, Beatrix T. Gardner e Thomas E. Van Cantfort (a cura di), *Teaching Sign Language to Chimpanzees*, SUNY Press, New York 1989; Francine Patterson e Eugene Linden, *The Education of Koko*, Henry Holt & Co, New York 1981; Sue Savage-Rumbaugh e Roger Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*, Wiley, Hoboken 1994; Irene Pepperberg, *Parla con Alex. Una storia di scienza e amicizia*, trad. it. di I. Katerinov, Rizzoli, Milano 2008.

26 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 90.

Il punto, quindi, è non fermarsi al linguaggio: se la svolta linguistica insisteva sul fatto che non abbiamo alcun accesso immediato e non-mediato all'esperienza e che tutte le nostre rappresentazioni sono linguisticamente determinate, la svolta controlinguistica risponde invece a un desiderio di evadere da quella che Fredric Jameson ha chiamato «la prigione del linguaggio»²⁷, di accettare altre forme di essere, di vivere e di conoscere, di ascoltare e prestare attenzione a «ciò che potrebbe non essere possibile dire»²⁸. Tutto questo discende ovviamente dalla crisi generale dell'umanesimo e, in special modo, dalle critiche femminista e postcoloniale; l'*animal turn* ha tuttavia accentuato tali critiche, estendendole all'ambito del non umano. La svolta verso l'animale porta in primo piano la necessità di aggirare il linguaggio, di uscire dalla gabbia della rappresentazione per poter comprendere l'animale (e l'animalità umana), di andare oltre l'"umano" per come è stato definito dalla tradizione occidentale.

Per Weil, ciò significa anche un (relativo) voltare le spalle alla decostruzione, o almeno alle sue frange più ortodosse. La decostruzione, in special modo quella dell'ultimo Derrida, ha svolto un ruolo decisivo nel rivelare i falsi fondamenti dei concetti di "umano" e "animale" e della loro opposizione binaria. Tuttavia, secondo Weil, essa rimane prigioniera della gabbia della rappresentazione e dell'impossibilità di un autentico impegno etico-politico²⁹. Per la svolta controlinguistica il riferimento filosofico principale diventa così l'opera di Deleuze, con il suo insistere sull'immanenza, gli "affetti" e la corporeità.

La svolta controlinguistica si sviluppa anche a partire dal "ritorno al corpo" che ha segnato tante ricerche letterarie, storiche e filosofiche degli ultimi decenni – un riorientamento verso la corporeità e la materialità dimenticate o ripudiate dalla maggior parte della storia della filosofia occidentale³⁰. Ancora una volta le origini di questo fenomeno si trovano nelle critiche femminista e postcoloniale (l'"altro" femminile e coloniale era tradizionalmente ridotto al suo corpo) e, di nuovo, esso andrà a influire gli *Animal Studies*. Nell'etica animale la discussione filosofica si è tradizionalmente imperniata su approcci razionalistici, come quello utilitarista e quello dei diritti animali, che rimangono essenzialmente

umanisti e antropocentrici. Il ritorno al corpo, segnato anche da eventi cruciali come la pubblicazione di *La vita degli animali* di J.M. Coetzee, ha contribuito a riorientare il dibattito verso quello che Anat Pick chiama «pensiero creaturale»³¹. Il corpo, la *creaturalità*, con la sua vulnerabilità, esposizione e fragilità, non solo costituisce la materialità condivisa che rivela la comunanza tra animali umani e non umani, ma diventa anche il veicolo di una nuova comprensione, di una nuova etica e di una nuova politica.

Per la teoria postumanista ciò comporta una riconsiderazione e, infine, una sconfessione delle fin troppo comuni (e fin troppo umaniste) fantasie di incorporeità e autonomia che caratterizzano perfino un pensiero altrimenti sobrio come quello di Katherine Hayles (per non parlare delle fantasticherie transumaniste che culminano nel *mind uploading*³²). Wolfe chiama in causa Hayles (come esempio di una tendenza diffusa) proprio poiché include la materialità del corpo tra le qualità del soggetto liberale umanista che devono essere decostruite, ma anche per la sua insistenza su una trascendenza postumanista e incorporea che «privilegia pattern informativi rispetto a istanze materiali, cosicché l'incarnazione in un substrato biologico è vista come un accidente della storia piuttosto che come un'ineluttabilità della vita»³³. La versione del postumanismo sostenuta da Wolfe insiste invece su «corporeità, integrazione e materialità»: non è postumana nel senso di venire *dopo* che la corporeità umana è stata trascesa; anzi, si potrebbe perfino affermare che venga *prima* dell'umano, nella misura in cui nomina la corporeità e l'integrazione dell'umano all'interno di un ben più vasto *continuum* biologico-tecnologico³⁴. La posizione di Wolfe esplicita il debito di certo postumanismo nei confronti dell'*animal turn*: è anche grazie a un'apertura teorica verso l'animale non umano che il tradizionale dualismo cartesiano corpo-mente, incentrato sul linguaggio e completamente disincarnato, è stato abbandonato in favore di una riconsiderazione della materialità del corpo e delle sue affezioni.

Un concetto del vocabolario deleuziano/guattariano sembra calzare alla perfezione questo ritorno controlinguistico e controrappresentativo

27 Fredric Jameson, *La prigione del linguaggio. Interpretazione critica dello strutturalismo e del formalismo russo*, trad. it. di G. Franci, Cappelli, Bologna 1982.

28 K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 4.

29 *Ibidem*, p. 13.

30 Non è possibile fornire riferimenti esaustivi per un fenomeno così esteso, ma una interessante panoramica storico-filosofica può essere trovata in Carol Collier, *Recovering the Body: A Philosophical Story*, University of Ottawa Press, Ottawa 2013.

31 Anat Pick, *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, New York 2011, p. 7; cfr., inoltre, John Maxwell Coetzee, *La vita degli animali*, trad. it. di F. Cavagnoli e G. Arduini, Adelphi, Milano 2003.

32 Cfr. ad es., <http://www.minduploading.org>.

33 Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999, p. 2.

34 C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. xv-xvi e 120.

al corpo: *affect*. Il dibattito filosofico che si è creato attorno a questo concetto, a partire dalla prima decade del nuovo secolo, ha prodotto una nuova “svolta” critica, il cosiddetto *affective turn*³⁵, che ha dato un’ulteriore spinta al dibattito postumanista. In *Mille piani*, Deleuze e Guattari sviluppano questo concetto spinoziano per decostruire i concetti tradizionali di “corpo” e “identità” come un tutto autosufficiente, autocentrato e autonomo e, soprattutto, ne fanno un corollario della loro teoria del “divenire”, in particolare, del “divenire animale”³⁶. Sostituendo il soggetto liberale umanista con affetti, intensità e flussi di movimento, Deleuze e Guattari aprono la via a un concetto di esperienza e di vita che eccede i limiti e le possibilità di spiegazione del linguaggio. Non solo l’“affetto” non è riducibile a significati linguistici, simbolici o concettuali, ma è sempre in funzione di rapporti e intensità che si muovono tra corpi, siano questi umani o non umani. L’“affettività” decostruisce il soggetto liberale umanista sottolineando la natura somatica e corporea dell’esperienza e dissolvendo i confini che dividono gli animali umani dai non umani e perfino dagli oggetti inanimati³⁷.

Vi sono stati ulteriori sviluppi in filosofia che hanno approfondito la svolta controlinguistica, dalla teoria *actor-network* al nuovo materialismo, dal realismo speculativo alla *Object Oriented Ontology*. Questi approcci teorici divergono e discordano su molti punti, ma tutti contribuiscono a un allontanamento da riflessioni ancora troppo umaniste ed esclusivamente incentrate sul linguaggio. Insieme a questi sviluppi, l’*animal turn* ha permesso al dibattito postumanista di adottare un’enfasi sull’immanenza, sulla materialità e sulla creaturalità, comportando immediatamente anche un’enfasi etica, in grado di condurre a una nuova e ulteriore “svolta”.

35 Cfr., ad es., Patricia Ticineto Clough e Jean Halley (a cura di), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham 2007 e Paul Hoggett e Simon Thompson (a cura di), *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, London 2012.

36 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2003, specialmente pp. 335-437. Per quanto ampiamente utilizzato sia negli *Animal Studies* sia nella letteratura postumanista, il concetto di “divenire animale” è stato anche duramente criticato: ad es., Haraway attacca Deleuze e Guattari perché «se ne fottono completamente degli animali – le creature sono solo una scusa per il loro progetto antiedipico» (D.J. Haraway in N. Gane, «When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?», cit., p. 143). Più in generale, per quanto rovesci completamente le gerarchie metafisiche, il concetto di “divenire animale” conserva e riproduce tutte le caratteristiche che la tradizione occidentale ha sempre attribuito all’“Animale” e, perciò, rimane pienamente al suo interno.

37 Per un’utile panoramica sull’*Affect Theory* in filosofia, cfr., ad es., Jonathan Flatley, *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*, Harvard University Press, Cambridge 2008 e Melissa Gregg e Gregory J. Seigworth (a cura di), *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durham 2010.

La svolta etica

Weil suggerisce che l’«impegno [controlinguistico] a prestare attenzione all’ineffabile è in sé un atto etico»³⁸. Volgersi al corpo e ai suoi “affetti”, alla sua materialità e alla sua esposizione, comporta una pressante carica etica – le esigenze morali della corporeità – la quale, aggirando il linguaggio e i suoi corollari umanistici, conduce verso nuove modalità di risposta e nuove forme di responsabilità. L’etica, di fatto, è certamente un ambito a cui l’*animal turn* ha ampiamente contribuito nell’ambito del dibattito postumanista, tanto che è possibile parlare di una “svolta etica” del postumanismo, svolta che va aggiunta alle altre numerose “svolte etiche” che, negli ultimi decenni, hanno influenzato le discipline più disparate delle scienze umane e sociali. Ovviamente, ciascuna delle diverse correnti dell’universo postumanista prevede un suo progetto etico-politico; l’*animal turn* ha comunque favorito lo sviluppo di ulteriore enfasi sull’etica e ha contribuito a fare chiarezza sui termini del dibattito etico e a ridefinirli, conferendo nuovi significati a concetti come soggettività, alterità, *agency*, ecc.

La traiettoria di Haraway dal cyborg alle *companion species* può di nuovo essere considerata una sorta di indicatore, dal momento che il suo *Companion Species Manifesto* si apre proprio con un impegno (ancor più) marcato a favore del «significato dell’alterità»³⁹: un rinnovato accento su un’etica interspecifica è parte delle ragioni per cui Haraway è passata a interessarsi delle *companion species* (per quanto problematica e discutibile possa essere la sua posizione etica). L’enfasi sulla tecnologia, infatti, ha sminuito la componente etica della rivoluzione postumanista. Le varie forme di tecno-utopia postumanista sono eticamente conservatrici, se non palesemente *naïf*: raramente si avventurano oltre i limiti degli schemi etici tradizionali – e tradizionalmente umanisti – sposando, di norma, un determinismo scientifico semplicistico, secondo il quale il progresso tecnologico costituirebbe la soluzione a tutti i problemi, inclusi quelli etici. Eppure, il postumanismo possiede *in quanto tale* un potenziale rivoluzionario, nella misura in cui considera *come proprio fondamento* la decostruzione e la ridefinizione del “soggetto” e dell’“altro” o, per usare una terminologia più specifica, dell’“agente morale” e del “paziente morale”. Il decentramento dell’“umano” corrisponde a una messa in questione dell’etica umanista, del chi (o del cosa) conti come soggetto/

38 K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 13.

39 D.J. Haraway, *The Companion Species Manifesto*, cit., p. 3.

agente morale e come altro/paziente morale e di quali siano i doveri e le responsabilità nei confronti dell'alterità. Confondendo e “corrompendo” il soggetto umanista tradizionale, il postumanismo ha aperto la strada a una radicale riconsiderazione dell'etica.

A questo fertile terreno l'*animal turn* ha contribuito sia attraverso un allargamento della categoria di “soggettività” sia tramite una radicalizzazione del concetto di “alterità”. Fin da subito l'etica animale ha messo in questione l'esclusività della soggettività umana e si è battuta per un'estensione della categoria di “soggetto” ad alcuni gruppi di animali non umani. Il focalizzarsi sugli animali non umani ha infranto i limiti umanisti dell'alterità e della considerazione etica. Se, come sostiene Weil, un'autentica etica postumana (o postumanista) dovrebbe occuparsi di un «altro inconoscibile o “incalcolabile”»⁴⁰, allora dovrebbe occuparsi degli animali non umani; questo perché, aggiungerebbe Derrida, l'animale rappresenta l'«alterità assoluta»⁴¹, ciò che è veramente incalcolabile e imperscrutabile e che svela, in tal modo, l'inesorabile aporia al centro della conoscenza e dell'azione umane. Questa riconfigurazione delle categorie etiche fondamentali non è solamente un allargamento quantitativo, ma comporta e richiede un cambiamento *qualitativo* dei termini e delle modalità del dibattito etico. E questa è forse la sfida più ardua per un pensiero realmente postumanista.

L'etica investiga, sistematizza e regola le condotte *umane* e non può perciò sfuggire a una qualche forma di antropocentrismo. La sfida di un'etica postumanista sta pertanto nell'accettare e gestire tali limiti inevitabili. Esaminiamo un esempio concreto. Nella sua analisi del “postantropocentrismo” e della “vita oltre la specie”, Braidotti sottolinea il contributo positivo a una teoria postumanista della soggettività offerto dall'enfasi sull'“empatia”: basandosi sugli scritti del primatologo ed etologo Frans de Waal⁴², Braidotti nota che questa enfasi «permette la riappropriazione della comunicazione come strumento dell'evoluzione [...], identifica nelle emozioni, piuttosto che nella ragione, la chiave di volta della coscienza [...] e considera i valori morali alla stregua di qualità innate»⁴³. Ciò conferma la tesi di una continuità etica (almeno) tra umani e primati superiori

40 K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 14.

41 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 47.

42 Braidotti cita in particolare *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, trad. it. di L. Montixi Comoglio, Garzanti, Milano 2001; *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, trad. it. di F. Conte, Garzanti, Milano 2008; e *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*, trad. it. di M. Pappalardo, Garzanti, Milano 2011.

43 R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 86.

e, dunque, la necessità di un'etica più inclusiva e postantropocentrica. In definitiva, però, questo egualitarismo di specie finisce per ripristinare acriticamente l'umanismo e i suoi valori: se «sostenere il legame vitale tra gli esseri umani e le altre specie è non solo necessario ma anche utile», antropomorfizzare gli animali in modo da estendere anche a loro il principio di uguaglianza morale e legale conferma la distinzione binaria umano/animale e nega completamente la specificità degli animali⁴⁴. E tuttavia, può un'etica postantropocentrica e postumanista funzionare al di fuori di alcune forme di empatia?

Di recente l'antropomorfismo ha subito una sostanziale rivalutazione nell'ambito dell'etica animale. Già negli anni '70 John Berger aveva notato che, fino al XIX secolo, «l'antropomorfismo era parte integrante del rapporto tra uomo e animale ed era un'espressione della loro prossimità. Esso era la rimanenza dell'uso ininterrotto della metafora animale»⁴⁵. È solo dopo la rivoluzione scientifica e lo studio “scientifico” degli animali (e la loro concomitante scomparsa dalla vita di tutti i giorni) che l'antropomorfismo è diventato “non scientifico” e *naïf*. L'attuale svolta etica degli *Animal Studies* lo considera (rinominandolo “antropomorfismo critico”) «non solo come un problema ma anche come un potenziale strumento critico, potenzialmente produttivo», nel senso che permette al soggetto di essere “toccato” dall'altro non umano in modi immaginativi ed emotivi, che complicano e arricchiscono il dibattito etico⁴⁶. Un'etica postumanista deve superare i limiti della fin troppo razionalista etica tradizionale e aprirsi non solo a nuove forme di soggettività e alterità, ma anche a nuove vie e modalità di relazione e azione⁴⁷.

Quanto detto mostra come il compito di oltrepassare l'umanismo e i suoi limiti richieda un'attenzione costante e un continuo riesame dei termini e delle modalità di impegno, a meno che non ci si voglia adagiare su facili conquiste che finiscono sempre per rimanere umane, troppo umane.

44 *Ibidem*, p. 87.

45 John Berger, *Perché guardiamo gli animali? Dodici inviti a riscoprire l'uomo attraverso le altre specie viventi*, trad. it. di M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 32.

46 K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., pp. 15-16.

47 Sull'“antropomorfismo critico” cfr., ad es., per Lorraine Datson e Gregg Mitman (a cura di), *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York 2005; le voci «Anthropomorphism» (di Alexandra C. Horowitz) e «Anthropomorphism: Critical Anthropomorphism» (di Gordon M. Burghardt), in Mark Bekoff (a cura di), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Greenwood Press, Westport 2009, vol. 1, rispettivamente pp. 68-73 e 73-74; e Fredrik Karlsson, «Critical Anthropomorphism and Animal Ethics», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», vol. 25, n. 5, 2012, pp. 707-720.

L'animale postumano

La questione bifronte dell'antropomorfismo illustra chiaramente uno dei limiti strutturali di qualsiasi proposta postumanista: un persistente (e forse inevitabile) (cripto)umanismo che si cela dietro o sotto la facciata di un autentico superamento. Gran parte del progetto postumanista – e in particolare le sue frange tecno-utopistiche – non è in grado (o non è disposto) a disfarsi dei suoi residui umanisti o antropocentrici. L'*animal turn* ha certamente contribuito allo sviluppo del pensiero postumanista, in opposizione ad alcune delle sue più inveterate resistenze umaniste e verso un impegno più materialista, corporale e antispesista, tanto che è possibile sostenere che, con l'*animal turn*, il postumanismo sia entrato in una nuova fase. Allo stesso tempo, tuttavia, gli *Animal Studies* sono stati a loro volta fortemente modificati dall'incontro con il postumanismo: un'attenzione anti-anthropocentrica verso gli animali, infatti, non comporta necessariamente un superamento dell'umanismo; al contrario, le tradizionali scuole di pensiero che sostengono il benessere/la protezione/la liberazione animale sono sfacciatamente umaniste, di modo che, per gli *Animal Studies*, l'incontro con il postumanismo ha significato, per così dire, una sorta di «raggiungimento della maggiore età»⁴⁸.

Sia l'utilitarismo di Peter Singer che la teoria dei diritti animali di Tom Regan – le due principali filosofie che, tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80, hanno ridefinito e dato nuovo impulso al moderno movimento per la liberazione animale – non propongono, di fatto, che un allargamento profondamente umanista della comunità morale, laddove i criteri di inclusione ed esclusione rimangono quelli della stessa tradizione che intendono superare⁴⁹. Queste filosofie sono ancora fondate sul concetto tradizionale e umanista di soggettività – che si costruisce proprio mediante l'esclusione dell'animale. Pertanto riproducono necessariamente la medesima struttura di esclusione, violenza e sacrificio che ha caratterizzato l'umanismo, concedendo privilegi ad alcuni gruppi ed escludendone altri, come risulta evidente dal *Progetto Grande Scimmia* di Peter Singer e Paola Cavalieri⁵⁰. Come già sottolineato, l'etica animale ha ancora moltissimo lavoro davanti a sé per potersi liberare da una tradizione millenaria e gli *Animal Studies*

dovranno prestare attenzione a non ridursi semplicemente a un'ennesima estensione dei tradizionali (e umanisti) progetti di emancipazione⁵¹. Il postumanismo ha offerto ai movimenti di liberazione animale la consapevolezza dei limiti di questi approcci e della necessità di un autentico superamento del paradigma umanista, di un nuovo approccio teorico e metodologico e di un nuovo progetto di emancipazione.

Un autentico riorientamento postumanista degli *Animal Studies* e, più in generale, della questione animale, comporterebbe una completa trasformazione, della quale ciò che vediamo oggi potrebbe rappresentare solo l'albore. A questo proposito, Weil sottolinea un punto importante: «Dalla prospettiva della teoria è possibile che gli *Animal Studies* siano emersi solo un attimo prima che la loro esistenza diventi obsoleta. Proprio come “women” in *Women's Studies*, l'“animal” degli *Animal Studies* deve essere posto *sous rature*, barrato»⁵². E questo perché l'“animale” rappresenta una costruzione interamente umanista, un termine negativo e oppositivo, funzionale alla definizione dell'“umano” (o dell'“Uomo”). «L'animale non esiste», scrive Felice Cimatti, è un'invenzione, la somma di ciò che non riconosciamo come umano, il negativo fotografico della definizione dell'umano e, in quanto tale, è solo una *parola*⁵³. È proprio per questo che Derrida ha coniato il neologismo *animot*, un sostantivo collettivo al singolare, astratto e immaginario, e nient'altro che un *mot*, una parola⁵⁴. Un autentico animale postumano o postumanista sarebbe perciò un *postanimale*, un superamento dell'animale stesso nella disattivazione della disgiunzione binaria metafisica che lo oppone all'umano. In questa disattivazione entrambi i termini verrebbero posti *sous rature*, facendo spazio a qualcos'altro, a qualcosa di veramente libero dalla logica escludente dell'umanismo.

Nayar sembra accennare a qualcosa di simile quando conclude il suo studio definendo il postumanismo un «cosmopolitismo di specie»: per quanto il suo vocabolario rimanga fin troppo tradizionale, Nayar riesce tuttavia a far cenno in direzione di un nuovo paesaggio, nel quale la disattivazione dei binarismi metafisici fa spazio a soggettività che sono «*sempre già nodi e intersezioni lungo un continuum, con caratteristiche, geni e comportamenti pienamente mutuati*»⁵⁵. Il panorama filosofico attuale è ricco di nuovi progetti ontologici, etici e politici che convergono tutti verso

48 K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 3.

49 Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2015 (prima edizione: 1975); e Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990 (prima edizione: 1983).

50 Peter Singer e Paola Cavalieri (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, trad. it. di S. Bigi e A. Bosco, Theoria, Roma-Napoli 1994.

51 Cfr. C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. 99-126.

52 K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 19.

53 Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. viii-xi.

54 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 88 sgg.

55 P. Nayar, *Posthumanism*, cit., p. 152, corsivo nell'originale.

il punto di fuga di un orizzonte “dopo l’Uomo”; in particolare, l’attenzione filosofico-politica per la vita (che sia *zoe* o *bios*) già trascende i vincoli di quella che Giorgio Agamben ha chiamato la «macchina antropologica» dell’Occidente⁵⁶ e ci colloca in un punto di non ritorno. Come scrive Roberto Esposito,

siamo a una soglia oltre la quale ciò che si è chiamato “uomo” entra in un rapporto diverso con la propria specie. Oltre la quale, anzi, la stessa specie diventa l’oggetto – e il soggetto – di una biopolitica potenzialmente differente da quella che conosciamo perché relativa non solo alla vita umana, ma anche al suo fuori, al suo altro, al suo dopo⁵⁷.

A questa soglia, laddove il postumanesimo incontra l’*animal turn*, possiamo scommettere con Foucault che l’animale, insieme all’“uomo”, sarà cancellato, «come sull’orlo del mare un volto di sabbia»⁵⁸.

56 Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

57 Roberto Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 114. Il vocabolario *zoe/bios* è stato ampiamente adottato nel dibattito postumanista, da Braidotti a Nayar e Wolfe. Su *Animal Studies* e biopolitica si veda C. Wolfe, *Davanti alla legge. Umani e altri animali nella biopolitica*, trad. it. di Cristina Iuli, Mimesis, Milano-Udine 2018; cfr. anche Brian Massumi, *What Animals Teach Us About Politics*, Duke University Press, Durham 2014.

58 Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1996, p. 414.