

RESPONSABILITÀ VERSO L'ANIMALE ANNOTAZIONI A PARTIRE DA JACQUES DERRIDA

IGOR PELGREFFI

Dipartimento di Scienze Umane, Università di Verona
igor.perlgregffi@univr.it

ABSTRACT

On a background of the environmental issue, the article explores the philosophical position of Jacques Derrida concerning the problem of human responsibility towards the animal. The main theoretical stances on the animal are therefore examined in Derrida's work, from *Of Grammatology* and *Writing and Difference* up to the posthumous text *The animal that therefore I am*. The question of the animal emerges as man's otherness that, nevertheless, deeply solicits the human being. Here the concept of responsibility tends to align with the scheme of responsibility-towards-the-other as *Autrui*: the animal is an unattainable ground from which, however, we ourselves derive. On the other hand, there is the assumption, especially in the autobiographical Derridean texts, to consider a different type of responsibility, starting from the point that when we write, or think, it is the deep animality that acts on us, within a never resolved differential dynamic between activity and passivity. Consequently, it is the construction of ethics itself that must be totally rethought. In this case, responsibility assumes a relational feature, as constitutive reversibility and openness between man and animal. In conclusion, it is shown and stressed how these two models of responsibility towards the animal co-exist in Derrida, and that it could be useful to make them work together, in order to shape a different ethical thought of "complex responsibility" towards the animal: a thought that should not be crypto-anthropocentric, but not naively immanent either.

KEYWORDS

Derrida, Ethical responsibility, Animal, Otherness, Relation.

Laddove qualcosa come "l'animale" viene nominato, i pregiudizi più gravi, più persistenti, e anche più ingenui e più interessati la fanno da padrone in quella che si suole chiamare "la cultura umana" - e non solo occidentale - e comunque all'interno del discorso filosofico predominante da secoli. (*Jacques Derrida*)

L'animale che è in me, che io sono e che io seguo... (*Jacques Derrida*)

I

Il tema dell'animale, e della nostra responsabilità etico-politica verso di esso, gode oggi di una certa attualità. Questo è vero sia dal punto di vista della situazione storico-sociale, sia dal punto di vista degli studi scientifici e, in parte, di quelli filosofici, se si concede che la questione animale possa rientrare, almeno a grandi

linee, nella recente *vague* ecologista. Quest'ultima, a sua volta, interessa falde sempre più ampie della riflessione teorica: è, in fondo, dai primi anni Settanta, da quando Peter Singer pubblica sul *New York Review of Books* l'articolo *Animal liberation*¹ e Arne Næss, sulla rivista *Inquiry*, *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary*², che la riflessione animalista e quella ambientalista non hanno cessato di intersecarsi, tratteggiando la sagoma di quel campo disciplinare che potremmo designare con *etica ambientale*. Oggigiorno, il tema "classico" del rapporto uomo-ambiente, o quello più novecentesco del controllo della vita organica, cioè del rapporto natura-tecnica, viene spesso rilanciato in una prospettiva ecologica³. Questo significa che nel dibattito contemporaneo è possibile reperire posizioni legate al cosiddetto biodiritto⁴, così come posizioni di aggiornamento, più o meno radicale, dell'antropologia filosofica, in genere in un senso di indebolimento dell'antropocentrismo anche molto estremo (come negli studi etologici di Roberto Marchesini⁵ o quelli a sfondo antropologico-politico di Eduardo Viveiros de Castro o Philippe Descola⁶), così come posizioni che si collocano su una linea che potremmo definire *olistica eco-sistemica*, che in genere fa leva sul concetto di corporeità riprendendo, ad esempio, la riflessione sulla natura, sulla *carne* e sul *chiasma*, di Merleau-Ponty (come nei recenti studi di Manlio Iofrida⁷), per tacere del filone dell'ecologia politica, a partire dalle teorie di André

¹ Cfr. P. Singer, *Animal liberation*, "New York Review of Books", 5 aprile 1973 (oltre che il libro omonimo del 1975, P. Singer, *Liberazione animale*, Net, Milano 2003).

² A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary*, "Inquiry", 16, 1973, pp. 95-100.

³ Per un primo riferimento, si veda (a cura di) N. Russo, *Filosofia ed ecologia*, Guida editori, Napoli 2000 e (a cura di) A. La Vergata e G. Ferrari, *Ecologia e sostenibilità. Aspetti filosofici di un dibattito*, FrancoAngeli, Milano 2008. Più aggiornato, (a cura di) M. Iofrida, il monografico della rivista "Dianoia", 23, 2006, e in particolare Id., *Ecologia e filosofia*, ivi, pp. 339-345, che propone una originale batteria di temi e autori per ripensare l'ecologia oggi, tra cui Merleau-Ponty, ma anche i più "battuti" Bateson, Marcuse, von Humboldt, Ingold, Canguilhem. Quest'ultima impostazione viene esplorata anche nei volumi della collana Officine Filosofiche, tra cui cfr. (a cura di) M. Iofrida, *Ecologia, esistenza, lavoro*, Officine Filosofiche, n. 2, Mucchi, Modena 2015 e Id., *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, Officine Filosofiche, n. 3, Mucchi, Modena 2016; Id., *Ecologia, decrescita, dispositivo*, Officine Filosofiche, n. 4, Mucchi, Modena 2018.

⁴ Per una *review* efficace sul biodiritto, cfr. L.L. Vallauri, *La questione animale come questione filosofico-giuridica*, "Rivista di Filosofia del Diritto", 2, 2014, dic., pp. 521-532.

⁵ Tra i numerosi studi di Marchesini, si veda: R. Marchesini, *Eco-ontologia. L'essere come relazione*, Apeiron Editoria e comunicazione, Bologna 2018. Per il rapporto tra natura e *anthropos* in chiave ecologica, sono ancora importanti i saggi che si dipanano da R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, come ad esempio Id., *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Castelvecchi, Roma 2017.

⁶ Cfr. almeno E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017 e Ph. Descola, *Oltre natura e cultura*, Seid, Firenze 2014.

⁷ Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

Gorz⁸ e anche quelle di Guattari⁹, che oggi si sviluppa in numerosi contributi critici che interrogano la situazione attuale¹⁰. In alcune linee ancora più sperimentali¹¹ si tenta di stabilire rapporti di “senso”, e costruzione di nuovi paradigmi filosofici in una prospettiva che, non ignorando il problema dell’antropocentrismo “di ritorno”, spinge il baricentro logico del teorema ecologico verso uno zoocentrismo se non, ancora più radicalmente, come nel recente *Plant Turn*, verso un biocentrismo¹².

Rispetto a questo quadro, senz’altro incompleto ma indicativo quantomeno di un’urgenza sensibile nel panorama culturale odierno, le pagine che seguono si propongono di esplorare la questione della responsabilità verso l’animale con un taglio molto parziale, legandolo cioè alla riflessione di Jacques Derrida. Diciamolo subito: non sarebbe corretto asserire che Derrida partecipi in modo diretto o esplicito al dibattito specialistico sul tema¹³ e che esponga una propria proposta articolata. Ciò nonostante, pur non essendo la sua una vera e propria riflessione

⁸ Si vedano, almeno, i libri fondamentali degli anni Settanta come A. Gorz, *Ecologia e politica*, Cappelli, Bologna 1978 e Id., *Ecologia e libertà*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

⁹ Cfr. F. Guattari, *Le tre ecologie*, Sonda, Casale Monferrato 1991.

¹⁰ Tra questi, per un’originale ri-articolazione di riferimenti gorziani e guattariani con elementi di antropologia della tecnica, sia francesi che tedeschi, legati alla dimensione del corpo, si vedano i lavori di Ubaldo Fadini. Tra i più recenti: U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombre corte, Verona 2017, ma anche il lavoro sul valore paradossalmente critico dell’animalità come *bêtise*, che attraversa i saggi di Id., *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Ombre corte, Verona 2018.

¹¹ Cfr., per una panoramica, oltre a M. Iofrida, *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, cit., e Id., *Ecologia, decrescita, dispositivo*, cit., il collettaneo, con contributi di diverse impostazioni, (a cura di I. Pelgrefi), *Ecologia. Teoria, natura, politica*, EK, Tricase 2017.

¹² Cfr. i lavori di Stefano Mancuso, direttore del “Laboratorio Internazionale di Neurobiologia Vegetale”: F. Baluska, S. Mancuso, D. Volkmann (eds.) *Plant Communication – neural aspects of plant life*, Springer, New York 2006; S. Mancuso, *Plant revolution*, Giunti, Firenze 2017. Si veda anche il libro di successo E. Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris 2016. Sul tema di una possibile continuità ontologica uomo-animale-vegetale, si veda anche: cfr. H. Starks, *Deleuze and Critical Plant Studies*, in J. Roffe, H. Stark (eds), *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan, London 2015, pp. 180-188. Cfr. anche l’importante studio di M. Marder, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York 2013. Più specificamente sulla decostruzione critica del limite vegetal-antropologico, cfr. M. Hall, *Plants as Persons. A Philosophical Botany*, SUNY Press, Albany 2011 e E. Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, California University Press, Berkeley, Los Angeles & London 2013.

¹³ Anche se non mancano contributi che approfondiscono questo aspetto: cfr. P. Llored, *Jacques Derrida. Politiques et éthique de l’animalité*, Sils Maria éditions, Mons (Belgique) 2012, che sviluppa e approfondisce, in un senso propositivo, gli elementi “ecologici” e “animalisti” negli scritti di Derrida; la raccolta *Eco-decostruction. Derrida and Environmental Philosophy* (eds. M. Fritsch, Ph. Lynes, D. Wood), Fordham University Press, New York 2018, in cui emerge un rapporto più critico tra la questione ecologica e il lavoro di Derrida. Tra gli studi in rivista, utile il primo numero della recente *Animot. L’altra filosofia*, monografico sulla relazione tra Derrida e l’animale. Cfr. *Jacque D.* (a cura di L. Caffo e M. Ferraris), “Animot. L’altra filosofia”, 1, 2015.

etica sull'animale, ci pare in grado di apportare un contributo specifico, che consiste nel porre con radicalità alcune questioni critiche che mostrano la pregnanza teoretica ed etica generale del tema stesso: la questione animale non è una «questione fra le altre»¹⁴, bensì mobilita alcuni snodi fondamentali del pensiero filosofico occidentale, sollecitandone la struttura essenziale. In altri termini, riflettendo sul nostro rapporto con l'animale la filosofia riflette anche sulla sua stessa forma, sul suo “senso” storico attuale, predisponendo se stessa a una *ri-forma*, a una profonda discussione dei propri presupposti.

Innanzitutto converrà tracciare, brevemente, la sagoma logica della posizione di Derrida. In una lunga intervista dei primi anni Duemila con Elisabeth Roudinesco, in cui Derrida traccia un bilancio dell'intero suo lavoro, interrogato sul ruolo dell'animale nella sua riflessione, afferma:

La “questione dell'animalità” non è una questione fra le altre, sia ben chiaro. Se la ritengo decisiva [...] è perché, già difficile ed enigmatica di per se stessa, rappresenta al tempo stesso il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costruire il catalogo della “specificità umana”: l'essenza e il futuro dell'umanità, l'etica, la politica, il diritto, i “diritti dell'uomo”, i “crimini contro l'umanità”, il “genocidio” ecc. Laddove qualcosa come “l'animale” viene nominato, i pregiudizi più gravi, più persistenti, e anche più ingenui e più interessanti la fanno da padrone in quella che si suole chiamare “la cultura umana” – e non solo occidentale – e comunque all'interno del discorso filosofico predominante da secoli¹⁵.

È evidente la portata strategica assegnata da Derrida alla questione dell'animalità, cui si accompagna da subito l'idea di un ribaltamento: non bisogna tentare di pensare all'animale partendo dalla nostra tradizione etica; semmai bisogna ripensare completamente la nostra tradizione etica partendo da una riabilitazione della domanda sull'animale. Quello dell'animale rappresenta forse l'*impensato* maggiore del pensiero occidentale stesso, quantomeno nell'interpretazione datane da Derrida sin dai suoi primi testi negli anni Sessanta, come *La scrittura e la differenza* o *Della grammatologia*. Anche qui, il pensiero della scrittura, del *graphein*, del *lasciare tracce nel mondo*, non sarebbe mai stato del tutto separato (o separabile) da una certa, ancora indeterminata, relazione all'animalità profonda, nascosta in quello stesso gesto linguistico¹⁶. Quest'aspetto potrebbe sorprendere forse i lettori assuefatti alle letture più canoniche di Derrida, che lo dipingono come un pensatore “del segno”, dell’“astrazione linguistica”,

¹⁴ J. Derrida, in J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 93.

¹⁵ J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 93.

¹⁶ Un approfondimento indispensabile, per comprendere la portata di questo tema in relazione alla questione del *bios*, è la monografia F. Vitale, *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, Suny Press, Albany 2018.

compositore di sterili “variazioni sul tema” che mai possono incidere nelle reali questioni storico-politiche: un pensatore, cioè, molto lontano dai temi della natura e del corpo. Tuttavia, è lo stesso Derrida che ci ricorda come

fin dai tempi di *Della grammatologia*, l’elaborazione di un nuovo concetto di traccia intendeva estendersi a ogni ambito della vita. O meglio del rapporto vita/morte, ben al di là dei limiti antropologici del linguaggio “parlato” o anche “scritto” nel senso comune del termine, oltre il fonocentrismo e il logocentrismo che si basano in ogni caso su un limite netto e differenziale tra Uomo e Animale¹⁷.

In un certo senso, sostiene Derrida, si trattava di decostruire l’opposizione tra uomo e animale mediante l’eccedenza della *différance*, di quell’elemento incalcolabile e non programmabile dalla metafisica. Sin dal suo primo inizio, il gesto decostruttivo sarebbe consistito in un pensiero dell’uomo come *animale differito* e, simultaneamente, all’animale come *essere-umano-differente*. Su questo punto, che è ovviamente strategico per il tema in questione nel presente saggio, riportiamo ancora un passaggio, che coinvolge uno dei protagonisti del pensiero del Novecento, cioè Martin Heidegger, e che fa capire appunto la centralità dell’interrogazione intorno all’animale: «tutti i tentativi di decostruzione che ho cercato di compiere sui testi filosofici, su quelli di Heidegger in particolare, consistono nella messa in questione di quell’atteggiamento di consapevole negligenza nei confronti di ciò che si chiama genericamente l’Animale e del modo in cui questi testi interpretano il confine tra Uomo e Animale»¹⁸.

II

A partire da questo sfondo, Derrida sviluppa alcuni punti teorici. Vediamo i principali. Innanzitutto, nella decostruzione dei fondamenti della frontiera uomo/animale non si tratta di chiedersi sino a che punto l’animale è simile a noi nella facoltà di esprimersi con un linguaggio, nel suo essere “diversamente sociale”, nel suo avere un’organizzazione simbolica, e così via; si tratta di ripensare, invece, il suo (nostro) rapporto con la passività, segnatamente quella legata all’esperienza del dolore, corporea e pre-logica. Come già scriveva nel 1789 Jeremy Bentham nel suo *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, «la domanda da porre non è “Possono ragionare?”, né “Possono parlare?”, ma “Possono soffrire?”»¹⁹. Ora, se l’animale può soffrire – e Derrida si pone esplicitamente sulla scia

¹⁷ J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 93.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), UTET, Torino 1998, p. 422. Sulla strada inaugurata da Bentham, si collocano diversi interpreti contemporanei, tra cui ricordiamo P. Singer, *Liberazione animale*, cit., in particolare, ivi, pp. 24-31, per una discussione della sofferenza animale come criterio in campo etico e morale.

di Bentham, rispondendo affermativamente – di che natura è questo *potere* della sofferenza? Secondo quali vie la sofferenza dell'animale, alla quale in fondo l'uomo lo costringe (si tratterebbe dunque di un «non-potere»²⁰, di una «vulnerabilità avvertibile in questa impotenza»²¹ dell'animale) diventa poi oggetto del diritto? «In che cosa ci riguarda? Poter soffrire non è più un potere, è una possibilità senza potere, una possibilità dell'impossibile»²². La sofferenza, la paura e l'angoscia nello sguardo dell'animale, di quell'ente che ci appare per molti versi così lontano, ci interessa molto da vicino: rappresenta la presenza di un elemento di evidenza, una sorta di «fondamento di ogni certezza»²³ nel discorso sull'animale, che Derrida in qualche modo paragonerà, per il suo valore fondativo, al *cogito* cartesiano²⁴.

A questo primo aspetto, si connette anche quello della violenza: la violenza che l'uomo da sempre esercita sull'animale, e che Derrida ha lungamente esplorato, rilevandone le tracce ovunque nel *corpus* della filosofia occidentale come pure nei testi dell'Antico Testamento, oggi si manifesta in maniera «industriale, scientifica, tecnica»²⁵ in una serie di perversioni *ulteriori*, quali l'allevamento industriale e le sue degenerazioni, la vivisezione, l'uso di cavie, etc. Il problema consiste però nella profondità del nostro rapporto con la violenza, che è forse coeva all'introduzione del *logos* nella storia, come già mostrato nel saggio del 1964 su Levinas *Violenza e metafisica*²⁶. È la filosofia stessa che serba in sé, come proprio fantasma costitutivo, un elemento di prevaricazione, violento e dispotico, nella sua autarchica auto-posizione e nella sua auto-sovrapposizione alla vita, al vivente e, di qui, all'animale. Il nesso tra sfruttamento animale e ragione strumentale rivela sempre la questione etico-politica del potere. Non possiamo che accennarlo in questa sede, ma si inserisce in questo solco anche il lavoro di Derrida sul potere-sovrano, da un lato, e l'animalità, la *bêtise*, la dimensione della *bête* dall'altro, che viene articolato nel seminario tenuto all'EHESS di Parigi, pubblicato postumo, *La bestia e il sovrano*²⁷, interamente giocato su questi intrecci che ci mostrano come il tema del potere, nella sua relazione intrinseca con l'animalità, tocchi direttamente anche la questione biopolitica attuale.

Proprio lungo l'asse costituito dalla diade sofferenza-violenza si può comprendere la questione centrale posta da Derrida, quando afferma con decisione che «i

²⁰ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 66.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 67.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, cit., p. 96.

²⁶ Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *Id.*, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990³, pp. 99-198.

²⁷ J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. 1 e vol. 2, Jaca Book, Milano (rispettivamente 2001-2002 e 2002-2003).

rapporti fra uomini e animali *dovranno* cambiare»²⁸. Ora, è il senso e il valore di questo *dovere* che va ulteriormente precisato nelle sue implicazioni filosofiche. Essi «*dovranno* farlo nella duplice accezione di questo termine, nel senso di una necessità “ontologica” e di un dovere “etico”»²⁹. Ad esempio, perché «in qualunque modo la si definisca, la violenza inflitta agli animali non mancherà di produrre ripercussioni profonde – cosce o inconscie – sull’immagine che l’uomo si fa di se stesso»³⁰. Ed è per questa ragione che «una simile violenza [...] sarà sempre meno tollerabile»³¹.

Su queste basi, si sviluppano anche altri punti estremamente importanti, che tocchiamo rapidamente. Uno concerne la questione dei diritti degli animali come estensione di un diritto che è e resta fundamentalmente un diritto umano: «alla base della nozione di diritti umani [...] troviamo un certo concetto del soggetto umano, della soggettività umana post-cartesiana. Per quanto riguarda il rapporto con “l’Animale”, questa eredità cartesiana finisce per determinare tutta la modernità»³² come proiezione inconscia dell’*anthropos* sulla *zoé*. Occorrerebbe, al contrario, un paziente e lento movimento di contro-analisi della questione, una decostruzione di tale eredità che faccia emergere altre configurazioni, davvero *differenti*, storicamente “altre” da quanto sinora abbiamo pensato. Seguire ad attribuire all’animale diritti equivalenti ai diritti umani attiva difatti il rischio di «riprodurre quella macchina filosofica e giuridica attraverso la quale si è perpetrato tirannicamente – e cioè per abuso di potere – lo sfruttamento del materiale animale per il nutrimento, il lavoro, la sperimentazione, e così via. Un mutamento è dunque inevitabile, per motivi di ordine conscio e inconscio»³³. Inoltre, va chiarito come non tutti gli animali siano effettivamente tra loro comparabili: «all’interno del mondo animale ci troviamo di fronte a un incredibile numero di *strutture differenti*. Mettendo l’uno di fianco all’altro un protozoo, una mosca, un’ape, un cane e un cavallo, vediamo come i confini si moltiplichino, in particolare dal punto di vista dell’organizzazione simbolica»³⁴. Ed è per questa ragione che Derrida preferisce spesso, nei punti teoreticamente “alti” del suo ragionamento, introdurre il plurale nella nozione di animale, parlando appunto di animali, di limiti e confini variabili e differenziali tra forme di vita organica, piuttosto che di animale al singolare. L’animale, al singolare, rinvierebbe a un concetto troppo “rivelatore” – dal punto di vista di Derrida – della prospettiva con punto di fuga unico: quello antropocentrico. Non dunque l’animale, sostantivo che implica già una forma di

²⁸ J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., p. 97.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, p. 96.

³³ *Ivi*, p. 97.

³⁴ *Ibid.*

“violenza costrittiva”, bensì una molteplicità nel concetto: *animaux* o, se si vuole utilizzare un neologismo, l’omofono *animot*³⁵.

Notiamo come tale trasformazione dei rapporti tra gli uomini e gli animali, corrisponda anche a una modificazione profonda degli *schemi motori intellettuali*, cioè degli automatismi di pensiero e di azione – del nostro *autos*, in fondo – che permettono o interdicono determinati gesti di pensiero. Lo stesso concetto di “uomo” o di “soggetto umano” che si delinea in epoca moderna risulta debitore da una tradizione cartesiana di esclusione dell’animale dall’umano, di estromissione di una certa *psyché* prerazionale dalla soggettività linguistica: «la teoria cartesiana presume che il linguaggio animale costituisca un sistema di segni sprovvisti del carattere di risposta: ovvero che questi segni siano delle *reazioni* ma non delle *risposte*»³⁶. Detto altrimenti: occorre decostruire, prima di ogni altro tentativo di pensiero ecologico, l’idea ingenua dell’animale come ente capace solo di automatismi stimolo-risposta pavloviani (per quanto molto complessificati), e tentare di comprendere cosa accadrebbe se pensassimo, al contrario, l’animale come campo di ambiguità biologica capace di organizzare risposte “sensate”, un campo vivente organizzato in cui è possibile uno sconfinamento nell’umano, cioè il superamento del margine implicito e storicamente determinato (“materiale”) tra natura e cultura, tra espressione a-simbolica e espressione linguistica.

Venendo ora a una valutazione di queste posizioni derridiane, c’è un aspetto che occorre immediatamente introdurre (di cui l’autore è consapevole e che continuamente rilancia), e che riguarda il non-sapere. Tra la nostra posizione rispetto all’animale e il nostro sapere, esiste evidentemente una relazione: noi non sappiamo come procedere a questa riabilitazione del posto dell’animale “in” noi, nel nostro sistema di pensiero, nei nostri “schemi intellettuali”, etc. Noi non sappiamo, per ragioni essenziali e storiche, come pensare questa “altra” struttura di *discours*, questo *episteme* differente, per dirla in termini foucaultiani: secoli di pattern mental-culturali ci precludono, in questo nostro momento storico, per altri versi così drammaticamente espressione di un’emergenza ecologica, la visione chiara del percorso da intraprendere. Non possiamo imboccare una nuova strada con i vecchi strumenti; e tuttavia è *questo* non sapere, nella sua specificità, ciò che marca l’urgenza del problema, facendo del problema stesso il nuovo motore di un pensiero della reversibilità: nell’animale esiste la forma larvale del comportamento umano; nell’umano resiste, all’interno della struttura razionale, un momento di passività animale profonda, irriducibile a qualsiasi sintesi razionale.

L’atto stesso di immaginare una zona di scambio tra animale e uomo come un nuovo centro contiene in sé qualcosa di rivoluzionario da un punto di vista etico: qualcosa che costringe probabilmente la filosofia a interrogarsi su se stessa, e sul

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 88 e ss.

³⁶ *Ivi*, p. 96.

modo di porre la domanda sullo “specifico umano” e sull’agente, che la attraversa da sempre. Sul “valore” dell’azione, letta in questo campo prospettico. E non è neppure da dare per assodato che il concetto di limite, di soglia che separa – lasciando anche comunicare – l’umano dal non umano, sia assumibile, a sua volta, in modo semplice:

se mi disturba l’idea di un confine fra due ambiti omogenei, da un lato l’uomo e dall’altro l’animale, non è perché pretenda, ingenuamente, che non esista più alcun confine tra l’uomo e l’animale, ma è perché ritengo che esista invece più di un limite, che esistano molti limiti. Non c’è *una* opposizione fra l’umano e il non-umano. Esistono invece numerose fratture, eterogeneità e meccanismi differenziali fra diverse strutture di organizzazione della vita³⁷.

Fermiamoci qui, per chiederci se, a partire da tali argomenti, è possibile la costruzione di una forma etica, intesa come apparato (dispositivo?) di premesse da cui poi eventualmente articolare una vera e propria riflessione etica sull’animale, se non ecologica: una diversa responsabilità verso l’animale. Al di là della risposta a tale domanda, resta un dubbio: sarebbe realmente un’etica differente, ri-formata e quindi adeguata a quell’istanza profonda che comporta quel *do ver cambiare* dei rapporti tra uomo e animale a cui si faceva riferimento in precedenza? Non si tratterebbe, cioè, ancora, nascostamente e nonostante tutte le precauzioni teoretiche, di un’etica antropocentrica? Il che conduce alla *vexata quaestio*: è davvero possibile un’etica non antropocentrica?

In effetti, possiamo osservare che le istanze che muovono Derrida (il “sospetto” verso l’idea di diritti animali; la necessità di pluralizzazione del nome e dei confini; il tema della risposta automatica o quello della violenza) siano tutte formulazioni della responsabilità verso l’animale ben inquadrare sotto il segno della linguisticità. La struttura del *raisonnement* sull’animale è che si invoca una soluzione che protegga l’animale dalla predatoria potenza del segno, del linguaggio, del Soggetto, ma utilizzando ancora il segno. La ri-razionalizzazione della nostra relazione all’animale non può che aver luogo attraverso un uso – magari differente, ma non assente – della macchina linguistico-razionale che ha prodotto l’attuale stato di “irresponsabilità iperazionalistica” verso l’animale, come del resto sottolinea lo stesso Derrida.

Una *nuova etica*, pertanto, che prenda in carico sino in fondo la questione animale, sembra non potere evadere da quel sistema di coordinate che, d’altra parte, occorre criticare. Si riproduce quindi lo schema tipico di Derrida, auto-neutralizzante e claustrofobico sul piano della proposta costruttiva, per cui si critica la costituzione linguistica del concetto, ma per tornare al concetto, magari opportunamente ri-formato. Come quando Derrida affermava, molti anni prima, in *Cogito e Storia della follia*, che:

³⁷ Ivi, pp. 97-98.

non c'è cavallo di Troia di cui la Ragione (in generale) non abbia ragione. La grandezza [...] imperiale dell'ordine della ragione, ciò che fa sì che essa non è un ordine o una struttura *di fatto*, una struttura storica determinata, una struttura tra le altre possibili, è che contro di essa non si può che fare appello che ad essa, contro di essa non si può che protestare in essa, che non ci permette altro ricorso, nel suo spazio proprio, se non allo stratagemma e alla strategia³⁸.

III

Quello appena descritto, tuttavia, è soltanto uno dei due atteggiamenti rintracciabili nei testi di Derrida. Ne esiste un secondo che non nega il precedente, ma che, in qualche misura, lo amplia fortemente e lo complica. Quest'atteggiamento etico-teorico emerge negli scritti di Derrida, con maggiore consistenza, dagli anni Novanta in avanti. In cosa consiste? L'idea è che parlare dell'animale implichi sempre parlare del fondo biologico da cui proveniamo, di cui facciamo parte, e dal quale in qualche modo ci separiamo pur nella sostanziale continuità. È il senso di una *separazione che lascia comunicare*, di quello sconfinamento tipico di una certa impostazione fenomenologica, come nel verbo francese *partager*. *Partager* indica una relazione all'essere parte, sia nel senso di *fare parte*, di inclusione in un campo, ma può anche suggerire la *parzialità* del nostro *essere una parte*, separata, di quello stesso campo. Una relazione di ambiguità costitutiva, tipica appunto dell'organismo nell'ambiente (*Umwelt*) e, di qui, dell'animale nel suo habitat e nel sistema di relazioni, cioè in quello che per l'essere-umano diviene il *Welt*.

Questo tema teoretico ha da sempre implicazioni etiche, sin dalla riflessione di Aristotele, che tenta di definire che cos'è l'*anthropos*, come ben noto, secondo diverse formule quali *zôon logôn échon* o *zôon politikòn*. Al di là della facoltà del linguaggio, del suo essere razionale, nonché sociale o politico, il *fondo* resta quello dell'essere-animale, nel senso di una strutturale compresenza, rispetto all'aspetto razionale, della ripetizione, della *bêtise* pre-logica, di una certa automaticità nella *hexis* o abitudine la quale, come nell'*Etica nicomachea*, può diventare un gesto etico, avvicinando l'agente all'*aretè*³⁹. Non si vuole qui sostenere che in Aristotele esista l'intento specifico di rivalutare in modo diretto la componente animale "inferiore", ma semplicemente indicare come anche in uno dei pilastri del successivo edificio che prende il nome di "filosofia occidentale" sia presente questa tensione di fondo tra essere-animale e costruzione, culturalizzazione, artificialità; e come queste due polarità, in qualche modo, convivano nell'essere-

³⁸ J. Derrida, *Cogito e Storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990³, pp. 39-79, p. 45.

³⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2011, Libro II, 1103b 1104a, p. 89.

umano⁴⁰. Se torniamo ai nostri giorni, ci pare che la strutturazione del problema etico, particolarmente all'interno della cerchia della questione ecologica o dell'etica ambientale, seguendo Derrida passi obbligatoriamente dal capire quale sia il nostro rapporto con questa dimensione profonda e vitale: che cos'è e come cambia la responsabilità verso l'animale, per il fatto che io, l'agente etico che pone la domanda, sono un animale? Che di tipo di *corresponsabilità* entra qui in campo? Non si tratta solo di un livello meta-etico: tenteremo di comprendere la struttura filosofica di questa *cor-responsabilità*.

Seguiamo, anche in questo caso, le principali argomentazioni di Derrida, per poi proporre qualche commento. Per economia, possiamo riferirci a *L'animale che dunque sono*, testo pubblicato postumo e che raccoglie le circa dieci ore dell'intervento che Derrida tenne a Cerisy-la-Salle nel 1997, nel quadro delle decadi dedicate al tema *L'animal autobiographique. Autour du travail de Jacques Derrida*⁴¹. Sia consentita, anche qui, una breve premessa. Derrida arriva a questo testo, che condensa le sue maggiori linee di ricerca sull'animale, attraverso un percorso di riflessione sul gesto autobiografico. Non possiamo in questa sede soffermarci su ciò⁴² e sul senso di tale auto-riferimento, su tale riflessione sul senso della scrittura, sull'ammissione del fatto che oramai tutti i suoi testi «diventano più autobiografici, sempre più spesso scritti in prima persona»⁴³: su una certa automaticità nel processo di scrittura, che interferisce in maniera strutturale con la costruzione della filosofia stessa (nello scambio, cioè, con una dimensione di corporeità profonda, come l'inconscio). Quel che importa, per i nostri scopi, è che in questo percorso si giunge alla formulazione di un'idea piuttosto precisa, nei suoi contorni, e cioè che l'uomo, prima ancora che *animal rationalis*, è un *animale che scrive la propria vita*⁴⁴.

Ogni autobiografia ha a che fare con la questione primaria del rapporto tra *bios* e *graphein*, tra natura e artificio: se io sono un *animale autobiografico*, lo sono nel senso in cui, secondo Derrida, ogni animale, in misura e modalità diverse, *scrive*

⁴⁰ Cfr., per un primo inquadramento di questo nodo delicato, i saggi contenuti in *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (ed. P.-M. Morel), Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1997.

⁴¹ Cfr. AA. VV., *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (ed. Marie-Louise Mallet), Galilée CNL, Paris 1999.

⁴² Cfr. R. Smith, *Derrida and Autobiography*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 e J.G. Kronich, *Philosophy as Autobiography. The Confessions of Jacques Derrida*, "MLN", 115, 5, 2000, pp. 997-1018. Importanti le analisi filosofiche in J.-L. Nancy, *Borborismi (sé débordato da sé)*, in Id., *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 53-74. Per uno studio critico su questi aspetti specifici, oltre che sul valore filosofico dell'autobiografia in Derrida, cfr. I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Galaad, Giulianova 2015, in particolare i capitoli 5 e 6 (*Animale autobiografico* e *La scrittura dell'autos*), pp. 349-479.

⁴³ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 74.

⁴⁴ Cfr. G. Dalmaso, *Il limite della vita, Introduzione* a J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 7-28, pp. 7-8.

la propria vita. L'autobiografia non è da intendere come produzione di un oggetto monumentale, in cui l'autore si identifica come Soggetto della vita, ma al contrario è da intendere come *écriture*, e specificatamente come scrittura in cui è la vita a passivizzare l'agente, permettendo appunto il gesto di scrittura auto-biografico: «l'autobiografia [è] la scrittura che il vivente fa di se stesso, la traccia propria del vivente»⁴⁵. Ogni animale deriva dal *bios* - compreso l'uomo - ma, al contempo, lascia tracce nel mondo, *tracciando* percorsi biografici, *lignes de vie* che danno "anima" e senso al proprio agire materialmente orientato. Esiste insomma una componente animale strutturale nella scrittura, e segnatamente in quell'*autos* che contraddistingue il gesto auto-biografico. La radice *autos* rinvia difatti all'autonomia, al "non essere altro", ma rinvia anche a un valore del *Self* che non è soltanto statico o auto-centrato, bensì legato al suo appartenere al *conatus*, alla tendenza automatica a ripetere se stessi, alla relazione come movimento dello spostarsi *da sé* (*autos*) che rappresenta la forma basale di ogni vita animale. Quest'attenzione è testimoniata dall'uso intensivo, da parte di Derrida, di termini quali «movimento automatico»⁴⁶, «automobile»⁴⁷, «autocinesi»⁴⁸, «auto-motilità, spontaneità in grado di muoversi»⁴⁹.

Veniamo quindi al nostro problema teorico. L'ambigua animalità nella scrittura, di cui si è detto, ci rimanda alla necessità di comprendere quale sia *la posizione* del soggetto etico nei confronti della sfera animale, da cui proviene e da cui si separa. Diciamo subito, allora, che per Derrida tale posizione è indeterminabile. Inoltre, si tratta di sostare in questa indeterminazione strutturale del nostro essere. Dove sono, io, rispetto all'animale? L'animale «è lì prima di me, è lì presso di me, lì davanti a me - che lo seguono/dopo di lui. E dunque, essendo prima di me, eccolo dietro di me»⁵⁰. All'interno di una relazione olistica, l'animale, conclude Derrida, topologicamente è sia dentro che fuori di me; è sia *oggetto* verso cui intenziono la mia attenzione o il mio sguardo (umano, esistenziale o filosofico-teoretico), sia *soggetto* che scrive in me, precedendomi, la mia stessa azione futura. In questo senso l'animale «mi circonda (*il m'entoure*)»⁵¹. Prima ancora che io possa de-scriverlo, pensarlo o, eventualmente, neutralizzarlo sul piano della riflessione etica, l'animale mi attornia, mi assedia e mi "permea": l'animale *che io sono* mi anticipa, e in qualche modo "anima" le mie passività agenti, il mio *habitus*, la mia *hexis*⁵²; l'intera questione, scrive Derrida, «si tinge di una certa *passività*»⁵³.

⁴⁵ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 88.

⁴⁶ Ivi, p. 88.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Ivi, p. 107.

⁴⁹ Ivi, p. 91.

⁵⁰ Ivi, p. 47.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. su questo, ivi, p. 66 e ss.

Può essere di qualche rilievo ritornare, a questo punto, alle pagine di apertura de *L'animale che dunque sono*. Qui rinveniamo una sorta di *scena primaria* che individua, in effetti, un centro tematico da cui si dipanano le riflessioni successive, che in parte abbiamo anticipato. Derrida vi racconta, alla sua *maniera*, quel che accade quando viene sorpreso dallo “sguardo” del suo gatto, in particolare quando, girando nudo per casa, l'animale lo fissa: «spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì, faccio fatica a superare un disagio»⁵⁴. La domanda sul *chi sono io* scivola immediatamente sul senso “morale” della vergogna o «imbarazzo che ci può essere nel trovarsi nudo, col sesso scoperto, davanti a un gatto che mi guarda senza muoversi, solo per vedere»⁵⁵. Non crediamo che tale esempio sia da rubricare soltanto come una delle proverbiali provocazioni dell'autore franco-algerino (anche se questo elemento, nel senso del *pro-vocare*, non è certo assente). Si tratta invece di leggere tali considerazioni, innanzitutto, in una tonalità fenomenologico-esistenziale: chiunque abbia fatto l'esperienza di incrociare gli occhi di un animale, come un cane o un gatto, e soffermarsi “in essi”, in un fugace momento di relativa estraneazione dai meccanismi di utilità dell'azione quotidiana, nella sospensione dall'economia degli scambi, insomma entro un'esperienza di gratuità, avrà percepito un'intensità nella relazione visuale. Ma in quel frangente stiamo davvero facendo esperienza di uno *sguardo*, come scrive Derrida, addirittura di «uno sguardo insistente dell'animale»⁵⁶? La questione non è semplice. Tendiamo forse a proiettare in quello “sguardo” un'artificiale “umanità” (come quando ingenuamente si dice che l'animale ha uno sguardo molto umano), ma al contempo ci sentiamo, in una dimensione pre-logica e pre-razionale, come indagati da quegli occhi così lontani, benché prossimi («uno sguardo benevolo o senza pietà, meravigliato o riconoscente. Uno sguardo di un veggente, di un visionario o di un cieco molto lucido»⁵⁷). Potremmo dire che percepiamo, senza poterla “dire”, una *tensione animale*, forse un rispecchiamento; o, forse, avvertiamo confusamente il magnetismo di un rispecchiamento reciproco. Derrida sta insomma tracciando i contorni dell'esperienza *dell'animale*: esperienza con l'animale ma anche dell'animalità di una certa esperienza (nel senso del genitivo-soggettivo). Non va dimenticato che la domanda di partenza di tutto il testo era quel *chi sono io*, che evoca scenari filosofici anche classici, dalle *Confessioni* agostiniane, all'auto-narrazione fondativa del Soggetto moderno nel Descartes nelle *Meditazioni*. Questo tipo di “esperienza animale”, se qualcosa del genere può avere senso, è in fondo molto comune e prossima a noi: è quella

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, p. 38.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

dell'incontro anche con la sfera degli automatismi del corpo, con una certa assenza di Soggetto razionale. Tale esperienza rimanda al nostro costante bagnarci in una *bêtise* silente ma sempre attiva, così come all'estraneità interna di uno "sguardo" che io proietto verso l'animale, ma che anche l'animale mi rimanda con un'*intensità* che non è perfettamente biunivoca: in questa relazione c'è - si offre - un'eccedenza di senso. Vi è rapporto e scambio, ma lo scambio è come abitato o infestato da una sfasatura, come da una frangia di interferenza ottica che rende illeggibile quella stessa relazione. Vi è insomma una costitutiva non calcolabilità in questo scambio percettivo verso l'animale, che come suo costume Derrida spinge poi sino a configurazioni limite: «è come se, nudi di fronte al gatto, ne provassi vergogna, ma avessi nello stesso tempo vergogna di vergognarmi. Riflettersi della vergogna, specchio di una vergogna che si vergogna [...]. Vergogna di cosa e nudo davanti a chi?»⁵⁸.

Come è possibile provare vergogna di fronte a un animale, per il fatto che si è nudi? Non è forse l'animale da sempre nudo, e senza vergogna? Sto forse antropomorfizzando il mio sguardo verso l'animale, oppure è davvero reale quel mio sentirmi indagato, convocato da quello sguardo, di cui non so calcolare, né misurare, l'esperienza? Tale esperienza, in effetti, ed è questo che vuole dire Derrida, contemporaneamente mi spinge altrove ed è essa stessa altrove. Essa sembra svolgersi su piani "altri" rispetto alle consuete esperienze di commercio col mondo, pur essendo quell'*esperienza animale* un'«esperienza originaria, unica e incomparabile dell'imbarazzo»⁵⁹.

Riprenderemo più avanti questi snodi, non dopo aver mosso una prima considerazione di carattere critico. Ci pare che il gioco di sguardi tra il Soggetto e l'animale non sia del tutto riducibile al rispecchiamento infinito tipico di un paradigma filosofico post-moderno, come per i riflessi insensati/specchiati *à la* Escher, di moltiplicazione delle prospettive o, sul piano logico, del rinvio infinito e insensato, in quanto puramente immateriale, del segno. Ci pare che lo sforzo operato da Derrida sia quello di curvare la struttura della propria riflessione, pur conservandone gli elementi di fondo, verso una maggiore attenzione al tema del vivente, dell'animalità, si potrebbe dire persino dire della "natura". L'*abyme* non è valutabile come soltanto nichilistico, nel senso di un nichilismo semantico, ma al contrario innesca riflessioni virtualmente etiche, positive, di ri-forma dello sguardo. In ogni caso, è questo genere di movimento argomentativo che conduce poi al cuore teoretico del testo, di cui abbiamo già accennato, e che pone la questione che più ci interessa, cioè quella della nostra *posizione* rispetto all'animale.

Abbiamo detto che, nel solco dell'idea di quella che potremmo designare come *animalità autobiografica diffusa*, ogni animale scrive la propria vita. Ogni ani-

⁵⁸ Ivi, p. 38.

⁵⁹ *Ibid.*

male possiede la capacità di lasciare tracce di sé, la «capacità di tracciarsi»⁶⁰ e di auto-tracciarsi. In qualche modo, la scrittura, tramite il riferimento al corpo vivo (*Leib*), ritorna continuamente, circolarmente, nell'elemento corporeo, come in uno scambio produttivo senza sosta. Ciò evidenzia anche la profonda modificazione al senso che Derrida conferisce a una delle nozioni più tipiche della sua teoresi, cioè quella di *traccia*. Il concetto di traccia, applicato al campo della scrittura-animale, mostra meglio il suo lato legato alla dimensione “corporea”, che marca quindi una distanza da un'adesione pura e acritica al paradigma linguistico post-moderno, in cui la traccia era letta soprattutto come segno linguistico, come dispositivo, senza corpo, di rinvio differenziale. Lungo una linea che recupera elementi freudiani e anche nietzschiani⁶¹, nel ragionamento di Derrida si evidenzia come, per esempio in analogia a Nietzsche, nel concetto di traccia, di tracciare e di auto-tracciamento di sé, si faccia avanti una «nozione irriducibile di traccia (*Spu*)»⁶², intesa come «solco, indice, marca»⁶³ che trattiene in sé una quota di corporeità, nella misura in cui il tracciar-si diviene un'operazione di «iscrizione nel corpo» da parte di una scrittura «come accumulazione di tracce viventi (tracce dell'animale, dell'uomo in quanto animale)»⁶⁴.

Possiamo comprendere il senso generale di queste considerazioni, di questa idea che il tracciarsi sia quello delle *tracce viventi, tracce dell'animale, dell'uomo in quanto animale*, ritornando sul titolo: *L'animal que donc je suis*. Certamente vi si suggerisce la necessità di approfondire, ma anche di “sovvertire”, l'ordine cartesiano del *cogito (je pense donc je suis)*: al posto dell'io penso, e del *je suis une chose qui pense*, notiamo appunto l'inserimento della figura dell'animale (qui in *posizione* provvisoria di soggetto). Ma è ancora troppo poco. L'omofonia *je suis* (io sono) e *je suis* (io seguo, dal verbo *sivre*: seguire, in francese) sta a indicare anche l'esistenza di un elemento decisivo, che sposta, come abbiamo anticipato, il senso e gli equilibri teorici dell'intera questione. Questo elemento è un campo di ambiguità che precede la dicotomia tra soggetto e oggetto, tra *res cogitans* e *res extensa*: l'animale è forse un altro nome per questo campo “terzo”, che non è né Soggetto pienamente razional-linguistico, né oggetto inanimato o cosa.

L'animale, nel quadro succitato, è per Derrida contemporaneamente “in me”, ma anche *prima* di me, *dopo* di me: nel mio essere “io”, nel tempo dell'agire, io al contempo *seguo* l'animale, cioè lo inseguo nel miraggio (o, alternativamente, nell'incubo) di tornare a quell'originario stato naturale, “selvaggio” e prelogico, da cui provengo e a cui, *volens nolens*, continuamente *inerisco*, partecipo (nel senso

⁶⁰ Ivi, p. 91.

⁶¹ Cfr. I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos*, cit., p. 366 e ss.

⁶² J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 103.

⁶³ J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991, cit., p. 43.

⁶⁴ Cfr. J. Derrida, *L'ordine della traccia* (intervista a cura di Gianfranco Dalmaso), “Fenomenologia e Società”, XXII, 2, 1999, pp. 4-15, p. 5.

del *partager* precisato in precedenza), dunque senza mai coincidervi pienamente. Ne deriva che, su queste basi, la posizione del Soggetto rispetto all'animale è quella della situazione esistenziale del *Mit-Sein*: un con-essere mai completo, sia nello spazio (nell'estensione del corpo animale in movimento, in auto-cinesi, etc.), sia nel tempo (nella qualità della relazione: mai perfetta, nel senso del *perfectum*), che è la reale situazione in cui ci muoviamo quando, appunto, ermeneuticamente indaghiamo il nostro rapporto con l'animale.

Essere *appresso*, essere *presso*, essere *nei pressi di*, ecco, apparentemente, diversi modi di essere e di *essere-con* l'animale. Ma, nonostante le apparenze, non è affatto sicuro che tali modalità di essere possano modificare un essere originario e ancora meno un originario "sono io". Dicono comunque di un certo ordine dell'*essere-pressato* (secondo l'etimologia, *pressum*. Da cui derivano le parole *presso*, *nei pressi*, *appresso*), l'essere-pressato, *l'essere-con*, come essere strettamente attaccato, legato, incatenato, l'essere sotto pressione, compresso, impresso, represso [...]. In che senso della parola "prossimo" (che non è necessariamente quello di una tradizione biblica o greco-latina) potrei dire che sono prossimo o *presso* l'animale, e che lo seguo, e in che ordine di pressione? [...] *Essergli appresso* nel senso della caccia, dell'addestramento, dell'addomesticamento o *essergli appresso* nel senso della successione o dell'eredità?⁶⁵

Il nostro rapporto con l'animale, strutturato dunque su tale non-sapere, su una relazione il cui senso è sovradeterminato, è anche fonte di turbamento e non privo di una sua "drammaticità". Non esiste difatti soltanto la relazione con l'animale domestico (benché - il caso del gatto, in questo senso, è paradigmatico - portatore comunque di una sua irriducibile selvatichezza, di una sua proverbiale resistenza a ogni forma di addomesticamento). Derrida esplora anche la propria relazione con altre dimensioni dell'*esperienza animale*, come quella depositata nei ricordi infantili, nel campo ormai perduto dell'*infans*: l'animale-uomo ancora privo di linguaggio e roussovianamente incorrotto. In particolare, la predisposizione dell'*infans* verso i cuccioli o la sua spontaneità (il suo "automatismo affettivo") verso gli animali in generale, che tutti conosciamo, rappresenta la riproposizione del medesimo tema etico intorno al rapporto tra natura e cultura. Derrida non esamina, cioè, soltanto la questione dei mammiferi superiori, ma in alcuni scritti (anche qui, non per caso, di natura autobiografica) come ad esempio *Un baco da seta*,⁶⁶ approfondisce il problema dell'immedesimazione del bambino con un animale come il baco, che vedeva crescere nei pressi di Algeri, durante il periodo della propria infanzia e adolescenza. Nella struttura narrativa del ricordo, *après-coup*, Derrida inscena un parallelo tra la propria operazione di scrittura e di produzione di testo, autobiografica (nel senso visto prima di scrittura *della vita*) e la fabbrica-

⁶⁵ Ivi, p. 47.

⁶⁶ Cfr. J. Derrida, *Un baco da seta. Punti di vista trapunti su un altro velo* (1997), in J. Derrida e H. Cixous, *Veli*, Alinea Editrice, Firenze 2004, pp. 21-73.

zione di un filo organico da parte del baco, *elementalità* di una tessitura, una *texture* come secrezione, che poi diverrà la sua stessa sostanza, in cui l'animale si auto-imprigiona, sino alla fase della crisalide. Osservando l'animale, scrive Derrida, si entra ancora una volta in una sfera di scambio di passività e di riflessione nei suoi gesti e nel suo *tracciarsi*:

ciò di cui mi appropriavo senza ricondurlo a me, ciò di cui mi appropriavo laggiù, là fuori, a distanza, era l'operazione, l'operazione attraverso la quale il baco stesso secerneva la sua secrezione [...]. Secerneva. Intransitivamente. Sbavava. Secerneva assolutamente, secerneva una cosa che non sarebbe mai stata un oggetto, un oggetto per lui, un oggetto al quale si sarebbe posto di fronte. Non si separava dalla sua opera. Il baco da seta produceva fuori di sé, davanti a sé, ciò che non lo avrebbe mai abbandonato, una cosa che non era altro che lui stesso, una cosa che non era una cosa, una cosa che gli apparteneva [...] fuori di sé in sé e presso di sé, in vista di avvolgerlo ben presto completamente. La sua opera e il suo essere per la morte⁶⁷.

Lasciamo risuonare le numerose armoniche che, evidentemente, sarebbe possibile individuare e sviluppare da questo brano così caratteristico del passo di Derrida. Notiamo invece, ancora una volta, come tale brano confermi il basso continuo della *posizione*, della posizione di un Soggetto rispetto alla *vita animale* colta in tutta la sua indeterminabilità. Di nuovo: dove mi colloco rispetto all'animalità? Dentro? Fuori? In una dinamica di *divenire animale?* di *ritornare animale?* O di fuoriuscire? Chi segue chi? L'uomo e/o l'animale?

In un certo senso, e in tal modo ci avviciniamo alle conclusioni, sul piano teorico Derrida *non risolve* la questione: la lascia vibrare in tutta la sua potenza che sollecita la nostra apparente certezza topologica. Ma tale mancanza di sapere, circa la reale posizione dell'uomo nel campo animale, è da conservare, se non da porre come valore di base per una ricerca intorno alla questione animale stessa, se è vero che «non si capisce un filosofo se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite fra l'uomo e l'animale»⁶⁸.

IV

Cosa significa, allora, essere responsabili verso l'animale? Sin dove può condurre questa riflessione derridiana, dal carattere proto-etico, se fosse disposti ad approfondirla sino alle sue estreme conseguenze? Come spesso accade in Derrida, è come se convivessero due istanze, due modalità dell'interrogazione che, diciamo subito, occorre tentare di pensare assieme.

Da una parte, abbiamo mostrato esservi un primo motivo fondamentale, sintetizzabile nella seguente formula: l'animale è l'altro. Con il termine altro, va inteso

⁶⁷ J. Derrida, *Un baco da seta*, cit., p. 71.

⁶⁸ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 157.

ciò che non solo in questa sede specifica, ma più universalmente, nelle filosofie francesi contemporanee, rientra nell'idea del fuori, del *dehors* rispetto al Soggetto. L'altro è allora il non- della filosofia, l'assolutamente separato, ciò che per essa è incommensurabile: l'irrazionale o, forse meglio, l'a-razionale e a-logico. In qualche modo, soltanto se l'animale è altro *in questa accezione* io posso essere responsabile. Proprio la qualità dissociata del rapporto, l'abisso che si cela nell'animale, rispetto appunto alla mia umanità "ancora da eticizzare" entro i meandri di quella mia relazione così complessa, è la leva che rende possibile l'etica. Se io sono responsabile, sostiene spesso Derrida, ciò è possibile unicamente all'interno di una relazione con l'altro di tipo dissimmetrico, non accomodante, spaesante. Il concetto stesso di responsabilità implica ai suoi occhi che io mi ponga al cospetto del non-calcolabile, cioè di qualcosa o qualcuno che è *altro da me* nel senso che non ho e non potrei avere alcun controllo sulla relazione. Qualcosa o qualcuno che mi sorprende. Questa "logica", che presenta una struttura isomorfa a quella dell'etica di Emmanuel Levinas, pensatore che con cui in effetti Derrida ha lungamente "dialogato", con toni molto differenziati e diseguali⁶⁹, rientra nello schema della decisione etica. La decisione, per come la interpreta Derrida, implica sempre una dismisura (*dé-mesure*) che ne è la condizione di esistenza: «se so esattamente che cosa bisogna decidere, allora io non prendo davvero una decisione»⁷⁰. Si tratta, ben inteso, comunque di calcolare, di conoscere, di applicare tutto il "sapere etico" possibile; ma questo non è sufficiente per poter parlare di una reale decisione etica. Affinché vi sia decisione - ammesso che qualcosa come una decisione effettivamente abbia luogo - occorre appunto un momento in cui irrompa l'alterità dell'altro, la sua non riducibilità ad alcun paradigma di lettura, comprensione o "eticizzazione". E l'animale, con il suo sguardo senza fondo, che proviene dall'arcaico del nostro essere, rappresenta forse la principale realtà di tale evenemenzialità. Ora questo *tipo* di responsabilità sviluppa l'idea che, se pure noi siamo animali, l'animalità si sottrae: non è totalmente in nostro potere. L'animalità si sottrae "internamente", restando un fondo inattingibile a ogni culturalizzazione o linguisticizzazione: essa è *differenza*. In altri termini: l'animale (in me) mi permea, mi fa muovere, mi anticipa; ma alla fine, in quanto "agente etico", io devo ritrovarmi, per ragioni essenziali, entro una paradossale disgiunzione da esso. Altrimenti, per dirla in modo radicale, il rischio è che non vi sia etica, ma semplicemente un simulacro di essa.

Dall'altra parte abbiamo, tra le righe del testo derridiano, un secondo modo di leggere la questione animale, un piano che probabilmente avvicina il discorso a "logiche etiche" meno binarie. Bisognerebbe concepire, cioè, un pensiero del *co-*

⁶⁹ Per un primo inquadramento, molto documentato dal punto di vista critico e bibliografico, del confronto tra Derrida e Levinas, si può vedere S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010, in particolare la prima parte (cfr. ivi, pp. 13-88).

⁷⁰ J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 80.

natus, dell'automatismo animale, come strutturante la nostra ripetizione, lungo una linea molto sottile che potrebbe cucire assieme pensatori come Spinoza, Nietzsche, forse Deleuze, probabilmente ampliandola con un'attenzione alla questione dell'attivo/passivo nella nostra azione presente in un altro pensatore "del corpo" come Merleau-Ponty. Su questo altro *tono di fondo*, si potrebbe interpretare la questione della responsabilità nella riflessione di Derrida in una maniera appunto un po' differente. Ad esempio, come questione molto più complessa, cioè come differenza dentro una relazione di *continuità animale* tra me e la *bête*, tra me e la *bêtise*, tra me e la ripetizione del gesto, tra me e le forme basali dell'essere-animale. Perché? Perché - ed *anche* questo troviamo in Derrida - io sono mosso (anche quando "penso") dall'animale che è in me. Io sono agito, nel "mio" agire supposto autonomo, dall'animale che è (in) me. Ciò significa che la domanda sull'animale non è altrove; non è una domanda "altra", ma è intrinseca, immanente agli automatismi animali che "mi fanno essere" me. Da questo punto di vista, non potrebbe esservi soggetto etico senza una presa di coscienza di questa interna e paradossale complicità, co-implicazione reciproca, ecologica⁷¹, tra me e l'animale, che pare sfondare il limite onto-antropologico tra soggetto e natura. Qualunque sarà la forma di questa relazione, essa dischiude scenari molto differenti da quelli di un'etica basata sulla separazione, sulla distanza anche come distanza di "rispetto", e dunque su un rispetto dell'uomo nei confronti dell'animale dettato dalla differenza (tra uomo e animale). E questo per la ragione - se ancora è lecito, qui, parlare di ragione - che l'agente etico (l'io) è già "dentro" il campo animale entro cui, eventualmente, costruire una nuova relazione etica con l'animale (insieme ad esso, dopo di esso, prima di esso, e così via).

I testi di Derrida circoscrivono il campo di questa etica *ancora da pensare*, di cui cioè si forniscono soltanto gli elementi di *apertura*. Si tratterebbe difatti di un'etica in cui debbono essere possibili i due movimenti di cui sopra, simultaneamente presenti, ma forse tra loro incompatibili. Quando guardo il gatto, tornando all'esempio di Derrida, cosa accade? Il gatto si specchia in me; forse "mi guarda", anche se non lo sappiamo, precisa opportunamente Derrida: non sarebbe corretto includere nel campo del "sapere" quel gesto animale così problematico per noi. Occorre, in un certo senso, mantenere l'abisso. L'alterità animale, declinazione cioè del tema dell'altro, si manifesta nei suoi silenzi e nel suo sguardo «senza fondo»⁷². L'*Ab-grund*, il fondo-fondamento (*Grund*) smisurato che mi rimanda a una distanza incolmabile: l'animale si rivela come «assolutamente al-

⁷¹ Sul concetto di *relazione ecologica*, cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, cit., pp. 81-83 e l'intero capitolo *Tecnica, natura, ecologia* (ivi, pp. 73-97).

⁷² J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 49.

tro»⁷³. Per questa via esso sconvolge il soggetto umano nei suoi auto-riferimenti, facendo cenno verso «il limite abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano»⁷⁴.

Come si è detto, io percepisco tutto questo proprio nella *relazione con l'animale* che esistenzialmente precede la *riflessione sull'animale*. Io mi trovo anche e sempre al di fuori di quel gioco di specchi, immerso entro un campo vitale prelogico a cui, ed è questo il cuore del problema, *io non posso sottrarmi*. L'io non può più sottrarsi al suo essere-animale, sembra dirci Derrida: emerge con una forza inesplicabile, esterna, la cui ragione è forse di tipo storico, nel senso in cui lo è la non rinviabilità della questione animale. Una non rinviabilità che vale per la filosofia, così come vale per il soggetto etico che io sono; che io, più precisamente, *posso tornare a essere*. Difatti, in quella relazione di divisione e alterizzazione dell'animale, nel suo abisso così reale davanti a me, io percepisco anche la forza del pre-tetico, la potenza di una relazione empatica, simpatetica, di *pathos* (ritroviamo, in questo senso, il tema della sofferenza animale, che chiarisce qui la propria pregnanza teorica). In quel mio essere di fronte all'animale, al suo cospetto, *chiamato in causa o citato in giudizio* dal suo sguardo, io sono anche già dentro una forma di azione reciproca dell'uno sull'altro che, come detto, rimanda a una forma di passività nell'agire.

V

Per concludere. Tutto accade *come se* Derrida sostenesse che per parlare di responsabilità verso l'animale, l'animale debba comunque essere differito, pensato come "altro": come oggetto; ma, per parlare di responsabilità, l'animale deve anche essere posto come soggetto, e ciò nel senso che il porlo come soggetto è un pensarlo già "nel" soggetto interrogante. Non si apre qui una frattura, una fessurazione nel nostro stesso sistema di pensiero, per come lo abbiamo ereditato dalla storia della cultura occidentale? Non dovremmo, cioè, per seguire sino in fondo Derrida, spingerci verso un limite invalicabile che comporterebbe, tuttavia, una mutazione di quell'eredità, una metamorfosi del pensiero? Come se il senso e il valore più complessivo di questa *esperienza animale* fosse quello di rendere se non pensabile, quantomeno concepibile, una profonda alterazione del dispositivo filosofico? Tutto accade *come se* Derrida instillasse, qualche secolo dopo Descartes, il dubbio metodico, domandandosi: devo prendere in carico l'idea di *ri-animizzare il linguaggio o il soggetto*? Devo rendere più empatica, nel senso del *pathos* comune, la forma della mia azione intellettuale sull'animale? A conforto di coloro che qui movessero l'obiezione che tutto ciò è arduo e "temibile" nel quadro di una razionalità che va comunque conservata, e che in definitiva tutto ciò è

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

auto-contraddittorio, perché propone l'uno e il due assieme, va detto che ciò è vero, anche se soltanto in parte. Quello di Derrida, se lo si vuole prendere sul serio, è un tentativo "limite", un po' nell'accezione che per Georges Bataille avevano certe esperienze, che stravolgevano il canone abituale o automatico, e che questi designava come *esperienze limite*. Queste riflessioni di Derrida vanno forse considerate allora nel solco di queste esperienze limite della Ragione stessa, comprese quelle di una *ragione etica*. Non sarebbe corretto non denunciare tutta la provocatorietà del tentativo derridiano, che rivela in alcuni momenti una traiettoria talmente spinta da avvicinarlo, forse, a certe esperienze del pensiero a metà strada tra ragione e non-ragione, nelle quali la carenza di riferimenti mobilita sì l'immaginazione di nuovi spazi del pensiero, ma a discapito di una sua adeguata fruibilità. Qualcosa che, forse, potrebbe fare pensare a Nietzsche e al suo particolare rapporto con l'animalità profonda, quantomeno per come la legge Derrida. Quel Nietzsche che è stato un compagno di viaggio abbastanza assiduo, ma discreto, in tutti i testi di Derrida che più direttamente trattano la questione del vivente e dell'animale⁷⁵, e che proprio in *L'animale che dunque sono*, viene descritto in un momento cruciale della sua parabola. Ha appena terminato la sua autobiografia, *Ecce homo*, un libro fatto da quella scrittura che per Nietzsche è da sempre, sul doppio livello teorico-pratico, una *scrittura della vita*⁷⁶. E in quei giorni, a Torino, abbraccerà un cavallo, sprofondando nel silenzio che lo accompagnerà sino alla fine dei suoi giorni. Commentando questo corto-circuito, cioè il momento di tangenza alla follia in cui Nietzsche termina la sua esperienza di scrittura e contemporaneamente si avvicina all'animale (il cavallo), Derrida scrive una proposizione di estrema rilevanza: Nietzsche, in questo gesto che quasi prolunga l'autobiografico nel contatto fisico, *aptico* con l'animale⁷⁷, è per noi, colui che «rianimalizza, se si può dire, la genealogia del concetto»⁷⁸. Siamo di fronte al gesto probabilmente più estremo, per la filosofia: il linguaggio, e dunque il discorso, il soggetto, la filosofia stessa, che sconfinano nel suo elemento animale? Il lasciare che convergano da una parte la genealogia dei nostri concetti e dall'altra la nostra passività, è possibile forse solamente in un'opera così "limite", così di sconfinamento tra vita e artificio, come quella di Nietzsche. Questi fu probabilmente, sostiene Derrida, il solo filosofo «abbastanza folle da piangere per un animale, sotto gli occhi o contro la

⁷⁵ Cfr., per una ricostruzione storica e teoretica, I. Pelgrefi, *Scrittura e filosofia. Jacques Derrida interprete di Nietzsche*, Aracne, Roma 2014.

⁷⁶ Sin da J. Derrida, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993, di cui oggi possiamo aver un quadro ancora più esteso dei riferimenti teorici, essendo stato pubblicato il seminario inedito da cui *Otobiographies* era stato estratto, cioè J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, Paris 2019.

⁷⁷ Cfr. P. Llored, *Haptocentrisme*, in Id., *Jacques Derrida. Politiques et éthique de l'animalité*, cit., pp. 83-93.

⁷⁸ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 75, corsivo nostro.

guancia di un cavallo»⁷⁹. Non si tratta qui di attestare un presunto, discutibile forse, proto-animalismo di Nietzsche, bensì di sottolineare come l’abbraccio e le lacrime abbiano luogo e *prendano corpo* proprio nell’esito finale di quella sovversiva, necessaria ma al contempo irrepresentabile, ri-animalizzazione del concetto. Questo sfondamento dell’elemento animale accade sotto il segno della compassione del filosofo, di una sofferenza comune che culmina nell’impossibilità di esprimersi: «talvolta mi sembra di vederlo prendere questo cavallo a testimone, e, per prenderlo a testimone della sua compassione, prendergli la testa fra le mani».⁸⁰ Tutto questo ci re-introduce nella sfera problematica della responsabilità ecologica, cui si accennava in apertura. Il tema è oggi: quale posizione teorica assumere? Come porci? Come leggere in un quadro teorico minimamente strutturato le spinte provenienti dalle rivendicazioni sociali e giovanili attuali? Ci pare che l’attraversamento della questione animale da parte di Derrida, pur nei limiti che abbiamo mostrato, può in conclusione essere una base teorica per una riforma della soggettività etica, diremmo anche ecologica, e del concetto stesso di responsabilità. Spingerci con un certo coraggio (come anche Nietzsche fece, ovviamente in maniera irripetibilmente “terminale” e iperbolica) verso *la nostra animalità*, lasciare parlare la nostra corporeità nell’elaborazione di questo quadro teorico, per consentire nuovamente all’animale di sconfinare in noi, per *sentire con* l’animale, per consentire cioè un pensiero che non sia in una “posizione falsa” rispetto alla questione animale, non significa “rinunciare” al ruolo del soggetto. Significa semmai improntare la riflessione verso una maggiore complessificazione del soggetto etico, se è vero che la questione dell’animale, l’esperienza *dell’animale*, è «il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costruire il catalogo della “specificità umana”»⁸¹.

Il lavoro di Derrida, più che una teoria etica, può quindi suggerire le sagome di nuove forme di soggettività: più aperta, più plastica (ma non del tutto annichilentesi nell’animalità), maggiormente disposta a qualche rinuncia. Una soggettività dove il corpo, l’empatia, la predisposizione a dare ascolto, anziché dettare condizioni, all’animale (e alla nostra com-partecipazione ad esso) possa ritornare centrale nella formazione del soggetto etico, del suo “modo di decidere”. Se è vero, insomma, quel che scriveva Maurice Merleau-Ponty: «la soggettività è uno di quei pensieri che non si possono elidere, anche e soprattutto se li si supera»⁸².

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 93.

⁸² M. Merleau-Ponty, *Scoperta della soggettività*, in Id., *Segni*, Il saggiatore, Milano 2015, p. 181.