

COME  
NON MANGIARE.  
  
DECOSTRUZIONE  
  
E UMANISMO

Il testo è stato pubblicato originariamente come: David Wood, *Comment ne pas manger. Deconstruction and Humanism*, in H. Peter Steeves (a cura di), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, State University of New York Press, Albany 1999, pp. 15-36.

DAVID WOOD è W. Alton Jones Professor of Philosophy presso la Vanderbilt University, Nashville e Professor of European Studies. È autore di numerose pubblicazioni tra le quali *The Deconstruction of Time* (Humanities Press International, 1989), *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction* (SUNY, 2005), *Thinking After Heidegger* (Wiley, 2002), *Time After Time* (Indiana University Press, 2007), e *Reinhabiting the Earth* (in uscita). È inoltre un artista di Earth art.

## I

Affrontare la questione dell'animale non umano, o meglio, comprendere quando questa andrebbe lasciata da parte, è la barriera contro la quale, probabilmente, si infrange l'originalità del pensiero sia di Martin Heidegger che di Emmanuel Lévinas. La reiterata accusa di Jaques Derrida nei confronti di Heidegger è che quando si tratta di portare a termine l'analisi dell'animale, la portata rivoluzionaria del pensiero svanisce e le profonde correnti dell'umanismo si riaffermano. Cercherò di argomentare che qualcosa di simile accade allo stesso Derrida nella sua lunga discussione con Jean-Luc Nancy, dal titolo *Il faut bien manger*.<sup>1</sup> Ma per prima cosa, vorrei spiegare perché tale fallimento reiterato è a mio avviso interessante. Se guardiamo alla filosofia come a una ricerca in grado di chiarire i modi in cui già pensiamo, allora non dovremmo stupirci di trovare una linea morale e metafisica che separa l'Uomo dall'Animale. Un neo-pragmatismo à la Rorty potrebbe sostenere questa visione: siamo uomini, cosa potremmo de-

1.

Jacques Derrida, *Il faut bien manger. O il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*

siderare di più di scrivere e pensare come uomini? Di fatto, se considerassimo, come dovremmo, l'importanza della storia, della cultura, della tradizione e del linguaggio, forse dovremmo rendere noti tutti i nostri interessi e coinvolgimenti. In tal senso, tutta la nostra produzione filosofica potrebbe esser, per esempio, così sottotitolata: cosa si prova a essere un WASP (bianco, anglosassone, protestante)?

E Richard Rorty incoraggia proprio questa modestia. Se non fosse per il fatto che questo processo sia dialetticamente instabile, potremmo guardare in faccia la fine della filosofia. L'instabilità dialettica emerge dal fatto che le auto-dichiarazioni pragmatiste sono già modalità di riflessione e, come tali, contaminano e oltrepassano i loro limiti dichiarati. Esser in grado di definire la nostra identità e la validità limitata delle nostre rivendicazioni significa già muoversi in uno spazio in cui queste limitazioni vengono violate. Vi sono ancora ulteriori instabilità. Non esiste ad esempio un modello attraverso il quale rappresentiamo il nostro rapporto con gli altri animali. Le conseguenze del sentimentalismo, della nostra paura o del disgusto, del nostro sviluppo simbolico, delle nostre abitudini culinarie nei confronti dei non umani sono tali da darci un insieme stratificato di mappe di tale rapporto. Altre instabilità sorgono quando iniziamo a pensare alle implicazioni delle parole "Uomo" e "Animale". Entrambe suggeriscono un'elementare universalizzazione. Così, la parola "Uomo" include "Donna" e occlude differenze storiche, etniche e di altro genere. E di contraltare, il termine "Animale" spazia dalle vacche ai bruchi, dalle scimmie alle alici e così via. L'incertezza si manifesta non a causa della diversità delle specie animali, ma piuttosto perché la sua presunta banalità ci fa capire che questi termini sono, per dirlo senza troppi giri di parole, categorie metafisiche che richiedono una sorta di "controllo di polizia" e non sono semplicemente strumenti utili, generalizzazioni biologiche, ecc. Se sono categorie metafisiche, allora sono soggette alle più profonde forme di indagine che la filosofia possa concepire.

La filosofia non può essere solo una delucidazione di come operano i nostri concetti o le nostre categorie, poiché la stessa parola "nostro" è già problematica. È problematica sia che siamo espliciti o meno su cosa vogliamo intendere con essa. Se siamo espliciti, mettiamo in atto una filosofia che rispecchia una precisa visione del mondo (*Weltanschauungstheorie*) in cui il suo margine critico svanisce. Se invece siamo insensibili alla questione del "noi" o del "nostro", corriamo il rischio di proiettare un campanilismo. Sto sostenendo che la filosofia deve mantenere una funzione critica se vuole evitare un destino peggiore della morte, ovvero di essere effettivamente morta ma sembrare ancora viva (in una forma castrata). Quindi, la prima ragione dell'importanza di questo fallimento nel pensare la questione animale, o l'animalità, è che esso è sintomatico di un fallimento più ampio nel progetto filosofico, o quanto meno in ogni con-

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

cezione di questo progetto per cui una seria riesamina dell'intero nesso uomo/animale costituisce una priorità assoluta. E, per essere più chiari, il sospetto è che dentro questo binomio (tra gli altri, soprattutto uomo/donna, uomo/Dio) sono disseminate le difficoltà di pensare, ripensare e definire l'uomo stesso.

La seconda ragione della rilevanza di tale questione riguarda l'aspetto pratico. Se la sorte degli animali non umani (e qui includo sia gli individui sia le specie) dipende direttamente e indirettamente dalle azioni e dalle tecnologie degli esseri umani, e se queste persistono almeno in parte perché sembrano giustificate – e se l'umanismo in qualche modo è sempre la cornice di tali giustificazioni – allora le conseguenze pratiche potrebbero derivare da un esame persistente di tale umanismo. Permettetemi, se posso, solo un paio di brevi riflessioni circa questa struttura umanistica. Prima di tutto, come si può ben intuire, l'argomento è forte quanto i suoi presupposti. E si potrebbe argomentare che ho più fiducia di quanto dovrei sia nella ragione che nella sua rilevanza pratica. Per quanto tempo sopravvivranno le nostre abitudini verso gli animali solo perché sembrano giustificate? Cambierebbe qualcosa se smettessimo di giustificarle? L'attuale coesistenza di orribili violenze tra umani nel mondo, nonostante la condanna di un consenso politico e morale di massa, non è di certo rassicurante. E la manipolazione della legge internazionale nei confronti della giustizia contro il terrorismo (per esempio in Somalia e in Iraq) non ci fa sperare che il diritto possa prosperare. Ma la cosa peggiore è che effettivamente sembra lecito preoccuparsi che la giustificazione potrebbe non sopravvivere alla decostruzione dell'umanismo. Il trattamento che riserviamo al regno animale, in altre parole, alla fine potrebbe essere riconosciuto come la cartina tornasole della nostra autentica umanità solo al punto in cui tale valore ha perso tutta la sua credibilità.

Confrontiamo il seguente argomento: si dice che l'uomo sia differente dagli altri animali. D: Ma se è così diverso, perché egli agisce in modo così brutale nei confronti degli animali? R: Egli non agisce in modo brutale: la moralità ha sempre avuto una dimensione pratica, riflettendo gli interessi umani e altri più specifici. La ragione è – e dovrebbe essere – solo schiava della moralità. Commento: da questo punto di vista, l'Uomo sacrificerebbe la ragione nella pratica del mangiare la carne... Lasciate che mi riallacci a Derrida. Le sue interpretazioni più valide dei filosofi sono state dedicate ad alcuni di loro – penso specialmente ad Husserl, Heidegger, Lévinas – che hanno tentato una rivoluzione in ambito filosofico, diagnosticando una certa difficoltà sistematica, un'inadeguatezza o un fallimento della tradizione, e hanno cercato di superarle in modo produttivo. L'impronta di Derrida nella lettura di questi pensatori è stata quella di far emergere le difficoltà ricorsive nell'estremismo dei loro nuovi inizi. In ogni caso, il punto centrale di tali interpretazioni è stato spesso frainteso. Si è par-

*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*

lato infatti della decostruzione di Derrida a proposito di Husserl, della sua critica ad Heidegger, etc.

Ciò che è chiaro, comunque, è che quella che viene chiamata decostruzione non è caduta dal cielo direttamente sulla scrivania di Derrida, ma è stata sviluppata attraverso queste varie interpretazioni. Derrida si è profondamente impegnato in una versione dell'estremismo filosofico che tentarono Husserl, Heidegger e Lévinas, ma costruendo una certa apertura ricorsiva come antidoto alla tendenza naturale verso la chiusura di ogni metodo. Qui vorrei per l'appunto esplicitare la connessione tra il decostruzionismo derridiano e quell'opposizione, inaugurata dalla fenomenologia, al naturalismo e allo psicologismo, all'allergia di Heidegger al vitalismo, alla filosofia della vita, all'antropologia filosofica, al rifiuto dell'ontologia di Lévinas e al principio di totalità. Il decostruzionismo è, *inter alia*, il tentativo più potente di preservare la filosofia da plausibili compiacimenti. Credo che quello che preserva la filosofia sia una certa capacità di rispondere, e in particolar modo di rispondere a ciò che non è stato adeguatamente schematizzato, formulato. ecc – forse all'inadeguatezza di ogni formulazione e schematizzazione. In questo modo, la funzione critica della filosofia apre la strada a qualcosa di molto più ricettivo e reattivo.

È in questo contesto che l'umanismo emerge come questione. Questo ha una storia interessante nell'ambito della filosofia europea del ventesimo secolo. Nel suo *L'esistenzialismo e un umanismo*<sup>2</sup>, Jean-Paul Sartre scelse di interpretare l'esistenzialismo come una forma di umanismo quando l'alternativa era il nichilismo, anche se fu prudente nel distinguere tale forma da versioni "essenzializzanti" di umanismo, quali il Cristianesimo e il Comunismo. Sartre successivamente ripudiò questo saggio. Heidegger, dall'altro lato, nella sua *Lettera sull'"Umanismo"*<sup>3</sup> considera la tradizione umanistica come un tentativo di preservare un primato sbagliato della soggettività contro l'analisi più primordiale della relazione tra l'Uomo e l'Essere che lui stesso presentava. Ma è chiaro dalle

2. Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1990.

3. Martin Heidegger, *Lettera sull'"Umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

4.

Si faccia riferimento per esempio a Jacques Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010.

5.

Si confronti David F. Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

6.

Derrida, *Dello Spirito*, p. 63.

7.

Si faccia riferimento a Emmanuel Lévinas, *The Paradox of Morality*, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, a cura di Robert Bernasconi e David Wood, Routledge, Londra e New York 1988, pp. 168-180.

sue letture nei primi anni '30 (come hanno dimostrato sia Derrida<sup>4</sup> che David Farrel Krell<sup>5</sup>) che Heidegger perseverò nel combattere la questione di come caratterizzare correttamente Uomo o *Dasein* in relazione all'animalità, senza il tradizionale richiamo alla ragione, alla soggettività o al linguaggio. Derrida sostiene che il pensiero di Heidegger sia alla fine circoscrivibile all'interno di di "uno schema teleologico-antropocentrico, e anzi umanistico."<sup>6</sup> La lucertola giace sulla roccia ma non sa cosa essa sia poiché l'animale pur avendo un mondo ne è povero (*Weltarm*); la lucertola ha un mondo in senso privativo o privato. Heidegger ha sostituito così la questione dell'animale e la questione se l'animale possiede o meno caratteristiche proprie, con la questione della relazione fondamentale dell'animale con il mondo.

Appena appare la parola "povero" (*arm*), sorge un confronto in cui la relazione dell'uomo con il mondo fornisce il metro di paragone. E quando Rainer Maria Rilke parla dell'intrinseca apertura dell'animale al mondo – una sorta di innocenza, un essere vulnerabile fuori-là-tra – Heidegger insiste che c'è ancora una mancanza "in quanto tale". Di Lévinas, mi limiterò a dire solo che la storia dell'occasione mancata e dell'estremismo abortito si ripetono. I pensatori dell'alterità, anche di quella più radicale, dell'inattaccabilità dell'Altro, possono avvicinarsi all'animalità solo per analogia con l'essere umano e costruire così il carattere distintivo dell'essere umano – l'animale irragionevole – in contrasto con la lotta per la sopravvivenza dell'animale, il cui obiettivo è "essere se stesso". Per un filosofo per il quale la fenomenologia è un punto di partenza piuttosto che un metodo costante, è rivelatore che riconosca il valore di "una specifica analisi fenomenologica" della nostra esperienza dell'animale<sup>7</sup>. Potremmo essere tentati di affermare qui come altrove, e facendo le dovute scuse a Voltaire, che se gli animali malvagi non esistessero sarebbe necessario inventarli.

Ho descritto il decostruzionismo come il tentativo più potente di preservare la filosofia dal plausibile compiacimento. La diagnosi di Derrida del pensiero di Hei-

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*

degger come antropocentrico, addirittura umanista, non è – credo – offerta con lo spirito di un trionfo della decostruzione. Piuttosto suggerisce che qualunque cosa potessimo pensare del radicalismo di Heidegger nei confronti della tradizione, egli non è riuscito a fuggire dall'antropocentrismo che doveva essere indicato nella sostituzione di *Dasein* con *Uomo* in *Essere e Tempo*. Non è mai stato detto che sarebbe stato semplice, o che il fallimento di Heidegger non sia istruttivo. Ma dove ci lascia?

A questo punto forse vale la pena considerare un verdetto totalmente pessimistico – ossia che l'antropocentrismo in qualche modo sia *logicamente* inevitabile. Se Heidegger fu l'ultimo di una serie di pensatori che fallirono nel tentativo di far quadrare il cerchio, la risposta corretta non sarebbe di provarci ancora o di trovare un approccio più acuto e radicale, ma di mettere a tacere l'intero triste episodio. Il senso in cui l'antropocentrismo è logicamente inevitabile, è precisamente, e proprio per questa ragione, privo di senso. Il senso dell'inevitabilità logica è questo: qualsiasi opinione emerga dalla "nostra" relazione con gli "animali" sarà sempre il risultato di un "nostro" punto di vista. La sfida, comunque, rimane il costruire un punto di vista non solo "nostro", oppure che ci permetta di mettere in pratica una differenziazione accurata e multi-stratificata tra gli animali così come tra i vari animali i diversi esseri umani, e che questa non sia subordinata a nessuna teleologia nascosta.

Tuttavia, esiste una tesi più complessa sull'inevitabilità logica dell'antropocentrismo emersa dallo stesso tentativo di questa pratica. Il tipo di astinenza dalla proiezione antropocentrica descritta qui è qualcosa a cui nessun animale non umano potrebbe anche solo iniziare ad aspirare. Sicuramente l'aspirazione verso di essa, per non parlare del successo nel raggiungimento di un così raro e complesso atteggiamento, potrebbe, paradossalmente, fornire la miglior prova della superiorità della specie umana. Questa è una fallacia. Nessuno sta contestando che ci siano molte cose che la maggioranza degli esseri umani sa fare a dispetto degli animali non umani, come ci sono molte capacità e attitudini degli umani che i non umani non condividono. Ciò che viene contestato è il *movens* di questi e altri fatti nel giudizio che diamo degli animali come realizzazioni solo parziali di un'idea umana, come subumani, piuttosto che esseri diversi in modo significativo.

Se ho ragione, dunque, su queste sentenze così pessimistiche, non avremmo bisogno di concludere che il fallimento di Heidegger nell'evitare l'umanismo è irrilevante. Se ho ragione circa la decostruzione, allora solo le dottrine come l'umanismo hanno i requisiti per una condizione di compiacimento plausibile. Plausibile, chiaramente. Il compiacimento nell'accezione filosofica di essere un impegno strutturalmente invisibile e che, come tale, resiste all'interrogazione critica. Che cosa aveva da dire Derrida sugli animali? Per rispondere a questa domanda devo ritornare alla discussione tra Derrida e Nancy (*Il faut bien manger*). Qui sostengo che Derrida fallisce il tentativo di decostruzione in un momento critico e che la questione di una teleologia umanista sopravvive, se non alla decostruzione, alla crisi di nervi di Derrida.

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*

8.

Jacques Derrida, *Oggi l'Europa. L'altro capo seguito da La democrazia aggiornata*, Garzanti, Milano 1991, p. 11.

## II

9.

*Ivi*, p. 5.

Sono vegetariano nell'anima.

JACQUES DERRIDA

(Conferenza di Cerisy, 1993)

Vorrei iniziare questa sezione citando l'inizio di *Oggi l'Europa* di Derrida:

Un convegno si impegna sempre a dimenticare il rischio che corre: di essere solo uno di quegli spettacoli in occasione dei quali, in buona compagnia, si giustappongono dei discorsi o delle dissertazioni su un tema generale.<sup>8</sup>

Se questo incontro ha qualche possibilità di evitare la ripetizione, sarebbe solo nella misura in cui qualche immanenza, allo stesso tempo una possibilità e un pericolo, esercitasse pressione su di noi.<sup>9</sup>

Permettetemi, allora, di invocare qualcuna delle silenti, virtuali o possibili condizioni future in grado di esercitare "pressione" su di noi ora:

1. Dal punto di vista della scienza naturale, l'ingegneria genetica ha già aperto un varco nel confine uomo/animale. Le conseguenze pratiche potevano non essere così rilevanti come la divisione dell'atomo?
2. La biodiversità è minacciata da molto prima che il concetto divenisse attuale; e questo a causa principalmente della distruzione degli habitat (in particolare della foresta amazzonica).
3. Le nostre preoccupazioni circa questi punti sono, a loro volta, legate al curioso dislocamento tecnoscientifico per cui noi esseri umani vediamo il nostro destino, o meglio, il nostro stesso essere, sempre più imbricato con la nostra esistenza biologica.
4. Noi esseri umani viviamo, e viviamo tuttora, nonostante i significativi cambiamenti dietetici in una società di carnivori che si nutrono maggiormente di carne di animali non umani. Questo non è un segreto, ma di solito è trattato come una verità di

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

secondo piano. Concedetemi, se posso, di citarmi in uno stralcio di un discorso che ho tenuto presso l'Università di Warwick (Inghilterra) nel 1993 dal titolo *La morte dell'animale*: «Da quando ho iniziato a insegnare a Warwick, nel raggio di 4 km intorno a questa stanza, 20 milioni di mucche sono state uccise per fini alimentari. Ho calcolato che questi corpi messi in fila occuperebbero un'autostrada a quattro corsie da John O'Groats a Lands End. Ma non ho incontrato nessuno nel campus che abbia mai visto una sola mucca nelle vicinanze, viva o morta, andare o venire».

10.

*Ibidem.*

11.

Jacques Derrida, *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"*, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, a cura di Drucilla Cornell et. al., Routledge, New York 1992.

12.

Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

13.

Derrida, *Il faut bien manger*, cit.

La filosofia non è pratica nel modo in cui lo sono l'ingegneria o la medicina, ma può (se già non lo fa) rispondere a ciò per cui preme. È abbastanza per noi affermare che questa pressione, l'immanenza, è solo la verità o la filosofia stessa? Cosa significherebbe per noi aver evitato la ripetizione? Forse non pensiamo mai, se non in risposta a tali immanenze, pressioni, o come dovremmo forse definirle, chiamate o appelli?

Molto del recente lavoro di Derrida in *The Other Heading*<sup>10</sup>, *Force of Law*<sup>11</sup>, in *Afterword: Toward an Ethics of Discussion*, pubblicato in *Limited Inc.*<sup>12</sup> e ne *Il faut bien manger*<sup>13</sup> è stato dedicato a pensare attraverso ciò che si potrebbe definire la dimensione etica della decostruzione in termini di giustizia, o, più frequentemente, responsabilità (responsabilità tratteggiata come risposta o apertura a ciò che non ammette un'inequivocabile decisione). Se la decostruzione ha, avrà, o ha avuto responsabilità (o giustizia), allora l'urgenza di *questo* momento può essere riscontrata non solo in una particolare questione o argomento, ma anche nella risposta continua alla chiamata della filosofia stessa, riattivando forse una certa tradizione della filosofia come responsabilità. Non tutti condivideranno la mia convinzione secondo cui il destino della filosofia e della nostra stessa capacità di fare filosofia sia legato al destino della decostruzione. Ma la dimensione etica e politica che il Derrida più recente ha esplicitamente conferito al decostruzionismo risponde almeno ai critici che l'hanno considerato estraneo a queste preoccupazioni.

*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*

14.  
Derrida, *The Other Heading*, p. 28.

Al fine di valutare la discussione di Derrida circa il problema dell'animale ne *Il faut bien manger* devo prima mostrare come il concetto di responsabilità sia diventato un concetto così centrale. Ho già sottolineato l'influenza costruttiva che la lettura di Husserl ha avuto su Derrida. E il collegamento di Husserl tra il metodo filosofico – nel suo valore storico e culturale – e l'idea di responsabilità è ben noto. Per Husserl la responsabilità significava vivere e pensare all'interno di possibilità di riattivazione della nostra originale e intuitiva comprensione del fenomeno, anche se la sua idea di una comunità di studiosi che vive «nell'unità di una comune responsabilità» contribuendo a «un'umanità radicalmente nuova resa in grado di attuare una totale responsabilità sulla base di intuizioni teoriche assolute» è oggi onorata solo nella rottura.

Le meditazioni di Heidegger sul compito di pensare alla fine della filosofia, a proposito delle difficoltà in Occidente, sulla chiamata e sull'appello si stanno muovendo sullo stesso elemento. La decostruzione di Heidegger della tradizione, dell'ontologia, è al servizio di ciò che è prima di tutto un programma di rinnovamento. Successivamente, ancora meno di un programma.

Derrida scrive:

Ora dobbiamo essere noi stessi responsabili di questo disvelamento della tradizione moderna. Ci assumiamo la responsabilità di questo patrimonio, proprio assieme al significato capitalizzato che abbiamo di esso. Non abbiamo scelto questa responsabilità, si è imposta da sola su di noi, e in modo ancor più imperativo, in quanto è come le altre, e dalle altre, il linguaggio del nostro linguaggio.<sup>14</sup>

La filiazione è chiara. Derrida *sta prendendo responsabilità per responsabilità* come Husserl l'aveva originariamente delineata, ripensando la riattivazione in termini di linguaggio più che di intuizione, ripensando il linguaggio in termini di traccia, possibilità, di

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

nome proprio, firma, piuttosto che nel modo ontologico e più poeticizzato di Heidegger, e insistendo sull'originario spostamento provocato dall'Altro – ma riguardante l'Altro, oltre Lévinas, non limitato all'altro umano, ma come dimensione di un'iniziale e permanente distruzione di tutte le presenze. Essere responsabile per la responsabilità, riattivando – è in tali espressioni che l'importanza per la decostruzione della tradizione fenomenologica si svela nel suo senso più ampio.

La relazione tra responsabilità e linguaggio è un argomento persistente su più livelli per questa tradizione. È tema centrale, per esempio, nel giudicare l'ormai famigerato "Discorso di Rettorato" di Heidegger. Il nostro iniziale sgo-mento deriva da cosa egli sta dicendo, e, successivamente, dal fatto che lo stia dicendo. Ma forse, la preoccupazione concerne la sua disponibilità nell'usare un linguaggio che noi credevamo fosse legato all'intento di reinterpretare i testi in un'ottica politica. *The Other Heading* solleva proprio questa domanda su Derrida. Quando egli scrive: «è necessario fare di noi stessi i guardiani di un'idea di Europa...», non è difficile provare un certo stupore. Ma ciò che ha fatto Derrida, con tale affermazione, è entrare nell'ambito del discorso pubblico convertendo il vecchio principio di scrivere 'sotto cancellatura' con l'insistenza di portare in superficie la struttura aporetica di concetti filosofici centrali. Invece di utilizzare nuove parole, o vecchie parole con nuovi significati, Derrida sviluppa le implicazioni contraddittorie di concetti centrali della tradizione. La responsabilità è uno di questi concetti, e come la "giustizia", è in una posizione privilegiata per condurci verso la sua vera recezione. Quando Derrida scrive: «Ora, noi stessi dobbiamo essere responsabili di questo discorso della tradizione moderna» sta ovviamente ponendo un peso su una parola che fa parte di questa tradizione moderna. Quando Derrida scrive: «ci assumiamo la responsabilità di questo patrimonio», le sue parole sono inseparabili dalla tradizione stessa. La responsabilità è un obbligo, un onere, un dovere, etc. Nessuna parola è vietata, se mai lo fossero state. Infatti, semmai, Derrida è sempre più disposto a richiamare le parole più tradizionali all'interno del suo ragionamento – poiché si tratta di un abbraccio inquietante di riappropriazione e dislocazione. Per ogni termine che sceglie, la decostruzione sarà la sua rovina e la sua ricostruzione come una parola con cui pensare. Il termine "responsabilità" è un esempio calzante; non ci potrebbe essere ingresso più potente nel discorso etico e politico.

Anche se molti vorranno associare la responsabilità con il moralismo o con qualche considerazione neokantiana del soggetto, per Derrida nessuna di queste considerazioni potrebbe essere più lontana dalla verità. Di conseguenza, cercherò di esser più chiaro su cosa è in gioco nella "responsabilità" ricostruendo (è difficile definirlo in altro modo) il "programma" filosofico di Derrida così come affrescato nel testo *Il faut bien manger*. Il titolo completo della

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*

15.  
Derrida, *Il faut bien manger*, cit.

conversazione avvenuta tra Derrida e Jean-Luc Nancy è *Il faut bien manger. O il calcolo del soggetto. Un'intervista con Jacques Derrida*.<sup>15</sup> Potremmo argomentare qui sulla struttura dell'intervista, sulle sue limitazioni e opportunità, ma non vedo il motivo di non prendere sul serio queste dichiarazioni.

Per prima cosa, il contesto. Gli anni Settanta e Ottanta, in particolare, furono caratterizzati da numerose dichiarazioni circa "la morte del soggetto". L'idea generale era che il concetto del soggetto umano, in qualità di agente, e sede della coscienza o dell'esperienza, o come origine, avesse perso la capacità di supportare l'indagine filosofica. In questo periodo Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault e Jacques Lacan erano i principali referenti teorici. Il volume nel quale apparve questa intervista seguiva una conferenza dedicata alla discussione su come si potesse sanare la presunta lacuna nella mappa concettuale. All'inizio, per rispondere alla domanda: "Chi viene dopo il soggetto?" Derrida coglie l'opportunità – naturalmente – di elevare il livello della discussione da quello sull'assenza o presenza del soggetto (la vita o la morte del "soggetto") sia verso la tradizione filosofica più ampia che ha a che fare con coscienza e soggettività (da Cartesio in poi) sia verso le più recenti traiettorie della tradizione fenomenologica che, con il lavoro di Husserl, avevano già riconosciuto una passività essenziale del soggetto negli studi di genesi passiva. E in modo interessante, specialmente per coloro che cercano disperatamente riferimenti nella tradizione metafisica occidentale, Derrida rende chiaro che parlare *del* soggetto, è una finzione, una favola – è sempre stato una scena di reale differenziazione. Oltretutto – e in un modo che richiama l'ambivalente conversazione immaginaria con i teologi cristiani in cui Derrida congela Heidegger alla fine del suo libro *Dello spirito* – egli inaugura, senza risolverla, una tensione tra coloro che vorrebbero ricostruire un soggetto «come esperienza finita del non-identico a sé» e coloro che vorrebbero ancora avere delle riserve sull'uso del ter-

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*

mine". Quello che colpisce, comunque, è il modo in cui Derrida delinea il nostro rapporto con l'eredità di Heidegger e tutti i pericoli insiti in essa. È nel riconoscimento di questi pericoli che Derrida risponde a quei critici che avrebbero accusato la decostruzione di irresponsabilità etica e politica. Pensiamo a quando Husserl paragona chi ha paura del solipsismo ai bambini che hanno paura di ciò che è in agguato in un angolo buio. Non dobbiamo voltarci, suggerisce Husserl, ma illuminare quell'angolo.

La visione di Derrida dell'eredità heideggeriana sul soggetto ha la seguente dimensione doppia e cruciale. Egli scrive:

Credo alla forza e alla necessità (dunque anche a una certa irreversibilità) del gesto con il quale Heidegger *sostituisce* un certo concetto di *Dasein* con un concetto di soggetto ancora troppo segnato dai tratti dell'ente *vorhanden*, cioè *attraverso un'interpretazione del tempo*, e insufficientemente interrogato nella sua struttura ontologica.<sup>16</sup>

Il pensiero di Heidegger, in altre parole, è un passaggio necessario in un processo che non porta a termine – che in breve potremmo definire la decostruzione del soggetto. Non solo si tratta di un processo incompleto, ma il suo completamento è internamente minacciato poiché «il punto di partenza per l'analitica esistenziale resta tributario di quello che mette in discussione.» Nonostante Heidegger eviti di utilizzare le parole "soggetto", "coscienza" e così via, quello che Derrida chiama la "logica" del pensiero di Heidegger tradisce tuttora un impegno per "l'assioma del soggetto". Cito ancora:

Il punto di partenza scelto [...] è l'ente che noi siamo, noi gli esseri *che interrogano*, noi che, essendo aperti alla questione dell'essere e dell'essere dell'ente che noi siamo, abbiamo questo rapporto di presenza o di prossimità, questo rapporto a sé, in ogni caso, che manca a tutto ciò che non è *Dasein*.<sup>17</sup>

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

16. *Ivi*, p.20. I corsivi sono dell'autore.

17. *Ivi*, p. 21. I corsivi sono dell'autore.

18.  
Ivi, p. 20.

19.  
Ivi, p. 21.

In altre parole, Derrida insiste sulla persistenza e la predominanza in Heidegger del valore del giusto, dell'autoreferenzialità, dell'identità e della presenza, nello stesso modo in cui Heidegger definisce il suo percorso. Non si tratta, ovviamente, di una novità. Ciò che lo rende importante è che Derrida ribadisce, nonostante tutto, la necessità delle mosse di Heidegger, affermando la serietà delle loro conseguenze per l'etica e la politica.

Così la risposta di Derrida alla politica di Heidegger è che egli non andò abbastanza lontano e la sfida che ci lancia è quella di rielaborare – oserei dire riattivare – le stesse origini di Heidegger. Derrida affronta in tal modo la questione e io vorrei aggiungere che mi sembra piuttosto appropriato delineare il programma filosofico di Derrida.

Primo – Dove concordiamo con Heidegger:

Il tempo e lo spazio di questo spostamento aprirebero uno iato, segnando una beanza, lascerebbero fragili, o ricorderebbero la loro fragilità ontologica essenziale dei fondamenti etici, giuridici politici della democrazia e di tutti i discorsi che si possono opporre al nazionalsocialismo [...].<sup>18</sup>

Secondo:

Si può considerare la necessità dell'analitica esistenziale e ciò che essa incrina nel soggetto e orientarsi verso un'etica, un diritto, una politica (queste parole sarebbero ancora adatte?) [...] in ogni caso verso un altro tipo di responsabilità che protegge contro quel che chiamavo molto velocemente, un momento fa il "peggio"?<sup>19</sup>

È qui che Derrida fa un'affermazione straordinaria, ovvero che attraverso la lettura di Heidegger in *Dello Spirito* e alcuni apporti di altri pensatori (soprattutto Françoise Dastur), egli ha localizzato un punto all'interno del pensiero di Heidegger che ha violato le sue stesse premesse originarie: il richiamo del filosofo

*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*

tedesco al *Zusage* come promessa originale o promessa del linguaggio, un momento contemporaneo alla scoperta della genesi passiva di Husserl.

L'importanza di tale affermazione è che questo *Zusage* (Derrida parlerà anche di un'originale affermazione, o di un "Sì") sostituisce la priorità, o il privilegio, accordato dalla filosofia, o meglio, dalla maggior parte del lavoro di Heidegger, alla questione, e quindi, all'interrogazione. Se potessimo porre in connessione il privilegio della questione (l'interrogazione) e il privilegio del soggetto (chi si pone domande, chiede risposte) allora tutto ciò che sostituisce questo privilegio forse darà luogo a una nuova determinazione (post-decostruttiva) della responsabilità del "soggetto".

Per iniziare a rispondere alla sua domanda: "Chi viene dopo il soggetto?", Derrida, come sempre e, in questo contesto, in modo piuttosto appropriato, problematizza la domanda stessa. La stessa parola "chi" già suggerisce qualcosa di umano, non trovate? Nel cercare di metterlo alle strette, Nancy suscita una delle risposte più lunghe dell'intervista.

Per i nostri scopi, vorrei portare l'attenzione sui suoi riferimenti al calcolo e all'eccesso, poiché è qui che entra in gioco il concetto di responsabilità. La tradizionale insoddisfazione circa l'argomentare derridiano ha battuto spesso queste piste: ciò che è in gioco nel pensare il soggetto è in relazione con questioni etiche e politiche. In particolar modo, è stato comunemente suggerito che la categoria centrale di entrambe le questione etiche e politiche sia l'azione, e come l'azione richieda agentività, e come questa a sua volta richieda un soggetto che possa metterle insieme; qui il contributo di Derrida è negativo, nichilistico. La decostruzione è la morte del soggetto, la morte della politica e la completa irresponsabilità del pensiero.

La risposta di Derrida è classica nella sua struttura. Egli sostiene che il soggetto non è solamente dotato di agentività, concetto la cui potenza potrebbe essere contestata dalla riflessione scettica, ma tale concetto è profondamente interrelato a un complesso di concetti, a una «molteplicità di discorsi tradizionali», a un «intero meccanismo concettuale». Ora potremmo concludere che Derrida dice così perché non possiamo decidere quali siano le nostre responsabilità prima di aver riorganizzato tutte queste confusioni concettuali, e che dobbiamo agire cautamente con ciò che Nancy chiamerà successivamente una "moralità provvisoria". Ma questa non è affatto la posizione di Derrida. Piuttosto, egli trasforma la condizione in cui ci troviamo da un livello negativo a uno positivo. Non si tratta di non saper organizzare o calcolare le nostre responsabilità. Piuttosto, credere che riusciremmo a farlo, determinerebbe un fallimento nel cogliere una responsabilità in grado di superare ogni calcolo. Derrida identifica lo spirito di calcolo (classicamente rappresentato ad esempio da utilitaristi come Jeremy Bentham il cui motto era "lasciateci calcolare", ma include anche chiunque possa stabilire una gerarchia di doveri e quindi dovrebbe anche dotarsi di una calcolatrice) con ciò che è proprio del

*«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-*

20.  
Ivi, p. 29.

21.  
Ivi, p.31.

soggetto stesso: "il soggetto è anche principio di calcolabilità". Vedremo tra poco le forme che l'incalcolabilità può assumere, ma vale la pena soffermarci su questa formulazione particolarmente acuta:

Credo che non ci sia né responsabilità, né decisione etico-politica che non debba attraversare la prova dell'incalcolabile o dell'indecidibile. Non vi sarebbe altrimenti che calcolo, programma, causalità, o nel caso migliore "imperativo ipotetico".<sup>20</sup>

Ho sostenuto che la risposta di Derrida all'accusa d'impotenza politica gli permise di argomentare sulla responsabilità in due fasi – entrambe messe in discussione senza sosta – che seguono la struttura dei predicati tradizionalmente associati al concetto di soggetto, e il loro collegamento con la propria presenza, ma anche oltre all'interrogativo, un'osservazione. Abbiamo già trattato l'argomento, ma questo passaggio del suo lavoro è molto importante. Lasciate che mi soffermi su una sola frase:

Ciò conduce a riconoscere i processi della *différance*, della traccia, dell'iterabilità, della dis-appropriazione etc. Tali processi sono all'opera dappertutto, cioè ben al di là dell'umanità.<sup>21</sup>

Heidegger utilizzò il linguaggio dell'Essere, del *Dasein*, per cercare di evitare le tradizionali formulazioni umanistiche. Forse, senza successo. Anche l'*epochè* di Husserl fu capace di un'estrema radicalizzazione, aprendo una sfera della coscienza trascendentale che in principio fu tanto non umana quanto umana. E nel riferimento a quel "ben oltre l'umanità", Derrida mostra che sta cercando di superare quell'umanismo silente contro cui soccomberono sia Heidegger che Husserl in tutto il loro radicalismo. Derrida sta infatti sostenendo che se già sappiamo, o determiniamo, l'alterità chiamandola umana, allora abbiamo fallito nel cercare di comprendere il suo radicalismo. Non è un altro dispositivo nel programma umanistico. Non è, in questo e in nessun altro senso, programmabile o cooptabile.

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*

Abbreviando brutalmente la storia di Derrida, potremmo dire che a suo parere, Heidegger esclude fin dall'inizio la possibilità che «la chiamata ricevuta del *Dasein* [possa] provenire originariamente dagli o agli animali» o che «la voce dell'amico possa essere quella di un animale». Come Derrida ci ricorda, Heidegger segue Aristotele nel negare che noi possiamo avere una responsabilità verso il vivente in generale. Anche se Lévinas, a riguardo, nonostante tutto il suo apparente radicalismo, sembra seguire fin troppo attentamente i contorni dell'umano.

A questo punto, non è inusuale per le persone affermare o pensare e poi rifiutarsi di dire (ma questo non è inaspettato): "siamo umani – è così strano che i nostri pensieri riflettano questo fatto?". Vale la pena enunciare la problematicità di tale risposta: siamo umani. Pur con tutte le sua ovvietà, è un'affermazione straordinaria. Farò due osservazioni:

La questione stessa di ciò che è umano rappresenta precisamente la questione cardine della filosofia. Definirla in questo modo significa rifiutare la filosofia, e molto altro;

Vi è una certa formalità in essa, il che significa che può essere riscritta come "siamo maschi", "siamo bianchi" "siamo europei" – con qualsiasi conseguenza auto-giustificativa che teoricamente dovrebbe seguire. Ma allo stesso tempo, "siamo esseri viventi", "siamo animali". In altre parole, la forza performativa dell'affermazione è radicalmente invalidata dalle sostituzioni ugualmente plausibili che permette. Forse, qualora si ripettesse, dovremmo aggiungere, "tutto troppo umano".

### III

Forse, però, ci stiamo perdendo qualcosa.

La tesi di Derrida è che un particolare discorso, o un insieme di discorsi, possa essere qui identificato. «Siamo esseri serrati in un struttura carnofallogocentrica della soggettività, governata dal discorso sacrificale». E se questo non determina cosa sia umano, descrive però la struttura della soggettività umanistica occidentale.

Ciò che fa Derrida quantomeno è sollevare la questione dell'animale all'interno di quello che ho definito il programma della "decostruzione del soggetto" e in effetti non possiamo perseguire le responsabilità senza sposare tale incorporazione. Naturalmente è istruttivo e ancora prima necessario come limitazione, che Derrida utilizzi le parole "animale" o "l'animale" – come se queste non fossero già una forma di abbreviazione noiosa. Umano/animale (o Uomo/animale), è ovviamente una delle serie di dicotomie che allo stesso tempo anestetizzano e gerarchizzano e ci permettono di

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*

22.  
Ivi, p.36.

continuare a dare un ordine alle nostre vite. E quando uomo/Dio era ancora una dicotomia in grado di operare, poteva essere inserita in questo gioco. Quello che l'uomo è per Dio, lo stesso sono gli animali per gli uomini (e di conseguenza le donne per gli uomini) – ovvero, esseri dipendenti. Mi vorrei fermare qui. Il mio punto è questo: non ci sono animali “come”, piuttosto solo una straordinaria varietà che nell'alfabeto animale inizierebbe dalle formiche, per passare alle scimmie, ai ragni, alle antilopi, all'oritteropo, alle alici, agli alligatori, agli Americani, agli Australiani...

La nostra responsabilità supera i limiti del calcolo. E, se Derrida ha ragione, non c'è alternativa a tale eccesso. Tale elenco che ho appena fatto ne è testimonianza. Ma sto deviando dalla cornice entro la quale Derrida pone la questione. Permettetemi quindi di ritornarvi. Derrida definisce così la struttura sacrificale:

Non so se “struttura sacrificale” è l'espressione più giusta. Si tratta, in ogni caso, di riconoscere un posto [place] lasciato libero, nella struttura stessa di questi discorsi che si strutturano anche come “culture”, per una messa amorte non criminale: con ingestione, incorporazione o introiezione del cadavere.<sup>22</sup>

Ma questa operazione sacrificale può avvenire simbolicamente o effettivamente (o entrambi, come avviene nel caso del nostro trattamento verso molti animali). Non voglio apportare prove circa il modo in cui Derrida mostra come sia Heidegger che Lévinas ripropongono tale struttura – anche se il suo riferimento al coinvolgimento della «ostinata critica di Heidegger al vitalismo» è particolarmente illuminante. È sufficiente sottolineare come Derrida offra un progetto imponente in cui la decostruzione del soggetto (ovvero del soggetto umano) sarebbe legata al mangiar carne, alla virilità, al possesso della natura, al privilegio del capo e al capo dello stato – uno schema generale di dominio condensato nel violento neologismo “carnofallogocentrismo”.

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

La forza virile del maschio adulto [...] non si vuole solamente padrone e possessore attivo della natura, nelle nostre culture, infatti accetta il sacrificio e mangia la carne.<sup>23</sup>

23.  
Ivi, p.39.

Consapevole del fatto che rischio di rigurgitare qualcosa di digerito a metà, vorrei aggiungere che anche Derrida allude a un innesto psicoanalitico di un intero discorso sull'interiorizzazione che potrebbe forse considerare non solo la formazione dello stesso soggetto, ma simbolicamente anche l'interiorizzazione dei sogni religiosi e filosofici (sublimazione, appropriazione, etc). Per seguire tutto questo dovremmo mordere molto di più di quanto possiamo masticare.

Ci sarebbe, sono certo, chi potrebbe concludere che la mia risposta a Derrida è lontana dall'essere aperta ad un'eccessiva responsabilità, e molto più vicina al peggior tipo di ingestione carnivora. Ma ovviamente, Derrida non si sta affatto schierando a favore del vegetarianesimo. Per il modo in cui egli affronta la questione sembra voler incorporare e interiorizzare l'atto concreto del cibarsi di animali all'interno del consumo simbolico del nulla da parte di nessuno. Il titolo del volume, *Bien manger*, è molto difficile da tradurre: *Il faut bien manger* significa nella sua interpretazione più diretta "dobbiamo mangiare" e forse, in modo meno evidente, "dobbiamo mangiare bene". In altre parole, il "bene" agisce prima come un'enfaticizzazione e poi, in modo più celato, come un avverbio. Come molte delle traduzioni sono ambigue, anche l'attitudine di Derrida verso gli altri animali è ambivalente.

L'argomento dell'intervista sembra concludersi in questo modo:

Un'apertura autentica all'Altro è impossibile – e certamente lo è in questa cultura. Non ci sono ulteriori stadi oltre il carnofallogocentrismo in qualche regno pacifico dove possiamo allontanarci dalla metafisica. Detto altrimenti, la violenza di specie, "mangiare l'Alterità", non è un'opzione, ma una condizione ge-

*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*

24.

L'originale di Derrida, pubblicato in inglese nel testo di David Wood a p.31, è stato tradotto direttamente in italiano poiché non compare nella versione pubblicata dalla casa editrice Mimesis: « [A] pure openness to the [O]ther is impossible—and *certainly* in this culture. We can no more step out of carnophallogocentrism to some peaceable kingdom than we can step out of metaphysics. Put another way, violence of a sort, "eating [O]thers" is not an option, but a general condition of life, and it would be a dangerous fanaticism (or quietism) to suppose otherwise. The issue is not whether we eat, but how.»

nerale di vita e sarebbe un pericoloso fanatismo (o quietismo) sostenere il contrario. Il problema non è *se mangiamo, ma come mangiamo*<sup>24</sup>.

In che cosa consiste, allora, mangiare bene? Derrida sembra sostituire l'idea heideggeriana di *mitsein* (un profondo Essere-con) e la concezione di Lévinas di soggetto come ostaggio con l'idea che "nessuno mangia mai interamente da solo" – una "regola che offre un'infinita ospitalità".

Derrida mostra come queste considerazioni dispieghino un ampio ventaglio di questioni sulla bioetica, sui tentativi dello stato di regolare le proposte mediche, etc. Non è questa la sede per tali considerazioni. Vorrei invece soffermarmi un attimo sull'affermazione che "nessuno mangia da solo" – poiché non è chiaro chi siano gli Altri. Parole come "ospitalità" suonano umane, le guerre (di religione) suonano umane allo stesso modo. E bisognerebbe quindi domandarsi se Derrida non sia ritornato a quell'umanismo che ha cercato di aggirare.

In altri aspetti, la tesi di Derrida è profondamente deludente e necessita di particolare attenzione. Innanzitutto, egli assimila – non c'è altro termine che possiamo usare – il sacrificio reale e simbolico cosicché il sacrificio reale (uccidere e nutrirsi di carne) diviene istanza di un sacrificio simbolico. Con tale slittamento di focus, la questione del mangiare (bene) può essere generalizzata in modo da lasciare aperta la questione del sacrificio simbolico o reale. E, nella misura in cui – in questa cultura – il sacrificio (simbolico) nella sua accezione più ampia sembra inevitabile, sembrerebbe esserci una scarsa motivazione per le trasformazioni pratiche del nostro impegno nel comportamento sacrificale. Derrida ha una preoccupazione primaria che a volte sembra sovrapporsi a tutto ciò che egli afferma circa la responsabilità; ed è una preoccupazione che gli permette di affiancarsi alle grandi diagnosi di autoillusione umana. È la preoccupazione di evitare, quasi a tutti i costi, la "buona coscienza". Sarebbe "buona coscienza" supporre di poter conoscere la nostra responsabilità (e agire

*«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-*

su di essa), nonostante l'onere che questo comporta. La buona coscienza permetterebbe alla mia responsabilità di essere calcolabile e quindi limitata, ma Derrida non si esprime mai in questa direzione. La responsabilità è primariamente buona volontà e capacità di rispondere, quindi un'apertura indeterminabile. Ed è qui che Derrida si scontra con il vegetarianesimo. Le culture non cannibali lo sono comunque simbolicamente. «Anche i vegetariani mangiano l'animale e pure l'uomo. Praticano un'altra modalità di rifiuto»<sup>25</sup>.

25.  
Ivi, p.41.

26.  
Derrida, *Force of Law*, p.15,

Concordiamo che la dieta carnivora sia solo la facciata più violenta e visibile della nostra non dichiarata guerra alle creature con le quali condividiamo il pianeta. Anche se può sembrare che Derrida riporti la decostruzione con i piedi per terra, per esempio con l'affermazione «decostruzione è giustizia»<sup>26</sup>, questa formula rinforza veramente la separazione tra la decostruzione stessa e ogni altra particolare pratica concreta. La decostruzione è una pratica di vigilanza e non può, come tale, diventare una sorta di suggello etico alternativo di approvazione. Perché sono tentato di affermare, nonostante Derrida eviti tale questione, che il "vegetarianesimo è decostruzione"? Il vegetarianesimo, come ogni altra posizione progressiva, può diventare un sostituto simbolico completo per una responsabilità illimitata e non delimitabile – la rinegoziazione del nostro Essere verso gli altri animali. Ma può anche guidare una potente, pratica e multidimensionale trasformazione del nostro impegno politico. L'ambivalenza di Derrida nei confronti del vegetarianesimo sembra giacere su una ristretta e prudente valutazione del suo significato, che consentirebbe ai vegetariani di acquistare una "buona coscienza" a basso costo. Ma Derrida non riesce a evitare di impigliarsi nei paradossi della "buona coscienza". Per evitare quel percorso di resistenza alla violenza quale è il vegetarianesimo potrebbe finire preservando – contro le tentazioni di un impegno progressivo e pratico – il genere di buona coscienza che sembra richiamare così intimamente una "bella anima".

La questione dell'altro animale è uno straordinario esempio di responsabilità nel senso derridiano del termine, anche se per questa ragione potrebbe apparire

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*

fin troppo buono. È un caso straordinario perché una volta che abbiamo osservato attraverso il nostro pensiero egocentrico e antropocentrico gli altri animali, siamo e dovremmo essere lasciati completamente disarmati, mal equipaggiati per calcolare la nostra risposta. È esemplare perché gli altri animali sono l'Alterità per eccellenza, esseri che eccedono i miei concetti, la mia comprensione, etc.

Si dice che Derrida, durante la conferenza di Cerisy nell'estate del 1993, abbia affermato: «sono vegetariano nell'anima». Il posto che spetta al vegetarianesimo non è nell'anima ma in una complessa revisione di investimenti dello sfintere orale e di tutte le sue ramificazioni personali e politiche. Il carnofallogocentrismo non è un'emanazione dell'Essere verso cui ogni resistenza è inutile; è un insieme di poteri che si rinforzano reciprocamente, schemi di dominio e investimenti che si riproducono nel divenire dell'esistenza. Il vegetarianesimo non è solo una sostituzione della carne con i fagioli, ma è – almeno potenzialmente – la foce di un proliferare di resistenza a questo tipo di riproduzione. Se lasciamo spazio alle imminenze e alle pressioni (e con essi, ai fantasmi, alle grida e alla sofferenza), alle quali ho dato la parola, potremmo concludere insistendo che “decostruzione è vegetarianesimo”.

In filosofia c'è spazio per l'argomentare, per la prova e per la dimostrazione. Ho insistito sulla sua funzione critica e sostenuto che la relazione tra decostruzionismo e umanesimo è un aspetto centrale di questo. Ho inoltre suggerito che ciò che questa funzione permette di aprire sono *possibilità di risposta* più o meno motivate. Per quanto riguarda le nostre relazioni con gli altri animali, niente è prescritto. O se c'è una prescrizione – non si deve uccidere – non siamo obbligati a rispettarla. O, se siamo obbligati ad ascoltare tale prescrizione, non siamo tenuti a risponderle. E se pure dovessimo, niente determina la nostra modalità di risposta.

Eppure c'è qualcosa che commuove nell'interpretazione dello schema di dominio di Derrida, qualcosa per cui è difficile non commuoversi. Ne *Il faut bien manger*, Derrida scrive come se seguisse un tipo di antropologia storico-psicologica che renderebbe manifesta l'analitica esistenziale di Heidegger, rivelando la soggettività umana come qualcosa di simile alla rimozione di un surplus e darebbe alla filosofia – alla decostruzione – il compito infinito di rimuovere queste strutture arcaiche. Ma così facendo, la decostruzione non rischierebbe di finire come una sorta di naturalismo clandestino? Per tutti gli echi di ciò che Gianni Vattimo definisce “pensiero debole”, il mio resoconto della decostruzione come una sorta di vigilanza critica che apre possibilità di risposta è valido da preservare. La mia sensazione, comunque, è che la povertà della risposta di Derrida nei confronti del vegetarianesimo suggerisce che le risorse della decostruzione non siano state ancora pienamente applicate in questo ambito.

Un'ultima parola. Prima di Heidegger, la storia dello zoo della filosofia avrebbe protetto api, asini, scimmie, pipistrelli e pesci. Dopo Heidegger, i serpenti sono diventati famosi, ma soprattutto le lucertole. Ed è per i seguaci di Heidegger che vorrei citare una strofa di una poesia del poeta americano Theodore Roethke:

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*

**La lucertola**<sup>27</sup>

Ha mangiato bene

Riesco a scorgere il suo ventre disteso che pulsa. E il suo mondo e il mio sono la stessa cosa,

Il sole del Mediterraneo splende sopra di noi, in egual modo. La sua testa, rigida come uno scarabeo, ruotata di lato, il suo occhio destro mi fissa dritto negli occhi,

A chi appartiene questa terrazza?

Con la sua pietra calcarea che si sgretola in polvere sottile e grigiastra,

Il suo nugolo di api, e le sue traballanti sedie a sdraio battute dal vento. Non a me, ma a questa lucertola, Più vecchia di me, o allo scarafaggio.

(traduzione di Eleonora Adorni)

27.

Theodore Roethke, "The Lizard", in *Collected Poems*, Faber & Faber, Londra 1985, p. 218.

**BIBLIOGRAFIA**

Jacques Derrida, *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"*, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, a cura di Drucilla Cornell et. al., Routledge, New York 1992.

—, *Oggi l'Europa. L'altro capo seguito da La democrazia aggiornata*, a cura di Maurizio Ferraris, Garzanti, Milano 1991.

—, *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

—, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010.

—, *Il faut bien manger. O il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Martin Heidegger, *Lettera sull'"Umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.

David F. Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

Emmanuel Lévinas, *The Paradox of Morality*, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, a cura di Robert Bernasconi e David Wood, Routledge, Londra e New York 1988.

Theodore Roethke, *Collected Poems*, Faber & Faber, Londra 1985.

Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1990.

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*