

J. DERRIDA:
UMANITÀ/
ANIMALITÀ,
ONTOLOGIA
SOCIALE
E
ACCELERAZIONISMO

Le idee qui presentate sono state anticipate durante la mia conferenza “La morale entro l’ontologia sociale” presso il Labont: Laboratorio di Ontologia dell’Università di Torino il 23 gennaio 2014. Ringrazio gli amici e colleghi del laboratorio per i preziosi commenti ricevuti volti alla riorganizzazione di parti abbondanti delle tesi qui discusse.

LEONARDO CAFFO (Università degli studi di Torino) è membro del *Labont: laboratorio di ontologia* dell'Università di Torino e Associate Fellow dell'Oxford Centre for Animal Ethics. Collabora, tra le altre cose, con *L'etera Internazionale* e con il settimanale *Gli Altri: la sinistra quotidiana*. Ha pubblicato *La possibilità di cambiare: azioni umane e libertà morali* (Mimesis, 2012) e *Il maiale non fa la rivoluzione. Manifesto per un antispecismo debole* (Sonda, 2013). Per la Graphe.it edizioni ha curato la prefazione del libretto *Per vivere senza crudeltà sugli animali* del beato Tito Brandsma e ha pubblicato *Adesso l'animalità* (2013) e, in collaborazione con Valentina Sonzogni, *Un'arte per l'altro. L'animale nella filosofia e nell'arte* (2014).

La scienza ha sconfitto molte malattie,
ha decifrato il codice genetico
e ha perfino mandato l'uomo sulla luna.
Ma se un ottantenne viene lasciato solo,
in una stanza con due conigliette diciottenni,
non succede niente di niente.

Perché i veri problemi non cambiano mai.

WOODY ALLEN

1. GLI ANIMALI DI JACKIE

Ho accanto a me, mentre comincio a scrivere questo articolo, la monumentale biografia di Jackie Derrida, detto "Jacques", scritta dal filosofo Benoit Peeters¹. Tra le immagini del filosofo algerino, e i ricordi e frammenti che Peeters racchiude in un perfetto mosaico, non è complesso rintracciare i diversi momenti in cui Derrida ha rivolto il suo interesse verso tutto ciò che si situa, nascosto alla sguardo della ragione, al di là dell'umanità

1. Benoit Peeters, *Derrida: A Biography*, Polity, Stafford 2012.

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

e dei suoi stereotipati principi e parametri. Su quanto Derrida abbia detto riguardo, non tanto gli animali, ma la questione animale si è scritto molto² – e non serve rimarcare, storicamente, questo suo interesse filosofico evidente. Tuttavia, almeno questo è il mio sentore, l'interesse verso quelli che chiamerei “gli animali di Jackie” è diviso in due blocchi, stereotipati, e assai poco interessanti. In primo luogo si cerca di capire se sia possibile tirare per le maniche di camicia Derrida, con forza, nel calderone dei filosofi animalisti (tipo Peter Singer, Tom Regan, ecc.) mentre, dall'altro lato, si prova a far dire a Derrida qualcosa di più o meno confuso sull'animalità per parlare di politica, sovranità, arte, e via dicendo³. Entrambi i tentativi, a mio avviso, sono inutili: innanzitutto Derrida sta all'animalismo come Karl Marx, credo, al fascismo mentre, per la seconda delle questioni, siamo al flatus vocis di certa filosofia postmoderna – chi capisce qualcosa in mezzo a tutto quel rumore, come dire, è un eroe dell'ermeneutica che andrebbe glorificato. In questo articolo proverò a fare una cosa che andrebbe sempre fatta quando si tiene in considerazione un filosofo: vedere a cosa può servire quello che ha detto su un determinato argomento, rispetto al dibattito corrispondente attuale. A mio avviso Derrida, con i suoi lavori sull'animalità⁴, ha portato un contributo filosofico significativo entro un dibattito specifico articolato su queste tre polarità:

1. Coppia oppositiva umanità/animalità;
2. Costruzione del concetto di umano;
3. Costruzione del mondo dell'umano.

Quello che farò io, adesso, è mostrare come attraverso Derrida, questi tre perni di un unico tassello della filosofia contemporanea, assumano una luce diversa in grado di dare una nuova criticità al dibattito. Gli animali di Jackie siamo noi, gli umani, dopo che abbiamo compreso – attraverso l'animalità altrui – *che fatti non fummo, per viver come cittadini* – ma proprio come bestie.

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

2. Censimento recente a tal proposito: “Derridanimals”, numero speciale di *Oxford Literary Review*, 29, luglio 2007. Si veda anche, per un approfondimento in lingua italiana, Claudia Furlanetto, Emanuela Villata (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

3. Spesso si sostiene che i lavori sull'animalità di Derrida siano, in realtà, lavori connessi alla filosofia della psicanalisi.

4. Soprattutto Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006 e Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume I seminari (2001-2002) e Volume II seminari (2002-2003)*, Jaca Book, Milano 2006 e 2010.

5.

Domenica Bruni, Leonardo Caffo, "Can you speak? Well, Are You Moral?", *Method - Analytic Perspectives*, 3, II, 2013, pp. 50-57.

6.

Si veda qui, per farsi un'idea articolata sull'argomento, Paola Cavalieri, *La questione animale: per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringheri, Torino 1999.

7.

Me ne occupo diffusamente in Leonardo Caffo, *Adesso, l'animalità*, Graphe.it, Perugia 2013; un'analisi accurata della nozione di animalità, del tutto slegata dal tema morale ma ben salda sul piano ontologico, è quella di Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

2. ANIMALITÀ/UMANITÀ

Derrida è nudo, tra le pagine de *L'animale che dunque sono*, e vede la sua gatta: pensare, ci dice, comincia proprio da quell'incontro. Torneremo, sporadicamente, su questo evento. Questo perché la coppia umanità/animalità, su cui la cultura occidentale – cristianesimo, rinascimento, razionalismo – è costruita, si trova spalle al muro quando ci si accorge che un felino non solo è guardabile, ma è anche capace di guardare. Intendiamoci, non è un gioco per intellettuali: ma una sorta di nuova rivoluzione copernicana, meno celebre, ma per motivi che mi sembrano scontati – (questa, infatti, funziona davvero). Andiamo con ordine. Nel momento in cui Derrida comunica la "guardabilità" dell'umano (che può, addirittura, provare vergogna per la sua nudità), da parte degli animali, riconosce – in un sol gesto – la soggettualità del non-umano: la sua capacità di osservare il mondo, di viverlo e di focalizzarne dei punti specifici. Un congedo, definitivo, che ha il suo correlato scientifico negli studi di *Animal cognition*, dalla tradizione cartesiana in filosofia⁵: l'idea dell'animale come automa, privo di stati mentali, che non può soffrire, pensare, riflettere – e via dicendo. Ma Derrida, qui sta il punto nodale, non vuole riproporre la tiritera dell'animale come qualcuno e non qualcosa⁶ – tiritera fondamentale, peraltro – ma non di suo interesse; ciò che vuole fare, piuttosto, è comunicare come la nostra idea di umanità – visto che è costruita in opposizione a una falsa idea di animalità – vada dunque ripensata dalle fondamenta. Innanzitutto l'animalità, questo comprende bene Derrida, ha sempre costituito una sorta di insieme vuoto in cui inserire, a piacimento, enti di cui abbiamo intenzione una modifica dello statuto ontologico. "Animalità", come la parola "animale", sono termini singolari che hanno un confuso riferimento – il che, ovviamente, è del tutto improprio e scientificamente insostenibile. Ma è così che l'umano nega, anche al suo interno, proprietà essenziali – come l'averne diritti – proprio respingendo altri umani verso quell'insieme generico⁷ e confuso. Primariamente, dunque, l'umanità è paradossalmente definita in negazione: ciò che non è umano o, proprio come analizza Derrida, ciò che non è *bestiale*.

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

3. COSTRUZIONE DEL CONCETTO DI UMANO

Qui non è peregrino ricordare, ancora una volta, che il pensiero sull'animalità di Derrida non nasce dal nulla – ma è parte della sua “seconda” fase. Capire questo suo interesse senza avere, quantomeno, analizzato le implicazioni del volume *Della Grammatologia* è assai complesso. Come si passa dal «non vi è fuori testo» – che è la firma dell'antropocentrismo – al riconoscimento dell'animalità, dell'alterità, all'esterno della sfera degli animali che scrivono? La risposta risiede nella nozione di “traccia”⁸ a cui, Derrida, è legato in modo stretto: soggetto non è più, nella sua seconda produzione filosofica, colui che scrive ma è, piuttosto, colui che lascia tracce⁹ – che firma il mondo, con una zampata o con un documento – e sposta diverse proprietà del mondo cambiandolo, di continuo. Tuttavia la differenza, anche nella fase più avanzata del pensiero di Derrida, tra umanità e animalità resta: e, per quello di cui stiamo parlando, come dire, è un bene che resti. Nel senso che esistono “tracce” e “tracce”... non è una graduatoria qualitativa, nel senso che essere in grado di lasciarne alcune, e non altre, dà maggiore o minore diritti o moralità, ma è piuttosto un modo per comprendere come funziona un particolare tipo di mondo: il nostro. **L'umano per Derrida è colui che vuole, intenzionalmente, lasciare traccia di sé a futura memoria: è qui che sta la sua particolarità.** Opporlo all'animalità, una volta liberata l'animalità dagli stereotipi, non è necessariamente scorretto – perché è anche dagli stereotipi contrari, e il filosofo algerino lo sa bene, che dobbiamo liberarci. Uno dei vizi possibili di certo antispecismo, per esempio quello dell'*indistinzione*¹⁰ (di matrice deluziana), risiede nell'appiattare ogni differenza tra i viventi: e anche l'umano pare una cosa informe, che è arrivato dove è arrivato solo per nefasti e contingenti motivi. Derrida non è ingenuo, infatti non è neanche postmoderno¹¹ come tanti lo hanno definito, e anche nelle fasi più sottili di analisi dell'animalità capisce che ciò che bisogna fare non è, come facevano il pensiero dell'identità, o come vorrebbe quello dell'indistinzione (terribilmente speculari, in realtà), livellare le diversità ma riconoscerle, farne tesoro, e comprendere che “diverso”

8. Sulla nozione di “traccia” anche, e non solo, a partire da Derrida è essenziale: Maurizio Ferraris, *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Multhipla, Milano 1983. Si veda anche, sull'argomento, il mio Leonardo Caffo, *La necessità di lasciar tracce*, in Maurizio Ferraris, *Filosofia Globalizzata*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 93-105.

9. Questo è evidente in Jacques Derrida, *Ciò che resta del fuoco*, SE, Milano 2007.

10. Un articolo, quasi un manifesto di questo approccio, è Matthew Calarco, “Identity, Difference, Indistinction”, *CR: The New Centennial Review*, 2, 11, 2011, pp. 41-60. Per approfondire, si veda la mia conversazione con l'autore: Leonardo Caffo, Matthew Calarco, “Indistinti nella carne che dunque siamo”, *Animal Studies. Rivista italiana di anti-specismo*, 3, 2013, pp. 73-78.

11. Cfr. Jacques Derrida, *Come non essere postmoderni. Post, neo e altri ismi*, Medusa Edizioni, Milano 2002.

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

12.

Cfr. Maurizio Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.

13.

Il dibattito essenzialmente è qui raccolto: Jacques Derrida, *Limited Inc*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

14.

Libro ormai storico: John Searle, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino 1995.

15.

Qualcuno crede, al contrario, che in Searle ci sia addirittura la possibilità di discutere quella che è stata definita una "Animal Social Ontology" ma non mi pare che, allo stato attuale, siano stati isolati argomenti fondati in favore di questa tesi: Cfr. Angelica Kaufmann, "Animal Social Ontology", draft paper: http://bit.ly/A_Kaufmann.

non è mai sinonimo di "inferiore". Dunque l'umanità, in Derrida, smette di essere una "teologia negativa" in relazione all'animalità e diventa qualcosa di positivo: la specie che lascia un particolare tipo di tracce – la scrittura.

4. COSTRUZIONE DEL MONDO DI UMANO

Il mondo dell'umano è, dunque, quel particolare tipo di mondo che in ontologia contemporanea viene chiamato "mondo sociale". La scrittura è, per Derrida, come ha ben mostrato molto più recentemente Maurizio Ferraris¹², la condizione di possibilità degli stessi oggetti sociali. Qui però non basta dare al filosofo algerino questo merito perché ne ha, a mio avviso, almeno un altro. Non è un caso che Derrida abbia passato molto del suo tempo a polemizzare¹³ con John Searle che è, in effetti, il principale teorico della creazione della realtà sociale e del suo funzionamento¹⁴. Per Searle la realtà sociale è un processo di costruzione: nota, ormai almeno a grandi linee, l'architettura della sua teoria; l'ontologia di Searle riconosce, infatti, una sfera degli oggetti sociali che definisce come "di ordine superiore" rispetto agli oggetti fisici in accordo a una semplice regola: x conta come y in c . Questo significa, per farla breve, che l'oggetto fisico x , per esempio, un pezzo di carta colorata, conta come y , una multa da quarantasette euro, nel contesto c , la Milano del 2014. L'intera struttura della realtà sociale, secondo Searle, deriva dall'iterazione di questa semplice regola e da un particolare modello del mentale, che presuppone l'esistenza dell'intenzionalità collettiva, su cui ora non mi soffermerò (ma che fa acqua, diciamo, da tutte le parti). Ciò che mi preme evidenziare, in questa sede, è come l'ontologia sociale di Searle si caratterizzi come frattura evidente tra il mondo della natura e quello sociale – l'umano, corpo della natura, si eleva attraverso la ragione a cittadino e, calcolando costi e benefici, crea il mondo sociale¹⁵. In questo contesto, infatti, non è per niente strano che la natura animale dell'umano venga completamente dimenticata, rasa al suolo, asportata come un tumore terminale. Derrida dava invece alla scrittura, come processo di creazione del sociale, quella che po-

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

tremmo definire una “funzione evolucionistica”: è parte del corredo biologico degli animali umani marcare il mondo naturale per creare una bolla al suo interno, quella del sociale, in cui nascono oggetti prima inesistenti volti a regolare le nostre vite.

16.

Piorgiorgio Odifreddi, “Intervista a Jacques Derrida”: http://bit.ly/P_Odifreddi

4.1 JACKIE, ONTOLOGO SOCIALE

La scrittura sigla, istituzionalizzandole e battezzandole per il mondo sociale, una serie di istanze già presenti nella specie *Homo Sapiens*. È come se, piuttosto che cercare di capire come vengono creati gli oggetti sociali, Derrida si mostrasse proprio interessato a comprendere come la loro formazione sia proprio legata alla natura animale di cui abbiamo detto. Ferraris, acutamente, ha localizzato il «non vi è fuori testo» di Derrida in un «non vi è fuori testo sociale» – affinché non si cada nel più bieco antirealismo e, aggiungo io, nel più radicale antropocentrismo. Eppure, come ho anticipato, è lo stesso Derrida – nella sua seconda fase – a prendere le distanze da una cattiva interpretazione di questo motto dichiarando:

Bisogna stare attenti a non fraintenderlo, intendendo per “testo” un libro: dire “non c’è niente al di fuori del libro” sarebbe sciocco. Il testo va inteso in un senso generalizzato, che arriva a comprendere l’intero mondo come un insieme di tracce: in questo senso, non c’è nient’altro¹⁶.

Una dichiarazione che aiuta a comprendere come anche il mondo sociale dell’umano non sia qualcosa di qualitativamente diverso da quello degli altri animali. Ora quello che potremmo chiederci, in sintesi, è cosa secondo Derrida istituzionalizzi la scrittura e che cosa, tutto questo, c’entri con l’animalità. Per farlo, tuttavia, dobbiamo scomodare un altro pezzetto del lascito derridiano: la decostruzione.

5. DECONSTRUIRE IL SOCIALE

La parola “decostruzione” deriva da un’espressione di Heidegger – «Destruktion» – ed è la pratica di “destrutturazione” filosofica che Derrida ha impostato per scavare a

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

17.
 Jacques Derrida, *Stati d'animo della psicanalisi: l'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, Ets, Pisa 2013, p. 24.

fondo, analizzandoli, tra i livelli in cui si stratifica la cultura. Il sociale, decostruito alla luce del pensiero di Derrida, conduce fino all'animalità perché è sul suo cadavere, inteso come bestialità, che si edificano tutte le strutture socio-politiche fino alla sovranità. Ma la decostruzione, e io stesso ho impiegato del tempo per capirlo, non è un processo negativo ma un'affermazione di ciò che è rimosso – magari sepolto sotto il peso dell'accumulo del quotidiano. Secondo Derrida il sociale va analizzato, *prima facie*, sulla base di quello che c'è e, non tanto, su come dovrebbe essere. Questo lo conduce, prima di tutto, ad analizzare un meccanismo di costruzione a cascata dell'umanità nel senso del Foucault de *Le parole e le cose* (che influenzò pesantemente Derrida) – «l'umano è invenzione recente» – che ci porta a considerare quanto segue:

Animalità → Umanità → Cittadinanza

L'ontologia sociale, questo è evidente per Derrida, è come se tenesse conto dei bisogni di un suo stesso oggetto, "la cittadinanza", piuttosto che del soggetto da cui tutto ciò deriva, ovvero l'umano. Da questo vengono fuori i problemi del sociale che ben conosciamo: pensiamo alla *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* del 1789. Il solo fatto che "umano" sia distinto da "cittadino" dovrebbe far comprendere come i diritti dell'uno, dunque, non siano necessariamente sovrapponibili a quelli dell'altro. Questo fenomeno è analizzato, silenziosamente, dal Derrida degli *Stati d'animo della psicanalisi* in cui afferma che, proprio la psicanalisi, quando si concentra sul soggetto, in realtà, si riferisce sempre «al soggetto cittadino, vale a dire ai rapporti tra la democrazia, la cittadinanza o non cittadinanza, ovvero lo Stato al di là dello Stato»¹⁷. È impossibile, entro la filosofia della decostruzione, partire da dove, ad esempio, comincia Searle: un'individuazione degli oggetti sociali nelle loro connotazioni astratte. Qui di Derrida dovremmo fare davvero tesoro: perché è come se ci dicesse che agli oggetti sociali si arriva dopo, a partire da una frammentazione del tessuto della realtà sociale così come oggi possiamo osservarlo. È Yona Friedman, a mio avviso, a dare esplicitamente una definizione di realtà sociale che si sposa con

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

quella di Derrida e che ci consente di proseguire nella analisi: «l'atto sociale è, per eccellenza, un razionamento di cose e diritti, razionamento che terrà conto delle forze, dei numeri, ma che dovrà soprattutto considerare le scorte delle cose»¹⁸. Il motivo per cui questa definizione calza a pennello è che conduce, sin da subito, a dare un valore morale alla ricerca in ontologia sociale: il problema è comprendere come, e in quale misura, la nostra costruzione della realtà sociale sia confacente alla nostra "forma di vita", sia rispettosa dei basilari parametri etici, ecc. Derrida argomenta, a tal proposito, che se l'edificazione del contesto sociale avviene a partire da quel "cittadino" di cui abbiamo detto, e non a partire dall'animalità dell'umano, alla fine del processo – ovvero oggi – la frattura tra reali bisogni dell'uomo e società sarà insanabile.

6. IL RITORNO ALL'ANIMALITÀ

La proposta teorica più interessante di Derrida, a tal proposito, è quella che sigla il titolo del suo celebre libro: *L'animale che dunque sono*. Affinché sia possibile dipanare la matassa del sociale e comprendere, non solo come funziona, ma anche come cambiarlo e perché, dobbiamo ripartire dall'animalità – riconoscerci come tali – e riedificare un percorso collettivo che cominci da questo "ritorno all'animalità"¹⁹. Non è un caso che Derrida parli di «animale che dunque sono» e mai, come invece fa Gilles Deleuze, anche lui presente tra le foto della biografia di Derrida da cui siamo partiti, di «divenire animale». Il divenire animale è divenire altro, qualcuno o qualcosa che ancora non si è, affinché l'umano provi – attraverso un ideale regolativo teoricamente strumentale – un'esperienza estetica radicalmente differente. Riconoscerci, o meglio ritornare animali, è invece l'idea che questa diversa strada, per il sociale, stia tutta qui, interna a noi stessi, e che vale la pena di provare a comprendere cosa significhi impostare il mondo sociale a partire dalla nostra animalità piuttosto che dalla nostra cittadinanza. Il motivo non è figlio di una masturbazione intellettuale: questa realtà sociale qui, adesso, si sta massacrando ogni giorno che passa – mietendo miliardi di vit-

18.

Yona Friedman, *L'architettura della sopravvivenza: una filosofia della povertà*, Bollati Boringheri, Torino 2013, p. 12.

19.

Ho analizzato diffusamente tale questione, a partire dalla possibilità di concepire "un agire animale", nel mio Leonardo Caffo, *Flatus Vocis: breve invito all'agire animale*, Novalogos, Aprilia 2012.

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

20.

Si veda, soprattutto, Joshua Johnson (a cura di), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, [NAME] Publications, Miami 2013 e Benjamin Noys, *Malign Velocities: Speed & Capitalism*, Zero Books, Londra 2014.

21.

Banalmente perché è un manifesto all'idea che il capitalismo non si sia ancora espresso al massimo, e che molte delle sue nefaste conseguenze siano solo immaginabili.

22.

Tema esplorato in italiano da Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012. Sull'argomento è utile, per comprendere la questione teorica che sta dietro questo cambio di rotta, Paul A. Boghossian, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006.

time umane e non – perché è nella sua natura un concetto di sviluppo che bruci ogni cosa, in un tempo apparentemente esteso, ma che oggi comincia a mostrare l'ultima parte del suo corpo. **Ricostruire, dopo la decostruzione, la società a partire da un diverso modello può significare interrompere questo processo: cominciandone uno nuovo, ancora tutto da pensare.**

7. ACCELERAZIONISMO

Ed è recente un movimento filosofico, che ha un piede nel realismo speculativo, e l'altro nella metafisica "orientata agli oggetti", che è stato definito "accelerazionismo"²⁰. Vediamo perché ha senso parlarne in questa sede. Nei suoi seminari su "La bestia e il sovrano" Derrida spinge il capitalismo, fino alle sue conseguenze più radicali, per mostrare a cosa conduce, ma soprattutto a cosa condurrà, questo modello di pensiero, di esistenza e di regolamentazione economica. L'accelerazionismo, come vuole il termine, è l'idea che l'unico modo per bloccare il capitalismo sia condurlo alle sue conseguenze più estreme fino a farlo implodere dall'interno: giacché qualsiasi altro tentativo di bloccarlo, al di là del teorico, sembra davvero impossibile. È una concezione che fa il paio con Derrida perché tenta di metterlo in pratica, spesso inconsapevolmente dato che si preferisce il riferimento a *Mille piani*²¹ di Deleuze e Félix Guattari, nel cercare di rendere pratica questa inversione di rotta nella costruzione del sociale: l'unico modo per ricostruire, a partire da animalità e non da cittadinanza il mondo sociale, è portare a compimento ultimo l'attuale stato di cose presente – e solo dopo prepararsi a una strada radicalmente differente. Ma c'è un ulteriore elemento che l'accelerazionismo sembra mutuare, più o meno inconsapevolmente da Derrida, che è la messa in discussione di ogni filosofia antropocentrica. La base realista speculativa dell'accelerazionismo spinge a ridare al mondo una base solida, resistente alle nostre interpretazioni²², che condividiamo con altre forme di vita: esattamente ciò che succedeva con Derrida che si fa osservare dalla sua gatta – un'altra prospettiva è introdotta nel mondo e questo, banalmente, significa che la nostra non è l'unica e che il mondo non è a nostro consumo.

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

7.1 PIANI DI REALTÀ

La prospettiva della gatta, connessa poi alla costruzione del sociale, serve come espediente per partizionare il mondo: Derrida sta facendo, a suo modo, quello che gli ontologi contemporanei chiamano "inventario del mondo"²³. C'è un porzione di mondo – quella degli oggetti naturali (laghi, tramonti, sassi, ecc.) – che condividiamo con gli altri esseri viventi, che resiste all'ermeneutica, e che è la base per un'altra porzione, tutta nostra, che è quella di cui abbiamo discusso: gli oggetti sociali. Ed è in questo senso che Derrida può, a partire dall'animalità, stabilire un piano di realtà che fa da base a ogni altra cosa: una specie di territorio a cui possiamo dare fiducia, andare e tornare, ogni qualvolta viene messo in discussione il livello sociale – mistificando completamente le reali esigenze di vita dell'umanità. Questo mondo è modificabile, come suggerisce l'accelerazionismo spesso drasticamente, ma è anche ciò che apre alla "possibilità di cambiare"²⁴ – al di là dei tentativi di naturalizzare, ingenuamente, fenomeni come la guerra, la povertà, la carestia o, più genericamente, il capitalismo. Nella monumentalità seminariale de *La bestia e il sovrano* la filosofia di Derrida, ormai giunta al suo ultimo sforzo, esprime magistralmente questa opposizione al mondo sociale attuale a cui, per opposizione decostruttiva, deve sostituirsi un'altra idea di realtà sociale. Ma tutta questa critica passa, ancora una volta, dalla coppia inversa "bestialità/sovranità" che, in termini a mio avviso più comprensibili, è traducibile nella opposizione "bios/zoé" delineata, per esempio, nel lavoro di Giorgio Agamben. L'idea (il funzionamento attuale della creazione di mondo sociale) che dobbiamo cercare di rappresentare è, schematicamente, la seguente:

Zoé ? Mondo Sociale 1 ? Bios ? Mondo Sociale 2

A cui invece Derrida tenta di sostituire, per decostruzione e ipotesi di diversa costruzione della realtà sociale, il più semplice schema:

Zoé ? Mondo Sociale

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

23.

Per un'analisi articolata del lavoro dell'ontologia contemporanea si veda Paolo Valore, *L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*, Utet, Torino 2008.

24.

Quella che ho definito la "cifra" della filosofia morale in Leonardo Caffo, *La possibilità di cambiare: azioni umane e libertà morali*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

25.

Le sue tesi, oggi tra le più discusse entro il dibattito in ontologia sociale, sono essenzialmente qui raccolte: Raimo Tuomela, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford University Press, New York 2010.

26.

Su questo punto, sempre alla luce di una critica accelerazionista alla realtà sociale (nello specifico all'economia), si veda l'ottimo Robin Mackay (a cura di), *The Medium of Contingency*, Urbanomic, Londra 2011.

27.

Nella sua edizione italiana: Noam Chomsky, Michel Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive e Approdi, Milano 2005.

Questo perché le esigenze del bios, dunque della vita specializzata, spesso non coincidono, o addirittura divergono per contraddizione, con quelle della nuda vita animale – la zoé. Non è che la mia interpretazione di Derrida suggerisca che dovremmo vivere “da animali”, che non significa assolutamente niente ma, più precisamente, che la costruzione del mondo sociale dovrebbe assecondare la nostra natura animale – e se così fosse, credo, anche tanti dei problemi riguardanti l’etica andrebbero meglio impostati. Certo, non creiamo confusione: quando i teorici della realtà sociale – da Searle a Raimo Tuomela²⁵ – cercano di comprendere come funzionino la creazione, e la rappresentazione, degli oggetti sociali non è che si chiedano, giustamente, se sia il caso di fare così o colì: cercano, piuttosto, di raccontare al meglio questo meccanismo ipotizzando la migliore teoria descrittiva. Ma qui, vorrei dire, casca l’asino perché la creazione di mondo sociale appartiene, per definizione, al dominio della contingenza²⁶. Nel senso che le cose sono andate in un modo M, e la nostra conoscenza e comprensione del funzionamento di M si esplica in un processo P ma, tuttavia, possono essere concepiti altri modi M’ ... Mx, con altrettanti processi P’ ... Px, tali per cui le analisi descrittive odierne risultino poi, invece, prive di argomenti. Il compito della filosofia, dunque, al di là della comprensione del funzionamento di *questa* realtà sociale, è quello di analizzare il migliore dei “paesaggi sociali possibili” e in che modo, rispetto alla natura umana, tale paesaggio sia confacente e davvero realizzabile. Questa opposizione descrittivo/prescrittivo è tutta nel dibattito tra Noam Chomsky e Michel Foucault sulla natura umana e il potere politico²⁷: ciò per cui Chomsky rimprovera il filosofo francese è la sua incapacità di andare al di là di una critica del presente – cosa che invece fanno sia Chomsky sia, ovviamente in modo radicalmente diverso, Derrida con il valore positivo della decostruzione – capace di mostrare alternative e soluzioni. Va da sé che Searle, Tuomela, o Margaret Gilbert, non stanno facendo critica sociale ma ontologia sociale: tuttavia, credo, il principio sia lo stesso. Non possiamo solo dire, infatti, come funziona il mondo sociale, ma anche se esistono ulteriori spazi per immagi-

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

narne diversi, e se la sua struttura vada bene o se, piuttosto – come vuole Derrida – non sia completamente da cambiare e sovvertire. Ontologia non è solo “quali oggetti sociali esistono e come funzionano” ma anche, credo, “come crearne di nuovi, e perché”. La realtà va accertata, non necessariamente accettata, e poi va cambiata²⁸.

8. MONDI ANIMALI

Quando immaginiamo altri mondi sociali, paradossalmente, Derrida ci invita a guardare non solo alla nostra animalità ma anche, per non dire soprattutto, agli altri animali non umani. In Derrida, dove ogni parte della filosofia si fonde in un'unica forma, non è possibile limitarsi a raccontare funzioni e marchingegni di qualcosa – il valore politico della metafisica, infatti, emerge in continuazione – e in ogni pagina della sua opera. Per questo – giunto anche a poter osservare alcuni dei fenomeni più terribili del nostro tempo, come l'11 settembre²⁹ –

28.

Cfr. Maurizio Ferraris, *Esistere è resistere*, in Mario De Caro, Maurizio Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012, pp. 139-165.

29.

Jacques Derrida, *Decostruire il terrorismo*, in Giovanna Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2003.



Adrian Paci, *Inside the Circle*, 2012, still da video. Courtesy l'artista

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

30.

Jean Grenier, *Isole*, Mesogea, Messina 2003, p. 41.

Derrida invita a contemplare la vita animale per comprendere cosa abbiamo da imparare, senza retorica, dai loro modi di stare al mondo o – con un’espressione entrata nel dibattito etologico dopo Jakob von Uexküll – dai loro “mondi/ambienti”. Non è qui la sede, perché ci condurrebbe lontano, per analizzare quanto il nostro vivere sociale abbia deturpato questo mondo – ma è ovvio che è necessario un cambio di rotta qui sì, davvero, necessario e non contingente. **Lo sviluppo odierno delle società capitaliste avanzate è insostenibile almeno sotto due profili: ecologico e morale (e le due cose, ovviamente, sono collegate).** Qui forse il limite dell’accelerazionismo a meno che, ma tremiamo se fosse vero, l’unico modo per interrompere la “bestia impazzita” che è il capitalismo non sia davvero quello di accelerarlo fino al suo esaurimento – la paura, ovvia, è quella che questo esaurimento possa coincidere anche con la fine della vita su questo pianeta. Si delinea, nello spazio incerto di questo argomento, una via di uscita che è quella che Derrida vede segnata dagli animali non umani e che riassumerei, per concludere, sperando me lo si conceda, con le parole di un altro grande filosofo, Jean Grenier:

Il mondo degli animali è fatto di silenzi e balzi. Mi piace vederli distesi a riposare, nel momento in cui riprendono contatto con la Natura, ricevendo in cambio del loro abbandono una linfa che li nutre. Il loro riposo è accurato come il nostro lavoro. Il loro sonno è fiducioso come il nostro primo amore³⁰.

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

BIBLIOGRAFIA

- Paul A. Boghossian, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006.
- Giovanna Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore*, Laterza, Roma Bari 2003.
- Domenica Bruni, Leonardo Caffo, "Can you speak? Well, Are You Moral?", *Method - Analytic Perspectives*, 3, II, 2013, pp. 50-57.
- Leonardo Caffo, *La possibilità di cambiare: azioni umane e libertà morali*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- , *Flatus Vocis: breve invito all'agire animale*, Novalogos, Aprilia 2012.
- , *Adesso, l'animalità*, Graphe.it, Perugia 2013.
- Leonardo Caffo, Matthew Calarco, "Indistinti nella carne che dunque siamo", *Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo*, 3, 2013, pp. 73-78.
- Matthew Calarco, "Identity, Difference, Indistinction," *CR: The New Centennial Review*, 2, 11, 2011, pp. 41-60.
- Paola Cavalieri, *La questione animale: per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringheri, Torino 1999.
- Noam Chomsky, Michel Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive e Approdi, Milano 2005.
- Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Mario De Caro, Maurizio Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012.
- Jacques Derrida, *Limited Inc*, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- , *Come non essere postmoderni. Post, neo e altri ismi*, Medusa Edizioni, Milano 2002.
- , *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- , *Ciò che resta del fuoco*, SE, Milano 2007.
- , *La Bestia e il Sovrano: Volume I seminari (2001 - 2002)*, Jaca Book, Milano 2006.
- , *La Bestia e il Sovrano: Volume II seminari (2002 - 2003)*, Jaca Book, Milano 2010.
- , *Stati d'animo della psicanalisi: l'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, Ets, Pisa 2013.
- "Derridanimals", numero speciale di *Oxford Literary Review*, 29, luglio 2007
- Maurizio Ferraris, *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Multhipla, Milano 1983.
- , *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- , *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- , *Filosofia Globalizzata*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Yona Friedman, *L'architettura della sopravvivenza: una filosofia della povertà*, Bollati Boringheri, Torino 2013.

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

- Claudia Furlanetto, Emanuela Villalta (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Jean Grenier, *Isole*, Mesogea, Messina 2003.
- Joshua Johnson (a cura di), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, [name] Publications, Miami 2013.
- Angelica Kaufmann, "Animal Social Ontology", draft paper [http://bit.ly/A_Kaufmann].
- Robin Mackay (a cura di), *The Medium of Contingency*, Urbanomic, Londra 2011.
- Benjamin Noys, *Malign Velocities: Speed & Capitalism*, Zero Books, Londra 2014.
- Piergiorgio Odifreddi, "Intervista a Jacques Derrida" [http://bit.ly/P_Odifreddi].
- Benoit Peeters, *Derrida: A Biography*, Polity, Stafford 2012.
- John Searle, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino 1995.
- Raimo Tuomela, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford University Press, New York 2010.
- Paolo Valore, *L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*, Utet, Torino 2008.

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini». «L'animale ci