

Filosofia

15

© Fordham University Press

Nessuna parte di questo libro
può essere riprodotta o trasmessa
in qualsiasi forma o con qualsiasi
mezzo, elettronico, meccanico,
fotocopie, registrazione, scansio-
ne, o altrimenti senza l'espresso
consenso scritto dell'editore.

Titolo originale "Ticks and Cats" in Kevin Attell,
Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Deconstruction

Traduzione di Francesco Guercio
in copertina disegno di Martina Di Russo

PRIMA EDIZIONE GENNAIO 2023

© 2023 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop., Aprilia

www.novalogos.it

ISBN 978-88-31392-15-0

KEVIN ATTELL

GATTI E ZECCHÉ
AGAMBEN E DERRIDA
SULL'ANIMALE

A CURA DI ERMANNO CASTANÒ

Novalogos

Indice

- 7 *Prefazione*
Nel luogo del linguaggio, o l'animale inoperoso
di Ermanno Castanò
- 59 Nota editoriale
- Gatti e zecche. Agamben e Derrida sull'animale
- 63 *Introduzione*
- 65 Gatti e zecche
- 67 Macchine
- 88 Bios e Zoé
- 103 Heidegger e l'animale

Prefazione

Nel luogo del linguaggio, o l'animale inoperoso

Sentii come un breve fruscio,
e sopra il suo corpo vidi vibrare
un orifizio grinzoso:
stava parlando.

Ted Chiang, *Storie della tua vita*

I.

*Gatti e zecche. Agamben e Derrida sull'animale*¹ di Kevin Attell è un libro che funziona come un sismografo capace di rilevare anche i più piccoli movimenti, per quanto impercettibili. Descrive, infatti, gli spostamenti – prima sotterranei e poi emersi in piena luce – avvenuti nella cultura contemporanea in seguito alla pubblicazione quasi simultanea di *L'aperto. L'uomo e l'animale* di Giorgio Agamben e *L'animale che dunque sono* di Jacques Derrida. La filosofia dei primi venti anni del nuovo millennio è stata fortemente segnata da questi due testi i quali per primi hanno colto un moto che nelle scienze della vita stava già avvenendo da diversi decenni e che andava formando un nuovo campo d'indagine: l'animalità. Il titolo stesso del libro di Attell richiama, d'altronde, l'immagine di due figure particolarmente emblematiche per i pensatori oggetto dello studio: la zecca – capace per Agamben di restare per anni in uno stato potenziale – e il gatto – il cui sguardo per Derrida fa vacillare tutta la presunzione del soggetto umano.

¹ Incluso inizialmente nel più ampio *Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Deconstruction*, Fordham U.P., New York, 2015.

La vibrazione di lungo periodo che risuona in questi testi trova, forse, il suo momento aurorale in *Ambienti animali* di von Uexküll che, a detta di Agamben, esprime «l'abbandono senza riserve di ogni prospettiva antropocentrica nelle scienze della vita e la radicale disumanizzazione dell'immagine della natura» (A 44), e che avrà nei decenni successivi un'ampia eco in etologi come Konrad Lorenz, William Thorpe e Jane Goodall. Il lavoro di questi scienziati è accomunato dal progressivo abbandono della tradizionale distinzione tra umano e animale (indiscussa da Aristotele fino a Darwin) e dal riconoscimento della presenza nel comportamento degli animali di molti aspetti un tempo attribuiti esclusivamente all'umano, per esempio: emozioni, linguaggio, cultura.

Lo spazio che per secoli era stato quello della distinzione "ontologica" tra l'umano e l'animale, il passaggio liminare che segna il salto dall'uno all'altro inizia, in queste ricerche, a essere visto come uno spazio vasto e abitabile. È in tale topica che alcune scienze della vita installano il proprio cantiere e che la filosofia avrebbe di lì a poco definito come la decostruzione (per Derrida) o la destituzione (per Agamben) della differenza ontologica con cui la tradizione aveva fino ad allora distinto l'umanità dall'animalità.

Oltre all'etologia, casi esemplari del nuovo spazio epistemico sono la zoosemiotica di Thomas Sebeok, che rileva come in molte specie animali siano presenti tratti linguistici, e la biosemiotica di Giorgio Prodi, che individua la presenza di comunicazione a ogni livello della vita biologica.

Tuttavia, la colonizzazione che negli ultimi decenni del Novecento è stata messa in atto dalle scienze della vita nello spazio tra uomo e animale non ha solo portato al superamento di antichi pregiudizi metafisici come l'idea cartesiana dell'animale-automa, ma è stata anche fortemente ambivalente. Mi riferisco in particolare al fatto che discipline come la medicina e la bioingegneria hanno guadagnato una presa sull'aspetto animale della vita (umana e non umana) che ha sollevato non

pochi problemi etici e politici: la loro affermazione è sembrata a molti l'ennesima conferma della svolta biopolitica descritta da Foucault.

Tutto ciò è avvenuto in un contesto in cui gli studi umanistici sono arrivati un po' in ritardo: la linguistica, ad esempio, non ha ritenuto opportuno riformulare le sue posizioni in base alla zoosemiotica e ha proseguito nel reiterare la classica definizione del linguaggio come facoltà esclusivamente umana, mentre gli studi umanistici e la letteratura faticano a confrontarsi con temi come il rapporto fra umanità e natura. Tutto ciò non accade solo perché le scienze della vita godono di spazi accademici enormi, mentre gli studi umanistici sopravvivono nei ristretti circoli di amicizie, ma anche perché la questione dell'animale mette il pensiero di fronte a una difficoltà con cui essi faticano ancora a misurarsi: l'opposizione fra natura e cultura che costituisce l'assiomatica della cultura stessa.

È per la difficoltà a fare i conti col paradigma fondamentale che governa la cultura (la sua presupposta frattura con la natura) che essa, nonostante viva un'epoca di sconvolgimenti climatici, stenta ancora a fare di essi un oggetto di narrazione o di meditazione filosofica². Per farsi un'idea di tale cambiamento, si pensi che nel 2020 la massa degli artefatti umani ha superato la biomassa presente sul pianeta Terra e che quest'ultima, contrariamente a quanto si può pensare, è prevalentemente costituita da animali allevati (circa 120 miliardi gli esemplari macellati annualmente), mentre le specie selvatiche sono ormai una minima parte (e quotidianamente si estinguono centinaia di specie). È per l'appropriazione delle materie prime con tale logica che si avvia nel 2022 la colonizzazione capitalistica dello spazio. Questi pochi dati ci danno la misura del ruolo che la tecnica viene ad assumere nella nostra civiltà e di come il suo rapporto con la natura non sia episodico bensì

² Amitav Gosh, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza, 2017, p. 18.

“ontologico”, cioè mostra come in generale pensiamo alla natura.

Se a ciò aggiungiamo il ruolo che la tecnica ha nel governo delle società umane, oltre che della natura, possiamo arrivare a dire, parafrasando Sloterdijk, che oggi l'allevamento è diventato uno dei paradigmi prevalenti attraverso cui pensiamo la politica dei viventi.

Il destino a cui vanno incontro sia l'uomo che l'animale è, in qualche modo, ciò che accomuna testi dall'esito così diverso come *L'aperto* di Agamben e *L'animale che dunque sono* di Derrida, di cui Kevin Attell ricostruisce con minuzia e ricchezza i termini di un confronto che ha marcato l'incontro e la divergenza fra decostruzione e archeologia filosofica. Se si propenda per Derrida o per Agamben, e se la questione dell'animale interessi o meno, tutti sono concordi nel dire che i libri oggetto di questo studio hanno ridefinito il vocabolario filosofico contemporaneo fino a determinare un vero e proprio *animal turn* nella filosofia contemporanea.

2.

L'onda lunga che si rifrange dalla pubblicazione di *L'aperto* e *L'animale che dunque sono* irradia tutto il primo ventennio degli anni duemila e coinvolge pensatori come, per esempio, Donna Haraway, Judith Butler e Jean-Luc Nancy e, in Italia, Felice Cimatti, Massimo Filippi, Federica Timeto e Marco Maurizi.

Mentre, però, inizialmente la questione dell'animale assumeva toni ispirati tanto ad Agamben che a Derrida (a volte accostati, altre contrapposti) è sulla polarità di quest'ultimo che il dibattito si è via via assestato. Infatti, per ragioni che proveremo a illustrare, la questione dell'animale ha progressivamente assunto una tonalità decostruttiva che ha finito per lasciare il pensiero di Agamben in disparte e per certi versi

addirittura incompreso. Anche laddove alcuni dei pensatori citati sopra richiamano le opere del filosofo italiano, questo avviene sempre su uno sfondo decostruttivo che risulta del tutto prevalente.

Un momento di svolta, in tale serrato confronto, è stata la pubblicazione nel 2007 (in Italia nel 2012) di *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida* di Matthew Calarco. In tale formidabile testo l'autore americano ha ben mostrato come la questione dell'animale non riguardasse solo la richiesta di diritti o di rispetto per gli animali, ma fosse in realtà un nodo portante della trama filosofica occidentale riscontrabile in pensatori come Heidegger, Levinas, Agamben e Derrida, i quali, a loro volta, chiamano in causa l'intera tradizione.

Il libro di Calarco è estremamente efficace nel porre in connessione il ripensamento dell'animalità con radicali trasformazioni etiche e politiche, e ha un taglio complessivamente decostruttivo. Il suo esplicito intento è quello di decostruire la presunta superiorità umana sull'animale come una forma di logocentrismo essenziale al progetto metafisico della sovranità, ed è con tale lente che vengono letti i quattro pensatori proposti.

Nell'interpretazione di Calarco, mentre Heidegger, nonostante il tentativo di sfuggire alla metafisica e all'umanismo, ricade in un antropocentrismo metafisico (Z 21) che ribadisce la differenza ontologica, Levinas, Agamben e Derrida tentano, ognuno a modo suo, di liberarsi da tale eredità filosofica.

In particolare la lettura che egli dà di Agamben segnerà a lungo il dibattito sull'animalità. Secondo Calarco la prospettiva di *L'aperto* è una pietra miliare della filosofia e in particolare dei cosiddetti *animal studies*. Per Agamben vi è un dispositivo che, lungo tutta la storia della cultura occidentale, separa e articola l'uomo e l'animale, e che egli chiama la «macchina antropologica». È a partire da questa idea che il filosofo ritiene che tale macchina debba essere interrotta, se se ne vogliono ar-

restare gli effetti nefasti. Per Calarco è chiaro che solo una tale interruzione è in grado di dischiudere lo spazio esperienziale *fra* l'uomo e l'animale, e la vede come sostanzialmente analoga alla decostruzione derridiana. Decostruzione e interruzione sarebbero insomma sinonimi.

Il problema che Calarco ravvisa in Agamben, però, è che nei libri precedenti *L'aperto* il suo pensiero è caratterizzato da ciò che egli chiama un «antropocentrismo performativo» (Z 104) cioè il progetto esplicito di ripensamento dell'umano che lo porta a ribadirne la differenza con l'animale, e che quindi non gli permette di emanciparsi fino in fondo da Heidegger. Solo Derrida riesce, nella lettura di Calarco, a compiere questo passo al di là del logocentrismo, assumendo come compito la decostruzione della differenza ontologica tra umano e animale, e mostrandone ovunque l'inconsistenza e l'arbitrarietà.

La critica di Calarco ad Agamben non viene dal nulla, ma in qualche misura rispecchia quella espressa da Derrida in *La Bestia e il Sovrano* in cui si afferma che l'opposizione *bios/zoé*, che alimenta tutta la serie *Homo sacer*, sarebbe del tutto inconsistente. Ma mentre Calarco ha di mira la prima produzione agambeniana, Derrida ha in mente soprattutto la sua fase biopolitica.

La somma delle critiche di Calarco e Derrida ha contribuito a impostare il dibattito sull'animalità in un'ottica prevalentemente decostruttiva, divenendo un vero e proprio canone nel dibattito. Tali critiche non sono affatto infondate o arbitrarie, al contrario sollevano questioni di primo piano che Kevin Attell, nelle pagine che seguono, è stato abile a riepilogare con chiarezza. Piuttosto il problema sorge nel momento in cui, dopo il 2007 (anno della prima pubblicazione di *Zoografie*), Agamben ha pubblicato diverse opere che ne hanno meglio specificato il pensiero e alcuni commentatori (tra cui Attell) ne hanno illustrato le tesi, senza che il dibattito sulla questione animale ne tenesse conto, continuando semplicemente a ripetere le critiche di Calarco e Derrida a volte in modo passivo.

Il rischio è quello, insomma, che il dibattito sull'animalità, che è stato così vivace negli anni, divenga sterile e poco interessante. *Gatti e zecche* di Kevin Attell giunge proprio a questo punto a spiegare le affinità e le divergenze fra Derrida e Agamben, anche al di là del dibattito sull'animalità. Pubblicato originariamente nel 2015 il libro ripercorre il dibattito che abbiamo riassunto per sommi capi e risponde alle critiche di Calarco e di Derrida da un'ottica agambeniana. L'intento che accompagna l'edizione italiana di *Gatti e zecche* è quello di ravvivare un dibattito che rischia altrimenti di esaurire la sua spinta innovativa e anche quello di proporre una lettura agambeniana che possa in qualche modo riequilibrare le molte letture derridiane in circolazione. Ma al di là della propensione per Agamben o per Derrida ciò che più interessa le pagine che seguono è proseguire l'indagine sull'animalità, in un'ottica intersezionale, e fornire nuovi spunti e ulteriori strumenti di riflessione per una problematica che appare particolarmente urgente.

Un caso esemplare dello stallo di cui abbiamo parlato sopra può essere rintracciato, a mio avviso, nelle critiche mosse da Leonardo Caffo ed Ernesto Sferrazza Papa ad Agamben in un saggio del 2015³. Secondo i due autori il filosofo usa gli animali solo per discutere «le categorie di umanità, di disumanità e di inumanità»⁴ (mira cioè a «un antropocentrismo locale, o debole»), ma tali critiche ripetono, senza argomentare, rispettivamente quelle di LaCapra e di Calarco.

Allo stesso modo poco prima gli autori affermano che per Agamben *zoé* (animalità) e «nuda vita»⁵ sarebbero sinonimi e che lo «schema a due posti» rappresentato dalla contrapposizione *bios/zoé* sarebbe inconsistente⁶. Quest'ultima affermazio-

³ *Nuda vita come animalità. Un argomento di ontologia sociale contro Giorgio Agamben*, in "Lo Sguardo. Rivista di filosofia" n. 18/2015 (II) "Confini animali dell'anima umana. Prospettive e problematiche", pp. 129-138.

⁴ Ivi, p. 135.

⁵ Ivi, p. 131.

⁶ Ivi, p. 130, n. 4 «non [è] in alcun modo presente in Aristotele la divisione

ne è evidentemente una riproposizione della critica di Derrida (attraverso la mediazione di Finlayson), entrambi a mala pena citati.

Il problema con *Nuda vita come animalità* è che i suoi autori, peraltro studiosi attenti, non hanno ritenuto opportuno rispondere a coloro che avevano avanzato letture opposte a quella di Calarco come la corposa argomentazione di Prozorov (*OB* 150-176) o il libro di Attell che era stato da poco pubblicato.

Ancora meno comprensibile è l'equiparazione proposta fra *zoé* (animalità) e "nuda vita" la quale è stata smentita da Agamben stesso già molti anni prima (in *Homo sacer, Quel che resta di Auschwitz* e altrove) il quale aveva chiarito che la nuda vita *non* è la vita naturale bensì è la vita sacra (cioè uccidibile) isolata dal potere sovrano come sua prestazione primaria. Infatti: «*Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o la vita sacra) è l'elemento politico originario*»⁷, «Né *bios* politico né *zoé* naturale, la vita sacra è la zona di indistinzione in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altro, essi si costituiscono a vicenda»⁸.

È chiaro che ognuno è libero di interpretare come vuole il pensiero di un filosofo: è altrettanto evidente però che il dibattito rischia di arenarsi se ci si arresta a critiche datate, benché autorevoli, citandole appena, mentre si ignorano interventi corposi e successivi.

3.

Un discorso a parte merita la questione del cosiddetto "antropocentrismo" nella filosofia di Agamben. Anche in questo caso la critica di Calarco funge da spartiacque. Di fronte all'af-

fra due tipi di vita».

⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995, p. 98.

⁸ Ivi, p. 101.

fermazione del filosofo statunitense dell'«antropocentrismo performativo» di Agamben ci si sarebbe aspettati un'argomentazione particolarmente dettagliata dal momento che questa stessa espressione non risulta affatto chiara o univoca, e che inoltre viene riferita a un pensatore che programmaticamente intende muovere nella direzione opposta a entrambi i termini che la compongono.

Al contrario l'asserzione di Calarco è supportata da poche righe di testo e prende in esame un numero molto limitato di libri di Agamben. Questa particolare circostanza, insieme al valore indiscutibile di *Zoografie*, mi ha portato a condurre la ricerca che poi sarebbe diventata *Agamben e l'animale*⁹ in cui ho provato a mettere alla prova le tesi di Calarco confrontandole con l'intera opera agambeniana, fino a giungere a conclusioni molto diverse dalle sue, che ora proverò a riepilogare.

L'occasione di tornare sul tema dell'antropocentrismo in Agamben è fornita da un importante libro di Carlo Salzani che vi dedica un corposo studio ricco di riferimenti e di spunti. Il testo, intitolato *Agamben and the Animal*¹⁰, ha inoltre il pregio di problematizzare e consegnare al dibattito, al contempo evitando prese di posizione rigide, una questione complessa e contraddittoria¹¹. Vale la pena, allora, intervenire in tale dibattito, nella speranza di apportarvi elementi utili, riepilogando per sommi capi le tesi contenute nel mio libro.

Innanzitutto è bene evidenziare come la coesistenza, nel pensiero di Agamben, di elementi antropocentrici e non-an-

⁹ Ermanno Castanò, *Agamben e l'animale. La politica dalla norma all'eccezione*, Novalogos, Aprilia, 2018.

¹⁰ Carlo Salzani, *Agamben and the Animal*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle, 2022.

¹¹ Salzani correttamente evidenzia come in Agamben convivano conflittualmente una critica radicale alla nozione di "specie" utile all'antispecismo (p. 47) e l'affermazione dal tono opposto che gli animali non avrebbero essenzialmente volto né politica (p. 79).

tropocentrici sia un problema noto e ampiamente discusso¹². Ci si potrebbe chiedere in quale pensatore non lo sia, ma qui abbiamo a che fare con un filosofo che intenzionalmente si colloca in una tradizione antimetafisica e antiumanistica. In tale indecisione, è perfettamente condivisibile la prospettiva di Salzani che intende porre in evidenza gli aspetti genuinamente non-anthropocentrici di Agamben per svilupparne le potenzialità (la *Entwicklungsfähigkeit* come direbbe Feuerbach) per la questione animale. Seppur in un'ottica lievemente diversa, ho inteso anch'io muovere in tal senso.

Ho preferito, però, operare una sorta di montaggio fra i testi dello stesso Agamben per giustapporre i passaggi ed evidenziare come i nodi portanti del suo pensiero siano, in ogni sua "fase", fortemente anti-anthropocentrici e come dunque l'affermazione di Calarco, almeno nella forma perentoria espressa in *Zoografie*, debba essere rifiutata. Infatti è corretto dire che i primi libri di Agamben ruotano attorno alla ridefinizione dell'umano, ma ciò non significa automaticamente mettere l'uomo "al centro".

È indubitabilmente vero che con *L'uomo senza contenuto* Agamben inizia il suo percorso filosofico col tentativo di ripensare ciò che è "proprio" dell'uomo, ma è altrettanto vero che, in pieno stile heideggeriano, tale "proprio" si rivela subito un "improprio", cioè qualcosa di inappropriabile. L'uomo,

¹² Ad esempio Matthew Chrulew (in *Gli animali nella biopolitica, fra Agamben e Negri* in "Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo" n. 4/2013 "Gli animali di Foucault", pp. 58-709) spazia da un'accusa (poco argomentata) ad Agamben di essere «largamente antropocentrico» (p. 60), al riconoscimento che egli a volte attribuisce «anche agli animali non umani la capacità di prendere le distanze dal loro abisso istintuale e ambientale» (p. 65), fino alla fertile proposta di usare Agamben per ripensare l'animalità a partire dal fatto che «la macchina antropologica non solo umanizza gli animali e animalizza gli uomini, giungendo a una confusione tra i due, ma innanzitutto animalizza o biologizza *gli animali stessi*, spogliandoli delle loro forme di vita per consolidare il contrasto con l'"uomo", il quale può così assicurarsi di essere l'unico possessore delle facoltà linguistiche e politiche» (p. 68).

svuotato dalla tecnica moderna, cade preda del «nichilismo»¹³ ed è così “senza contenuto”. Ma tale svuotamento del soggetto moderno ha anche un aspetto positivo: pone per la prima volta l’uomo di fronte all’“inappropriabilità” della sua essenza di cui un tempo si era illuso di potersi appropriare come di un oggetto. La lettura di Agamben è qui una riproposizione della dialettica fra nichilismo attivo e passivo di Nietzsche e l’intento del libro è esattamente lo stesso del filosofo tedesco: mostrare come l’estetica moderna sia “umana, troppo umana”, mentre l’estetica greca era, per così dire, “ontologica”.

Il nichilismo moderno rende così impossibile un’esperienza autentica dell’arte, e «la nostra intelligenza della natura si è talmente offuscata e, d’altra parte, la presenza in essa dell’elemento umano si è talmente potenziata, che, davanti a un paesaggio, ci capita spontaneamente di misurarlo alla sua ombra, chiedendoci se esso sia esteticamente bello o brutto»¹⁴.

Ci si potrebbe chiedere già da ora come una filosofia di questo tipo possa essere solidale con un antropocentrismo. Ma nelle opere successive il quesito si fa più chiaro.

In *Stanze* l’inappropriabilità dell’umano diventa un vero e proprio programma filosofico¹⁵ che intende fare della “scienza dell’uomo” una paradossale «scienza senza oggetto»¹⁶ e «senza nome»¹⁷. L’intenzione è, cioè, quella di sottrarre alle scienze umane il loro oggetto in un gesto di disappropriazione dell’uomo la cui essenza non è «propriamente in nessun posto»¹⁸. Lo scopo è quello di praticare un sapere che non si appropria di ciò che conosce.

¹³ Giorgio Agamben, *L’uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata, 2005, p. 87.

¹⁴ Ivi, p. 76.

¹⁵ Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino, 2011, p. xi.

¹⁶ Ivi, p. xii.

¹⁷ Ivi, p. 143.

¹⁸ Ivi, p. 69.

Calarco ha ragione nell'evidenziare¹⁹ come *L'uomo senza contenuto* sia infarcito di affermazioni antropocentriche (per esempio che solo l'uomo sarebbe capace di attività libera, o *praxis*), ma – a mio avviso – esse non occupano mai il centro dell'argomentazione e risultano anzi essere elementi stridenti e contraddittori rispetto all'intenzione generale.

Come si può mettere al centro di una filosofia qualcosa di inappropriabile? Il ripensamento dell'uomo tentato da Agamben è volto alla sua disappropriazione: una mossa contraria a quella delle scienze umane (esse sì antropocentriche). Se proprio di centrismo si vuol parlare, Agamben potrebbe essere accusato di "onto-centrismo" in quanto – su questo tutti i suoi lettori sono concordi²⁰ – la sua strategia è sin dal principio quella di scalzare dal centro l'uomo e il soggetto, per ridare spazio a un pensiero ontologico eclissatosi col mondo greco.

Ma non è tutto: qual è il gesto che conduce a un ripensamento (dell'inappropriabilità) dell'umano che è l'obiettivo delle prime opere di Agamben? A partire da *Stanze* diviene sempre più chiaro che è possibile muovere verso tale orizzonte *solo* interrogando la frattura che costituisce l'umano come separato dal vivente, ovvero la barriera che separa voce e linguaggio²¹, e che sarà l'oggetto dei suoi studi successivi.

In *Infanzia e storia* tale direzione viene imboccata perentoriamente. L'elaborazione di una "scienza generale dell'umano" si attesta sulla nozione di infanzia (cioè la *possibilità* di avere un linguaggio) che rappresenta un tratto essenziale dell'uomo. Accanto al ripensamento dell'uomo, dunque, ora si colloca anche il ripensamento deciso dell'animale. Contrariamente all'intera tradizione occidentale, l'animale viene descritto qui come un essere «sempre già» immerso nel linguaggio (*IS* 50). Seguendo le ricerche dell'etologo William Thorpe, Agamben

¹⁹ Carlo Salzani, *Agamben and the Animal*, cit., p. 4.

²⁰ Cfr. Aa.Vv., *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di V. Bonacci, Quodlibet, Macerata, 2019.

²¹ Giorgio Agamben, *Stanze*, cit., pp. 186-187.

afferma che non è l'uomo l'unico animale dotato di linguaggio (un'affermazione piuttosto avanzata nel 1978). Il gesto è perfettamente comprensibile come il tentativo di pensare l'uomo in modo non metafisico, cioè al di là della frattura con l'animale. L'uomo non sarebbe dunque l'unico essere dotato di linguaggio di fronte a una natura insensata, ma solo quell'animale che «riesce a interrompere, nella parola, la lingua infinita della natura e a porsi per un attimo di fronte alle mute cose» (IS 103).

Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire io. Per questo, se la lingua è veramente la natura dell'uomo [...] allora la natura dell'uomo è scissa in modo originale, perché l'infanzia introduce in essa la discontinuità e la differenza fra lingua e discorso (IS 51).

Ha ragione Salzani nel sottolineare come di nuovo in questi passaggi Agamben usi elementi che differenziano l'uomo dall'animale («L'uomo, invece... ha un'infanzia»), ma è anche vero che, a mio avviso, la differenza non si genera attraverso la frattura (differenza ontologica) ma la sospensione (e dunque la reversibilità). Inoltre ciò che caratterizza l'uomo è fortemente ambivalente: con una argomentazione che può ricordare la nostalgia di Rilke per lo sguardo dell'animale capace di vedere l'aperto, nel linguaggio dell'uomo entra la scissione e la discontinuità. Come potrà di nuovo l'uomo vedere l'aperto nel linguaggio? Mentre nell'identità fra linguaggio e vivente si dà qualcosa come la voce una e indivisa della natura, è probabilmente la perdita di questa pura lingua l'enigmatico peccato originale del linguaggio umano a cui Agamben allude in *Par-des* e in testi successivi.

In breve: l'intenzione di *Infanzia e storia* è esplicitamente l'abbandono dell'antropocentrismo, ma ciononostante vi

appaiono alcune affermazioni contrarie a tale intenzione che però non occupano mai il cuore del discorso. Ad esempio Agamben cita studi etologici che riportano come in alcuni animali, così come nell'uomo, la capacità linguistica endosomatica (cioè innata e iscritta nel codice genetico), si accompagna necessariamente a un aspetto esosomatico (cioè all'apprendimento sociale). Questo ha portato l'etologia ad ammettere che alcuni animali hanno un'infanzia (in senso agambeniano) e una cultura (cioè un sistema di segni tramandato) al punto da adottare da allora un metodo etnologico per studiare il comportamento animale, ma Agamben non sembra intenzionato a seguire la scienza su questa via. Leggiamo però cosa scrive in *Infanzia e storia*:

Innanzitutto si deve osservare che i più recenti studi sul linguaggio tendono a dimostrare che esso non appartiene interamente alla sfera esosomatica. Parallelamente alla riformulazione chomskiana delle tesi dell'innatismo linguistico, Lenneberg ha cercato così di portare alla luce i fondamenti biologici del linguaggio. Certo, a differenza di quanto avviene nella maggior parte delle specie animali (e di quanto Bentley e Hoy hanno recentemente dimostrato per il canto dei grilli, nel quale possiamo dunque veramente vedere, con Mallarmé, la *voix une et non décomposée* della natura), il linguaggio umano non è integralmente iscritto nel codice genetico. Se già Thorpe ha osservato che alcuni uccelli, privati precocemente della possibilità di ascoltare il canto di individui della stessa specie, producono solo un estratto del canto normale e si può quindi dire che, in una certa misura, essi abbiano bisogno di impararlo, nell'uomo l'esposizione al linguaggio è condizione imprescindibile per l'apprendimento del linguaggio (*IS* 59).

In questo passo è palese la strategia non antropocentrica di Agamben: tutto il vivente è potenza di linguaggio, e l'umano è, forse, solo quel vivente capace di mantenersi in tale potenza. Da dove viene infatti la potenza che l'umano sarebbe capace di

esporre? Di certo non da una forma di trascendenza rispetto al vivente.

In *Idea dell'infanzia* essa è esemplificata dall'immagine dell'axolotl, una piccola salamandra capace di restare nello stato infantile per tutta la vita, mentre in *Profanazioni* scrive:

Il gatto che gioca col gomitollo come se fosse un topo – esattamente come il bambino con antichi simboli religiosi o con oggetti che appartenevano alla sfera economica – usa consapevolmente a vuoto i comportamenti propri dell'attività predatoria (o, nel caso del bambino, del culto religioso o del mondo del lavoro). Questi non sono cancellati, ma, grazie alla sostituzione del gomitollo al topo (o del giocattolo all'oggetto sacro), essi sono disattivati e, in questo modo, aperti a un nuovo, possibile uso. Ma di che uso si tratta? Qual è, per il gatto, l'uso possibile del gomitollo? Esso consiste nel liberare un comportamento dalla sua iscrizione genetica in una sfera determinata (l'attività predatoria, la caccia). Il comportamento così liberato riproduce e mima ancora le forme dell'attività da cui si è emancipato, ma, svuotandole del loro senso e della relazione obbligata a un fine, le apre e dispone a un nuovo uso. Il gioco col gomitollo è la liberazione del topo dal suo essere preda e dell'attività predatoria dal suo necessario essere rivolta alla cattura e alla morte del topo: e, tuttavia, esso mette in scena gli stessi comportamenti che definivano la caccia. L'attività che ne risulta diventa, così, un mezzo puro, cioè una prassi che, pur mantenendo tenacemente la sua natura di mezzo, si è emancipata dalla sua relazione a un fine, ha gioiosamente dimenticato il suo scopo e può ora esibirsi come tale, come mezzo senza fine.²²

Non è equivocabile in questo passo che il gatto sia «esattamente come il bambino» capace di disattivare e usare «consapevolmente a vuoto» i suoi comportamenti per aprirli a un nuovo, «un mezzo puro, cioè una prassi». In un certo senso

²² Giorgio Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma, 2005, p. 99.

l'uomo è solo quell'animale che «può la propria impotenza»²³, può cioè elevare a potenza quella potenza che è il vivente stesso.

La tesi che ho avanzato in *Agamben e l'animale* è questa: il ripensamento dell'umano che caratterizza le prime opere di Agamben non è disgiungibile dal ripensamento dell'animale, e tale doppio movimento a spirale è la manovra a tenaglia che il filosofo compie contro la metafisica nichilistica (la frattura uomo/animale) e l'intenzione più intima della sua filosofia che verrà proseguita, in altri registri, nelle opere successive.

Ma come può Agamben affermare allo stesso tempo (come fa lungo quasi tutta la sua opera) che «il soggetto della filosofia non può essere umano, non può essere un io o un carattere» (*PU* 41-42) poiché la sua origine sarebbe «non umana», «men che umana, semiferina o quasi divina» (*PU* 43), per poi concludere puntualmente con la ricerca di una «*vita propriamente umana*» (*PU* 135)? Sono tali affermazioni a indurre molti degli equivoci che abbiamo descritto sopra. È chiaro infatti che qui si ha a che fare con due accezioni opposte di “umano” che non andrebbero confuse. La prima (quella estranea al pensiero filosofico più autentico) è l'accezione che fa dell'uomo il centro e il soggetto del pensiero: la posizione antropocentrica. La seconda (come suggerisce Attell nelle pagine seguenti) fa invece dell'umano il polo della «pura potenza»²⁴ contrapposto a quello dell'“animalizzazione” come schiacciamento del vivente sul determinismo causa-effetto, stimolo-reazione.

Allo stesso modo il termine “animale” porta con sé un'ambivalenza che deriva dalla relazione di bando col potere e che richiede una spiegazione. Spiegazione che arriva con *L'aperto* dove Agamben avvisa che la riconciliazione dell'uomo con l'animale non può corrispondere alla sua “animalizzazione”,

²³ Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, p. 282.

²⁴ Giorgio Agamben, «L'opera dell'uomo: Commento su Aristotele, “Etica Nicomachea”, I, 6, 1097 b 22 – 1098 a 18» in *Forme di vita* n. 1/2004, pp. 117-123.

cioè con la coincidenza fra l'uomo e «l'animale antropoforo» (A 19). Con questa espressione (che forse non ne ha facilitato la comprensione²⁵) Agamben intende l'animale pensato come mera base per biologica l'uomo, l'animale oggettificato e “animalizzato” dai dispositivi sovrani. Una tale lettura intesa come presa in carico da parte dell'uomo del governo dell'animalità non solo è solidale con «il biopotere» (A 20), ma rischia di esserlo anche con «i totalitarismi del xx secolo» (A 79). È forse questa preoccupazione che ha frenato maggiormente la trattazione della questione animale da parte di Agamben.

Piuttosto bisogna ripensare l'animale a partire dall'inepuro «tra» che lo separa dall'umano. Se per “uomo” non dobbiamo intendere il soggetto sovrano del pensiero ma la linea di fuga verso la pura potenza, per “animale” non dobbiamo intendere l'oggetto dell'appropriazione umana («antropoforo» questo vuol dire) bensì la linea di fuga verso «l'origine stessa della potenza» (A 70) in cui viene alla luce lo «scuotimento essenziale» che proviene al vivente dal suo essere esposto in una non-rivelazione» (A 71).

Oltre a ciò in Agamben il ripensamento dell'uomo e del vivente (animale e vegetale) avviene simultaneamente sullo sfondo di un ripensamento complessivo anche della “natura” che rifiuta la tradizionale definizione negativa. Per abbracciare quella di *physis*, propria del pensiero greco: la sorgente da cui tutto proviene. Allo stesso modo la “materia” non è vista come la base grezza e inerte della manipolazione tecnologica ma si tenta, come proveremo a mostrare, un suo ripensamento nella direzione della *kora*²⁶ platonica: «la materia della parola²⁷».

²⁵ «il corpo dell'animale antropoforo (il corpo del servo) è il resto irrisolto che l'idealismo lascia in eredità al pensiero» (A 20).

²⁶ Giorgio Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino, 2022, pp. 97 e segg.

²⁷ Giorgio Agamben, “L'idea della materia”, in *Idea della Prosa*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 15.

Con quanto scritto non voglio affatto negare che l'opera di Agamben sia costellata di affermazioni antropocentriche (o forse sarebbe opportuno parlare di *anthropodenial*) volte a esaltare l'eccezionalità dell'uomo e che tali affermazioni siano ripetute anche in modo discutibile (perché per esempio citare studi etologici degli anni '70 e rifiutarsi poi di seguirne gli sviluppi successivi?). Però tali affermazioni non intaccano mai il nucleo più autentico del pensiero di Agamben che resta fedele al suo antiumanismo, configurandosi semmai come elementi di incoerenza.

Anche Kevin Attell si è occupato, in un saggio intitolato *La voce umana*, delle intenzioni che hanno animato la prima fase della riflessione di Giorgio Agamben. Nel prossimo paragrafo proveremo a riepilogare per sommi capi il testo in questione e le sue tesi centrali che collocano il ripensamento dell'umano in seno al ripensamento dell'animale.

4.

Kevin Attell ha trattato la problematica della "voce" nel pensiero di Giorgio Agamben nel saggio *La voce umana*²⁸, in cui si evidenzia la sua divergenza da Jacques Derrida. La grammatologia che Derrida elabora all'inizio della sua riflessione sostiene che il linguaggio si fonda sulla presenza della voce e che tale presenza sia in realtà una metafisica che maschera la volontà di afferrare la singolarità dell'ente. Invece la scrittura indica sempre già il differimento originario del soggetto che ne disarticola la spazialità e la temporalità e in fondo ne decostruisce la pretesa della metafisica di fissarlo in una presenza, come quella della voce.

Agamben contesta profondamente la logica delle affermazioni di Derrida e per avvalorare le sue tesi torna a leggere il *De*

²⁸ Kevin Attell, "La voce umana", in *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di V. Bonacci, Quodlibet, Macerata, 2019 (d'ora in poi *VU*).

anima di Aristotele (rivolgendosi al testo greco) dove i termini essenziali dell'argomento trovano il loro giusto contesto. Nella sua lettura è vero che la metafisica, e con essa il meccanismo di significazione linguistica, si fonda sulla voce (*phonè*), ma non sulla sua iscrizione nel linguaggio (come crede Derrida) bensì sulla sua negazione. Per Agamben, quella occidentale non è (da Aristotele in poi) una metafisica della presenza, ma una metafisica negativa. Il destino della voce nel linguaggio ne è la prova più lampante. Essa, come si legge nel *De anima*, per entrare nel linguaggio deve in primo luogo essere negata come voce "disarticolata" dell'animale. In Aristotele la distinzione fra il verso animale e la voce umana passa per la capacità di quest'ultima di venire articolata. A sua volta l'articolazione della voce umana dipende dal fatto che in essa, al contrario della voce animale che è insensata, possono essere individuate delle lettere le quali, a loro volta, possono essere scritte.

Il *gramma* (VU 77) gioca, dunque, proprio il ruolo di negazione della voce che la iscrive nel linguaggio solo cancellandola come suono insignificante. Dal testo di Aristotele (che sarebbe divenuto canonico) si evince allora che la scrittura non è opposta alla metafisica (come nell'interpretazione derridiana) ma è pienamente parte del suo progetto. Secondo Agamben «il *gramma* è il fondamento che sostiene l'intero circolo della significazione» (LM 53).

La voce, in altre parole, non è il luogo della presenza ma quello della negazione e la scrittura non può in alcun modo essere una via d'uscita dalla metafisica. Tutta la metafisica è, secondo Agamben, nichilista cioè fondata solo sulla frattura fra linguaggio umano e voce animale, senso e insensatezza, umano parlante e vivente muto. Che il modello aristotelico sia divenuto un paradigma ripetuto per secoli dopo di lui è mostrato dal fatto che lo stesso assioma, con pochissime variazioni, è riscontrabile ancora oggi al centro della linguistica moderna.

Un altro aspetto della frattura fra voce e linguaggio è dato dal tema classico dell'indicibilità dell'esperienza originaria (l'i-

neffabile) su cui poesia, letteratura, teologia e filosofia hanno fantasticato a lungo (ad esempio l'“esperienza muta” di Husserl). Non è affatto difficile trovare l'antico modello di questa topica letteraria nell'indicibilità della sostanza prima elaborato dalla filosofia aristotelica.

Secondo Attell, nel tentativo di scardinare questa lunga tradizione, la decostruzione ha giocato un ruolo ambivalente. Da un lato è stato Derrida ad aver messo a nudo il meccanismo di significazione e il ruolo in esso della voce, dall'altro l'individuazione di un presunto “fonocentrismo” e della grammatologia come via di fuga da esso, risultano essere gesti insufficienti.

Ad esempio Derrida in *L'animale che dunque sono* mette in guardia su come la metafisica sia sempre in agguato nel linguaggio significante al punto che la stessa parola “animale” è una trappola che cattura l'irriducibile molteplicità degli animali reali. Per lasciare intatta tale molteplicità Derrida inventa il neologismo “*Animoi*” (un gioco di parole in francese fra “animale” e “parola”) per esporre il potere ambiguo della parola rispetto all'animale. Il neologismo ha suscitato grande simpatia e ha avuto molto successo comunicativo. Ma tale esposizione del meccanismo della metafisica – tipica della mossa decostruttiva – è sufficiente? Basta a venire a capo della metafisica celata nel linguaggio significante?

Anche Agamben accomuna la metafisica al linguaggio significante. In sostanza, nella sua lettura, noi letteralmente parliamo la metafisica: il meccanismo della significazione, che esiste solo nella cattura della voce, è alla base di ogni singola parola. È per questo che la questione della voce è una problematica di così difficile trattazione; nel linguaggio, infatti, non si può dire la voce. La linguistica stessa ancora oggi ritiene che l'origine del linguaggio sia un «insolubile problema»²⁹.

²⁹ Maurice Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna*, tr. it. A.D. Morpurgo, Editori Laterza, Bari, 2011, p. 36.

Attell riporta una riflessione di Agamben che sostiene che negli anni fra *Infanzia e storia* (1978) e *Il linguaggio e la morte* (1982), la sua ricerca ha ruotato attorno al tema de *La voce umana*. La domanda che ha guidato la stesura di questi testi infatti è stata:

Esiste una voce umana, una voce che sia voce dell'uomo come il frinito è la voce della cicala o il raglio è la voce dell'asino? E, se esiste, è questa voce il linguaggio? Qual è il rapporto fra voce e linguaggio, tra *phoné* e *logos*? E se qualcosa come una voce umana non c'è, in che senso l'uomo può ancora essere definito come il vivente che ha il linguaggio? (*IS* vii-viii)

Riprendendo una problematica di Husserl, Agamben si chiede se esiste all'origine del soggetto un'esperienza pura precedente il linguaggio e, se esiste, come può una tale esperienza pura «divenire da *muta, parlante*» (*IS* 33). In altre parole la domanda che interroga il passaggio dal verso dell'animale alla voce umana è: «esiste un'esperienza muta, esiste un'in-fanzia dell'esperienza? E, se esiste, qual è il suo rapporto col linguaggio?» (*Ivi*)

La risposta di Agamben alla serie di interrogativi ricalca quella di Benveniste che ritiene che il soggetto sia immerso nel linguaggio e sia, per così dire, una sua funzione. In altre parole l'uomo si costituisce come soggetto solo in e attraverso il linguaggio: «*Il soggetto trascendentale non è altri che il "locutore"*» (*IS* 44).

Attell sintetizza alla perfezione il problema dell'origine del soggetto collocandola nella stessa «natura scissa del linguaggio umano» (*VU* 63), che si fonda sulla negazione della voce animale. Mentre il linguaggio è stato studiato sotto l'aspetto semiotico e semantico, non è stata mai interrogata la frattura che separa i due aspetti. Inoltre la parte fonetico-musicale della lingua (la voce) resta quasi del tutto impensata dal momento che «fonetica» (*EV* 36) e «fonologia» (*EV* 37) non fanno che ricondurla alle categorie classiche della linguistica.

Agamben, però, estende e prosegue la posizione di Benveniste. Se il soggetto umano è il locutore, per esserlo deve prendere parola. L'uomo cioè non possiede il linguaggio, ma ha la facoltà di parlare: in tal senso ha l'infanzia, può, cioè, parlare.

Rovesciando completamente una lunga tradizione filosofica per mezzo degli studi etologici di Thorpe egli avanza l'ipotesi, già anticipata, che «Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è già sempre parlante [...] per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire io» (IS 50).

La mossa di Agamben è volta a escludere che vi possa essere un'esperienza muta, ineffabile e indicibile, «nel senso di un qualche *Erlebnis* prelinguistico» (VU 64) che sarebbe precedente al linguaggio per entrarvi solo successivamente. Al contrario, tutto è sempre già linguaggio, e la voce è il suo puro aver luogo. Se vi è una potenza specifica del linguaggio umano è quella, fortemente ambivalente, di catturare la voce per farne unificante.

La filosofia del linguaggio si è più volte confrontata con il problema dell'aver luogo del linguaggio, in parte nella questione degli enunciati e in parte nella questione del pronome, individuato (da Aristotele a Jacobson) come il punto in cui una lingua si aggancia a un'istanza di discorso in atto. I pronomi come "io", "tu", "qui", "ora" ancorano le proposizioni al loro aver luogo, alla loro enunciazione, evitando che restino del tutto astratte e inutilizzabili, per quanto grammaticalmente corrette. In questo modo, però, lo *shifter*, è secondo Agamben non solo una categoria linguistica, ma anche ontologica perché indica l'esserci della lingua.

Non è un caso che è proprio sul pensiero di un pronome che si avvolge tutta la filosofia di Heidegger che ha provato a pensare il *Da-sein*, a partire dal suo *Da-*, il "-ci" dell'Esser-ci. E non è casuale neanche che per l'Esser-ci giochi un ruolo chiave proprio la voce, dato che nella *Stimmung* (la tonalità emotiva) risuona la *Stimme* (la voce, in questo caso voce della coscienza).

L'attenzione agli "enunciati" caratterizza anche una parte importante della filosofia di Michel Foucault, ma essi – sottolinea Agamben – «non sono identificabili come tali che attraverso la voce che li proferisce» (IS 44). Il filosofo italiano, però, piuttosto che alle regole della circolazione degli enunciati si rivolge all'enunciazione in quanto tale che egli interpreta come l'aver luogo del linguaggio.

Attehl spiega egregiamente la scissione a cui la voce è sottoposta nella tradizione filosofica:

L'elemento puramente fonico, fisico, della voce viene indicato come il supporto materiale, distinto ma inseparabile, del livello semantico o significante del discorso [...]. Ma, cosa ancor più importante, nell'individuare una *phoné* specificamente linguistica, portatrice di significato, che è da un lato una voce fisica, animale – visto che gli animali vocalizzano tanto quanto gli uomini, e che gli uomini, dopotutto, sono animali –, e dall'altro una voce non soltanto animale – nella misura in cui è anche il supporto, o il presupposto, del significato –, Agamben definisce i termini della sua analisi della voce in quanto luogo della negatività in cui si è sviluppata l'ontologia occidentale. Occupando una sorta di posizione intermedia, nella topologia della significazione, tra i versi animali privi di significato e il discorso significante, la voce è il luogo di un duplice togliersi, o di una doppia negatività (VU 72).

Nella lettura di Agamben anche Heidegger, che aveva esplicitamente evitato di pensare il *Dasein* come un animale a cui si aggiunge dall'esterno la facoltà del linguaggio (come nel modello aristotelico dello *zoon logon echon*) alla fine non riesce a sfuggire a tale paradigma. Infatti la "voce della coscienza" che chiama l'uomo al *Dasein* è una voce più originaria del linguaggio significante, ma ancora una volta una voce muta e precedente il linguaggio, una voce «senza suono»³⁰. In altre parole il

³⁰ Martin Heidegger, *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995, p. 264.

pensiero di Heidegger conduce a un vicolo cieco e Agamben vira verso Benjamin per uscirne, in particolare al suo tentativo di pensare la lingua al di là della categoria dell'indicibilità.

In *Il linguaggio e la morte* Agamben chiama "Voce" quella voce che resta sospesa fra il non più del verso e il non ancora del significato, il puro aver luogo della lingua che gli antichi chiamavano *flatus vocis*. «L'aver-luogo del linguaggio fra il togliersi della voce e l'evento di significato è l'altra Voce» (IS 48). In una bellissima immagine egli illustra questa Voce come quando ci si trova in terra straniera e si percepisce il suono di una lingua che si riconosce essere tale, ma di cui non si coglie il significato.

La metafisica, conclude il filosofo, non è come crede Derrida un fonocentrismo, ma è nichilismo, cioè letteralmente negazione della voce. «Se metafisica è quel pensiero che pone in origine la voce, è anche vero che questa voce è, fin dall'inizio, pensata come tolta, come Voce» (LM 54).

Ciononostante tutto il percorso agambeniano virtualmente intitolato *La voce umana* che aveva inteso ripensare l'uomo e l'animale, termina con una sorta di gioiosa battuta d'arresto. Nel breve scritto *La fine del pensiero* Agamben torna sul punto di contatto fra voce e linguaggio. Attraversando un paesaggio sonoro strabiliante, il «coro infinito delle voci animali» (LM 137), il filosofo dice, in una lingua in cui il poetico sfuma nel filosofico, che: «La cerca della voce nel linguaggio è il pensiero» (LM 138), ma che in fondo «la voce umana non c'è» (LM 138), ed essa è come «una bestia in fuga», inafferrabile. «Noi parliamo con la voce che non abbiamo» e pensiamo perché nel pensiero misuriamo fino in fondo «la nostra afonia» (LM 138). «Ci siamo avvicinati al linguaggio per quanto era possibile, quasi lo abbiamo sfiorato, tenuto in sospeso: ma il nostro incontro non è avvenuto e ora torniamo ad allontanarcene, spensieratamente verso casa» (LM 139).

Nel 2016 Agamben pubblica una raccolta di scritti dal titolo *Che cos'è la filosofia?*. Alcuni si sono stupiti nel vedere che il libro riprende inaspettatamente – dopo la lunga saga di *Homo sacer* – tematiche proprie del periodo de *La voce umana*, in particolare il saggio *Experimentum vocis* riprende esplicitamente da dove aveva lasciato *Experimentum linguae*. Tutti i saggi che compongono il libro sono attraversati dalla problematica che possiamo definire l'aspetto «acustico-musicale»³¹ della voce. Il libro inizia con la critica del linguaggio come strumento di significazione per mezzo di una ironica messa in questione del linguaggio umano il quale, riecheggiando ancora Rilke, non si sa se «sia il bene più alto o la peggiore delle sventure» (*EV* 14). In particolare *Experimentum vocis* prende in esame il meccanismo che permette al linguaggio di significare le cose di cui parla, la “nominazione”, che di solito viene intesa come sinonimo del linguaggio stesso. Assegnare un nome a un ente singolare permette di parlarne, cioè di produrre discorsi (relazioni con altri nomi), ma la singolarità in quanto tale resta così inespresa nel linguaggio. Dire che questo albero è un larice ci dice qualcosa del particolare gioco di luci, suoni e odori di cui è capace negli assolati pomeriggi estivi?

Come nei testi di molti anni prima Agamben sostiene che il meccanismo della nominazione è alla base della significazione, e che a sua volta questa porta con sé la nozione di “indicibile” poiché la cosa nominata viene pre-supposta al linguaggio come esterna a esso. Questo circolo ermeneutico fa sì che una cosa nella sua irripetibile singolarità sia indicibile, ma se gli diamo un nome (proprio o comune) allora se ne può parlare. Così facendo il linguaggio umano si biforca e da un lato pro-

³¹ Giorgio Agamben, “Vocazione e voce”, in *La potenza del pensiero*, cit., p. 78.

duce l'enorme ricchezza della cultura mentre dall'altro perde l'immediatezza dell'accesso all'apertura dell'ente. Ma come stanno le cose per l'animale?

Partiamo dall'idea dell'incomprensibile, di un essere interamente senza rapporto col linguaggio e con la ragione [...]. Un lupo, un istrice, un grillo avrebbero forse potuto concepirlo? Diremmo noi che l'animale si muove in un mondo che è per lui incomprensibile? Come non riflette sull'indicibile, così nemmeno il suo ambiente può apparirgli tale: tutto in esso gli fa segno e gli parla, tutto si lascia selezionare e integrare e ciò che non lo riguarda in alcun modo è per lui semplicemente inesistente. [...] Dobbiamo dunque guardare all'incomprensibile come a un'acquisizione esclusiva dell'*homo sapiens*, all'indicibile come a una categoria che appartiene unicamente al linguaggio umano. [...] Qualsiasi cosa nominiamo e concepiamo, per il solo fatto di essere stata nominata è già in qualche modo pre-supposta al linguaggio e alla conoscenza (EV 15).

Mentre nel «mondo» dell'animale (che qui non è un habitat) tutto è segno e linguaggio, per l'uomo esiste l'indicibile. Aggiornando l'intenzione di Benjamin Agamben scrive: «Quando il pensiero cerca di afferrare l'incomprensibile e l'indicibile, esso cerca in verità di afferrare precisamente la struttura presupponente del linguaggio» (EV 16). La struttura presupponente sparisce e si nasconde nelle cose che nomina e noi umani parliamo attraverso di essa così che non possiamo più farne l'oggetto di un discorso ordinario. «La presupposizione esprime dunque la relazione originaria fra linguaggio ed essere, fra i nomi e le cose» (EV 17). Ma che ne è nell'uomo del linguaggio animale che è sempre già, ognuno a modo suo, in ogni vivente?

Il primate, che sarebbe diventato *homo sapiens*, era già sempre dotato – come tutti gli animali – di un linguaggio, certamente diverso, ma forse non troppo dissimile da quello che conosciamo. Ciò che è avvenuto è che il primate del genere

homo a un certo punto – che coincide con l’antropogenesi – è diventato consapevole di avere una lingua, l’ha, cioè, separata da sé e esteriorizzata [...]. E, avendo egli separato da sé la sua lingua per affidarla a una tradizione storica, per l’uomo parlante vita e linguaggio, natura e storia si divisero e, insieme, si articolarono l’una con l’altra. La lingua, che era stata espulsa all’esterno, fu reinscritta nella voce attraverso i fonemi, le lettere e le sillabe e l’analisi della lingua coincise con l’articolazione della voce [...]. Ciò significa che il linguaggio non è né un’invenzione umana, né un dono divino, ma un medio fra questi, che si situa in una zona di indifferenza fra natura e cultura, endosomatico ed esosomatico (a questa dipolarità corrisponde la scissione del linguaggio umano in lingua e parola, semiotico e semantico, sincronia e diacronia) (EV 27).

A partire da Aristotele «La prestazione specifica della filosofia e della riflessione grammaticale sarà quella di individuare e di costruire nella voce il luogo di questa articolazione» (EV 29). Infatti «Il linguaggio è nella voce, ma non è la voce: è nel luogo e in luogo di essa. [...] Il linguaggio ha luogo nel non luogo della voce e questa situazione aporetica è ciò che lo rende vicinissimo al vivente e, insieme, separato da questo da una incolmabile distanza» (EV 30).

Agamben mette in evidenza come il ruolo della voce in Aristotele sia fortemente ambiguo. Innanzitutto «l’essere simbolo per convenzione non spetta alla nuda voce [...], ma al nome e al verbo; per natura [...] ci è dato emettere voci [...], ma i nomi e i verbi sono invece prodotti dalle nostre intelligenze, usando come materia la voce [...]. Non alla voce animale (alla “nuda voce”) [...] ma al linguaggio che è formato di nomi e di verbi compete la capacità di significare (per convenzione e non per natura) le cose; e, tuttavia, il linguaggio ha luogo nella voce, ciò che è per convenzione dimora in ciò che è per natura» (EV 31).

È lo stesso Aristotele a provare a dare una spiegazione. Il suono è diverso dalla voce significante in quanto possono esi-

stere suoni di oggetti inanimati, versi animali, o suoni umani involontari e casuali. La voce di cui parla Aristotele non è nulla di tutto ciò ma è un suono significante accompagnato da un'immagine dell'anima di cui la voce è espressione. In altre parole non ogni suono è voce: quella di cui parla Aristotele è voce articolata, cioè voce che si può scrivere. Solo quest'ultima infatti si iscrive nel segno e si fa lettera, vocabolo. Tutto il resto si perde nell'infinito scialo della cancellazione. Per Aristotele «voce animale e linguaggio umano sono distinti, ma coincidono localmente nell'uomo, nel senso che il linguaggio si produce attraverso una "articolazione" della voce, che non è altro che l'iscrizione in essa delle lettere» (EV 34).

La differenza fra la voce confusa degli animali e la voce articolata dell'uomo sta, per l'autore della *Metafisica*, nel fatto che la seconda è

voce scrivibile, "grammatizzata", che si può comprendere attraverso le lettere. La voce confusa è quella, inscrivibile, degli animali ("il nitrito dei cavalli, la rabbia dei cani, il ruggito delle fiere") o anche quella parte della voce umana che non si può scrivere, "come il riso, il fischio o il singhiozzo" (a cui si potrebbe aggiungere l'aspetto timbrico della voce, che l'orecchio percepisce, ma non può formalizzare in una scrittura). [...] Come la vita naturale dell'uomo viene inclusa nella politica attraverso la sua stessa esclusione nella forma della nuda vita, così il linguaggio umano (che fonda, del resto, secondo Aristotele, *Pol.* 1253 a 18, la comunità politica) ha luogo attraverso una esclusione-inclusione della "nuda voce" [...] nel λόγος. In questo modo, la storia si radica nella natura, la tradizione esosomatica in quella endosomatica, la comunità politica in quella naturale (EV 34-35).

«La metafisica è sempre già grammatologia [poiché] alla lettera e non alla voce compete la funzione di fondamento ontologico negativo» (EV 35): come può allora la decostruzione di Derrida ripensare l'animale dal momento che ha sempre af-

fermato che «Non c'è un fuori testo»³²? Non è intrinsecamente antropocentrico il progetto grammatologico e decostruttivo, dal momento che si è sempre definito come esclusivamente un'ermeneutica del testo umano?

Per tentare una fuoriuscita dal paradigma aristotelico Agamben guarda allora a Platone. «Il carattere inafferrabile della voce umana e la vanità del tentativo di renderla in qualche modo comprensibile attraverso le lettere erano stati già osservati da Platone» (EV 37). Una delle più importanti annotazioni in questo brano di Agamben è che i limiti che Platone vedeva nella scrittura sono riconducibili direttamente alla «teoria delle idee» (EV 37). L'ateniese, infatti, cercava nell'idea una via per pensare la singolarità senza presupporla in una indicibilità originaria. Solo a partire da ciò sarà possibile «un *experimentum vocis*, nel quale l'uomo revochi radicalmente in questione la situazione del linguaggio nella voce e provi a assumere da capo il suo essere parlante» (EV 39). La via è quella di indagare se vi sia un'alternativa all'iscrizione della voce nei “grammata” (segni) e se essa possa essere «un altro modo di venire a capo dell'inesperibilità della voce» (EV 37).

Nel paradigma di Aristotele

L'enunciazione e l'istanza di discorso non sono identificabili come tali che attraverso la voce che le proferisce. Ma, in quanto si riferisce all'aver luogo del discorso, la voce che è qui in questione non può essere la voce animale, ma, ancora una volta, la voce in quanto ciò che deve necessariamente esser tolto perché, nel suo non luogo, i γράμματα e, con essi, il discorso abbiano luogo. L'enunciazione situa, cioè, il soggetto [...] nell'articolazione fra la voce e il linguaggio, fra il «non più» della φωνή animale e il «non ancora» del λόγος. È in questa articolazione negativa che si situano le lettere (EV 40).

³² Jacques Derrida, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 1969, p. 219.

Tutto il «sapere occidentale riposa in ultima istanza su una voce tolta, sullo sciversi di una voce. [...] È possibile pensare la relazione tra la voce e il linguaggio altrimenti che attraverso le lettere?» (EV 41).

Experimentum vocis si chiude con l'ipotesi, sviluppata nel saggio seguente, che la voce possa essere ripensata come «la materia (ὕλη) della lingua» (EV 41), una materia però intesa secondo il «paradigma platonico di una χώρα, di un puro aver-luogo» (EV 41).

Se ripensiamo «la voce come χώρα della lingua, essa non sarà pertanto legata grammaticalmente a questa in un rapporto di segno né di elemento: essa è, piuttosto, ciò che, nell'aver luogo del λόγος, percepiamo come irriducibile ad esso [...]. Abbandonando ogni mitologia fondativa, possiamo allora dire che, in quanto χώρα e materia, essa è una voce che non è mai stata scritta nel linguaggio, un in-scrivibile che, nell'incessante tramandamento storico della scrittura grammaticale, resta ostinatamente tale» (EV 42).

Experimentum vocis si conclude pertanto declinando tale digressione nel tentativo di riunificare la parola spezzata in «poesia e filosofia» (EV 43) alla ricerca della «materialità del pensiero e della lingua»³³. Il luogo in cui suono e senso sono a contatto cioè uniti «da un'assenza di rappresentazione» (EV 44) è il pensiero stesso.

Se questo è vero, allora possiamo definire il compito della filosofia come il tentativo di esporre e di fare esperienza di quel *factum* che la metafisica e la scienza del linguaggio devono limitarsi a presupporre, di prendere, cioè, coscienza del puro fatto che si parli e che l'evento di parola accade al vivente nel luogo della voce (EV 45).

Nel successivo *Sul dicibile e l'idea* Agamben riprende la trattazione della filosofia platonica da un altro punto di vista.

³³ Giorgio Agamben, *Sul concetto di esigenza*, in *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata, 2016, p. 54.

Il focus si sposta infatti dall'indicibile al dicibile, un *topos* filosofico che è stato della massima rilevanza fra Platone, lo stoicismo e il neoplatonismo. La dicibilità si può descrivere come il fatto che qualcosa possa esser detto e possa così entrare nel linguaggio. Essa aveva un carattere non solo logico come ci si aspetterebbe, ma anche ontologico. Agamben per prima cosa mostra come «la parola significante (φωνή), corrisponde esattamente a ciò che Platone chiama nome (ὄνομα)» (DI 67), alimentando così la tesi della coincidenza fra nominazione e significazione. Dare il nome alle cose (con le parole) ci permette di parlarne, ma non ci dice nulla della “cosa stessa” che resta per così dire presupposta, cioè supposta esterna al linguaggio e quindi in sé indicibile. Nella *Settima lettera* Platone descrive quattro elementi del linguaggio che permettono di conoscere una cosa: il nome, il discorso, la figura e il concetto. Dopo i primi quattro, e con una perfetta circolarità, Platone introduce a sorpresa un quinto elemento che chiama la “cosa stessa”, cioè l'idea. Che cosa intende il filosofo con questa espressione che può apparire bizzarra?

Agamben cerca di mostrare come, con l'espressione la “cosa stessa”, il filosofo ateniese intendesse proprio evitare il meccanismo di presupposizione. Quella di Platone sarebbe stata, in altre parole, un'alternativa alla metafisica grammatologica di Aristotele. L'«idea platonica» (DI 68) non sarebbe, dunque, un'inutile astrazione come sosteneva l'allievo, ma la “cosa stessa”, cioè la manifestazione della cosa nel linguaggio, o in altre parole, il “dicibile”. Insomma, l'«l'idea [...] è la “cosa stessa” nella sua conoscibilità» (DI 70), e tale conoscenza porta a «una neutralizzazione dell'opposizione fra il dicibile e l'indicibile e, insieme, un ripensamento della relazione fra l'idea e il linguaggio» (DI 73).

L'espressione la “cosa stessa” dipende dal fatto che l'idea e la cosa condividono lo stesso nome, così il pronome anaforico “stesso” indica che non si tratta di un'altra cosa, ma di quella stessa cosa colta però nel suo «nascimento» (DI 91) nel linguag-

gio. Inoltre il pronome anaforico scelto da Platone contrasta direttamente col pronome deittico (il “questo”) usato da Aristotele, e tramandato fino a Hegel e a Jakobson. L’idea, perciò, porta con sé una certa «anonimia» (DI 83) in quanto Platone vuole pensare la «cosa stessa nel suo puro esser detta» (DI 93), e in essa pensa il «puro e irriducibile darsi del linguaggio [...]». In questo punto il mondo e il linguaggio sono a contatto, cioè uniti da un’assenza di rappresentazione» (DI 93).

A questo punto la strategia di *Che cos’è la filosofia?* comincia a farsi chiara (e torna al ripensamento dell’animalità): la sua rilettura della teoria platonica delle idee è tutta orientata ad affrontare in termini nuovi il problema della voce aggirando la battuta d’arresto incontrata in *Il linguaggio e la morte*. La posta in gioco di questo testo è il luogo della lingua «nella sua materialità sonora» (DI 94) che «Solo la riduzione della lingua a strumento significante neutro» (DI 95) ha permesso di obliterare. «È tutta la teoria moderna della significazione che è qui revocata in questione» (DI 87).

Nella filosofia platonica, secondo Agamben, «L’idea è distinta dai sensibili, ma condivide con essi il nome. L’idea, in sé invisibile e impercettibile, si mantiene tuttavia irriducibilmente in relazione con un elemento linguistico sensibile – il nome – e, attraverso di esso, con i singoli enti sensibili» (DI 95). È qui che la voce gioca un ruolo cardinale in quanto fa da cerniera fra l’idea e il mondo. Infatti, l’idea evidentemente non è né la cosa, né il nome, pur essendo a contatto (partecipe) con entrambi. Essa è in relazione non con il *nome* in quanto tale, bensì col suo solo aspetto sonoro, con l’emissione della voce, con l’esserci della lingua. Se così non fosse, nella filosofia platonica l’idea rischierebbe di confondersi col nome stesso. È da qui che nascono tutti gli equivoci successivi al pensatore della *Repubblica*. In ultima istanza l’idea è, nella lettura di Agamben, il Musaico, «la musa stessa», o «la musica suprema» (DI 98), cioè la *pura* lingua, il puro mezzo, la dicibilità, in cui le cose sono immerse e appaiono.

«L'idea [...] mantiene il dicibile ancora in relazione non con i nomi di *una* lingua, ma con quella verità dell'ente verso cui tendono, senza mai raggiungerla, tutti i nomi e tutte le lingue» (DI 97). Agamben dopo aver aperto il saggio mettendo in relazione l'idea col dicibile, lo chiude riportando entrambi alla teoria della *kora*. Chiamando in causa la materialità della lingua si chiama in causa anche la materia stessa: *kora* appunto. In Platone la nozione di *kora* è molto complessa: è stata definita come «l'aver luogo dei corpi» (DI 102), motivo per il quale si ritiene che «il luogo e la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ sono la stessa cosa» (DI 105) e il problema dell'idea è inseparabile «dal problema del suo luogo» (DI 98). Per questo la filosofia ha finito col dire che l'idea non è in nessun luogo o è al di là dei cieli (iperuranio) e che la *kora* è la materia. In realtà Platone, accostando nell'idea *kora* e voce (che si percepiscono entrambe in parte col pensiero e in parte coi sensi) sostiene che essa è l'aver luogo delle cose, cioè la dicibilità. «Il pensiero, attraversando il linguaggio significante fino al suo limite – l'abisso – tocca la $\chi\acute{o}\rho\alpha$, cioè il puro aver luogo [...] di ogni ente. Alla pura stazione della lingua nel limite della significazione, al nudo darsi della lingua, corrisponde il puro aver luogo delle cose» (DI 104).

In definitiva ci possiamo chiedere: la voce è la materia del linguaggio? Nella voce, il linguaggio e il vivente sono a contatto senza separazione?

Nella rilettura che Agamben propone di Platone, l'idea non è né un concetto, né ovviamente qualcosa di sensibile, ma si situa per così dire come medio fra essi. Qui, la nuda voce è il punto in cui il linguaggio è a contatto con l'essere. Secondo Agamben «la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ – lo spazio e l'aver luogo di ciascuna cosa – è ciò che appare quando si tolgono l'uno dopo l'altro gli elementi *semantici* del discorso verso una dimensione puramente *semiotica* della lingua, non, però, in direzione di una scrittura, bensì di una voce» (DI 107). La *kora* è, in altre parole, la voce al «limite del semiotico» (DI 107). Non si tratta di situarsi in tale limite (come fa la decostruzione), ma, nel problema della

voce, si tratta, secondo la preziosa sintesi di Attell, di «scavalcarlo» (DI 111). «La filosofia, come contemplazione delle idee nei nomi, deve costantemente spingersi al di là di questi verso i limiti del linguaggio» (DI 114).

Vale la pena farsi trasportare per un attimo dall'idea che per la fisica quantistica non solo i viventi ma tutta la materia è vibrazione e che per l'induismo addirittura l'essere stesso ha un suono a cui accordarsi: l'om.

Il saggio *Sullo scrivere proemi* evidenzia il lato politico di questo discorso sulla voce a partire dal fatto che la musica e la categoria di armonia sono state, per i greci antichi, categorie eminentemente politiche (RE 89). Ne *Il regno errante* di Monica Ferrando vi è al centro dell'argomentazione la scoperta che uno dei significati arcaici del termine *nomos* (correntemente tradotto con «legge») è quello di «canto» che la grecità arcadica pensava come «prerogativa tanto dell'uomo che degli altri esseri viventi» (RE 65), luogo «dove mondo naturale e mondo umano possono toccarsi nel fenomeno comune e originario della voce» (RE 106). Seguendo questa intuizione la trattazione della «voce come singolarità irriducibile» (RE 82), per andare oltre la frattura fra semiotico e semantico, si svolge tanto in Agamben che in Ferrando nella direzione del *canto*.

In tal senso, è in *La musica suprema. Musica e politica*, singolarmente presentato come un'appendice, che il tema del canto (la lingua delle Muse) è trattato apertamente. Scrive Agamben:

La filosofia può darsi oggi solo come riforma della musica. Se chiamiamo musica l'esperienza della Musa, cioè dell'origine e dell'aver luogo della parola, allora in una certa società e in un certo tempo la musica esprime e governa la relazione che gli uomini hanno con l'evento di parola. Questo evento, infatti – cioè l'arcievento che costituisce l'uomo come essere parlante – non può essere detto all'interno del linguaggio: può soltanto essere revocato e rammemorato musicamente o musicalmente. [...] Questa impossibilità di accedere al luogo

originario della parola è la musica. In essa viene all'espressione qualcosa che nel linguaggio non può essere detto. Com'è immediatamente evidente quando si fa o si ascolta musica, il canto celebra o lamenta innanzitutto una impossibilità di dire, l'impossibilità [...] di accedere all'evento di parola che costituisce gli uomini come umani (MS 135).

Il problema del «prestare la voce» (MS 137) al pensiero e al linguaggio si declina, alla fine di un percorso avviato con *Infanzia e storia*, come problema del canto, dell'aspetto sonoro della voce, cioè dell'esserci del linguaggio e del suo contatto con l'animalità. Il canto espone un'esistenza che il pensiero e il linguaggio non possono mai afferrare per fissarla, ma alla cui exteriorità l'uomo è assegnato. In tal senso il linguaggio, come in *La fine del pensiero*, non può coincidere con la voce: «La cicala – è chiaro – non può pensare nel suo frinito» (LM 138) è incantata e assorbita nel suo canto estatico.

La Musa canta, dà all'uomo il canto perché essa simboleggia l'impossibilità per l'essere parlante di appropriarsi integralmente del linguaggio di cui ha fatto la sua dimora vitale. Questa estraneità marca la distanza che separa il canto umano da quello degli altri esseri viventi. Vi è musica, l'uomo non si limita a parlare e sente, invece, il bisogno di cantare perché il linguaggio non è la sua voce, perché egli dimora nel linguaggio senza poterne fare la sua voce. Cantando, l'uomo celebra e commemora la voce che non ha più e che, come insegna il mito delle cicale nel *Fedro*, potrebbe ritrovare solo a patto di cessare di essere uomo e diventare animale (MS 137).

Il saggio si sviluppa ripercorrendo l'argomentazione di Platone sul rapporto fra canto e linguaggio che sta all'origine della parola anche se, per Agamben, vi è in questo luogo sempre «qualcosa di irriducibile alla parola» (MS 138) con cui questa non dovrebbe rescindere il legame. Ciò che invece sta avvenendo nelle nostre società in cui predomina la comunica-

zione e l'informatica è proprio questo: la scomparsa dell'aspetto musicale della parola, sul cui valore politico fondamentale Platone e Aristotele concordavano perfettamente (*RE* 83-84). Infatti, «La Musa – la musica – segna la scissione fra l'uomo e il suo linguaggio, fra la voce e il *logos*. L'apertura primaria al mondo non è logica, è musicale» (*MS* 138).

In questione è qui il luogo proprio della filosofia: esso coincide con quello della Musa, cioè con l'origine della parola [...]. Situandosi in questo modo nell'evento originario del linguaggio, il filosofo riconduce l'uomo nel luogo del suo divenire umano, a partire dal quale soltanto egli può ricordarsi del tempo in cui non era ancora uomo. [...] La parola che la Musa dona al poeta proviene dalle cose stesse e la Musa non è, in questo senso, che il dischiudersi e il comunicarsi dell'essere. [...] Risalendo fino al principio musaico della parola, il filosofo deve, cioè, misurarsi non soltanto con qualcosa di linguistico, ma anche e innanzitutto con l'essere stesso che la parola rivela (*MS* 143-144).

La difficoltà di misurarsi con questa origine, è la difficoltà a misurarsi «col tempo in cui l'uomo non era ancora parlante» (*MS* 145), una difficoltà non solo linguistica, ma anche ontologica e politica con cui il saggio di Agamben prova a confrontarsi per l'ennesima volta.

In questo confronto di lunga data va evidenziato come, nel passaggio dalla problematica della voce a quella del canto, *Che cos'è la filosofia?* tiene fisso lo sguardo, in modo pienamente comprensibile, sul luogo di «origine della parola». Ci si potrebbe chiedere se in questo modo lo scritto riesca del tutto ad andare oltre la sfera semiotica come si era prefissato, poiché, su questo si converrà, la parola è un segno e come tale potrebbe non dischiudere del tutto l'aspetto fonetico-musicale.

La voce sarebbe invece qualcosa come un aspetto particolare del "gesto" a cui Agamben si dedica da lungo tempo: «Il gesto non è assolutamente non-linguistico, ma qualcosa che

sta col linguaggio nel rapporto più intimo e, innanzitutto, una forza operante nella lingua stessa. [...] Se questo è vero, se la parola è il gesto originario, allora ciò che è in questione nel gesto non è tanto un contenuto prelinguistico, quanto, per così dire, l'altra faccia del linguaggio, il mutismo insito nello stesso esser parlante dell'uomo, il suo dimorare, senza parole, nella lingua³⁴. Il gesto è infatti un «segno infimo» e «ai margini dell'umano», «simile alla bellezza dei gesti di un animale»³⁵.

Nella trattazione che ho provato a seguire fin qui ho sottolineato come tale aspetto della lingua, non sempre riconducibile alla parola (si pensi all'onomatopea), sembra il corno meno sviluppato della riflessione sulla filosofia del linguaggio, anche in Agamben. Nelle righe che seguono, proprio per questo, proverò a proporre un possibile sviluppo della filosofia agambeniana nella direzione di un ripensamento del verso animale (inteso come canto), che forse potrebbe dire qualcosa sul luogo del linguaggio.

Per fare ciò sarà necessario tornare alla «separazione fra canto e parola, fra *melos* e *logos*»³⁶ e prendere questa volta non la via della parola che è stata sufficientemente trattata, quanto risolutamente la via del canto.

È ancora una volta il luogo del *verso* animale che si tratta di interrogare, forse come il luogo dove la lingua raccoglie – *legein* (DI 70) – il senso per esporlo nel linguaggio.

6.

Prima di confrontarci ancora una volta con la questione della voce, facciamo un'ultima digressione. È certamente vero che la discussione di Agamben in *L'aperto* e altrove verte principalmente sull'animalità dell'uomo. È altrettanto vero però,

³⁴ Giorgio Agamben, "Kommerell, o del gesto", in *La potenza del pensiero*, cit., p. 238.

³⁵ Ivi, p. 241.

³⁶ Giorgio Agamben, *Parodia*, in *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 122.

a mio avviso, che, come evidenzia Felice Cimatti³⁷, solo attraverso questa strada possiamo dire qualcosa sull'animalità. Infatti che l'uomo abbia accesso all'animalità degli altri animali è qualcosa di fortemente dubbio. Al contrario può essere una sana cautela fenomenologica ammettere che se possiamo parlare dell'animalità è solo a partire da come la viviamo in quanto animali umani e che non potremmo mai immedesimarci completamente in un pipistrello o in un corallo.

Inoltre, come nel caso del sessismo, il nocciolo della questione nella sistematica violenza umana sugli animali non giace, evidentemente, in questi ultimi, bensì nel modo in cui gli uomini si pensano (o si negano) come animali. È in questo senso che va letto l'aneddoto di Montaigne che apre *L'uso dei corpi* sulla volpe che dilania l'uomo che la tiene prigioniera sotto le vesti.

L'uomo ha dentro di sé un animale denegato ed è da qui che proviene la sua violenza sulla natura. Attell interpreta il problema dell'eccezionalismo umano sostenuto da Agamben alla luce della teoria del bando e prova a distinguere l'umano come eccezione sovrana (che il filosofo intende destituire) dall'umano come "eccezione effettiva", cioè come pura potenza (del vivente). In fondo, in ogni forma di interesse, pratico o teorico, per la natura e gli animali vi è sempre in gioco una trasformazione dell'umano che non può restare quello della tradizione antropocentrica. Divenire animali, dice Deleuze, cercare con gli animali non rapporti umani ma rapporti *animali*.

Michael Hardt in *Altre specie di politica*³⁸ invita a sospettare di chi parla a nome di altri nelle lotte di liberazione. Allo stesso tempo però si pone il problema altrettanto serio di come comportarsi per sostenere chi non può parlare come per esempio i prigionieri o gli animali. In tal caso, prendere parola per chi

³⁷ Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 15.

³⁸ Marco Maurizi, Michael Hardt, Massimo Filippi, *Altre specie di politica*, Mimesis, Milano, 2016, p. 41.

non ha voce diviene urgente e improcrastinabile, per quanto problematica possa essere la pretesa di farlo a nome loro.

Agamben in *Quel che resta di Auschwitz* tratta una tematica che può venire incontro a questa argomentazione. Egli però la generalizza fino a portarla a contemplare il parlare in generale. Nella sua lettura, il fatto che i sopravvissuti ai campi di sterminio non riuscissero a parlare (testimoniare) di ciò che avevano vissuto era spiegabile col fatto che essi avevano raggiunto un tale livello di animalizzazione da toccare i limiti stessi del linguaggio. Ma questa forclusione dell'animale nel linguaggio non è accaduta solo agli internati, bensì avviene sempre nel processo di antropogenesi: l'uomo diviene umano solo a patto di mandare a fondo l'animale che altrimenti è.

Nella sua interpretazione insomma non solo noi possiamo parlare dell'animale, ma propriamente è solo a partire dalla nostra intestimoniabile animalità che incessantemente parliamo: in altre parole il linguaggio esiste solo nel nostro ammutolire come animali. Parlare degli animali che siamo è, dunque, tanto urgente (proprio per i rapporti distruttivi che abbiamo con gli altri animali) quanto difficile.

C'è una frase del filosofo Marco Maurizi che mi sembra cogliere al meglio la problematica che cerco di mettere a fuoco e, anche se certamente lui non sarà d'accordo con questa mia lettura (poiché propende per un'interpretazione marxista della questione animale), è importante riportare per intero la sua definizione dell'umano: «L'uomo è l'animale che dimentica di essere un animale. La Storia non è il luogo della memoria, bensì dell'oblio.»³⁹ Non ho mai trovato una formula più limpida per esporre la problematica dell'uomo e dell'animale. Tuttavia essa nasconde una grande difficoltà, un cono d'ombra della questione animale con cui faticiamo a confrontarci. Se tale definizione tocca qualcosa di essenziale, come è possibile retrocedere verso una tale *dimenticanza*? Come si può fare

³⁹ Marco Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia, 2011, p. 53.

la storia di un *oblio*, vale a dire di ciò che non ha storia? Come si può anche solo parlare di ciò che lo stesso linguaggio colloca fuori da sé (l'animale)? In altre parole: se l'animale non parla, come può l'uomo parlare della (propria?) animalità?

Una delle strade più potenti che, a mio avviso, si sono aperte nella storia della filosofia per tentare di approcciare una problematica, quella dell'animale, che si presenta nella veste di una rimozione o di una cancellazione è quella che, da Michel Foucault⁴⁰ in poi, chiamiamo archeologia filosofica e che in queste pagine abbiamo tentato di seguire come metodo, o modo, di ricerca.

Nelle righe che ci portano verso la conclusione, invece, approfitterò di questo spazio per avanzare una ipotesi di sviluppo del pensiero di Agamben nel solco della questione animale, in particolare dal punto di vista della voce o del canto. Nei paragrafi precedenti abbiamo seguito da vicino la nascita di questa problematica dalle prime opere fino ai testi più recenti, soprattutto grazie alla ricostruzione di Attell. Ora ce ne distacciamo per guardare più in generale a ciò che è accaduto nella cultura contemporanea.

Durante i primi venti anni del duemila nello spazio epistemico che si è venuto a creare al confine *tra* l'umano e l'animale si sono condensati ambiti di ibridazione di vario interesse. Né biologia né cultura, né umano né animale, tali ambiti hanno iniziato ad abitarne il confine ponendo in stallo e destituendo la macchina che teneva separate le due sponde. Sto parlando di nuove discipline come la neurobiologia (o psicologia) vegetale⁴¹, l'etologia filosofica⁴², la zoomusicologia e l'estetica anima-

⁴⁰ Cfr. "Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo" n. 4/2013 "Gli animali di Foucault".

⁴¹ Emanuele Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, il Mulino, Bologna, 2022, p. 101.

⁴² Roberto Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano, 2016.

le⁴³. Queste discipline esplorano gli aspetti linguistici e culturali presenti nei viventi non umani. Invece la zooantropologia⁴⁴, l'etnoetologia e l'"antropologia della vita"⁴⁵ esplorano gli aspetti dell'animalità dell'uomo. Tali eventi epistemici sono molto fertili e carichi di tensioni: per un verso compiono un balzo al di là delle tradizionali distinzioni metafisiche che credevano che gli uomini fossero gli esclusivi detentori di facoltà come lingua, musica, cultura, arte, mentre al contrario possono essere riscontrate nel mondo animale e per certi aspetti anche in quello vegetale. Per un altro verso si sono a volte scontrati con dei limiti che è interessante evidenziare in quanto ci riconducono direttamente ad Agamben (e a Derrida).

La maggioranza delle discipline descritte ha assunto perentoriamente categorie *semiotiche* (che implicano la stretta connessione fra segno e messaggio nel verso animale) e si sono trovate prima o dopo di fronte a casi-limite che non sono state in grado di spiegare all'interno di tale griglia. Abbiamo mostrato a sufficienza, grazie all'ausilio di Attell, come la semiotica sia legata alla metafisica e come il pensiero di Agamben sia comprensibile solo nell'orizzonte della critica a essa. È per questo motivo che ora la filosofia agambeniana potrebbe indicare a tali discipline una strada per andare oltre l'*impasse* che fa girare a vuoto gli studi sul verso animale.

Mi riferisco in particolare ai recenti studi di etologia e di zoosemiotica. Cosa accade in tali scienze? Accade che esse hanno dimostrato come il linguaggio sia presente in molte specie animali, e che esse interpretano i versi di tali animali come "segni" vocali, o segnali, portatori di "messaggi". A ogni

⁴³ Cfr. Richard O. Prum, *L'evoluzione della bellezza. La teoria dimenticata di Darwin*, tr. it. V. Marconi, Adelphi, Milano, 2017.

⁴⁴ Cfr. "Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo" n. 8/2014 "Zooantropologia. L'antropologia oltre l'umanità".

⁴⁵ Eduardo Kohn, *Come pensano le foreste. Antropologia oltre l'umano* tr. it. A. Lucera, A. Palmieri, Nottetempo, Roma, 2021, «un'antropologia oltre l'umano» (p. 56).

segno corrisponde un messaggio, in un rapporto di stretta evidenza. Questo rappresenta un grande passo in avanti rispetto a un pensiero che vedeva nella voce animale un suono privo di significato ed è stata una mossa vitale che Agamben aveva raccolto già in *Infanzia e storia*. Ogni vivente trasmette messaggi: siano essi sonori, olfattivi, visivi, chimici. In fondo possiamo dire che a un certo livello vita e linguaggio siano sinonimi: non esiste in nessun luogo una vita che non comunichi, neanche a livello unicellulare.

La zoosemiotica interpreta i segni vocali come segnali portatori di significati o messaggi precisi. Senza tale comunicazione, che non è semantica o discorsiva (mancherebbe, sostengono alcuni, di sintassi⁴⁶), la vita stessa non sarebbe possibile. Ad esempio un certo verso vuol dire qualcosa come “attenzione”, “pericolo”, un altro verso vuol dire “sono qui”, “eccomi”, o ancora “sono bella e forte”. Vi sono versi come precisi e inequivocabili segnali di allarme, richiamo-supplica, o i richiami di contatto e le chiamate in volo che gli uccelli si scambiano per coordinarsi nelle loro evoluzioni. La comprensione rapida di tali messaggi è essenziale all’adozione di comportamenti adeguati come la fuga da un predatore, la cura della prole, o la seduzione.

Il problema sorge nel momento in cui tali scienze si sono trovate di fronte a eventi di linguaggio difficilmente spiegabili in un orizzonte strettamente semiotico. Un esempio significativo è l’uso del verso che è stato osservato in diverse specie, un uso per così dire “a vuoto” cioè senza potergli attribuire un preciso messaggio veicolato. In particolare, casi molto noti e dibattuti sono quelli del canto mattutino di alcune specie di uccelli, dell’“ululato di branco” dei lupi, o del canto dei cetacei

⁴⁶ Anche se Eva Meijer, che in *Linguaggi animali. Le conversazioni segrete del mondo vivente*, (Nottetempo, Roma, 2021) fornisce un’aggiornatissima panoramica della zoosemiotica, riferisce che i delfini sono capaci di usare i nomi (p. 207) e che il canto degli uccelli è dotato di sintassi (p. 164).

(che può durare anche venti ore)⁴⁷. Limitiamoci al primo caso che viene chiamato «coro mattutino»⁴⁸ e si osserva in diverse specie di uccelli. Esse avviano alle prime luci dell'alba un canto collettivo molto prolungato detto appunto "coro" il cui significato appare incerto agli ornitologi. Alcuni ritengono che tale canto veicoli il significato di "sto bene, sono pronto a volare", altri che sia un richiamo d'amore. Il dubbio sorge dal fatto che tale segnale pronunciato da tutti gli individui simultaneamente e per un tempo così lungo rende il messaggio difficilmente consegnabile. In realtà tale canto non sembra rivolto a nessuno in particolare né veicolare alcun contenuto determinato, mentre in tutti i segni emessi per motivi comunicativi precisi l'equivoco deve essere escluso al massimo grado.

L'impressione che si ha è che in casi come il coro dell'alba l'etologia e la zoosemiotica si trovino di fronte a qualcosa che non riescono a interpretare nell'orizzonte semiotico, poiché il canto sembra fare segno non verso un significato ma verso qualcos'altro. E se il coro dell'alba non fosse un segno per qualcosa? E se tale canto fosse in qualche modo un uso "a vuoto" della voce? L'etologia prende in considerazione con molta difficoltà tale ipotesi e non riesce a uscire da una visione strumentale del linguaggio. Ma un linguaggio concepito solo come comunicazione, come un dialogo ipotetico tra computer⁴⁹, non potrebbe mai essere vero linguaggio: una macchina può trasmettere contenuti, ma non può sentirsi, né godere o incantarsi nella sua voce.

È qui che la riflessione di Agamben sulla voce può dire qualcosa per la ricerca sulla vita animale. Il filosofo ha mostrato in diversi luoghi come l'animale sia in grado di usare "a vuoto", cioè in modo disattivato rispetto a comportamen-

⁴⁷ Eva Meijer, *Linguaggi animali*, cit., p. 173.

⁴⁸ Richard O. Prum, *L'evoluzione della bellezza*, cit., p. 445.

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, p. 77.

ti finalizzati, le sue facoltà, e come sia proprio tale capacità a dischiudere al vivente quella “pura potenza” da cui l’uomo è, forse, interamente costituito. Sono molti gli animali che esemplificano tale figura della potenza: il gatto che gioca dissattivando comportamenti predatori, «capre, vigogne, felini e primati» (UC 124) che contemplan il paesaggio, la zecca che può restare inattiva per anni (A 51), l’axolotl che può rimanere per tutta la vita in uno stato totipotente⁵⁰. L’etologia ha mostrato ampiamente quanto il gioco (l’uso a vuoto) costituisca da cima a fondo la forma di vita di un gran numero di animali⁵¹. È possibile che anche la voce possa essere usata “a vuoto” e in modo inoperoso?

Una nuova disciplina come la zoomusicologia sembra maggiormente disposta ad accogliere questa lettura interpretando alcuni aspetti del canto degli uccelli e di altri animali come un mezzo senza scopo e rivolto unicamente a un «uso estetico»⁵², cioè al piacere che deriva dall’esperienza sonora del corpo. Qualcosa di simile è stato riscontrato negli infanti che, durante la fase “percettivo-fonica” della lallazione, emettono vocalizzi per il puro godimento del sentirsi risuonare.

In tal senso il coro dell’alba, l’ululato di branco, il canto dei cetacei potrebbero essere interpretati come un uso della voce che si colloca fuori dalla dialettica tradizionale tra segno e significato nella direzione di un sentirsi come essere-comune, un risuonare insieme precedente qualunque comunicazione. In tal senso la voce è singolarità comune.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *Idea della prosa*, cit., p. 81.

⁵¹ Eva Mejer in *Linguaggi animali* (cit.) riporta i casi di «babbuini che si sedevano intorno a piccole pozze d’acqua e le contemplavano come assorti nei propri pensieri per poi alzarsi lentamente tutti insieme e andarsene in silenzio» (p. 202) e «una danza degli scimpanzé del Gombe nei pressi di una cascata: un comportamento il cui scopo pratico non era evidente, e che sembrava ispirato da sentimenti di stupore e meraviglia».

⁵² Sergio Bonanzinga, “Zoologia, musica, linguaggio”, in *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell’animalità*, a cura di G. Marrone, Ed. Museo Pasquolino, Palermo, 2017, p. 179.

Un uso che sembra rivolto a un puro godimento comune dell'esserci: una sorta di dimensione "estatica" della voce in cui l'animale si incanta. Spingendosi forse troppo in là, sembra di ritrovare in tali fenomeni vocali qualcosa dell'espressione di Aristotele che pone la "meraviglia" per l'esistenza all'origine del linguaggio⁵³ o di Rilke quando scrive che «Il canto è Esserci»⁵⁴.

Anche Heidegger, che pensava l'aperto in opposizione a Rilke⁵⁵, scriveva che: «Cantare, dire espressamente l'esserci del mondo [...] significa: rientrare nella regione dell'ente stesso. Questa regione, essendo l'essenza del linguaggio, è l'essere stesso. Cantare il canto significa: esser-presente nell'essente presente stesso; significa: esserci.»⁵⁶

Senza voler attribuire al canto o all'uso estatico della voce una qualche priorità o una nuova fondazione del linguaggio, va tuttavia evidenziato come in esso ci sia qualcosa come una radice che affonda nel gioioso godimento dell'esistenza o nella «zona di non-conoscenza – di ignoscenza – che è [...] tanto al di là tanto del conoscere che del non conoscere, tanto dello svelare che del velare, tanto dell'essere che del nulla» (A 94).

Agamben e Ferrando (in un testo che tratta anche del femminile e della dieta vegetariana) accostano la «meraviglia "che l'essente sia"» (A 71) di cui parla Aristotele all'ammutolare mistico dei culti orfici⁵⁷. Forse la chiave è proprio questa: una

⁵³ Aristotele, *Metafisica*, 982b-983a.

⁵⁴ Rainer Maria Rilke, *I sonetti a Orfeo*, tr. it. C. Testa, Moretti e Vitali Editori, Bergamo, 2014, sonetto III, p. 29.

⁵⁵ I complessi rimandi fra Heidegger, Rilke e Uexküll sono ben illustrati da Marco Mazzeo in *Il biologo degli ambienti. Uexküll, il cane guida e la crisi dello Stato* che funge da prefazione ad *Ambienti animali e ambienti umani* (Quodlibet, Macerata, 2010, pp. 7-33).

⁵⁶ Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, La nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 293-294.

⁵⁷ Giorgio Agamben, Monica Ferrando, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Electa, Milano, 2010, p. 13. Va ricordato qui il potere del canto nei culti orfici capace di incantare uomini e animali, in cui vi è forse,

cultura vitale capace di sfuggire al nichilismo che la conduce alla distruzione è una cultura che non perde il proprio contatto gioioso e inessenziale col vivente.

Possiamo vedere la lettura proposta come uno sviluppo del pensiero della voce elaborato da Agamben: un uso della voce che abbiamo chiamato “estatico”⁵⁸ in quanto puro e inoperoso godimento dell’esser-così, singolare e comune. Ed è in fondo tale esperienza-limite della voce a cui tendono certe pratiche artistiche⁵⁹ e spirituali⁶⁰ nella loro ricerca di autenticità.

In *Gatti e zecche* Kevin Attell fa confluire il pensiero della voce condotto in *La voce umana* nella riflessione sulla questione dell’animale seguendo un’argomentazione che ha fortemente influenzato le pagine precedenti. A mio avviso arrestare la macchina antropologica per Agamben significa ricercare il punto di contatto, o coincidenza, fra linguaggio e vivente, ciò che in *L’uso dei corpi* chiama il «*mesos bios*» che «non è un *bios*, ma un certo modo di usare e di vivere il *bios*» (UC 327), «al di là di ogni *bios*» (PU 113). Il punto di contatto fra *bios* e *zoè* sarebbe «ciò che, non coincidendo con essi, li mantiene uniti e inseparabili e, insieme, impedisce che essi coincidano fra loro» (UC 330). La *forma-di-vita* è allora la figura teromorfa che si oppone punto per punto a quella del licantropo generato dal bando sovrano.

«Non è più umana, perché ha perfettamente dimenticato ogni elemento razionale, ogni progetto di dominare la sua vita

sottolinea Ferrando «la conservazione di un’antica valenza estatica della musica» (RE 86).

⁵⁸ Karl Kerényi, *Dioniso*, tr. it. L. Del Corno, Adelphi, Milano, 1994, p. 247 e p. 267, in analogia con «la danza estatica» dei misteri dionisiaci.

⁵⁹ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma, 2019, p. 164, dove sostiene che il punto di fuga della poetica di Rilke sia «un eloquio che non “dice” nulla ma che unicamente “risuona”».

⁶⁰ Gianni Carchia, *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*, Quodlibet, Macerata, 2019; nella spiritualità orfica il ruolo del «canto» (pp. 64-65) era una via per la sapienza come «fuga dall’umano» (p. 35) ed «estasi dionisiaca» (p. 54).

animale; ma nemmeno può essere detta animale, se l'animalità era appunto definita dalla sua povertà di mondo e della sua oscura attesa di una rivelazione e di una salvezza» (A 92).

Nella *forma-di-vita* gioiosa umano, animale e divino sono a contatto e si indeterminano come «satiri e sileni» (PU 40), «fauni e fate»⁶¹: nella figura mostruosa non vi è «una vita vegetativa separata dalla forma di vita, una *zoé* che possa essere distinta dal *bios*. [Essa] non è, in verità, né l'una né l'altro. È piuttosto il terzo che appare nella loro coincidenza – cioè nel loro cadere insieme» (PU 133). «Il corpo [qui] non è più, come nella metafisica occidentale, il presupposto animale dell'uomo. Egli spezza la falsa articolazione fra il semplicemente vivente e l'umano, fra il corpo e il *logos*. La macchina antropologica dell'Occidente si è qui inceppata» (PU 123).

È solo in questo senso che Platone può dire che *bios* e *zoé* si toccano e sostenere che anche la vita di un cigno o di un cane è *bios* (e non solo *zoé*) poiché anche essi possono far uso di virtù (UC 330).

Enunciamo allora in forma sintetica le tesi: (1) la voce è il luogo o la materia del linguaggio⁶²; (2) l'uso estatico della voce, il canto, è il punto di contatto fra vivente e linguaggio; (3) qui è dove l'animale incantato nella propria voce può de-starsi a essa.

È questa a mio avviso la linea di fuga verso cui tende la ricerca di Agamben. Ogni animale, in altri termini, può la sua potenza, la sua umanità. L'uomo, scrive il filosofo, non è separato da una frattura dagli altri animali, ma è solo un animale

⁶¹ Giorgio Agamben, *Pinocchio. Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate*, Einaudi, Torino, 2021, p. 79 (lievemente modificata): anche se in questo testo non è in gioco direttamente la *forma-di-vita*, il suo senso ultimo giace nel ripensamento della «materia» (p. 27) e nella «metamorfosi animale [...] il vero tema della storia» (p. 136).

⁶² In un senso prossimo a quello con cui Emanuele Dattilo descrive «la materia del pensiero» in *Il Dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza, 2021, p. 59.

che ha imparato a mantenersi in tale potenza, può cioè la sua im-potenza.

In conclusione, la filosofia di Agamben è abbastanza chiara riguardo l'aspetto umano: intende pensare un'etica e una politica "non sovrane", bensì destituenti cioè che siano lo spazio comune delle singolarità qualunque. Singolarità che, lo abbiamo visto, hanno l'aspetto gioioso dei mostri teromorfi che si lasciano dietro le vecchie categorie di umano e di animale.

Ma la filosofia di Agamben che cosa comporta per gli animali e gli altri viventi? In che modo «l'uomo può lasciar essere l'animale» (A 93)? Forse si può «parlare con gli animali»⁶³ o quanto meno mettersi in ascolto. Una risposta univoca è difficile da dare e dipende molto dall'uso che eventualmente se ne vorrà fare. Tuttavia proviamo ad abbozzarne uno schizzo. Innanzitutto ricordiamo che l'orfismo, che abbiamo più volte richiamato come cifra sottesa a molti scritti agambeniani, insegnava a «non far male agli animali»⁶⁴ e il «vegetarianismo»⁶⁵ come rivolta contro il dispositivo sacrificale e i suoi effetti politici.

L'idea che il vivente non manchi di nulla e che sia il luogo (o la materia, la matrice) del linguaggio potrebbe dischiudere una politica che non si fondi su un ubiquo dispositivo di governo della natura (umana e non umana), ma che anzi ricerchi come elemento vitale il contatto con la natura selvaggia e ingovernabile poiché fuori dalla macchina antropologica.

Infine il pensiero di Agamben può essere usato in generale come un paradigma di una vita inappropriabile da opporre come rifiuto complessivo a una cultura (quella "antropocentrica") che credendo di potersi appropriare dell'intera sfera del vivente (per la produzione e il consumo) ha finito per rendere il pianeta inabitabile e la natura bisognosa di «redenzione» (A 91).

⁶³ Eva Mejer, *Linguaggi animali*, cit., p. 207.

⁶⁴ Giorgio Agamben, M. Ferrando, *La ragazza indicibile*, cit., p. 28

⁶⁵ Gianni Carchia, *Orfismo e tragedia*, cit., p. 33.

Una vita capace di abitare il mondo senza appropriarsene potrebbe essere lo sfondo ontologico con cui un pensiero radicalmente ecologico potrebbe provare a liberarsi del paradigma produttivista con cui il neoliberismo ha colonizzato ogni ambito civile. Vernadskij sosteneva che l'umanità sarebbe sopravvissuta solo divenendo "vegetale", cioè facendosi autotrofica e usando direttamente l'energia solare.

Per questo la nozione forse più urgente che si tratta di pensare nella catastrofe del capitalismo globale che stiamo attraversando è quella, che ci insegnano piante e animali, di una "vita abitante".

Ermanno Castanò

A Gaia

Bibliografia

Agamben Giorgio:

A: L'aperto. L'uomo e animale, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

IS: Infanzia e storia, Einaudi, Torino, 1978.

LM: Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività, Einaudi, Torino, 1982.

UC: L'uso dei corpi, Neri pozza, Vicenza, 2014.

EV: Experimentum vocis, in *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata, 2016.

DI: Sul dicibile e l'idea, in *Che cos'è la filosofia*, cit.

MS: La musica suprema, in *Che cos'è la filosofia*, cit.

PU: Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi, Nottetempo, Roma, 2015.

Attell Kevin:

VU: "La voce umana", in *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, a cura di V. Bonacci, Quodlibet, Macerata, 2019.

Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction, Fordham UP, New York, 2015.

Calarco Matthew:

Z: Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida, a cura di M. Filippi, F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

Derrida Jacques:

L'animale che dunque sono, ed. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano, 2006. (L'animal que donc je suis, éd. établie par M.-L. Mallet, Galilée, Paris, 2006.)

La Bestia e il Sovrano, vol. I (2001-2002), tr. it. di G. Carbonelli, ed. it. a cura di Gianfranco Dalmaso, Jaca Book, Milano, 2009. (Séminaire. La bête et le souverain, éd. établie par M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud, vol. I (2001-2002), Galilée, Paris, 2008.)

Ferrando Monica:

RE: Il regno errante. L'Arcadia come paradigma politico, Neri Pozza, Vicenza, 2018.

OB: Prozorov Sergei, “Outside of Being: Inoperative Humanity” in *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, Edinburgh U.P., 2014.

Coccia Emanuele, *Vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna, 2018.

Dattilo Emanuele, *Il dio sensibile*, Neri pozza, Vicenza, 2001.

Maurizi Marco, Hardt Michael, Filippi Massimo, *Altre specie di politica*, Mimesis, Milano, 2016.

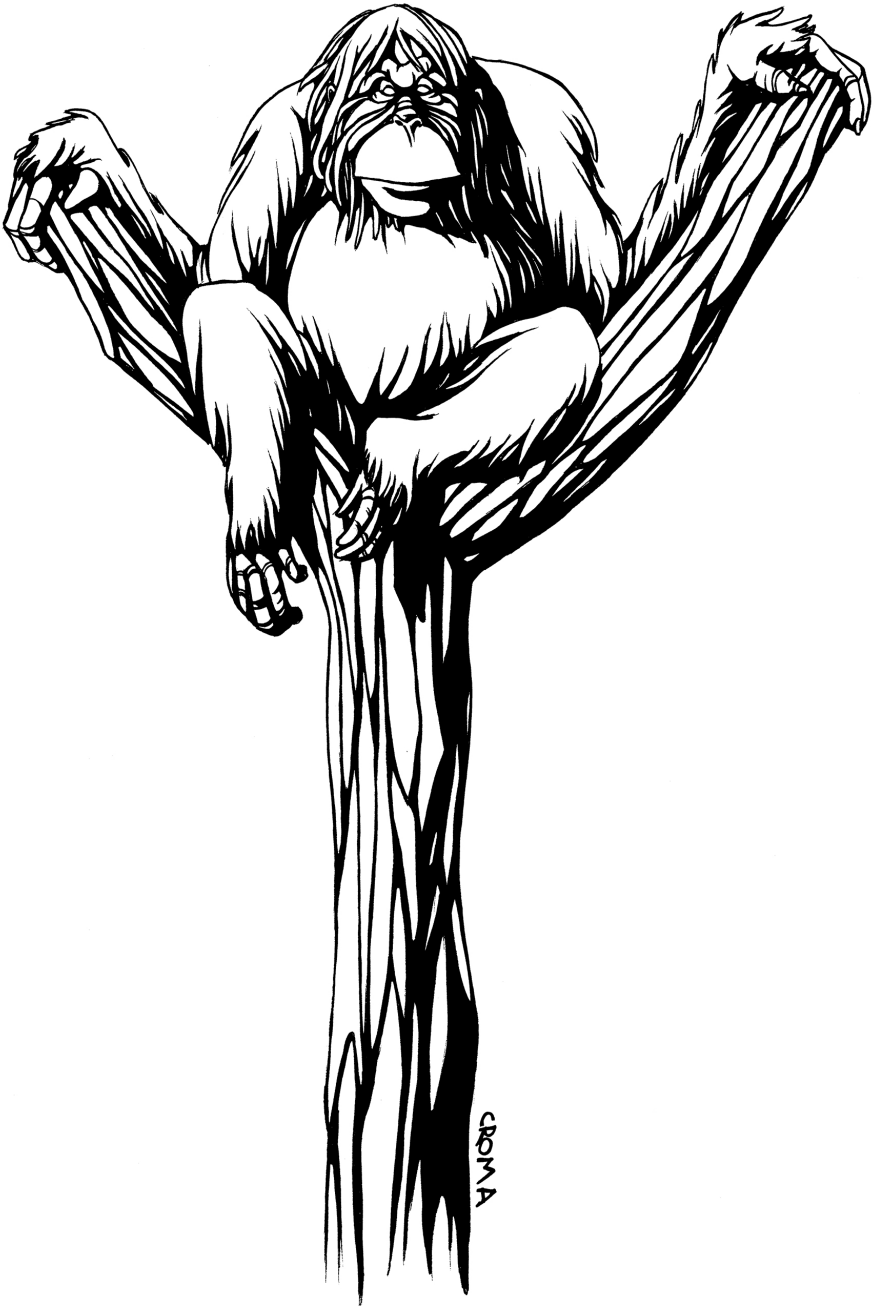
Meijer Eva, *Linguaggi animali. Le conversazioni segrete del mondo vivente*, tr. it. S. Musilli, Nottetempo, Roma, 2021.

Cimatti Felice, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari, 2013.

Prum Richard O., *L'evoluzione della bellezza. La teoria dimenticata di Darwin*, tr. it. V. Marconi, Adelphi, Milano, 2017.

Salzani Carlo, *Agamben and the Animal*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle, 2022.

Kohn Eduardo, *Come pensano le foreste. Antropologia oltre l'umano*, tr. it. A. Lucera, A. Palmieri, Nottetempo, Roma, 2021.



Le pagine che seguono riproducono in traduzione il capitolo V, «Ticks and Cats», del libro di Kevin Attell, *Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Deconstruction*, Fordham University Press, New York 2015, pp. 167-212. Per tale motivo l'espressione originaria «chapter» è stata di volta in volta adeguata al contesto, in accordo con l'autore. Le note al testo senza segni diacritici sono di Attell, le note tra parentesi quadre sono curatoriali. In queste ultime il libro di Attell è citato con la sigla *BTD*, seguita dal numero di pagina. Per le opere citate di Giorgio Agamben, Kevin Attel, Jacques Derrida e Martin Heidegger sono state usate le seguenti abbreviazioni, seguite dal numero di pagina:

Agamben Giorgio:

A: *L'aperto. L'uomo e animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

HS: *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

OU: «L'opera dell'uomo: Commento su Aristotele, "Etica Nicomachea", I, 6, 1097 b 22 – 1098 a 18» in *Forme di vita* n. 1/2004, pp. 117-123.

SE: *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Attell Kevin:

BTD: *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, Fordham UP, New York, 2015.

VU: «La voce umana», in *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 57-82 tr. it. di V. Bonacci e G. Lucchesini («The Human Voice», in *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, Fordham UP, New York, 2015, pp. 40-83).

Derrida Jacques:

ACDS: *L'animale che dunque sono*, ed. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano, 2006. (*L'animal que donc je suis*, éd. établie par M.-L. Mallet, Galilée, Paris, 2006.)

AP: *Aporie, Morire-attendarsi ai «limiti della verità»*, tr. it. G. Berto,

Bompiani, Milano, 1999 (*Apories: Mourir, s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, Paris, 1996).

BS I: La Bestia e il Sovrano, vol. I (2001-2002), tr. it. G. Carbonelli, ed. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 2009. (*Séminaire. La bête et le souverain*, éd. établie par M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud, vol. I (2001-2002), Galilée, Paris, 2008.)

BS II: La Bestia e il Sovrano, vol. II (2002-2003), tr. it. di G. Carbonelli, ed. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 2010. (*Séminaire. La bête et le souverain*, éd. établie par M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud, vol. II (2002-2003), Galilée, Paris, 2010.)

DS: Dello spirito. Heidegger e la questione, tr. it. di G. Zaccaria, SE, Milano, 2010. (*De l'esprit*, Galilée, Paris, 1987).

HJD: L'Herne: Jacques Derrida, Cahier dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud, Éditions de l'Herne, Paris, 2004, pp. 117-129.

SC: Stati canaglia, tr. it. di L. Odello, ed. it. a cura di L. Odello, Cortina Editore, Milano, 2003. (*Voyous*, éd. Galilée, Paris, 2003).

Heidegger Martin:

CFM: Concetti fondamentali della metafisica: Mondo – finitezza – solitudine, tr. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova, 1999 (*GA 29/30*).

GA: Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975.

S: Segnavia, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995 (*GA 9*).

Le traduzioni dei testi in inglese sono da considerarsi nostre qualora non specificato diversamente.

GATTI E ZECCHE
AGAMBEN E DERRIDA SULL'ANIMALE

Introduzione

“Gatti e zecche” si riferisce a due figure che possono essere descritte come le segrete protagoniste dei libri di Agamben e Derrida sulla relazione umano-animale, *L'aperto* (2002) e *L'animale che dunque sono* (1999/2004). Adottando strategie simili per tracciare i modi in cui i discorsi filosofici e scientifici hanno strategicamente separato l'umano dall'animale, Agamben e Derrida hanno entrambi focalizzato la loro interrogazione sullo spazio ambiguo che divide i due, e hanno così messo in questione il gesto fondamentale dell'umanismo e dell'antropocentrismo. Ma la loro convergenza su tale spazio interstiziale [*intervalllic*] rivela, come mostra questo scritto, i percorsi divergenti che essi tracciano attraverso questo terreno incerto. Per Derrida, la questione dell'animale è una questione di responsabilità e alterità, o più precisamente una questione di decostruire il compiacimento dell'auto-definizione umana basata sulla supposta incapacità dell'animale a rispondere [*answer*], a riconoscere, a reagire [*respond*] all'altro in una maniera che non sia una reazione meccanica. Anche l'attenzione di Agamben cade su come, in contrasto con la libertà dell'“apertura” umana al mondo (nella terminologia heideggeriana che adotta), la relazione dell'animale agli stimoli dell'ambiente sia costantemente raffigurata come fissa e determinata, riaffermando così l'operazione di separazione [*divisive*] della “macchina antropologica dell'umanesimo”. In entrambi i casi, ma in termini fondamentalmente diversi che questo scritto mette in chiaro, la distinzione fra umano e animale cede sot-

to la pressione esercitata lungo questa linea di demarcazione – una frattura obliquamente rappresentata dal segreto protagonista che giace sul bordo: la zecca che in un laboratorio di Rostock dell'era di Weimar, dice Agamben, è stata isolata da ogni stimolo esterno in uno stato di vita [*animation*] sospesa per diciotto anni; il gatto, il gatto di Derrida, il cui sguardo imbarazzante e intimo lo spinge a riflettere: “e se l'animale rispondesse?»

K. A.