

Filosofia

5

in copertina
Disposal, Karin Andersen
(da Piero di Cosimo, *Morte di Procri*, 1495), 2011
www.karinandersen.com

PRIMA EDIZIONE MARZO 2014

© 2014 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop., Aprilia
www.novalogos.it

ISBN 978-88-97339-31-1

Leonardo Caffo Roberto Marchesini

COSÌ PARLÒ IL POSTUMANO

a cura di Eleonora Adorni

Novalogos

Indice

- 9 Solo diventando mutanti è possibile disinnescare le
bombe dell'umanità
di Eleonora Adorni
- 13 Così parlò il postumano
Leonardo Caffo - Roberto Marchesini
- 139 Bibliografia

Non c'è trama, ma trauma: un esercizio di
patopatia.

Non c'è teoria, ma racconto di piccole ca-
tastrofi, giocate dentro gli spazi interstellari
della carne.

Valerio Magrelli, *Nel condominio di carne*

Solo diventando mutanti è possibile disinnescare le bombe dell'umanità

di Eleonora Adorni

Disposal è il titolo dell'opera – libera rivisitazione di *Morte di Procri* di Piero di Cosimo – dell'artista tedesca Karin Andersen che fornisce il punto di partenza per questa introduzione al dialogo che i filosofi Roberto Marchesini e Leonardo Caffo hanno intrattenuto nel mese di ottobre 2013 attraverso un fitto scambio epistolare.

In quello che si appalesa ai nostri occhi come un *landscape* di transizione tra mondo umano, fatto di skyline e impianti di perforazione petroliferi, e ambiente postumano, una coppia di mutanti dai tratti zoomorfi sta per disinnescare un ordigno. Che bomba è quella che brillerà da lì a pochi secondi? La bomba si chiama *Umanesimo* ed è rappresentazione metonimica di quel sistema filosofico che ha informato il pensiero occidentale a partire dal XIV secolo, filiando quelle categorie disgiuntive che possono essere stigmatizzate nella dicotomia natura/cultura. Un'epistemologia della cesura che ha separato il vivente, non solo in isole non comunicanti, ma in un sistema antropocentrico in cui l'umano è divenuto metro e sussunzione dei propri predicati (un uomo vitruviano), essere autoreferenziale destinato a vaneggianti soliloqui.

Il vivente non-umano è stato così discriminato a *minus habens*, accessorio o corollario, da non considerare o, nel peggiore dei casi, da sfruttare appropriandosene sia da un punto di vista carnale (l'animale ucciso, torturato, sacrificato, sfruttato), sia da un punto di vista speculativo (l'animale come specchio che

riflette il nostro lato più oscuro, l'animale come ricettacolo delle nostre fobie).

Nel pensiero postumano – dimora della pagine che seguiranno – gli eterospecifici hanno un ruolo cardine e imprescindibile. Al loro statuto di alterità dialogante aspetta l'onere e l'onore di condurci verso un eccentrimento ontologico, primo passo per la messa in mora dell'antropocentrismo e, con esso, delle nostre (presunte) certezze.

Cosa può germogliare allora se Leonardo Caffo, tra i più promettenti filosofi in materia di "animalità", conversa con Roberto Marchesini, figura ritenuta tra le più influenti voci nel panorama del posthuman? Roland Barthes parlando di interdisciplinarietà aspira che questa possa essere un "oggetto nuovo che non appartiene a nessuno"¹ e credo che non ci sia descrizione migliore di quello che emerge *in fieri* da questo dialogo che ha toccato, mai tangenzialmente ma attraverso veri e propri sondaggi, non solo temi inerenti al nostro rapporto con gli animali nonumani, come le radici della discriminazione per specie (specismo) e le conseguenze che questa ha avuto sul piano del reale, ma ha investito una poliedricità di tematiche che, in fondo e a ben vedere, sono intimamente correlate al nostro rapporto con la natura.

Non si può essere manicheisti quando si parla di specismo affermano i due autori, né tantomeno, ci si può esimere da una ricognizione ad ampio raggio nell'episteme se si vogliono delineare quelle ragioni profonde che lo hanno posto in essere. In caso contrario, il rischio è quello di cadere in un antispecismo umanistico, un "criptospecismo" lo definisce Caffo², che

¹ "Il lavoro interdisciplinare, di cui tanto oggi si parla, non è un confronto tra discipline già costituite (nessuna delle quali in fondo è disposta a lasciarsi andare). Per fare qualcosa di interdisciplinare non basta scegliere un 'soggetto' (un tema) e raccogliervi attorno due o tre scienze. L'interdisciplinarietà consiste nel creare un nuovo oggetto che non appartiene a nessuno.", R. Barthes, "Giovani ricercatori", in *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1984, p. XX.

² L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione. Manifesto per un antispecismo*

sarebbe il ritorno più bieco – poiché celato sotto ingannevoli benevolenze – agli stessi presupposti che il movimento vorrebbe superare, ovvero gli eterospecifici come *quasi-umani* e proprio per questa prossimità di matrice quantitativa, degni di considerazione da parte dei *totalmente-umani*.

Urge allora, scrivono i filosofi, partire da un ripensamento generale dell'ontologia come non più incentrata su una visione essenzialistica dell'individualità ma come dialogica-relazionale. Nell'incontro con l'altro-da-me (sia questo uomo, nonumano o elemento macchinico) esperisco un decentramento prospettico dalla centrifuga antropocentrica. Per dirla più semplicemente, non possiamo pensare noi stessi se non in comunione con l'altro che mettendo a nudo ciò che siamo, ci obbliga/invita a riformulare parte delle nostre convinzioni, allargando così il nostro campo emergenziale e operativo.

Il posthuman di Marchesini parte da queste coordinate. Non si tratta di una visione teleologica volta a lanciare l'uomo in un nuovo Iperurano, ma è piuttosto un invito a stare con i piedi «nella fertile merda del quotidiano altro»³ e, in un coacervo di relazioni, lasciarsi contaminare. Il posthuman così inteso delinea una nuova idea di alterità – ed è proprio qui che diviene dimora per ogni pensiero volto alla liberazione animale – non un *altro-da-me* come postulato dalla tradizione antropologica classica, ma un *altro-con-me* dove, la particella *con*, esprime uno slittamento centrale nell'ontologia del soggetto, non più isolato ma in *co*-sentire l'altro, “sinfisia” la definisce il filosofo Ralph Acampora⁴, secondo un movimento empatico ed eteroriferito. Gli animali smettono di essere quello “specchio oscuro”⁵ in grado solamente di riflettere un uma-

debole, Sonda, Casale Monferrato, 2013, p. 53.

³ L. Caffo, R. Marchesini, *Così parlò il postumano*, E. Adorni (a cura di), Novalogos, Aprilia, 2014, p. 88.

⁴ R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Casale Monferrato, 2008, p. 31.

⁵ T. Benson, “Lo specchio oscuro. Stereotipi animali e crudeltà umana”, in

no al negativo e, nel mondo dialogico, dove emergono non più isole ma profili peninsulari, lo specchio animale diviene la madre stessa dell'umanità. Nel momento in cui ci specchiamo nell'eterospecifico ne abbiamo già assunto – come si trattasse di un virus pronto a replicarsi nel nostro genoma – i predicati e ciò che vediamo non siamo più “noi”, o meglio, non siamo più “solamente noi”.

Lasciamo ora ai filosofi il compito di dialogare, mentre noi ritorniamo da dove il sentiero è iniziato. È dovere dei postumani che siamo sempre stati – e che in fondo dobbiamo solo riscoprire di essere – disinnescare l'ordigno umanista e, come nella famosa scena di *Zabriskie Point* di Antonioni in cui la villa esplode, da ciò che di buono rimane (l'Umanesimo, come vedremo, non è tutto da gettare), iniziare a pensare a un'utopia, un luogo del qui e dell'ora dove, riconoscendo le nostre fragilità e il nostro bisogno dell'altro (umano e nonumano), iniziare a riformulare una nuova idea di comunità oltre i confini di specie.

Così parlò il postumano

LEONARDO CAFFO — Ho un ricordo nitido e netto, quasi fosse ieri, della prima volta che vidi i quadri di Francis Bacon sulla macellazione. Non ero ancora vegetariano, e occuparmi di filosofia era solo uno tra i possibili progetti futuri. Ho un ricordo netto, dicevo, perché contrasta decisamente con quello che provai anni dopo, riguardandoli, dopo aver iniziato a interessarmi di “questione animale”.

La prima volta, osservando quelle carcasse trasfigurate, metafora della condizione umana nell’epoca del postmoderno, non riuscì a vedere niente di più che un paragone: l’umano, dopo la morte di Dio, paragonato a un qualsiasi animale da macello. Del paragone, che è ovviamente una relazione a due posti, ne vidi solo una parte. Quella dell’umano “come” qualcosa di non umano. Dell’animale, appeso all’ingiù, aperto come un oggetto qualsiasi su di uno sfondo nero, notai soltanto la metafora speculativa: una dissoluzione totale della soggettività, *senza nome*, che quelle rappresentazioni pittoriche volevano esprimere. Ero un cieco con gli occhi del cuore.

L’ermeneutica è una brutta faccenda: al di là del fatto che sappiamo, perché lo sappiamo, che il mondo è fatto in un certo modo (e ci trascende) sappiamo pure, di contro, che assume prospettive diverse a seconda degli apparati percettivi, conoscitivi e culturali che vi si approcciano. Realismo ed ermeneutica fanno l’amore di continuo, si inseguono nei corridoi della filosofia: spesso litigano ma poi, piaccia o meno, sono costretti a fare la pace.

La mia capacità di interpretare il mondo, quel mondo raccontato da Bacon, è cambiata radicalmente dopo aver compreso che quel paragone di cui si diceva, appunto, comprende un secondo termine relato: “l’animale”. Nel suo singolare, la parola “animale”, comprime l’infinita varietà dei viventi – come ci raccontava bene Jacques Derrida, l’algerino – violando ogni genere di possibile relazione con la vita degli animali non umani. Un mondo plurale e infinito, vasto e complesso: sconosciuto, spesso, intenzionalmente.

Caro Roberto, dunque, vorrei sfruttare questa occasione per dialogare, almeno inizialmente, su come il nostro modo di approcciarsi agli animali, e all’animalità, sia viziato dall’immagine stereotipata di una vulgata, assai diffusa, che divide il vivente in un “noi/loro” che non lascia spazio ad una reale comprensione dell’altro da sé. Anzi, forse, non lascia neanche spazio alla possibilità che l’animale possa essere concepito come altro. Nel tuo percorso di ricerca, finalizzato alla rottura dell’antropocentrismo anche attraverso l’ausilio del postumano, sei riuscito a infrangere, non solo teoreticamente, questo spazio divisivo tra l’umano e tutto ciò che non lo è. E tuttavia, l’angoscia della posizione eretta, di kafkiana memoria, sembra essere un limite invalicabile da superare: la razionalità, spesso, ci argina al di qua di altri modelli di approccio al reale. Se tutto ciò che è razionale è reale (Hegel), dunque, tutto ciò che non lo è – cos’è?

ROBERTO MARCHESINI — Il quesito che poni sta proprio al centro della mia ricerca su una possibile filosofia postumanistica, laboratorio di un pensiero ancora *in fieri*, troppo spesso confuso con il caleidoscopio delle proposte iperumaniste, tese a proporre il medesimo *topos* dell’umano elevativo, funambolo questa volta sulla corda della tecnoscienza. Postumanismo non vuol dire questo, ma il cercare di andare oltre – non di rinnegare o di rifiutare in toto, ma semmai di dare compimento ad alcune accezioni e di superarne altre – quel magnifico edificio che chiamiamo umanismo e che ha avuto un esplici-

to inizio con l'umanesimo del XV secolo. Permettami allora di fare un inciso. Ho iniziato a occuparmi di antropocentrismo nella seconda metà degli anni '80, allorché i testi di Peter Singer e Tom Regan cominciavano a diventare argomento di discussione nel nostro paese. Dapprima fui sorpreso, poi coinvolto e tuttavia sentivo che c'era qualcosa che stonava, più che palesi contraddizioni delle ambivalenze assai resilienti a qualunque tentativo di disambiguazione, per questo mi proposi di indagare il principio antropocentrico al di là delle perspicuità speciste e persino dell'esplicito rapporto tra l'uomo e le altre specie. Nacque così il saggio *Il concetto di soglia*¹, frutto di conversazioni sull'epistemologia, sul pensiero della complessità, sul paradigma ecosofico intrattenute tra la fine degli anni '80 e la prima metà del decennio successivo con molti studiosi e soprattutto con Margherita Hack, che ne farà la prefazione.

Oggi, a posteriori, dopo aver pubblicato *Post-human*² e *Il tramonto dell'uomo*³ mi rendo conto che con *Il concetto di soglia* inizia il mio percorso nel postumanesimo. A partire dalla fine degli anni '90 mi diviene chiaro che il problema stava proprio all'interno del paradigma umanistico: non era possibile tracciare filosoficamente una critica coerente all'antropocentrismo rimanendo all'interno delle coordinate umanistiche, vale a dire muovendosi negli spazi di quell'edificio che poggiava su fondamenta antropocentriche.

Allora, cerco di avvicinarmi al tuo quesito prendendo in considerazione quello che ritengo il manifesto dell'antropocentrismo umanistico, il *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola⁴, e ciò che ne rappresenta la più bella rappresentazione, *L'Uomo di Vitruvio* di Leonardo da Vinci.

¹ R. Marchesini, *Il concetto di soglia*, Theoria, Roma, 1996.

² R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

³ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*, Dedalo, Bari, 2009.

⁴ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa, 2012.

Il concetto di “uomo misura del mondo” che attraverso Platone si esplicita nell’antropometrica vitruviana e soprattutto nell’antropoplastica umanistica, solo in apparenza può essere collegato al pensiero dei sofisti, al *panton chrematon metron estin anthropos* (l’uomo misura di tutte le cose). In realtà Protagora intende proprio il contrario, ponendo l’accento non sulla categorizzazione della condizione umana, bensì sulla singolarità dell’esperienza intellettuale.

Nel progetto umanistico le singolarità dell’esperienza – come unicità individuale ma altresì (attenzione!) come irripetibilità del *hic-et-nunc* vissuto – vengono messe in ombra dalla categorizzazione di “*anthropos*” e su questo occorre soffermarsi. L’essere umano viene svuotato di contenuto epimeteici, proprio per renderlo parimenti neutro – ossia non declinato come nel caso delle altre specie – al fine da poter fungere da unità di misura, e non-radicato – ovvero non connesso al tellurico nei suoi caratteri funzionali – al fine di poterne fare un’entità libera e autopoietica.

Mentre gli eterospecifici sono in quanto esprimono funzioni chiuse nella radice adattativa, l’essere umano risponde solo a se stesso, è autoriferito, demiurgo del proprio destino. Con l’umanismo l’uomo prende il volo, Prometeo lo trasforma in una sorta di Icaro e la tecnoscienza a partire dal XVII secolo ne rappresenta l’ebbrezza. Come nel dipinto di Leonardo da Vinci, l’antropometria se sposata ai presupposti prometeici non si ferma al giudizio ma si fa progetto, vale a dire “antropoplastica”, e soprattutto pretesa contenitiva: l’*anthropos* come sussunzione e contenitore di mondo.

Orbene, siamo ancora lontani dalla riva del tuo quesito, ma ci sono delle foci di riflessione che possono essere utili per chiarire meglio la natura della domanda.

La lettura umanistica della condizione umana getta le basi di un antropocentrismo ontologico che chiude all’interno di un perimetro dai confini predefiniti ogni tentativo ermeneutico ed epistemologico – e, come vedi, sto attentamente lontano da ogni considerazione etica.

Se l'uomo sussume il mondo, ogni forma di realtà può essere contenuta nell'uomo o espressa dall'uomo. La sintesi galileiana-cartesiana rappresenta l'acrobazia più stupefacente e – siamo onesti! – più produttiva del principio sussuntivo dell'umanismo: nel geometrizzare la processualità e nell'iscriverla su due assi algebrici, ha matematizzato il fenomeno. Il problema della sussunzione sta tuttavia nella sua natura solipsistica, nell'onanismo epistemologico che implica. Il cogito è di fatto un momento privato, autoreferenziale, meno che mai dialogico; per cui, il passaggio ardito, da una *res extensa* intesa come fondale-palcoscienico per il solitario attore senza pubblico – il nietzschiano funambolo proiettato verso quella dimensione emancipata che da Pico in poi non è in alcun modo mutata – a *res extensa* considerata come invenzione del cogitante, è conseguente e scontato.

Se accettiamo il paradigma umanistico, siamo condannati a domandarci se, per caso, anche noi come gli eroi di Philip Dick, non ci troviamo dentro una neurosimulazione... e la risposta è in qualche modo un atto di fede. Per rivedere il paradigma umanistico è necessario partire dalla sua interpretazione della condizione umana, per questo faccio riferimento a una proposta postumanistica – non antiumanistica – che ritengo rappresenti il cantiere filosofico del XXI secolo.

Innanzitutto occorre rivedere e rimettere quel principio metrico-sussuntivo che sta alla base dell'interpretazione umanistica e che ancora campeggia all'interno della riflessione filosofica – penso per esempio all'antropologia di Arnold Gehlen – ma altresì, seppur con ambivalenze, nella fenomenologia. L'essere umano è una delle tante specie comparse sulla Terra e non è possibile non tener conto del preciso tracciato filogenetico che lo ha caratterizzato, pensarlo quale “figlio-delle-stelle”, come fa Gehlen che, contraddicendo qualunque principio darwiniano, ci fa credere che possa di colpo emergere dai cespugli mutazionali, un *taxon* totalmente indeclinato, nudo e disadattato.

Per di più, si ipotizza incompletezza e primitivismo in una specie che deriva e si iscrive nell'albero dei primati, vale a dire in un ordine estremamente complesso e articolato sotto il profilo etografico, ovvero dal punto di vista della "grammatica del comportamento", dell'innato: non sarebbero sufficienti parecchie decine di milioni di anni per una simile delezione, altro che i miseri due della comparsa del genere *Homo*. Questo significa che, come peraltro ci ha mostrato la psicologia della *gestalt*, l'etologia, le scienze cognitive, la neurobiologia, noi umani non siamo una focale neutra sul mondo ma un modo di leggere il mondo. Potremmo dire che la realtà esorbita la nostra *umwelt* – se non che, come vedremo, occorre andare oltre il concetto di *umwelt*.

Non siamo unità di misura e non sussumiamo il mondo, ma stiamo al mondo come il termine zebra nel famoso aforisma: "tutte le zebre sono animali, ma non tutti gli animali sono zebre". Occorre partire da questa consapevolezza di parzialità epistemica filogenetica, che nell'ontogenesi dell'individuo definisce le dotazioni di *appraisal* di partenza, le coordinate di indirizzo epistemologico e forse – chi può dirlo? – di range di virtualità ovvero di limiti insuperabili.

L'uomo non può sussumere il mondo e quindi non può comprimerlo all'interno di una spiegazione – che non significa resa senza condizioni ma ammettere con umiltà la propria particolarità e dismettere ogni pretesa universale. Ogni essere vivente testimonia la propria particola epistemica, per cui dovremmo rinunciare alla spiegazione solipsistica del cogito e riconoscere che se ne sappiamo di più del mondo – se siamo potuti andare oltre l'epistemica filogenetica – lo dobbiamo ai processi dialogici instaurati con le alterità.

Prendo a prestito da Speusippo⁵ il concetto di "piani di realtà" applicandolo alle diverse dimensioni epistemiche. Ogni volta che si accede a un piano si riconoscono dei predicati –

⁵ E. Berti, *Sumphilosophien. La vita nell'accademia di Platone*, Laterza, Roma, 2010, pag. 106.

proprio come in un grande magazzino dove ogni piano prevede particolari tipologie merceologiche – ma i predicati di ogni livello non sussumono l'intero magazzino.

Per viaggiare attraverso i piani di realtà occorre andare oltre la propria dimensione – affidarne un dominio di validità epistemologica – e sono necessari degli ascensori capaci di decentrare. Questo è il ruolo che affido alle alterità, da sempre in intersezione con l'essere umano: la messa in discussione di quella *umwelt* che altrimenti ci condannerebbe a rimanere chiusi all'interno di un solo piano.

L'essere dialogico ti fa viaggiare attraverso i piani di realtà, ma devi aver consapevolezza che se-lo-fai e nel-farlo ti ibridi con un'alterità, non ti emancipi-elevi come vorrebbe Peter Sloterdijk⁶, ma ti leghi a doppio filo al non-umano. L'oltreuomo o il postuomo non è pertanto un'entità prossima ventura ma quel passato che ci apparecchia innanzi le proiezioni, quel passato che non sta dietro ma tra il presente e il futuro.

L'emergenza oltreumana – già nei primordi di un *chopper* o di un bambino che si licantropa nella relazione con il lupo – non ti libera, non ti eradica, non ti emancipa, non ti rende evanescente – per questo parlo di postumanismo – ma, al contrario, attraverso riti di contaminazione ti sporca di terra, ti rende altro perché ti coniuga sull'altro. Ammettere questo significa altresì riconoscere la singolarità dell'atto epistemico e di quello ermeneutico: non è possibile bagnarsi gli occhi due volte sullo stesso quadro.

Singolare non significa non cercare delle assonanze e delle sovrapposizioni, forse proprio in questo si esplica il lavoro della ragione, soprattutto di quella inconscia. Singolare vuol dire accettare l'epistemologia dialogica e uscire dal cogito solipsistico, giacché per vedere qualcosa di nuovo abbiamo bisogno di uno spirito guida: un libro, un maestro, un amico, un cane.

⁶ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

Antropodecentrarsi significa pertanto riconoscere la pluri-versalità del reale, la sua incomprimibilità, e parimenti il bisogno di centrifugare dalla gravitazione antropocentrata per allargare la sfera della propria presenza intellettuale. Sia chiaro: non si tratta di decostruire o di annichilire il reale, ma di riconoscere l'impossibilità di un panopticon o di un demone laplaciano, poiché il vedere qualcosa significa sempre non vedere qualcos'altro.

Ogni dialogo con un'alterità ci consente di prendere un ascensore e accedere a un piano che altrimenti ci sarebbe rimasto precluso, ma non esiste un piano che riassume tutti i predicati dell'edificio. Siamo solo all'antefatto, prova a riformularmi la domanda, da un'altra prospettiva geografica.

CAFFO — Proviamo a fare ordine. Dalla tua risposta emergono, a mio avviso, due elementi fondamentali: (1) non si può "rompere" l'ingranaggio dell'antropocentrismo senza abbandonare, almeno funzionalmente, la posizione umana e (2) la realtà, come una torta nuziale, è fatta a strati.

Quando parli di piani, infatti, non si può non pensare ai "mille piani" d'esistenza di Deleuze e Guattari⁷ loro non usavano questa parola ma oggi sappiamo, senza forzature, che discutevano di ontologia.

Mi pare che su (1) si sia ragionato molto: la risposta "continentale" ai tentativi, entro la filosofia analitica, di fare anti-specismo – penso a Singer, Regan, Cavalieri, Zamir, Horta, solo per dirne alcuni – che hanno avuto il merito di creare dei veri e propri sistemi etici in cui lo sfruttamento animale risulti ingiustificato, è servita proprio a mostrare che il ragionamento razionale attorno alla questione animale ha solo rafforzato il confine "noi/loro" da cui siamo partiti. L'umano rimane metro di paragone assoluto, come il vitruviano di cui dicevi, e

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003.

non c'è nessuno sforzo di affacciarsi verso la seconda strada che suggerisci in cui l'animalità, nelle sue infinite forme, ha proprio la funzione di traghettarci in realtà diverse da quelle osservabili camminando sulle due zampe che poi, per convenzione, abbiamo deciso di chiamare "gambe".

E forse qui, credo, che si cela la meta-questione della "questione – animale": per quanto, come dicevi, ogni mondo-ambiente (*Umwelt*) sia chiuso in se stesso, e nonostante nessuno, come racconta Nagel⁸, potrà mai comprendere cosa si provi a essere un pipistrello, possiamo comunque provare a osservare il mondo con gli occhi del *mostruosamente altro*?

Io credo, qui probabilmente non concorderai, che dentro la questione animale si celino, almeno, tre sotto-questioni. La prima, e più banale, è quella dell'etica animale da cui poi, di conseguenza, deriva l'attivismo contemporaneo. Possiamo sostenere, al di là di una questione di scelte e propensioni personali, che lo specismo sia insostenibile? E qui, piaccia o meno, i pensatori dell'etica analitica sono serviti, e come, a fornire gli strumenti necessari per rispondere alle più variegiate obiezioni a un progetto anti-specista. Concordo però su un punto, che sarebbe banale se non fosse così poco analizzato: che specismo e antispecismo non sono questioni filosofiche; dividersi al di qua, o al di là, del rispetto per un essere vivente non è filosofia.

Le vere questioni importanti, e fondamentali, sono infatti le altre due. Ai lati opposti della base triangolare che è la questione animale, infatti, collegati da una corda costantemente tesa, giacciono la filosofia dell'animalità e il postumano. Le due domande: "cosa significa essere un animale?" e "quale umanità è possibile concepire, attraverso l'animalità?", sono intrinsecamente connesse. Ma mi pare che, nelle tue affermazioni, tutto ciò si ricollegli a una questione più ampia: quella dell'interpretazione della realtà. Il mondo è uno: che sia la

⁸ T. Nagel, *What is it Like to be a Bat?*, in *The Philosophical Review*, 1974, vol. 83, n. 4, pp. 435-450.

totalità dei fatti di Wittgenstein, o un inventario di oggetti diversi, come vuole l'ontologia contemporanea, comunque è il palcoscenico in cui si muovono le vite degli animali – umani e non – e che dunque li trascende. Quel palco potrebbe, come in futuro sarà, anche essere vuoto – ma esisterà lo stesso. Tuttavia, come dicevamo entrambi, il modo di guardare e recitare da quel palco dipende, nel senso che è intrinsecamente connesso, dal sistema percettivo specifico che abitiamo. L'umano vede delle cose: e nel momento stesso in cui osserva un fenomeno X, ne perde di vista uno Y.

L'antropocentrismo, che nonostante Copernico e Darwin continua a imperare, è proprio la concezione che il nostro modo di recitare non sia, semplicemente il migliore, ma proprio l'unico. E allora qui, come dicevi, è necessaria la metafora dell'ascensore: prendere in prestito gli occhi di un animale, di un individuo unico e irripetibile, significa comprendere che le recite sono infinite e che, non solo variano di specie in specie, ma proprio da esemplare a esemplare. La diversità, e non l'identità, come aveva compreso il Deleuze della *Logica del senso*⁹, è la cifra di questo mondo.

Ma affinché non si resti ancorati al *pourparler*, credo, sia necessario anche proporre tentativi pratici volti a inaugurare, qui e ora, quella rivoluzione antispecista che rappresenta la presa di questo ascensore: la consapevolezza, definitiva, che ogni realtà, proprio in quanto reale, è diversa e unica e che dunque, l'animalità, è primariamente una maschera su di un soggetto che dovrà recitare la sua esistenza.

Come sai, nel mio piccolo, ho proposto una visione dell'antispecismo, che ho chiamato "debole" in cui cerco di comprendere, al di là delle implicazioni specifiche ed indirette di altri approcci contrastanti lo specismo, cosa possiamo fare – adesso – per cominciare a liberare gli animali dall'inferno in cui li abbiamo rinchiusi. Tu sostieni invece un antispecismo

⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 1975.

postumanista volto, piuttosto, a scardinare alla radice la centralità dell'uomo che è la causa principe di ogni specismo. Ma come può l'umano, da una posizione umana, auto-eliminarsi? Ovvero come si risolve un paradosso apparente? L'umanità può de-umanizzarsi utilizzando, comunque, nient'altro che tecniche umane?

MARCHESINI — Vorrei per un attimo mettere tra parentesi la prima questione, ovvero l'analisi dell'interpretazione del concetto di specismo e della proposta antispecista. Avremo modo di analizzarle più avanti nella nostra conversazione, ora sento l'urgenza di trovare le parole per spiegarmi meglio sul tema dell'antropocentrismo o, come ritengo più corretto, delle diverse forme di antropocentrismo. Solo così potrò mostrarti cosa significhi per me interpretare l'umano secondo una prospettiva postumanistica – mettendo in mora non l'essere umano ma una concezione del farsi umano – giacché vivere il mondo attraverso la propria prospettiva e l'assolutizzarla sono, come puoi ben capire, due cose assai differenti.

Attraversando il continente antropocentrico mi sono reso conto che in realtà si trattava di un arcipelago di entità assai differenti tra loro e spesso in contraddizione. Per questo parlo di antropocentrismi in senso plurale, e non solo perché investono ambiti differenti dell'espressione – ontologia, epistemologia, etica – ma perché hanno genealogie e conseguenze non sovrapponibili.

A partire da *Il concetto di soglia*¹⁰ – soglia come luogo di transizione e come punto di interscambio – mi sono reso conto che l'arcipelago antropocentrico ha dato vita a numerosi fringuelli, per usare la metafora darwiniana, ciascuno con un suo profilo di autoreferenzialità. Per questo, anche a costo d'essere ripetitivi e eccessivamente puntigliosi, occorre fermarsi e fare un lavoro minuzioso.

¹⁰ R. Marchesini, *Il concetto di soglia*, op. cit.