

Spectres de Derrida

Leonardo Caffo •

Abstract

In questo articolo analizzo l'eredità filosofica di Jacques Derrida concentrandomi, in modo specifico, sulla sua seconda produzione orientata al pensiero dell'animalità, della vita e della morte. Operando un primo tentativo di connessione tra il "primo Derrida" (quello orientato al pensiero della scrittura) e il "secondo Derrida" argomenterò, attraverso l'analisi di alcuni elementi centrali del suo scritto "Che cos'è la poesia?" (1990), che il pensiero dell'animale costringe a ripensare tutta la questione dell'essere per come questa era culminata nella metafisica occidentale di Martin Heidegger. Derrida offre, infatti, nell'ultima fase della sua filosofia, spunti ancora da sviluppare per ripensare dalle fondamenta alcuni dei concetti fondamentali della filosofia contemporanea su cui, in questa sede, cerco di operare una sintesi e un organico ragionamento.

La vita è l'origine non rappresentabile della rappresentazione
Jacques Derrida¹

Istrice

Gli spettri di Jacques Derrida, in accordo con la sua stessa concezione, sono ciò che resta della sua immagine filosofica ai giorni nostri. A mio avviso, e spero mi si perdonerà la sentenza così decisa, tutto il pensiero del filosofo algerino sta nella morte di un istrice. Nel senso che nel suo riconoscimento o, meglio ancora, nell'articolazione

• Università di Torino.

¹ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, p. 301.

filosofica del morire di un istrice, Derrida esprime al meglio il suo distacco dalla concezione dell'essere di Martin Heidegger che si era caratterizzata come egemone nel corso del novecento. In "Che cos'è la poesia?"², infatti, Derrida finge di fare ontologia della poesia parlando invece, o piuttosto, del morire di un animale. Come ormai noto Heidegger, tranne quando forzato da fantasiose e maldestre interpretazioni³, non ha mai concepito l'essere per la morte di un animale: gli animali sono poveri di mondo, quando non ne sono addirittura privi, e le lezioni del 1929-1930 - chiamate Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine - sono costruite su questa opposizione tra umano e animale su cui, forse, si articola anche la vera frattura tra Heidegger e Friedrich Nietzsche. Ma andiamo con ordine e ricominciamo dall'istrice. L'umano, e dunque l'essere per eccellenza, ovvero l'esserci, nasce per Heidegger sulle spalle del concetto di "spirito" che è il suo proprio: il ritrovo della dimensione animale dell'umanità, auspicata da Spinoza prima, da Thoreau poi e, infine, proprio da Nietzsche, svanisce per lasciare spazio alla firma dell'antropocentrismo. Noi abbiamo un mondo, gli animali no: e lasciamo da parte, almeno per i fini di queste pagine, che anche quel "noi" in Heidegger è fratturato tra umani di serie A (quelli che pensano in tedesco, ritenuta l'unica lingua filosofica) e umani di serie B (gli ebrei su cui Heidegger, nei suoi quaderni pubblicati postumi, spenderà imbarazzanti parole⁴). Passare dalla morte dell'animale, per Derrida, significa andare oltre Heidegger per ricercare una via di fuga dalla scatola chiusa in cui l'umanità si è chiusa e attraverso la quale, piaccia o meno, si sono consumate le grandi tragedie del novecento. Derrida, con la semplice contemplazione di una morte - «vorresti prenderlo tra le braccia, apprenderlo e comprenderlo, tenerlo con te e per te»⁵ - prova a ridefinire i confini dell'alterità, e dunque anche i nostri, perché in modo quasi profetico rispetto a quelle che sarebbero state ricerche oggi contemporanee (penso all'empatia e all'intersoggettività⁶), ma a lui sconosciute, l'altro contribuisce alla formazione dell'individualità fino a scomparire

² J. Derrida, "Che cos'è la poesia?", in M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990, pp. 238 - 247.

³ Tra le più fantasiose interpretazioni di Heidegger in tal senso si veda A. Volpe, "Heidegger e la morte animale", in L. Caffo, "Chi muore e chi no", n. s. di *Animal Studies: rivista italiana di antispecismo*, 3: 2013, pp. 39 - 41.

⁴ M. Ferraris, "Quaderni di tenebra", in *Micromega*, 4/2014, pp. 77 - 86

⁵ J. Derrida, "Che cos'è la poesia?", op. cit., p. 241.

⁶ Oggi l'ipotesi che "io" e "noi" sfumino e che il "noi" preceda la formazione dello "io" è accreditata e discussa: cfr. M. Ammaniti, V. Gallese, *La nascita dell'intersoggettività: lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

come altro⁷. Ma il percorso di Derrida non è così semplice anzi, a tratti, risulta quasi contraddittorio. In primo luogo, infatti, è forse necessario ricostruire la figura dei “due diversi Derrida”⁸, come classicamente avviene per Wittgenstein e Husserl, e in secondo luogo comprendere come si inserisca la decostruzione in questa “reinvenzione” della nozione di essere dopo l’avvento delle paludi nere della filosofia di Heidegger.

I due Derrida

Il primo Derrida è, ovviamente, il “grammatologo”: quello del «non esiste fuori testo» che sarà un concetto che, in modo più o meno esplicito, caratterizzerà tutta la decostruzione come teoria filosofica. In una prima fase del pensiero del filosofo il testo sembra veramente la “lettera”, intesa come la produzione di tracce linguistiche della specie Homo Sapiens, e dunque una sostanziale conferma dell’antropocentrismo di Heidegger: l’umano, possessore di mondo, lascia traccia a futura memoria per tratteggiare un segno del suo passaggio. Il secondo Derrida è il pensatore della vita e della morte, ovvero dell’animalità, immortalato dai seminari La Bestia e il sovrano che gli porteranno via anche le ultime energie (era da tempo malato) e che utilizzò, in modo simbolico, come congedo dai suoi allievi⁹. Da un lato, quasi fosse una corda tesa tra due diverse concezioni della filosofia, abbiamo il segno dell’antropocentrismo - non ci sono fatti che non siano segni testuali - mentre dall’altro abbiamo l’animalità intesa come traccia di realtà, qualcosa che trascende e sopravviene l’umanità, e dunque che resiste ma che, soprattutto, ci resiste. Come si passa, dunque, da un Derrida all’altro?

Animali che scrivono

«Una volta gli ho detto che gli animali non parlano ma scrivono, nel senso che lasciano tracce, e lui era perfettamente d’accordo»¹⁰: così, Maurizio Ferraris, ricorda una sua conversazione con Derrida. E in questa breve frase risiede anche, in modo semplice

⁷ Cfr. per questa tesi J. Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, con Jean-Luc Nancy, Mimesis, Milano 2011.

⁸ In tal senso rimando al mio dialogo con Maurizio Ferraris in cui, per la prima volta, si tenta un’articolazione del pensiero di Derrida in questa direzione: L. Caffo, M. Ferraris, “Su due diversi Derrida: dal non c’è fuori testo” all’animalità”, in *Animot: l’altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 148 - 155. Ho anche tentato un profilo che ricostruisse tale immagine di Derrida in L. Caffo, “J. Derrida: umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo”, in *Animot: l’altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 12 - 27.

⁹ Come si racconta in P. Bojanic, “Del sovrano e della sovranità”, in *Animot: l’altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 156 - 160.

¹⁰ L. Caffo, M. Ferraris, “Su due diversi Derrida: dal non c’è fuori testo” all’animalità”, op. cit., p. 150.

e chiaro, ma talmente lineare da meritare qualche spiegazione, il senso intrinseco che connette i due Derrida. La frattura uomo/animale, su cui tanto Heidegger incide il percorso dell'esserci nel mondo, non avviene solo durante le lezioni del 1929-1930 ma anche, e in modo forse più articolato, nella sua filosofia del linguaggio culminata nell'opera del 1959: *In cammino verso il linguaggio (Unterwegs zur Sprache)*¹¹. In quella che è un'antologia di un insieme di saggi e conferenze cruciali per il pensiero di Heidegger, infatti, emerge l'immagine dell'animale, in un involontario e maldestro recupero del cartesianesimo, come privo di ciò che rende l'umano in grado di testimonianza e promessa, e dunque di mondo nel senso di paura e rappresentazione (e anticipazione) della morte, ovvero il linguaggio. Il linguaggio come luogo della negatività, della possibilità di rappresentarsi un vuoto che dovrebbe seguire alla vita, diventa cesoia per estrapolare dall'animale l'unica specie mondana: l'umano. Dare agli animali la capacità di lasciar tracce, come farà il secondo Derrida, significa inserirli dentro quel immenso progetto che è la Grammatologia operando una decostruzione molto specifica. Com'è noto, infatti, la decostruzione verte sempre su coppie opposte per cercare di far emergere, in modo già parzialmente ricostruito, una certa nozione una volta che la si è depurata dai pregiudizi e dalle proprietà contingenti che tendono a mescolarsi con quelle necessarie che invece vogliamo evidenziare. In questo senso, ovviamente, ciò su cui Derrida opera decostruzione è la coppia "umano/animale" convinto che, quanto sappiamo e pensiamo dell'animalità, non sia solo problematico rispetto a ciò che sappiamo degli animali ma anche, e soprattutto, rispetto a ciò che crediamo di conoscere dell'umanità. La filosofia dell'animale, infatti, come capiterà in modo più esplicito nei già citati seminari su *La Bestia e il sovrano*, è canale preferenziale per discutere dei margini dell'umanità intesa, ovviamente, più come concetto che come oggetto. Il modo in cui viene a operarsi la decostruzione del "noi/loro", umani contro animali, è la scrittura di quell'opera, che in modo anomalo si sottrae alla definizione di tutte le altre, che è *L'animale che dunque sono*: poco prima della sua morte (2004), infatti, Derrida aveva espresso, nel 2001 in occasione del conferimento del "Premio Theodor W. Adorno", il suo reale obiettivo per una filosofia futura: pensare attraverso

¹¹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1999. Una confutazione articolata di questo testo di cui, ovviamente, non ho potuto non tenere conto in questa prospettiva critica è di G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982. Ho già lavorato su questo tema, in una contestazione della posizione di Heidegger, in L. Caffo, "Linguaggio e Specismo: tra Sapir - Whorf e la questione animale", in *Liberazioni: rivista di critica antispecista*, volume I (2010), n. 3, pp. 35 - 40.

il filtro dell'animale e dell'animalità¹². Solo alla luce di questo filtro l'essere si pone in opera, trascende i nostri confini, giunge a destinazione e fa parlare al di là del linguaggio delle lingue naturali umane. Se si rimette in questione l'animalità si ridiscutono i confini dell'essere, la sua estensione e la consapevolezza del suo possesso: la catastrofe di un istrice, investito e ricordato dalla voce di Derrida, giunge fino allo sguardo attonito di una gatta che osserva un umano nudo costringendolo a ripensarsi e ripensarci dalla fundamenta.

La gatta di Derrida

La gatta di Derrida, che lo «segue appena sveglio in bagno»¹³, è la protagonista di questa svolta dell'essere su cui forse, in modo ancora non abbastanza ragionato, si innesta la più innovativa e attualmente discussa eredità filosofica di Derrida. Questa gatta che lo guarda e che talvolta, in modo imbarazzante è chiamata “gatto”, quasi che lo stesso Derrida non riesca a gestire la portata della sua argomentazione, osserva il filosofo (nudo e impietrito), e lo costringe a ragionare su tre tesi che, sole, rovesciano Heidegger e la concezione del Dasein riportandoci a quando tutto lo speculare su questo concetto ebbe inizio: a Kant (tra i primi a utilizzare proprio questo termine tedesco), e alla sua tavola delle categorie, che sta per essere ribaltata.

1. La gatta è una, unica, univoca: irripetibile e soggettiva;
2. La gatta osserva, guarda il mondo da una prospettiva incommensurabile;
3. La gatta non parla, eppure comunica, fino alla vergogna di Derrida e della sua nudità.

L'unicità della gatta rappresenta le condizioni preliminari al conio della parola “animot”, il modo in cui Derrida pluralizza l'atroce singolarità della parola “animale”, con cui abbiamo chiuso in una scatola la molteplicità della vita animale. La sua irripetibilità, come nella più celebre teoria della impossibilità della ripetizione ontologica di Gilles Deleuze (*Differenza e ripetizione* del 1968), mostra il falso mito dell'animale, e più in generale della vita, all'epoca della riproducibilità tecnica di ogni “ente” su cui Walter Benjamin avevamo speculato. La catena di produzione degli animali, come

¹² Si veda sul tema anche M. Maurizi, “Gli animali di Jacques Derrida”, in *Liberazioni: rivista di critica antispicista*, volume I (2010), n. 3, pp. 91 - 94.

¹³ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 50.

avviene nel meccanismo paradossale del Mattatoio di Chicago, si basa sul falso mito cartesiano che l'animale sia automa, dunque clonabile, ripetibile e, senza sulla soglia di una parafrasi di Benjamin, costantemente e naturalmente senza nome. L'osservare della gatta, invece, comunica un ribaltamento dell'ermeneutica così come tradizionalmente intesa: il mondo e le sue interpretazioni si tengono insieme proprio sulla base della constatazione di un analogon rationis o, per semplificare, di una conoscenza sensibile. L'animale, che è la gatta, ed è dunque quel singolo animale là, un qui e ora che viola ogni principio di indiscernibilità che non sia con sé medesimo, osserva il mondo - Derrida compreso - alla luce di quella visione che più avanti Thomas Nagel analizzerà nel dettaglio nel suo "What Is it Like to Be a Bat?"¹⁴. Possiamo sapere che c'è una gatta, e forse anche dare per certa la sua osservazione, dunque il suo essere un percepente del mondo e dunque nel mondo, ma per quanto in là possiamo spingerci col pensiero non potremmo mai sapere cosa si prova a essere una gatta. Come per il pipistrello di Nagel, al massimo, possiamo immaginare che cosa proveremmo noi a essere una gatta ma mai, ovviamente, cosa prova una gatta a essere una gatta. Uomini e gatti, come Wittgenstein aveva già compreso nel suo generico parlare di differenti modi di stare a questo mondo, sono «forme di vita incommensurabili». Ma non si cada nel tranello: non è che sarebbe più facile comprendere che cosa provi un'altra persona, ipotizziamo che a guardare Derrida ci fosse stata una donna, rispetto a quello che possiamo ipotizzare sul pensare di un animale. La mente dell'altro è sempre un'ipotesi senza il beneficio della conferma da qui, infatti, tutta la problematicità classica dell'attribuzione di valori di verità agli atteggiamenti proposizionali¹⁵. Certo potrebbe aiutarci il linguaggio, nel caso dell'attribuzione di stati mentali a un essere dotato di espressione a noi comprensibile, ma sappiamo comunque i problemi che esistono nei casi di incomprensione o di imperscrutabilità della traduzione (come per il celebre "Gavagai" di Willard Quine¹⁶). Qui, infatti, risiede il mordente del terzo punto che abbiamo evidenziato: la gatta non parla, eppure comunica. Non è un caso che dell'istrice, proprio Derrida, parli in un testo dedicato al linguaggio non argomentativo per eccellenza: la poesia. In quello che sembra solo la constatazione di un altro modo di "dire" il filosofo algerino, in modo

¹⁴ T. Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", in *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4. (Oct., 1974), pp. 435-450

¹⁵ In tal senso mi permetto di rimandare a L. Caffo, "Prevedere il comportamento: atteggiamenti proposizionali e pragmatica", in *Sc&F: Rivista di Scienza e Filosofia* (4: 2010), pp. 98 - 109.

¹⁶ W. Quine, "Translation and meaning", in W. Quine, *Word and Object* (New ed.), MIT Press, Boston 2013, pp. 23-72.

sottile, sta invece operando un'altra decostruzione - quella al logocentrismo. Attraverso gli animali o, meglio, passando per l'animalità (tanto come oggetto che come concetto), viene messo in discussione quello che è l'assunto centrale della cultura occidentale dalla Grecia filosofica in poi: argomenta senza prova e verrai negato senza prova (come da Euclide in avanti è più o meno accettato in modo coatto). Non è che Derrida contesti che sia necessario avere ragioni per dire qualcosa: è più una questione di metodo, infatti, che di contenuto. L'idea che l'unico modo di esprimersi degno di ascolto, come la filosofia analitica - che tanto criticherà Derrida nei suoi principali esponenti - assumerà per certo, sia quello della teoria dell'argomentazione razio-centrata, è alla base di questo cambio di paradigma di Derrida. Una nuova rivoluzione copernicana su cui si innalza l'edificio della decostruzione e su cui dobbiamo riflettere con attenzione.

L'altra rivoluzione copernicana

Sin dai suoi primi studi di filosofia del linguaggio Derrida contesta la posizione logocentrica tipica della teoria della conoscenza occidentale. Questa è l'essenza del recupero, in salsa decostruzionista, dell'oltrepassamento del linguaggio di Heidegger e qui, ancora una volta, il senso della speculazione sulla poesia e sull'istrice. L'animale che dunque sono ha lo scopo di liberare l'umano dall'angoscia della posizione eretta narrata da Kafka ma anche, in modo più sottile, la contestazione dello schematismo kantiano delle «intuizioni senza concetto sono cieche». Il punto di partenza è ancora una volta, per Derrida, la filosofia di Friedrich Nietzsche, la cui interpretazione è ribaltata rispetto a quella del Nietzsche di Heidegger del 1946. Se per Heidegger parlare di Nietzsche significava, in realtà, speculare sulla «cosa» (Sache) in questione alla metafisica occidentale, discutendo dunque in modo preminente di volontà di potenza ed eterno ritorno (sul che cosa e sul come del mondo), per Derrida la filosofia di Nietzsche è soprattutto critica al positivismo e allo storicismo. Proprio in questa rilettura di alcune opere di Nietzsche, soprattutto la *Genealogia della morale*, Derrida ritrova quella filosofia del recupero della nostra animalità che gli serve per attuare una sorta di rivoluzione copernicana in cui al centro del mondo non vi è più l'umano ma l'animale e la molteplicità di punti di vista che questa inversione comporta. Si consideri per un attimo questo aforisma della *Gaia Scienza*, il 115 detto "I quattro errori"¹⁷, in cui sono condensate le riflessioni che Derrida farà proprio di Nietzsche:

¹⁷ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1965, p. 156.

L'uomo è stato educato dai suoi errori: in primo luogo si vide sempre solo incompiutamente, in secondo luogo si attribuì qualità immaginarie, in terzo luogo si sentì in una falsa condizione gerarchica in rapporto all'animale e alla natura, in quarto luogo escogitò sempre nuove tavole di valori considerandole per qualche tempo eterne e incondizionate, di modo che ora questo, ora quello degli umani istinti e stati, venne a prendere il primo posto e in conseguenza di tale apprezzamento fu nobilitato. Se si esclude dal computo l'effetto di questi quattro errori, si escluderà anche l'umanesimo, l'umanità, e la "dignità dell'uomo".

Risulta fondamentale, soprattutto, il primo dei quattro errori alla luce della prospettiva che qui stiamo analizzando. Nietzsche dava un valore estremamente positivo alla dimensione animale, si pensi proprio ai paragoni con l'uccello rapace per giustificare la necessità di piena volontà di potenza, ed è convinto che la mancanza con cui ci pensiamo come altro dagli animali sia profondamente dannosa per concezione che abbiamo dell'umanità. Annidata, in questa intercapedine filosofica, risiede una risposta al mito di Prometeo che ha influenzato, silenziosamente, tutta la filosofia della natura occidentale. Tutti gli animali hanno qualcosa che li caratterizza, dice il mito, solo l'umano ne è sprovvisto: farà così di necessità virtù, attraverso l'invenzione del fuoco, e tutto il susseguirsi di eventi di cui noi oggi siamo punta estrema. La mancanza è quella qualità che rende, con le parole di Giorgio Agamben, non tanto l'umano senza qualità quanto, piuttosto, proprio senza contenuto¹⁸. Senza questo passaggio l'umanesimo non arriverebbe al nichilismo negativo che anche Derrida denuncia attraverso Nietzsche: abbiamo bisogno di riferimenti esterni, sostitutivi a Dio, per dare senso all'esistenza. Uno di questi è ovviamente il pensiero scientifico, adottato in modo acritico, su cui si scaglia la critica al positivismo che abbiamo appena citato. L'uccello rapace che uccide l'agnello è puro esercizio di volontà di potenza mentre l'umano, che si ferma dinnanzi a ciò che naturalmente potrebbe fare, ne è l'arresto: la macchina della volontà si ferma dove sorge l'ascetismo. Nonostante la confusione di Nietzsche tra fatti e valori che, nel suo caso, è una specie di premessa falsa che invalida la maggior parte delle sue argomentazioni, siamo dinnanzi a un ragionamento estremamente sottile che possiamo

¹⁸ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Rizzoli, Milano 1970.

sintetizzare come segue, proprio grazie alla rilettura di Derrida, attraverso la polarizzazione di due entità antitetiche:



L'animale, già nella prospettiva di Nietzsche, non è mai il generico concetto compreso nella parola singolare denunciato da Derrida quanto, piuttosto, specificità singolare della vita, rappresentante la compiutezza assoluta. L'animalità, trattata alla luce del suo noto prospettivismo, anticipatore della visione di Thomas Nagel di cui abbiamo detto, rappresenta il possesso di mondo non autolimitante. Un punto che Heidegger non coglierà, pur essendo di Nietzsche un grande lettore, dove si palesa il punto di distacco definitivo di Derrida dal pensatore tedesco. Detta brevemente: se Heidegger sfrutta il peggior Nietzsche, cercando la costruzione del superuomo che porterà sino all'elogio del Führer¹⁹, Derrida attraversa Nietzsche per approdare in un porto radicalmente, ma soprattutto eticamente, differente. L'animalità è l'orizzonte continuo del pensiero di Nietzsche e Derrida mutuerà la sua filosofia espandendola e facendone un uso specifico; il riferimento critico è Cartesio e, con lui, tutta la tradizione del cartesianesimo classico. Come sappiamo Cartesio è creatore di una storica cesura tra noi e il resto del vivente: la dicotomia *res cogitans/res extensa* è solo una delle cause del cosiddetto dualismo cartesiano. Nelle *Meditazioni sulla filosofia prima*, infatti, il filosofo sostiene che gli animali non sono altro che automi, paragonandoli a orologi rotti, e che in quanto privi di linguaggio non possono neanche essere ritenuti degli individui: l'ontologia deve classificarli come oggetti e non come soggetti. L'argomento di Cartesio, oggi, non è accettato neanche dal peggiore dei macellai²⁰ ma ciò che è interessante, almeno in questa sede, è comprendere fino in fondo perché Derrida, attraverso Nietzsche, sceglie di prendere un treno diverso da quello del dualismo.

¹⁹ L'altare di Pergamo è esaltato da Heidegger ne *L'origine dell'opera d'arte* (1935) proprio perché stava per accogliere il discorso di Hitler.

²⁰ Per una discussione sul tema: D. Bruni, L. Caffo, "Can you speak? Well, Are You Moral?", in *Method - Analytic Perspectives*, Vol. II, n. 3, pp. 50 - 57.

Corpo

Il filtro dell'animalità consente a Derrida di ripensare e riflettere a proposito della nozione di "corpo". Cartesio, con la sua concezione della corporeità, non poteva dunque che diventare bersaglio critico. Ancora una volta, dunque, l'Istrice - di cui il corpo, secondo Derrida, rappresenta l'unica traccia tangibile del suo passaggio su questo mondo. La vita vera e l'essere autentico sono depositi alle origini della corporeità, e più precisamente con la consapevolezza che altro non siamo che corpo, e dunque carne: l'amnesia cartesiana in cui, addirittura, si concepisce la mente esistente senza un corpo (le condizioni di possibilità dei cervelli nella vasca di Hilary Putnam), sta alle radici del pensiero occidentale e, proprio come mostra Nietzsche in modo critico, anche del cristianesimo. Se la prospettiva di Nietzsche, lo sappiamo, era quella di denunciare sulla scorta di questo fraintendimento la scorretta trasvalutazione di tutti i valori, per Derrida si tratta piuttosto di comprendere come decostruire, e dunque sciogliere la matassa, del dualismo imperante. Nonostante la decostruzione arrivi (nel 1967, proprio nella *Grammatologia*, compare per la prima volta questa parola) da un termine di Heidegger, Derrida muove, ripetiamolo, in un orizzonte assai diverso: se per Heidegger l'essere era il prossimo dell'umano, cioè vicino a sola questa forma di vita, per Derrida l'essere diventa il nostro prossimo²¹ - gli altri corpi con cui condividiamo gli spazi. Decostruire il dualismo significa ragionare sul corpo facendone non tanto la casa dell'essere ma proprio l'essere in quanto tale e, in questo mondo, qualsiasi corpo - in un recupero spinoziano del grande organismo che è la natura - diventa parte integrante dell'essere e suo possessore. L'istrice, questa cifra del pensiero derridiano che tento di interrogare in queste pagine, col suo corpo morto disteso sul ciglio di un'autostrada dimenticata, possiede «un evento che si interrompe sempre, o svia, il sapere assoluto, l'essere preso in sé»²². Torniamo infatti, per un momento, all'incontro con la gatta. Troppo spesso si è commentata questa scena dal punto di vista della gatta, forse proprio nella speranza di de-antropocentrare la narrazione filosofica, ma che ne è di Derrida? Alcuni elementi in tal senso:

1. Derrida è nudo;
2. Derrida si vergogna;

²¹ Questa distanza è chiarissima in J. Derrida, "Les fins de l'homme" (1968), ora in Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, Parigi 1972, pp. 129 - 164.

²² J. Derrida, "Che cos'è la poesia?", op. cit., p. 245.

3. Derrida “comincia a pensare da questo incontro”.

La nudità è l'aspetto centrale, ovviamente, in questa immagine filosofica - i motivi sono due. In primo luogo c'è un esplicito richiamo alla “nuda vita”, la *zoé* dei greci opposta al *bios*, ovvero alla vita specializzata mentre, in secondo luogo, la nudità è la corporeità esposta nella sua dimensione primaria che è, ripetiamolo, la dimensione animale. La nuda vita è proprio quella forma di esistenza che accomuna tutti i viventi animali, al di là delle specifiche che gli umani assumono nella loro realtà socialmente costruita (l'ontologia sociale) - e l'incontro, dunque, non poteva che consumarsi sul ciglio di una nudità che azzerava la posizione umana in favore di quella animale. Qui c'è l'animalismo derridiano dove, per “animalismo”, si intende non la visione etica per cui questo termine è volgarmente conosciuto quanto, invece, la prospettiva ontologica. Il termine “animalismo”, infatti, al contrario di come spesso si crede, non esiste solo in italiano e nel dibattito filosofico designa, tecnicamente, la teoria secondo cui siamo primariamente e soprattutto organismi biologici («we are merely biological organisms»²³). Non si tratta di riduzionismo quanto, piuttosto, della presa di coscienza del fallimento del dualismo: sostenere che “siamo gli animali che dunque siamo” significa, per parafatasi, che siamo corpi. Ma perché, tuttavia, la vergogna? Di cosa avrebbe dovuto vergognarsi e perché dovrebbe essere importante evidenziare questo sentimento di Derrida? Chiaramente non è solo, o soprattutto, della sua nudità che Derrida si vergogna: questo incontro rappresenta, piuttosto la vergogna di un prototipo di umano dinnanzi a un animale. Se l'animale guarda, e dunque ci guarda, allora siamo obbligati a rendere conto di questo guardare - cosa che mai abbiamo fatto e che dunque, dinnanzi alla tragedia del loro massacro, come ammonirà sempre Derrida nel suo *L'animale che dunque sono*, siamo costretti alla vergogna. La vergogna, lo sappiamo almeno dal *Gorgia* di Platone e dalla vergogna di Calicle dinnanzi a Socrate, è principio della filosofia nella misura in cui costringe, dopo una violenta presa di coscienza, a ripensare dalle fondamenta le proprie convinzioni su un determinato problema. Da qui si comprende quel «e pensare comincia forse proprio da qui» che Derrida pronuncia dopo l'incontro sull'uscio del suo bagno: siamo costretti a ripensare, radicalmente, non tanto l'immagine degli animali quanto, piuttosto, la nostra idea di mondo attraverso il filtro dell'animalità. Riconoscere il corpo, e rivedere il proprio

²³ J. A. Licon, “You're an animal, plain and simple”, in *Think: journal of The Royal Institute of Philosophy*, V. 13, N. 36 (Spring 2014), pp. 61-70.

come ontologicamente non superiore agli altri corpi animali in questo mondo, è una velata contestazione che Derrida opera nei confronti della tradizione filosofica tedesca che, da Hegel ad Heidegger, aveva ragionato sul concetto di “spirito”. Quando si pensa, ingenuamente, che la Germania nazista nasca da un errore di pochi o che semplicemente, come voleva Adorno, sorga dalle condizioni del sistema sociale, si commette una leggerezza imperdonabile. Quando già Hegel, nelle sue Lezioni sulla storia della filosofia, sostiene l’aberrante tesi secondo cui «noi tedeschi abbiamo ricevuto dalla natura la missione superiore di essere guardiani del fuoco, come la famiglia degli Eumolpidi a Atene aveva la custodia dei misteri di Eleusi» - crea un corridoio all’interpretazione nazista della *Adel des Geistes*, cioè della nobiltà dello spirito, che se in Goethe era ancora innocente romanticismo con Heidegger diventa conferma di quella cesura tra un’umanità di serie A e una di serie B già cercata, genealogicamente, con la teoria di schiavi/deboli e aristocratici/forti di Nietzsche. Il passaggio da una filosofia del corpo, per Derrida, è snodo cruciale per un distacco da questa apologia dello spirito - epifenomeno non ben individuabile - che consentirebbe di attribuire più importanza a qualcuno piuttosto che a qualcun altro. Questo è l’animalismo filosofico di cui abbiamo appena parlato che contesta, alla radice, quelle che sono le condizioni di possibilità della macchina antropologica, come l’ha definita Giorgio Agamben, che per includere qualcuno dentro la nobiltà dello spirito deve, necessariamente, escludere qualcuno altrimenti, ovviamente, non ci sarebbero più nobili ma solo normali. Proprio nello scritto “La main de Heidegger”²⁴ Derrida sviluppa, in modo deciso, le implicazioni ontologiche della subordinazione dell’animale in Heidegger di cui abbiamo parlato. Non solo la negazione della morte dell’animale ma anche, come ci si poteva aspettare da un uomo che esaltò le mani di Hitler come segno di volontà di potenza, la tesi secondo cui la scimmia non ha una mano ma solo un arto non potendo dunque segnare elevandosi, per l’appunto, a entità colma di spirito. Quella che Derrida definisce teologia umanistica, che si dimentica del corpo in favore di un’entità sovrastrutturale per di più presente in certi individui solo per la loro provenienza geografica (gli ariani, per esempio), avvia il processo metafisico di una ragione autoritaria e soggettocentrica. Escludere gli animali dall’orizzonte dello Geist significa, inoltre, fissare dei parametri di umanità ben precisi (quello che definisco un “antropocentrismo selettivo”) tali per cui, di continuo, altri umani verranno esclusi

²⁴ J. Derrida, “La main de Heidegger”, in *Psyché: inventions de l’autre*, Galilée, Parigi 1987, pp. 415 - 451.

perché privi di tali proprietà e così gli zingari, gli ebrei, gli indiani ... di continuo l'orizzonte dello spirito si restringe. Il celeberrimo Tramonto dell'occidente è tutto qui - Derrida è cosciente che solo un azzeramento delle posizioni umane, attraverso la decostruzione, e una ricostruzione a partire dall'animalità, può concedere con una nuova alba.

Eredità

Questa filosofia di Derrida, incentrata sull'animalità e sul corpo, sul distacco da Heidegger e sul recupero delle istanze morali, è forse l'eredità più possente e attuale che ci viene in dono dal filosofo algerino. Non solo per quanto tali argomenti siano oggi discussi, effettivamente, nel dibattito filosofico contemporaneo²⁵ quanto, soprattutto, per il cambio di prospettiva radicale a cui obbligano i teorici della filosofia. Si tratta, con Derrida, e attraverso di lui, di ripensare dalle fondamenta, riscrivendola, l'Enciclopedia hegeliana alla luce dell'introduzione di infiniti punti di vista su questo mondo. Si tratta, ancora, di operare una trasvalutazione dei valori - proprio nel senso di Nietzsche - che vada ben oltre il capovolgimento del platonismo. L'umanesimo che attraversa tutta la storia della filosofia è un bersaglio complesso su cui operare la decostruzione: l'ultima fase del pensiero di Derrida, in tal senso, costituisce un'eredità mobile ancora tutta da raccogliere. Il programma che ha enunciato al premio Adorno, piuttosto che i moniti de L'animale che dunque sono, rappresentano un immenso canovaccio per la filosofia che a Derrida sarebbe seguita. Si tratta dunque, infine, di ripensare la vita umana al di là dell'essere-per-la-morte in cui l'aveva chiusa Heidegger: la nostra esistenza non può essere solo «empirico-condizionata»²⁶ - il discorso sull'essere non può ridursi all'essere ente umano. Sul ciglio delle riflessioni dell'ultimo Derrida si intravede, da lontano, la soglia di inizio della condizione postumana che è il superamento, definitivo, della condizione postmoderna raccontata da Jean-François Lyotard. Un umano non più chiuso dentro i suoi predicati in cui la dialogicità della coscienza, finalmente, non costituisce più soltanto un pretesto per pensarsi in opposizione all'altro da noi. E questo significa, sperabilmente, «gettare ponti tra le epoche»²⁷.

²⁵ Censimento recente a tal proposito: "Derridanimals", numero speciale di *Oxford Literary Review*, Volume 29, Luglio 2007. Si veda anche, per un approfondimento in lingua italiana, C. Furlanetto, E. Villata (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano 2011.

²⁶ M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990, p. 214.

²⁷ Ivi, p. 215.

Bibliografia

- A.A.V.V. "Derridanimals", n.s., *Oxford Literary Review*, V. 29, Luglio 2007.
- G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.
- G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Rizzoli, Milano 1970
- M. Ammaniti, V. Gallese, *La nascita dell'intersoggettività: lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- P. Bojanic, "Del sovrano e della sovranità", in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 156 - 160.
- D. Bruni, L. Caffo, "Can you speak? Well, Are You Moral?", in *Method - Analytic Perspectives*, Vol. II, n. 3, pp. 50 - 57.
- L. Caffo, "J. Derrida: umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo", in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 12 - 27.
- L. Caffo, M. Ferraris, "Su due diversi Derrida: dal non c'è fuori testo" all'animalità", in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 148 - 155.
- L. Caffo, "Prevedere il comportamento: atteggiamenti proposizionali e pragmatica", in *S&F: Rivista di Scienza e Filosofia* (4: 2010), pp. 98 - 109.
- L. Caffo, "Linguaggio e Specismo: tra Sapir - Whorf e la questione animale", in *Liberazioni: rivista di critica antispecista*, volume I (2010), n. 3, pp. 35 - 40.
- J. Derrida, «Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto, con Jean-Luc Nancy, Mimesis, Milano 2011.
- J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- J. Derrida, "Che cos'è la poesia?", in M. Ferraris, *Postille a Derrida, Rosenberg e Sellier*, Torino 1990.
- J. Derrida, "La main de Heidegger", in *Psyché: inventions de l'autre*, Galilée, Parigi 1987, pp. 415 - 451.
- J. Derrida, "Les fins de l'homme" (1968), ora in Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, Parigi 1972, pp. 129 - 164.
- M. Ferraris, "Quaderni di tenebra", in *Micromega*, 4/2014, pp. 77 - 86
- M. Ferraris, *Postille a Derrida, Rosenberg e Sellier*, Torino 1990.

C. Furlanetto, E. Villata (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano 2011.

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1999.

J. A. Licon, "You're an animal, plain and simple", in *Think: journal of The Royal Institute of Philosophy*, V. 13, N. 36 (Spring 2014), pp. 61-70.

M. Maurizi, "Gli animali di Jacques Derrida", in *Liberazioni: rivista di critica antispecista*, volume I (2010), n. 3, pp. 91 - 94.

T. Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", in *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4. (Oct., 1974), pp. 435-450

F. Nietzsche, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1965

W. Quine, *Word and Object* (New ed.), MIT Press, Boston 2013

A. Volpe, "Heidegger e la morte animale", in L. Caffo, "Chi muore e chi no", n. s. di *Animal Studies: rivista italiana di antispecismo*, 3: 2013, pp. 39 - 41.