

Marco Petruccioli

Occasione di questo breve scritto è la presentazione di *Agamben e l'animale* di Ermanno Castanò. A partire dai temi ivi sollevati ne sono scaturite alcune considerazioni, irregolarmente vaganti tra Agamben, Nietzsche e altri autori.

1.

Il pensiero di Giorgio Agamben ha un legame non casuale ed episodico con il tema dell'animalità. Si potrebbe anzi dire che è uno dei temi che maggiormente ricorrono all'interno della sua vasta e poliedrica produzione. Il suo svolgimento non è separabile da altri temi quali la sovranità, l'infanzia, la forma di vita, l'uso, al punto da costituire con essi un *entrelac*, un intreccio, per dirla con Merleau-Ponty, tanto inestricabile quanto inaggirabile.

L'opera di Agamben ha, tra le altre cose, il pregio di muoversi e dipanarsi lungo gli squarci e gli interstizi generati dalle difficoltà a pensare, in termini archeologici, il tema della vita. Fare chiarezza sul rapporto tra uomo e animale, evidenziare le insufficienze e difficoltà derivanti dal pensare tali elementi come legati e insieme contrapposti, lasciarne emergere le zone di indifferenza: tutto ciò è materia di un'archeologia del vivente. Ma non solo. L'assunzione della costitutiva ambiguità dei risultati, dello sdoppiamento dello sguardo indagatore, la destituzione quindi dello stesso soggetto indagatore sono parte integrante di un simile approccio. L'uomo, o meglio la sua autodefinizione in quanto *zoon logon echon*¹, è il necessario punto di partenza: solo la disarticolazione dell'intreccio, in essa contenuto, dei due elementi di vivente e linguaggio può permettere l'emersione dell'archetipo del vivente, il nucleo sorgivo che continua ad influire su di noi, sul nostro presente, sul modo di esperire noi stessi e il mondo circostante. Tale influenza è diffusa, irregolare, non collocabile in un momento preciso, poichè altrettanto incollocabile è l'archetipo stesso: un nucleo sorgivo, sempre presupposto da ogni formazione di senso in quanto suo fondamento inaccessibile.

Il tema dell'animalità è un punto cieco della cultura occidentale: è interessante notare come le difficoltà e gli imbarazzi a fornire una definizione di *animale* rimandano ad analoghe difficoltà e imbarazzi circa la definizione di *uomo*. Le reciproche e connesse oscurità emergono chiaramente nel momento in cui i due termini vengono posti l'uno accanto all'altro.

Uomo e animale: forse la parte più problematica di questo binomio consiste nel semplice e inafferrabile connettivo che li lega. Dietro l' "e" si cela la *Vita*, il termine medio che dovrebbe tenere insieme i fili della questione, ma che diviene al contrario il segno che rimanda a un vuoto, una

¹ Si tratta di una delle locuzioni con cui Aristotele definisce l'uomo, animale unico e diverso agli altri perché dotato di parola: il vivente (*zoon*) che ha (*echon*) la parola (*logon*).

manca: quella relativa alla difficoltà a fornire una definizione convincente di vita e vivente. Cosa sono infatti uomo e animale se non viventi? Ma cos'è allora un vivente? Paradossale che, quanto più ci si avvicini al nucleo della questione, tanto più ci si trovi avvinghiati in presupposizioni, elementi stratificati incastonati a fondo, inafferrabili e irraggiungibili, l'interrogarsi sui quali provoca immediatamente un senso di vertigine e di spaesamento. L'ambiguità, *Zweideutigkeit*, il segno di uno sdoppiamento di significato del termine cercato, non è però necessariamente un male: può infatti indicare di essere lungo un percorso differente, poco calcato, inattuale - quello dell'archeologia filosofica.

2.

Che cosa intendiamo quando parliamo di vita? Si tratta di una vita biologica, individuale o piuttosto universale, sovraindividuale e collettiva? Che cos'è esattamente il "continuo flusso della vita" di cui ci parlano biologi e paleoantropologi? Le scienze, oggi come non mai, sembrano ossessionate dalla vita: dopo un primo impeto classificatorio, cominciato con Aristotele ma intensificatosi da Linneo negli ultimi tre secoli e oggi ancora in corso anche se con evidenti segni di stanchezza, ci troviamo di fronte a una frattura.

Da un lato la vita è un fenomeno particolare e molteplice, sempre differente, il cui valore dominante è la diversità: secondo le attuali stime la varietà degli organismi viventi ammonta a circa 1.413.000 specie. Il principale gruppo di organismi sono gli insetti (circa 751.000), seguiti dalle piante superiori (circa 250.000) e altri animali, ma questi numeri sono del tutto provvisori e indicativi. Esistono schiere di batteri, funghi e protozoi di cui abbiamo solo una vaga idea. Per indicare lo stato di attuale imbarazzo, basti pensare che del gruppo dominante di esseri viventi, gli insetti, non sappiamo se il numero complessivo effettivo di specie sia di 1 milione o 30 milioni. Si dice che un giorno, un celebre biologo britannico, John Scott Haldane, interrogato su cosa gli avessero rivelato su Dio i suoi studi sulla natura, rispose che gli avevano dimostrato, da parte di Dio, "uno smodato interesse per i coleotteri".²

D'altro lato la vita è un fenomeno unico e continuo, un flusso che, sulla base di modelli di cambiamento, si adatta a condizioni ambientali mutevoli. Non viene quindi negato il cambiamento, bensì viene inserito in una visione olistica, capace di integrare le differenze tra forme di vita in un tutto unitario. Questo approccio è quello dell'ecologia, il cui studio delle comunità e della biodiversità sta rapidamente portando a una radicale riconsiderazione di quello che fino a oggi abbiamo inteso con "natura". Ma anche su questo versante non mancano le contraddizioni e ambiguità. Non è chiaro quali siano i processi che alimentano e generano tale flusso, forse potrebbero essere proprio le estinzioni a tenere attivo il "flusso della vita": paradossalmente la scomparsa delle specie - quel fenomeno contro cui oggi il senso comune ecologico si scaglia - andrebbe riconsiderata come l'indice di uno stato salutare dell'ecosistema.

In ogni caso, sia la vita un fenomeno molteplice o unitario, le scienze sono in uno stato di imbarazzo, in quanto prive, in un'epoca ossessionata dalla precisione e dall'esattezza, di una nozione precisa circa i numeri di tale fenomeno. Ma, non bastando evidentemente questa situazione, i

² I dati contenuti in questo capoverso provengono dal testo *The Sixth Extinction. Patterns of Life and the Future of Humankind*, R. Leakey e R. Lewin, 1995; *La sesta estinzione. La vita sulla Terra e il futuro del genere umano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.

governi dei paesi economicamente più sviluppati continuano a investire enormi quantità di denaro per cercare la vita su altri pianeti. Come sperare di trovare (e riconoscere) tracce di vita extraterrestre se faticiamo a trovarne una definizione per l'unico caso finora accertato, quello terrestre? E anche ammesso in via ipotetica che la ricerca vada a buon fine e che venga trovata una forma di vita batterica in un oceano sotterraneo su Marte, allora procederemmo a una nuova catalogazione? Vita e vivente, indipendentemente che si tratti del nostro pianeta o di altri, sono come spettri, stranieri spaesati in un mondo costruito sulla loro tacita presupposizione.

3.

Facciamo un salto, seguendo alcune irregolari tracce archeologiche. Secondo Eugenio Mazzarrella il tema di fondo del pensiero di Friedrich Nietzsche, uno dei pensatori a cui l'archeologia filosofica deve indubbiamente di più, è la vita³. Essa non è da intendere come un nord magnetico rispetto a cui la sua filosofia sia costantemente orientata, quanto piuttosto come una tensione di fondo, che di volta in volta, a seconda del contesto, si concretizza diversamente. L'ontologia della vita nietzschiana è ancipite: "la « vita » ora viene intesa come vita originaria che sta dietro tutti i fenomeni, ora come concetto biologico, come vita del vivente organico e, nella sua espressione più alta, come vita dell'uomo."⁴

La vita in Nietzsche, pur nel novero delle variazioni che subisce, non è un oggetto naturale, definito e dato una volta per tutte, piuttosto è ciò che si manifesta sempre in quanto differenza di tipi e di forze, generando conflittualità e disparità per spazi, risorse e condizioni di potenza. Definendosi - paradossalmente - ogni volta come ciò che si differenzia, essa si dà sempre come una forma di vita concreta, anche se in una straordinaria quantità di forme diverse. Proprio in un tale contesto di analisi del fenomeno della vita, Nietzsche tuttavia non perde mai di vista l'uomo, di cui ci offre una definizione del tutto atipica e inattuale. Ne *La gaia scienza*⁵ si trovano tracce di un simile ritratto: l'uomo è "animale fantastico" perché incapace di vivere senza produrre delle motivazioni fantastiche che ne incentivino la fiducia nel buon esito della vita, è "animale storpio" perché posseduto da una brama di possesso che, nel momento in cui ottiene ciò che vuole, ne svaluta immediatamente il valore, è "animale diffidente" e quindi bisognoso di scienza per produrre ragioni e giustificazioni.

In *Verità e menzogna in senso extramurale*⁶, dopo aver compiuto una delle carrellate temporali più audaci della storia della filosofia, passando in poche righe dall'eternità antecedente all'uomo all'eternità successiva alla sua scomparsa, ci dice che questi altro non è che l'essere più infelice, delicato e transeunte che mai sia apparso. A un essere siffatto appartiene non solo la coscienza, "ultima e più tardiva manifestazione dell'organico"⁷, ma anche l'intelletto, strumento che dovrebbe

³ E. Mazzarrella *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli, 1983.

⁴ Ivi, p.22.

⁵ F. Nietzsche *Fröhliche Wissenschaft*, 1882; *La gaia scienza*, Einaudi, Torino, 2015.

⁶ F. Nietzsche *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1896; *Su verità e menzogna in senso extramurale* in *Verità e menzogna*, BUR, Milano, 2006.

⁷ *La gaia scienza*, p.42.

servire alla conservazione dell'individuo, ma che si rivela essere "vano e fugace, quanto inane e capriccioso"⁸, al punto da produrre la conservazione tramite l'inganno, la finzione. Si tratta di un animale malato, non con qualcosa in più, ma - è evidente - con qualcosa in meno. Così Nietzsche ha completamente ribaltato la definizione aristotelica, lasciandoci intendere che in essa il punto cruciale non è il bene posseduto, ma il possesso come intrinseca possibilità di questo strano animale.

Il logos, il bene posseduto, è la conoscenza: un prodotto dell'intelletto che per Nietzsche altro non è che una facoltà mimetica, che permette all'uomo di fingere. L'arte della finzione permette all'animale malato che noi siamo "l'illudere, l'adulare, il mentire e l'ingannare, il parlare dietro le spalle, il presenziare, il vivere in uno splendore preso a prestito, il mascherarsi, il celarsi dietro le convenzioni"⁹. Un animale storpio che, grazie all'intelletto, può nascondersi dietro presunte certezze e fuggire - momentaneamente - alla sofferenza.

Ciò significa che il dono dell'uomo, ciò che egli ha di più rispetto all'animale è una mancanza, un vuoto: cosa rimane allora della superiorità dell'uomo sull'animale? La gerarchia, implicitamente disegnata nella definizione aristotelica, rimane, non scompare, ma si trasforma nel sintomo di uno stato patologico di superbia e meschinità. "Cosa sa veramente l'uomo di se stesso? Già, sarebbe egli in grado di percepirsi anche solo una volta compiutamente, come se si trovasse in una vetrina illuminata?"¹⁰

Forse per la prima volta Nietzsche, logorando e decostruendo la definizione aristotelica di uomo, ha aperto uno squarcio sull'archetipo del vivente, su quel fondo inafferrabile e irraggiungibile che può emergere solo per contrasto rispetto all'attualità, nella forma di rovine e tracce lasciate da convinzioni, credenze e presupposizioni incastonate nel mondo presente.

Per risalire all'elemento sorgivo e archetipico è però necessario un metodo che sappia trovarne le tracce, che sia capace di seguire le scie dell'influenza di tale archetipo, per lasciarne emergere un'archeologia. Anche in questo caso Nietzsche offre una via da seguire. Il §111 de *La gaia scienza* si intitola "Provenienza del logico": Nietzsche usa il termine *Erkunft*, da *erkommen* (provenire) a differenza del § precedente, intitolato "Origine della conoscenza", dove il termine usato è *Ursprung*. Dall'origine alla provenienza: un semplice sinonimo per indicare la stessa cosa? Per Michel Foucault no¹¹, anzi si tratta proprio del passaggio dal terreno delle metafisica al metodo storico-genealogico.

L'uso della parola *Ursprung* implica infatti la presupposizione di un'origine, di un'essenza del fenomeno, all'interno di cui giacciono tutte le possibilità di tale fenomeno, preliminarmente delineate e pronte a dispiegarsi e concretizzarsi. Al contrario invece la parola *Erkunft* indica il percorso storico, l'esser divenuto del fenomeno in questione. In tale divenire non c'è un punto immacolato e iniziale, un *primum* rispetto a cui tutti i momenti sarebbero successivi, piuttosto ogni elemento, ogni fase rimanda necessariamente al proprio essere-divenuto come suo carattere

⁸ *Su verità e menzogna in senso extramurale*, p.169.

⁹ *Ibi*.

¹⁰ *Ivi*, p.171.

¹¹ cfr. M. Foucault *Nietzsche, la genealogia, la storia* in AAVV *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana, e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.

fondamentale. L'illusione consiste nel ritenere che la natura definitiva del fenomeno sia ritrovabile nell'origine: il senso non coincide con l'origine, anzi si costituisce proprio nel divergere e allontanarsi da essa. L'origine, semmai dovessimo identificarla, dovrebbe coincidere con la differenza dall'origine: una zona di indifferenza tra ciò che è primo e ciò che è derivato.

4.

Facciamo un salto e torniamo all'inizio. Giorgio Agamben offre in *Experimentum vocis*¹² un esempio di archeologia del vivente: oggetto dell'indagine è il primate che noi stessi siamo, l'Homo. Pur partendo, anche in questo caso, dalla sua definizione tradizionale di ζῶον λόγον ἔχων, viene immediatamente focalizzata, sin dalle primissime pagine, la problematicità di quel "legame inscindibile che sembra vincolare l'umanità alla parola"¹³. Che tale legame sia dato acriticamente per buono è testimoniato dal fatto che coloro che ne reclamano il possesso ontologico esclusivo, cioè gli uomini, "non saprebbero dire che cosa sia per essi in questione nel linguaggio come tale"¹⁴. Nonostante non abbiano una chiara idea di cosa veramente sia, di quale sia la sua funzione e le conseguenze a lungo termine del suo utilizzo, continuano ad aggrapparvisi, a fondare su di esso la legittimità della loro posizione gerarchica, ostinandosi "a parlare e a trasmettere ai propri figli il linguaggio, senza sapere se ciò sia il bene più alto o la peggiore delle sventure"¹⁵.

Ma proprio la smania con cui ne viene trasmesso l'uso indica qualcosa di molto importante. L'uso della parola infatti non è una qualità intrinseca dell'uomo: possiamo avere la facoltà del linguaggio solo venendovi esposti entro gli 11 anni. Se ciò non avviene le difficoltà possono essere così da grandi da impedire l'accesso a tale facoltà. Ciò significa che il linguaggio non è un oggetto o un prodotto dell'uomo: possiamo avere la facoltà del linguaggio, possiamo farne uso, ma non possiamo mai averlo. E questo non per mancanza o incapacità, bensì per il fatto che l'essere umano si costituisce come tale nell'evento del linguaggio - e non il contrario.

Il linguaggio non è né invenzione umana, né dono divino, semmai un *medium*, un mezzo che si situa in una zona di indifferenza tra natura e cultura. Il primate Homo infatti - questa è la sua peculiarità - può accedere alla propria *natura* solo venendo esposto a una tradizione storica, a una *cultura*.

L'evento del logos è l'antropogenesi, il processo del divenire-parlante del primate Homo, tramite cui egli si differenzia dagli altri animali.

Il discorso di Agamben è un perfetto esempio di archeologia in quanto l'analisi dell'uomo non parte da una sua essenza o natura precostituita, piuttosto si sviluppa intorno al suo essere-divenuto: ciò che conta non è la sua *Ursprung*, bensì la sua *Erkunft*, cioè il percorso storico tramite cui si è venuto a costituire. Non c'è nulla di originario e primigenio da scoprire, dato che tutto ciò che è attualmente è frutto di un processo di continua e ininterrotta differenziazione: ancora, come in Nietzsche, l'origine coincide con la differenza dall'origine. E in questo processo di mutazione, in cui si costituiscono l'uomo e il soggetto, il ruolo decisivo lo gioca il linguaggio.

¹² G. Agamben, *Experimentum vocis* in *Che cos'è la filosofia?* Quodlibet, Macerata, 2016. Il testo, sebbene pubblicato nel 2016, riprende e sviluppa appunti risalenti alla metà degli anni '80.

¹³ Ivi, p.14.

¹⁴ Ibi.

¹⁵ Ibi.

5.

Numerose conseguenze derivano da questo discorso, ma forse la più interessante, dal punto di vista del rapporto tra uomo e animale è la seguente.

Il linguaggio è il *medium* che stabilisce una relazione tra il soggetto parlante e ciò di cui si sta parlando: la sua funzione, ad un'analisi superficiale eppure corretta, è quella di connettere, tenere insieme, stabilire legami, tra cui svolge un ovvio ruolo primario quello tra soggetto e oggetto. Nel momento in cui si instaura tale relazione ogni ente diviene dicibile, entra cioè a far parte del nostro orizzonte linguistico. Ma emerge anche l'indicibile, ovvero l'idea "di un essere interamente senza rapporto col linguaggio e con la ragione, assolutamente indiscernibile e irrelato"¹⁶. Questa categoria paradossale, sebbene possa essere ingenuamente accostata al punto di vista animale, è invece, secondo Agamben, del tutto tipica dell'umano: l'indicibile-incomprensibile appartiene esclusivamente al linguaggio umano. Un animale non potrebbe neppure concepire l'indicibile, poiché si muove in un mondo in cui "tutto 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"¹⁷. Nel linguaggio invece vi è la tendenza a stabilire una relazione tra il soggetto parlante e un *prima*, un elemento linguistico paradossale in quanto precedente alla stessa relazione linguistica. Il linguaggio tende a presupporre un elemento non-linguistico originario dandogli un nome e rendendolo così nominabile nella sua indicibilità. Tale elemento è il "mitologema originario"¹⁸, ovvero quell'aporia fondamentale che costituisce il soggetto parlante.

L'animalità, intesa appunto come il pre-umano, il fondo originario indicibile che separa e unisce l'uomo e l'animale, è appunto tale mitologema, aporeticamente sempre presupposto ma mai del tutto afferrabile.

Se Nietzsche ha aperto uno squarcio sull'archetipo del vivente, qui Agamben ha chiarito la natura aporetica di tale archetipo, ovvero la sua specifica indicibilità e incomprendibilità, a partire da un'analisi delle caratteristiche del linguaggio stesso all'interno di cui emerge.

Ma, se le cose stanno così, come fare chiarezza sul rapporto tra uomo e animale? Come pensare lo iato che separa e unisce tali elementi? In che modo pensare la vita in essi e il loro essere viventi? E soprattutto come approcciare l'aporia dell'origine che sembra segnare preliminarmente gli esiti ogni tentativo in questo senso?

Queste - e molte altre - sono le sfide che si aprono lungo il cammino dell'archeologia filosofica.

¹⁶ Ivi, p.15.

¹⁷ Ibi.

¹⁸ Ivi, p.16.