

Contributi/3

Nuda vita come animalità

Un argomento di ontologia sociale contro Giorgio Agamben*

Leonardo Caffo, Ernesto C. Sferrazza Papa

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 19/06/2015. Accettato il 19/08/2015.

In this paper, through the tools of social ontology, we criticize the concept of “anthropological machine” theorized by the Italian philosopher Giorgio Agamben. According to Agamben, the “machine” produces a hierarchy (animal-human-citizen), but we argue that his perspective is still anthropocentric. We substitute the dispositif of inclusion/exclusion with a cascade scheme, where every point of the scheme is considered as a social object. In the end, we show how this perspective allows to consider animality as a primary condition of possibility of all other divisions.

“Già l'elemento animale, in ognuna delle sue forme,
viene sempre più completamente sottomesso al calcolo
e alla pianificazione (pianificazione sanitaria, allevamento).

Ma poiché l'uomo è la materia prima più importante,
ci si può aspettare che, sulla base delle attuali ricerche della chimica,
un giorno si possano creare fabbriche per la produzione
artificiale di materiale umano”

Martin Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*

1. Ontologie politiche

In *Il potere sovrano e la nuda vita*, il primo volume della serie filosofica *Homo sacer*, Giorgio Agamben, utilizzando in maniera paradigmatica¹ alcuni

* In questa sede presentiamo la prima parte di un più ampio lavoro di ricerca congiunto, tuttora in corso, presso il centro di ricerca *Labont*, volto a rileggere categorie filosofico-politiche contemporanee alla luce del pensiero sull'ontologia dell'animalità.

¹ Il metodo archeologico utilizzato da Agamben è considerato uno dei punti più deboli della sua prospettiva filosofica (cfr. L. De La Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*,

topoi della tradizione antica, in particolare aristotelica, distingue due tipi di vita: *bios* e *zoé*. Mentre il *bios* indica «la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo»², la *zoé* esprime un'esistenza non specializzata, «il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi»³. La vita specializzata, tuttavia, nella lettura del testo aristotelico proposta da Agamben, non è qualcosa di dato, bensì il risultato dell'esclusione della *zoé*⁴.

In uno dei suoi testi più discussi, *L'aperto*, Agamben ha ribadito che, da un punto di vista operativo, il dispositivo di esclusione funziona anche nella produzione di quell'ente particolare che è l'essere umano: «in quanto è in gioco la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale, umano/inumano, la macchina funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è anche e sempre già una cattura) e un'inclusione (che è anche e sempre già un'esclusione)»⁵. Così come il *bios* si articola mediante l'esclusione inclusiva della *zoé*, ed è precisamente tale esclusione a produrre una forma di vita specializzata, allo stesso modo l'umano si definisce a partire dall'esclusione della vita animale. La “soglia di modernità biologica”, ovvero quel momento in cui la vita stessa diviene affare e posta in gioco delle strategie politiche, viene da Agamben significativamente retrodatata rispetto all'intuizione di Foucault fino a non essere più storicamente situabile, divenendo piuttosto un storico paradigma che esibisce la struttura stessa del *pouvoir*. Secondo Agamben il nucleo originario del potere sovrano, quel potere che secondo Foucault doveva perdere il ruolo fondamentale che la tradizione politica moderna gli aveva consegnato, per essere sostituito da una analitica del potere, ovvero delle forme concrete e microfisiche⁶ attraverso le quali qualcosa come il potere si manifesta, consiste nella «produzione di un corpo biopolitico»⁷. In questo modo, dunque, la prestazione specifica del potere sovrano diviene la possibilità di iscrivere il nudo fatto di esistere all'interno

Stanford 2009). Esso ruota intorno alla nozione di “paradigma”, che Agamben sviluppa a partire dal lavoro di Michel Foucault e da quello di Thomas Kuhn. Con il termine paradigma Agamben indica una forma di conoscenza analogica (sulla scia dell'opera di Enzo Melandri) che sostituisce al modello della logica dicotomica un modello bipolare. Lo scopo del paradigma è la possibilità di «rendere intellegibile una serie di fenomeni, la cui parentela è sfuggita o può sfuggire allo sguardo dello storico» (G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, p. 33), ponendo la propria storicità nell'incrocio fra diacronia e sincronia.

²G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005, p. 3.

³*Ibid.*

⁴L'interpretazione proposta da Agamben del testo aristotelico ha suscitato nella comunità scientifica non poche perplessità. In un articolo del 2010 James Gordon Finlayson ha rigettato in toto la lettura agambeniana, mostrando come non sia in alcun modo presente in Aristotele la divisione fra due tipi di vita. Nello specifico, secondo Finlayson, la distinzione aristotelica fra *zēn* ed *eu zēn* non equivarrebbe alla distinzione fondamentale fra nuda vita e vita politicamente caratterizzata; questo farebbe vacillare, se non l'impianto teorico proposto da Agamben, quantomeno il suo riferimento costante alla presunta separazione operata da Aristotele e, attraverso un movimento tipico dell'argomentazione di Agamben, estesa all'intero mondo greco (Cfr. J.G. Finlayson, “Bare Life” and Politics in Agamben's Reading of Aristotle, in «The Review of Politics», n. 72, 2010, pp. 97-126).

⁵G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 42.

⁶Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, a c. di A. Fontana e P. Pasquino, Torino 1977.

⁷G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 9.

di una serie di dispositivi politici. La separazione, che è comunque sempre una connessione, di politica e nuda vita, di *bios* e *zoé*, definisce la struttura profonda della politica occidentale e, con essa, il destino degli individui catturati in tale macchina:

la politica è il luogo in cui il vivere deve trasformarsi in vivere bene, quasi che ciò che debba essere politicizzato fosse già sempre la nuda vita. [...] La politicizzazione nella nuda vita è il compito metafisico per eccellenza, in cui si decide dell'umanità del vivente uomo, e, assumendo questo compito, la modernità non fa che dichiarare la propria fedeltà alla struttura essenziale della tradizione metafisica⁸.

Agamben, sulla scia delle riflessioni di Toni Negri⁹, ritiene che le categorie politiche che permettono tale divisione aderiscano sostanzialmente all'ontologia classica¹⁰ che, in Occidente, si rivela essere profondamente aristotelica. Ad esempio, la dialettica fra potere costituente e potere costituito, analizzata da Emmanuel Sieyès e da Carl Schmitt, secondo Agamben non è altro che una figura politica della distinzione aristotelica fondamentale fra la *dýnamis* e l'*enérgeia*:

[...] il potere costituente, una volta pensato in tutta la sua radicalità, cessa di essere un concetto politico in senso stretto e si presenta necessariamente come una categoria dell'ontologia. Il problema del potere costituente diventa allora quello della costituzione della potenza e la dialettica irrisolta fra potere costituente e potere costituito lascia il posto a una nuova articolazione del rapporto fra potenza e atto, il che esige nulla di meno che un ripensamento delle categorie ontologiche della modalità nel loro insieme. Il problema si sposta, così, dalla filosofia politica alla filosofia prima (o, se si vuole, la politica viene restituita al suo rango ontologico)¹¹.

La caratterizzazione ontologica di una strategia politica permette ad Agamben di far giocare il dispositivo esclusione-inclusione su livelli differenti, fino a pensare l'intera politica occidentale, in tutte le sue accezioni, come una gigantesca macchina percorsa da esclusioni inclusive e inclusioni esclusive. È questo il caso, come abbiamo accennato, della frattura e dell'articolazione delle categorie di umano e animale. Il dispositivo che permette la separazione e la ri-articolazione della coppia uomo/animale è definito da Agamben «macchina antropologica», nella doppia accezione antica-moderna. La macchina antropologica dei moderni funziona «escludendo da sé come non (ancora) umano un già umano, cioè animalizzando l'umano, isolando il non-umano nell'uomo»¹²; la versione della macchina proposta dagli antichi opera simmetricamente, ovvero produce il dentro mediante l'inclusione del fuori: «il non uomo attraverso l'umanizzazione

⁸ Ivi, pp. 10-11.

⁹ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago 1992.

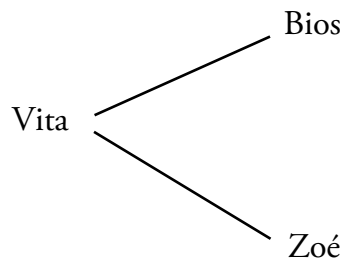
¹⁰ Sul problema della connessione fra ontologia e politica nel pensiero di Agamben cfr. R. Borislavov, *Agamben, Ontology, and Constituent Power*, in «Journal of Contemporary Central and Eastern Europe», 13 (II), 2005, pp. 173-184; M. Abbott, *The Figure of this World: Agamben and the Question of Political Ontology*, Edinburgh 2014.

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 51.

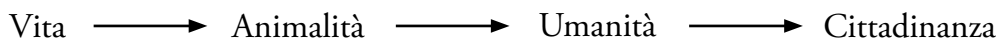
¹² Id., *L'aperto*, cit., p. 42.

di un animale: [...] lo schiavo, il barbaro, lo straniero come figure di un animale in forme umane»¹³.

Ciò che sosterremo in queste pagine, contro Agamben, è che queste due proprietà dell'essere vita siano in realtà l'animalità, e che proprio per andare incontro alla proposta di Agamben sia necessario aggiungere una terza polarità – ovvero la cittadinanza: l'unica vita specializzata possibile entro il sistema socio-economico contemporaneo. Agamben segue uno schema a due posti con questa struttura:



Anche la nostra tesi è dotata di una struttura metafisica in una prospettiva di ontologia politica. Tuttavia, in accordo con il contemporaneo dibattito in ontologia, parleremo piuttosto di “oggetti”¹⁴. Definiamo l'animalità come un oggetto naturale (ma, vedremo poi, è possibile caratterizzarla anche come oggetto sociale) che fa da base, ovvero ne costituisce il fatto bruto o, detta in altri termini, l'iscrizione di partenza¹⁵, per altri due tipi di oggetti, ovviamente sociali, che sono l'umanità e la cittadinanza¹⁶. Rispetto alla macchina antropologica di Agamben proponiamo dunque uno “schema a cascata”:



¹³ Ivi, p. 43. Un'interessante ricostruzione del problema agambeniano della macchina antropologica, con un riferimento esplicito al funzionamento del dispositivo all'interno di una prospettiva neoliberale, è stata proposta da Robin Mackenzie, *Bestia Sacer and Agamben's Anthropological Machine: Biomedical/Legal Taxonomies as Somatechnologies of Human and Nonhuman Animals' Ethico-Political Relations*, in «Law and Anthropology. Current Legal Issues», 12, pp. 485-523.

¹⁴ Cfr. P. Valore, *L'inventario del mondo: guida allo studio dell'ontologia*, Utet, Torino 2008.

¹⁵ In accordo con l'analisi dell'ontologia sociale fornita dai teorici del “documento” - per una censimento recente cfr. L. Caffo, M. Ferraris, *Documentality*, special issue, in «The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry», 97, II (April), Oxford University Press 2014.

¹⁶ Un'analisi preliminare di questo argomento, sconnessa da una critica ad Agamben, è in L. Caffo, *J. Derrida: umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo*, in «Animot: l'altra filosofia», I, 1 (2014), pp. 12 - 27.

Prima di tutto è fondamentale capire che “animalità” è una categoria che comprende, in accordo con la letteratura recente sul tema¹⁷, anche i vegetali, in modo da non riproporre, a parti ampliate, la classica (e fallace) distinzione tra umani e animali derivata dalla vulgata cartesiana. In secondo luogo è bene rilevare che la nostra analisi dello sviluppo storico che hanno seguito i due oggetti sociali “umanità” e “cittadinanza” sarà critica e non analitica. Ci baseremo, quindi, sul lascito della filosofia del “secondo Derrida”: la compressione ontologica operata dalla parola “animale” è il motore primario di numerosi problemi metafisici e politici che spesso non vengono ricollegati a tale questione.

2. L'ascensore di Francoforte

Lo schema a biforcazione proposto da Agamben costituisce il nucleo originario della macchina antropologica: esso tratteggia bordi metafisici a ciò che è, *de facto*, un marchingegno politico. Anche la nostra tesi si avvale di un simile gioco politico-metafisico, ma ne modifica radicalmente la struttura. Chiamiamo il nostro asse politico, che ruota attorno al meccanismo metafisico, “ascensore di Francoforte”. Sia un'immagine proposta da Max Horkheimer:

Vista in sezione, la struttura sociale del presente dovrebbe configurarsi all'incirca così: su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi — suddivise in singoli strati — le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capoufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti gli altri, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati. Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei Paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo. Larghi territori dei Balcani sono una camera di tortura, in India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i *coolie* della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali... Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato¹⁸.

In questa descrizione di Horkheimer esistono, formalmente, tutte le categorie che compongono il nostro schema metafisico: in cima troviamo i cittadini; più in basso ecco gli umani, significativamente descritti solo attraverso

¹⁷ F. Cimatti, *Animale*, in *A come Animale: voci per un bestiario dei sentimenti*, a cura di L. Caffo e F. Cimatti, Milano 2015, pp. 9 - 26.

¹⁸ M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania (1926-1931)*, trad. it. di G. Backhaus, Torino 1997, pp. 68 - 70.

le loro caratteristiche corporee; ancora più in basso gli animali. Consideriamo questa descrizione, come è del resto nota, come un “grattacielo”: la nostra tesi è di immaginare che al suo interno non vi sia staticità bensì, almeno in alcuni piani, un certo dinamismo. Infatti all’interno del grattacielo è collocato un ascensore che ha come pulsantiera il nostro schema metafisico: nel grande grattacielo della vita ogni ente può essere promosso a cittadino o massacrato fino alla riduzione a “niente più che animale”. In questo senso, il gioco della macchina biopolitica consiste precisamente nell’utilizzo spregiudicato e senza posa della pulsantiera come operatore ontologico. Affinché il grattacielo continui ad esistere e il suo ascensore a funzionare, tuttavia, è assolutamente necessario che le forme di vita al suo interno siano state istituzionalizzate, ovvero caratterizzate come oggetti sociali che sopravvivono all’oggetto naturale. Una volta venuta meno tale istituzionalizzazione, ovvero bloccato il convenzionale passaggio da una condizione ad un’altra, la pulsantiera si inceppa e l’ascensore non può più funzionare.

3. Ontologia sociale all’opera

L’animalità è la condizione di possibilità tanto dell’umanità che dell’ontologia sociale del cittadino: seguendo il darwinismo, gli umani altro non sono che un tipo specifico di animali¹⁹, e i cittadini, a meno di non voler accettare alcune analisi zoopolitiche contemporanee²⁰, sono tipicamente degli esseri umani²¹. Il motivo per cui queste tre entità non sono sovrapponibili è il portato politico dell’ontologia sociale che, al contrario di come tradizionalmente si pensi (a causa, soprattutto, del lavoro di John Searle²²), non è un’operazione eticamente ingenua. Infatti, essa presuppone una precisa idea di natura umana, una teoria politica di sfondo e alcune implicazioni morali decisive²³. La maturità scientifica raggiunta dall’ontologia sociale ci impone di considerare con serietà tali implicazioni.

3.1 Il primo distacco

Il primo distacco, quello tra l’animalità e l’umanità, avviene con quell’operazione, prima ontologica, poi epistemologica, che permette a Michel Foucault di definire l’uomo «un’invenzione recente»²⁴: le scienze sociali

¹⁹ Abbiamo in mente soprattutto C. Darwin, *L’origine dell’uomo e la selezione sessuale*, trad. it. a cura di P. Fiorentini e M. Migliucci, Milano 2010.

²⁰ Nel senso della proposta di S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis*, Oxford 2011. Sul tema si veda anche l’analisi di M. Ferraris, *Zoopolis*, in L. Caffo, *Chi muore e chi no? Ricerche di filosofia della morte*, n.s. *Animal Studies: rivista italiana di antispecismo*, 3, 2013, pp. 5-8.

²¹ Va da sé che noi rifiutiamo la cittadinanza animale perché è la stessa categoria di “cittadinanza” che in questa sede intendiamo porre radicalmente in discussione.

²² Cfr. J. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, trad. it. A. Bosco, Torino 2005.

²³ Un lavoro che mostra in modo decisivo le implicazioni nascoste, etiche e politiche, delle diverse teorie di ontologia sociale è T. Andina, *The Disenfranchisement of Justice. An Ontology for Social Reality*, London-New York, in corso di stampa.

²⁴ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Milano 2010, p. 413.

creano l'immagine dell'umano attraverso l'analisi di alcune qualità che lo distinguerebbero, in modo inequivocabile, da quello che Jacques Derrida ha definito il «vivente in generale». La biforcazione metafisica proposta da Agamben si basa su questo originario dato, per il quale l'umanità farebbe specie a parte. Il problema politico consisterebbe, a questo punto, nell'impedire la disumanizzazione dell'umano. Detto in altri termini: la posta in gioco della macchina antropologica, che ne fa un dispositivo di potere senza eguali, consiste nella possibilità di separare nell'umano una componente umana e una componente animale, in modo da poter agire sulla seconda senza alcun genere di mediazione possibile. In questo Agamben si pone sul solco di alcuni celebri *topoi* filosofici:

L'animale non parla, l'umano sì (Cartesio)
L'animale non ha un volto, l'umano sì (Levinas)
L'animale non muore, l'umano sì (Heidegger)

Se pur in maniera critica, e senza inciampare in stereotipi tipici della tradizione filosofica occidentale sull'animale e l'animalità, Agamben non discute di animali, bensì li usa. Nella sua prospettiva l'animalità diviene un operatore politico-ontologico utilizzato per discutere, e problematizzare, le categorie di umanità, di disumanità e di inumanità. Ciò che permette la biforcazione umano/animale nella storia della filosofia è, formalmente, la creazione dell'oggetto sociale "umano" su cui si articola la prima e fondamentale frattura: l'umanità, appunto, come "specie a parte" - la specie parlante, pensante, sofferente o morente. E non sono bastate, evidentemente, le migliaia di ricerche di Animal Cognition a dimostrare l'assurdità di tale distacco²⁵: la filosofia, con le sue infinite macchine teoriche, prosegue imperterrita nel considerare l'umano come essere separato, a statuto speciale e padrone di questa realtà.

3.2 Il secondo distacco

Il secondo distacco, quello tra l'umanità e la cittadinanza, si articola storicamente in diverse fasi. Dal punto di vista teorico, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 ne rappresenta il paradigma di funzionamento: «le dichiarazioni dei diritti rappresentano la figura originaria dell'iscrizione della vita naturale nell'ordine giuridico-politico dello Stato-nazione»²⁶. La congiunzione *et* presente nel titolo opera una scissione tra due concetti che tuttavia, allo stesso tempo, dovrebbero essere sinonimi: l'essere umano e il cittadino in quanto l'essere umano non è il cittadino – la necessità di specificare la qualità "cittadino" significa che le due cose, già da principio, non devono coincidere. In questo modo la "cittadinanza" diventa un oggetto sociale

²⁵ Cfr L. Caffo, *In the Corridors of Animal Minds*, in «Journal of Animal Ethics», 4 (1, 2014), pp. 103-108.

²⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 140.

di ordine superiore: la sua base è, tecnicamente, l'oggetto sociale "umanità". Il problema etico-politico, sia nella macchina antropologica di Agamben che nel nostro ascensore, è costituito da coloro che vengono esclusi dal processo di riconoscimento della cittadinanza.

3.3 *Distacchi fittizi*

Il distacco è, in entrambi i casi, fittizio: le qualità attraverso cui avviene la costruzione di questa specifica ontologia sociale della vita sono esse stesse costruite. Si tenga bene in mente questa tesi. Se in 3.1 abbiamo evidenziato, a campione, alcune qualità filosofiche, sappiamo che più genericamente le capacità che articolano la vulgata dell'umanità sono razionalità, linguaggio, teoria della mente, ecc. E, dall'altro lato, quelle che articolano la cittadinanza sono il rispetto dello Stato, i diritti e doveri naturalizzati, ecc. Fiumi di letteratura hanno mostrato quanto tutto ciò sia fallace: il linguaggio, a meno di non voler dire "lo stesso linguaggio" (un'argomentazione banalmente assurda), è presente anche in altri animali, e così la teoria della mente, la capacità di provare dolore²⁷, ecc. L'oggetto sociale "umanità" non è il prodotto di un'emersione quanto, piuttosto, di una creazione certosina articolata, tradizionalmente, su qualità inesistenti o caricaturali. Non siamo entro il linguaggio dell'ontologia sociale ma si pensi, per un attimo, al noto aforisma della *Gaia Scienza* di Friedrich Nietzsche:

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"²⁸.

L'articolazione fondamentale dello schema metafisico "animalità/umanità" regola le nostre vite, ma il confine è assolutamente arbitrario, non biologico, e basato su qualità che, come mostra Nietzsche, conducono a quella forma di umanesimo che, nel nostro linguaggio, coincide con una visione antropocentrica. Il distacco è fittizio anche nell'articolazione gerarchica umanità/cittadinanza, e le conseguenze dal punto di vista etico altrettanto tragiche. L'unica vita degna di essere vissuta è, oramai, quella del cittadino: ciò che cittadino non è va respinto, scacciato: su di esso si può inaugurare un'attività venatoria²⁹ senza precedenti.

²⁷ Per una rassegna articolata sullo stato dell'arte delle ricerche in *animal cognition* cfr. K. Andrews, *Animal Cognition*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cognition-animal/>>.

²⁸ F. Nietzsche, "Aforisma 115", in Id. *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, a cura di F. Masini e M. Montinari, Milano 1965, p. 156.

²⁹ Sul problema del potere come operazione di caccia si veda il brillante saggio di G. Chamayou, *Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico*, trad. it. di M. Bascetta, Roma 2010.

Il XXI secolo ha scoperto luoghi tanatopolitici peculiari, talvolta tristemente sorprendenti. Ricostruire l'odierna "geografia dell'eccezione"³⁰ significherebbe individuare i luoghi e i modi attraverso cui la biopolitica si rovescia in tanatopolitica e in necropolitica³¹, ovvero quei luoghi nei quali la posta in gioco dei rapporti di potere consiste nella possibilità di dare la morte piuttosto che di preservare la vita. Che siano le coste francesi, il mediterraneo, Rosarno, Camp Delta a Guantanamo Bay³², tali spazi esibiscono una manifestazione e un esercizio del potere in forza di una gerarchizzazione tra forme di vita. La segmentazione gerarchica fra semplicemente umano e cittadino fa sì che la nuda vita, il grado infimo, prodotto senza posa, dell'umano, abbia traslocato dai lager ai barconi alla deriva.

La critica proposta da Agamben non mira alla messa in discussione della prospettiva antropocentrica, bensì unicamente alla ridiscussione di una certa forma di antropocentrismo: è verso un antropocentrismo locale, o debole, che muove la filosofia di Giorgio Agamben. Il nostro ascensore di Francoforte, di contro, è una radicale messa in discussione di qualsiasi forma di antropocentrismo. Di fatto proponiamo l'idea che sia possibile far collassare ogni forma di discriminazione maldestramente derivata dal piano metafisico, produttrice di gerarchie assolutamente arbitrarie, attraverso quello che ci sembra essere una sorta di inverso "divenire animale".

4. L'inverso divenire animale

Agamben non propone soluzioni che non siano perlopiù – e non che non sia già molto – lo smascheramento del funzionamento della macchina antropologica. I dispositivi che dovrebbero costituire la *pars costruens* della sua proposta filosofico-politica – inoperosità, potere destituente, uso³³ – mirano, de facto, a orizzontalizzare le gerarchie interne all'umano mantenendo, tuttavia, inalterato il rapporto di dominio rispetto alle altre forme di vita, che rimangono sin dal principio escluse dalla macchina antropologica. Se la macchina antropologica produce l'umano a partire da ciò che non è ancora umano o, viceversa, produce il non più umano a partire da ciò che già era umano, una

³⁰ Sul concetto di "geografia dell'eccezione" cfr. C. Minca, L. Bialasiewicz, *Spazio e politica. Riflessioni di geografia critica*, Padova 2004, pp. 317-329.

³¹ Cfr. A. Mbembe, *Necropolitics*, in «Public Culture», 15 (I), 2003, pp. 11-40.

³² Sul caso esemplare di Guantanamo è stata prodotta una vastissima letteratura. Si vedano perlomeno: F.E. Johns, *Guantanamo Bay and the Annihilation of the Exception*, in «European Journal of International Law», 16 (IV), 2005, pp. 613-635; C. Aradau, *Law transformed: Guantanamo and the 'other' exception*, in «Third World Quarterly», 28 (III), 2007, pp. 489-501; C. Federman – D. Holmes, *Guantanamo Bodies: Law, Media, and Biopower*, in «Media Tropes», 3 (I), 2011, pp. 58-88; M. Hasian, *Biopolitics and Thanatopolitics at Guantanamo, and the Weapons of the Weak in the Lawfare over Force-Feeding*, in «Law & Literature», 26 (III), 2014, pp. 343-364.

³³ Non è peregrino ricordare che Agamben, in fin dei conti, argomenta in favore dell'anarchia passando attraverso un sentiero metafisico. Sull'anarchismo di Agamben cfr. L. Fabbri, *From Inoperativeness to Action: On Giorgio Agamben's Anarchism*, in «Radical Philosophy Review», 14 (I), 2011, pp. 85-100.

volta interrotta essa continuerebbe a funzionare su un altro piano gerarchico, ribaltando semplicemente il rapporto di dominanza/assoggettamento, senza metterlo mai realmente in discussione. Il funzionamento della macchina antropologica di Agamben è, per sua stessa definizione, inarrestabile.

Nella nostra analisi l'animalità, intesa come oggetto sociale, rappresenta l'unico stadio dell'essere (il punto zero del vivente) che consente ciò che il linguaggio filosofico ha tradizionalmente definito "immanenza": la vita in quanto vita. In questo senso l'animalità non è la zoé, bensì il punto di partenza di entrambi i diagrammi metafisici: la condizione di possibilità di ogni altra possibilità. Il divenire animale, in quanto appunto "divenire", non è per definizione un "ritorno" quanto, piuttosto, una scelta di indirizzo per il futuro: il "divenire animale" è una prassi politica volta a eliminare, quantomeno in punta di principio, il concetto stesso di rapporto di dominanza. Come scrive Felice Cimatti:

il divenire-animale è il movimento che va oltre la soggettivazione. [...] Il divenire-animale non va inteso come un processo di animalizzazione, come se fosse un 'tornare' animale. In realtà non c'è nessun animale a cui tornare, l'animalità del divenire-animale non è nel passato bensì nel futuro, è da costruire non da restaurare³⁴.

Con animalità intendiamo la vita in quanto vita. La sfida di una filosofia e di una politica dell'animalità è la sfida inversa a quella di Agamben. Ciò che va progettato in una prospettiva post-umana è il divenire-singolare dell'umano, l'idea che l'animalità dell'umano coincida in ogni punto con il suo essere singolare. Se il rapporto di dominio funziona attraverso progressivi distacchi che producono socialmente l'oggetto animale, l'oggetto umano e l'oggetto cittadino, nella nostra prospettiva un tale rapporto è reso semplicemente impossibile. Tornando all'immagine dell'ascensore proposta inizialmente, dovremmo immaginare infiniti piani che non possono però più, a questo punto, disporsi verticalmente: la moltitudine di singolarità, di corpi proiettati verso la loro animalità, manda in cortocircuito la pulsantiera che funzionava come operatore ontologico. L'ascensore non può più funzionare, e resta solo il rizoma che

collega un punto qualsiasi con un altro punto qualsiasi, e ciascuno dei suoi tratti non rimanda necessariamente a tratti dello stesso genere, mettendo in gioco regimi di segni molto differenti ed anche stati di non-segni. [...] Rispetto ai sistemi centrici (anche policentrici), a comunicazione gerarchica e collegamenti prestabiliti, il rizoma è un sistema acentrico, non gerarchico e non significante³⁵.

Il rizoma è l'animalità: una continua ricerca dei volti nascosti dall'angoscia della posizione eretta.

³⁴ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, 2013, p. 138.

³⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, 2 voll., trad. it. a cura di G. Passerone, Roma 1997, pp. 33 sgg.