

Società
Fisica
Fisica
Edizioni
Quotidiani della Sezione Friuli Venezia Giulia



ANIMALI UOMINI E OLTRE

A partire da *La Bestia e il Sovrano*
di Jacques Derrida

A cura di
Claudia Furlanetto e Eliana Villalta



MIMESIS

Redazione:

Beatrice Bonato, Claudia Furlanetto, Massimiliano Roveretto, Claudio Tondo,
Eliana Villalta

Società Filosofica Italiana Sezione Friuli-Venezia Giulia

Sede sociale: via Borgo Peressotti 38/a - 33010 Pagnacco (Udine)

www.sfifvg.info

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della:



FONDAZIONE
CRUP

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

FRANCESCA SCARAMUZZA
ANIMALI E DINTORNI

Archeologie

Tre preoccupazioni mi avranno accompagnato in questo cammino. Una particolare tenerezza nei confronti degli animali, questo va da sé. Ma anche, benché possa sembrare paradossale o essere accolto da alcuni come una analogia oltraggiosa, la memoria della distruzione, a milioni, di uomini, donne e bambini. E, al di sopra di tutto, una vera incapacità di definire un qualsivoglia proprio dell'uomo. Suggestendo che questi *a priori* del cuore e dell'intelletto non si contraddicono, non credo di esprimere l'arbitrio di un umore, ma cogliere una delle sole evidenze che la nostra epoca, nella sua spossante equivocità, suggerisce.¹

Così Elisabeth de Fontenay si rivolge al lettore all'inizio della propria monumentale opera *Le silence des Bêtes* nella quale l'autrice interroga la filosofia, "e più in particolare la metafisica umanista" per metterla "alla prova dell'animalità".²

A spingerla a questo passo è senz'altro una data, la fine del millennio, che non è solamente simbolica, perché la clonazione ha fatto compiere un salto di qualità nella storia dei rapporti uomo-animale. L'ultimo decennio del secolo si presenta, per questo motivo, come la cifra della fine di un mondo, la linea di svolta di un cambiamento epocale. Forse, dice l'autrice, saremo l'ultima generazione che potrà parlare degli animali così come, per una lunghissima serie di secoli, gli Occidentali li hanno "profondamente sentiti, immaginati voluti e concepiti in una continuità già interrotta una prima volta dal cavallo-vapore e una seconda dai mattatoi di Chicago, ma che si sta compiendo e infrangendo sulle rive delle nostre vite di oggi".³ Dalla viva

1 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, Fayard, Paris 1998, "Avant-propos", p. 13. Le traduzioni dei testi di E. de Fontenay sono mie.

2 Ivi, p. 25.

3 Ivi, "Acheminement vers leur non-parole", p. 17.

percezione di questa cesura, nasce il desiderio di confrontarsi con la storia del pensiero occidentale, perché è nella cultura dell'Occidente che il rapporto con gli animali si è costruito in termini così problematici: gli animali, ai quali viene negata una storia, si trovano infatti trascinati dalla impetuosa corrente della nostra evoluzione tecnica e di tutto ciò che essa comporta.

Non poche difficoltà si presentano a un tale compito, che appare fin dal primo momento fortemente asimmetrico, cioè segnato dalla straripante verbosità dell'umano rispetto al quale si pone l'animale che tace. "È all'orizzonte dei nostri pensieri e delle nostre lingue che l'animale si erge, saturato di segni; è sul limitare delle nostre rappresentazioni che vive e si muove, che si nasconde e ci guarda".⁴

Il progetto di E. de Fontenay richiama il compito che si prefiggeva Foucault nello scrivere la *Storia della Follia* reso più complesso dal fatto che non si tratta di seguire delle tracce, per quanto esigue e gravate di equivocità esse siano, ma di accettare la mancanza e il vuoto che nascono dal silenzio degli animali: le loro tracce si sono in larga misura cancellate e non si sono creati archivi in cui mantenerle. E questo raddoppia il loro silenzio, lo distribuisce su più livelli, ci rende responsabili del mutismo degli animali che non trovano ospitalità nel nostro linguaggio attratto dal prestigio del *logos*: è come se li avessimo lasciati senza parola. "Forse è perché siamo Occidentali ebrei-greci-cristiani, ossessionati dal *logos* e dal *verbum*, se non ci sono parole sufficienti per tutti i viventi".⁵

A partire da questa separazione li cerchiamo, ma ascoltiamo le loro domande e le loro risposte come se appartenessero a un *altro* mondo. Nella conferenza *Traduire le parler des Bêtes*,⁶ l'autrice, dopo aver ricordato gli animali mitici dotati di parola che compaiono nella Bibbia e nell'Iliade, crea un parallelo fra il tentativo di oltrepassare il mutismo animale e il viaggio di Enea verso il regno dei morti: per accedere a questi due regni "separati", per poter essere accolti in queste

4 Ivi, p. 18.

5 Ivi, p. 22.

6 E. de Fontenay/M.-C. Pasquier, *Traduire le parler des Bêtes*, Cahier de l'Herne, Paris 2008. Queste conferenze aprivano, una il mattino e l'altra il pomeriggio, le "Assises de la traduction littéraire en Arles" nel giugno del 2006 a Parigi per un pubblico di traduttori letterari. Si racconta che al mattino, un merlo sia venuto a interloquire con i convenuti attraverso le finestre aperte, al punto che si pensò che il breve scambio di "parole" fosse concertato.

eccezionali comunità si deve possedere, come dice Virgilio, il ramo d'oro, cioè il segno di una elezione, di un destino eccezionale oppure saper pronunciare una parola d'ordine, uno *shibboleth*. Il paragone con il mondo dei morti dà la misura della distanza che si è creata in Occidente fra il mondo umano e il mondo animale e certamente il pensiero occidentale ha abbandonato presto l'atteggiamento di gioiosa riconoscenza verso la prodigalità della natura che sostentava i viventi,⁷ sostituendolo pian piano con la orgogliosa sicurezza della capacità di dominio.

I settanta milioni di anni in cui abbiamo convissuto animali fra gli animali, senza fratture, non sono per l'uomo occidentale neppure più un ricordo. Con simpatia e umorismo Paul Shepard lo sottolinea, rendendo nota la lettera che “un orso” gli ha recapitato, indirizzata “al primate Paul Shepard e ai suoi simili”. In questo scritto “La Foresta, il Mare, il Deserto, la Prateria” dicono:

nutrivamo già gli umani prima che essi avessero acquisito la loro forma attuale. Al tempo del nostro primo incontro, occupavano un habitat modesto, come ogni animale. Erano dei primati superiori per le loro particolarità più vistose: lo statuto sociale e l'identità personale in modo evidente li ossessionavano.⁸

Forse è questa ossessione ad averci condotto così lontano, nonostante il nostro pensiero sia nato nel rapporto con la natura e si sia nutrito della relazione con gli animali. Dalla diversità e complessità del mondo dei viventi si è appreso a distinguere, dai loro spostamenti e dai loro cicli vitali a scandire il tempo. Figure di animali occupano

7 M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, Seuil, Paris 2002, p. 222, riporta che, presso una tribù indiana della costa Nord-Ovest dell'America del nord, era in uso la pratica di liberare il primo salmone pescato e di accompagnare questo gesto con la seguente preghiera (tr. mia): “Benvenuto Nuotatore! Ti ringrazio perché sono sempre in vita in questa stagione quando tu ritorni a farci visita nella nostra buona terra; e se tu ritorni qui, Nuotatore, è di certo per giocare con me e con i miei strumenti di pesca. Ora, ritorna dai tuoi e di' ai tuoi compagni quanta fortuna hai avuto nel venire qui, di' anche loro di venire e di portarmi le loro ricchezze, affinché io possa ugualmente approfittarne, dillo a loro, Nuotatore! Allo stesso tempo, porta con te tutte le mie malattie, o Amico, Essere soprannaturale, Nuotatore! (Cfr. F. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, “Prayer of the Salmon-fisher”).

8 P. Shepard, *Comment l'animal nous rend humains*, in “Esprit”, Juin 2010 “Ce que nous apprennent les animaux”, p. 162. Tr. mia.

le soglie che segnano i passaggi importanti della vita, compaiono nei sogni, impediscono che la ricerca dell'identità diventi pura contemplazione di sé.

Riascoltiamo con stupore i racconti di una contiguità con l'animale che sconfinava nell'indiscernibilità, che richiama l'intimità del consanguineo. Si narra che i Kanaks della Nuova Caledonia avendo come animali domestici solamente dei polli, considerassero umani i cani che arrivavano con i missionari.⁹ Anche Lévy-Strauss racconta in modo mitico e poetico che gli Indiani dicevano di conoscere i bisogni degli animali perché i loro antenati si sposavano con loro. La conoscenza quindi era autorizzata dalla discendenza e dalla consanguineità, ma tutto questo, dice lo stesso Lévy-Strauss, è finito.

Non è forse il mito della dignità esclusiva della natura umana che ha fatto subire alla natura stessa la conseguenza di una prima mutilazione, alla quale dovevano inevitabilmente seguire altre mutilazioni? Si è cominciato con il separare l'uomo dalla natura e con il costituirlo in regno sovrano; si è creduto così di cancellare il suo carattere più irrefutabile, cioè che è in primo luogo un essere vivente.¹⁰

Per il mondo occidentale dunque già nell'antichità greca e romana le strade cominciano a biforcarsi: il pitagorismo, la metempsirosi e il platonismo, in particolare quello di Plutarco, hanno mantenuta viva la dimensione di stretta contiguità che legava insieme uomo e animale, così poeticamente evocata nelle *Metamorfosi* di Ovidio; mentre lo stoicismo dava inizio a quella attitudine di pensiero che privilegia il *logos* come il "proprio" dell'uomo. Su questo sfondo, i tabù alimentari e la pratica del sacrificio assolvevano un ruolo ambiguo: da un lato autorizzavano l'uccisione di certi animali, dall'altro però conferivano valore a quelle vite che venivano soppresse, perché l'animale ristabiliva la comunicazione fra l'uomo e Dio.

L'avvento del cristianesimo rappresenta la grande frattura col mondo antico. Se il Cristo è l'unica vittima immolata una volta per tutte e per sempre, questo vorrebbe dire che i sacrifici sono aboliti, gli inter-

9 J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'Expérience*, Les Editions du Cerf, Paris 1991, p. 56. Nel 1845 questi indiani ebbero il loro primo contatto con un cane di nome Rhin, lo considerarono un umano, gli portarono dei doni e gli parlarono come si conviene a un capo rispettato per ingraziarselo.

10 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, cit., p. 47.

detti alimentari superati.¹¹ Gli effetti di questo cambiamento epocale si faranno lentamente sentire, nel progressivo ritirarsi del senso del sacro dalla vita animale, che divenuta profana si espone ormai senza difese. “Accade allora agli animali qualche cosa di nuovo e di irreversibile nella nostra cultura e nella nostra storia”¹² che vedrà sempre più affermarsi la centralità e la superiorità dell’uomo, senza limiti né riserve. La teoria degli animali-macchine di Cartesio costituisce un culmine in questo processo nel quale la domanda sull’esistenza dell’*anima* degli animali e sulla loro capacità di soffrire, diventa funzionale alla liceità di condurre lo sfruttamento animale a stadi estremi o a permettere un’assoluta libertà nella sperimentazione. Arnauld, Leibniz, Buffon, Schopenhauer, sono queste le poche voci che si levano per ricostituire il legame fra l’uomo e il mondo animale, per riportare l’attenzione sulla capacità dell’animale di soffrire e sulla pietà che gli è dovuta.

Eppure è proprio qui, all’apice della separazione dall’umano, che si ripropone una inquietante vicinanza: la razionalità che ha presieduto alla nascita dei mattatoi di Chicago e all’organizzazione dello sterminio nei campi di Auschwitz e Treblinka sono sotteraneamente legate. Queste due grandi tragedie, assurde a simbolo della profondità del male, si toccano senza confondersi né sovrapporsi. Se una medesima profanazione del vivente le guida, esprimono però forme differenti di violenza¹³ e di sopraffazione, alle quali si dovrebbe dedicare una riflessione approfondita.

La sorte che ha accomunato uomini e animali sposta la linea di separazione all’interno dell’umano, mentre fa sì che l’animale, secondo l’espressione di Lyotard, divenga il paradigma della vittima.

11 Per non entrare in un discorso amplissimo che porterebbe troppo lontano rimando alle Sezioni VII “Le temps de sacrifice” e VIII “Le Triomphe de l’Agneau” dell’opera di E. de Fontenay e a M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, cit. Questo ricchissimo testo, partendo dall’analisi del rifiuto socratico di farsi pagare il proprio insegnamento, intreccia la domanda filosofica sulla verità e la pratica del dono, percorrendone tutta la parabola, a partire dal dono cerimoniale fino al sacrificio, proseguendo con l’analisi del regno della grazia per giungere all’economia di mercato che sembra non lasciare più spazio alla dimensione del donare.

12 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, cit., p. 47.

13 Ivi, p. 746. Commentando Vassili Grossman, E. de Fontenay ricorda che, durante una malattia del bestiame, la popolazione si organizzava per raccogliarlo e abbatterlo, senza odio verso l’animale, ma solamente per tutelare la propria salute. Invece per organizzare uno sterminio massiccio di un gruppo umano, si deve suscitare l’odio e la repulsione.

Una particolare tenerezza

Stando così le cose, ci si può chiedere se parlare in nome degli animali non sia un nuovo tipo di abuso, un segno ulteriore di sopraffazione e violenza.

La risposta ci riconduce a quella frase dell'*avant-propos*, citata sopra, quando Elisabeth de Fontenay dice di essere stata spinta a scrivere perché mossa da “una particolare tenerezza nei confronti degli animali, questo va da sé”. Per quanto intesa come qualcosa di personale, e dunque come qualcosa che definisce l'autrice e la qualifica nella sua singolarità, pure il sentimento della tenerezza verso gli animali è tutto fuorché scontato. Esso richiama qualcosa di più primitivo della preoccupazione per la loro sorte o del disgusto che provoca la violenza a cui li sottoponiamo, qualcosa di più originario delle conclusioni a cui ci porta un'analisi della storia del pensiero e sembra dare un orientamento all'argomentare, un timbro alla voce che parla, nella ricerca anche di una particolare modalità espressiva.

Orienta innanzitutto verso un nucleo tematico importante: non si tratta solamente di “amare gli animali”, ma di riconoscere i segni profondi di una vicinanza che coinvolge il livello più elementare e dunque il più ricco di passione del nostro rapporto al mondo: toccare, gustare, vedere, venire “adottati dalla commovente comunità degli odori”¹⁴ sono scintille di senso che ci permettono di stabilire una particolare forma di intimità con gli animali, che è all'origine della compassione che proviamo per la loro sorte e che E. de Fontenay sottolinea con trasporto: “questa folle gioia di essere con le bestie questa quasi-grazia di Dio”¹⁵.

Una precisa visione degli animali - dell'uomo e della natura - si articola a partire da questo sentire e lo innerva: l'animale è un essere sensibile e questo significa che ha un mondo.

Ciò vorrà dire che l'animale, come l'uomo [...] è capace secondo il grado di complessità del suo organismo, di una spontaneità e di una simbolizzazione che testimoniano di ciò che Hans Jonas chiama “*il fenomeno della vita*”. Così, [...] ho richiamato a più riprese in questo studio un enunciato che mi impegna: “Essi dormono e noi vegliamo”. La metafisica in effetti ha meglio resistito alla prova degli animali quando si è fatta pensiero del continuo. Questa generosa distinzione fra quelli che più o meno vegliano

14 Ivi, ultima pagina dell'opera senza numero.

15 Ivi, p. 22.

e quelli che più o meno dormono viene da Diderot, che l'ha ereditata da Buffon, che l'aveva in qualche modo presa da Leibniz.¹⁶

Le affermazioni di E. de Fontenay potrebbero ricevere un ulteriore arricchimento se accostate alla riflessione di J.-M. Ferry sul sentire e sulla comunicazione fra uomo e animale contenuti in *Les Puissances de l'Experience*.¹⁷ Il sentire, inteso come immediatamente comunicativo, si sostanzia in un'esperienza primaria, che è al di qua della coscienza e dell'intelletto, esperienza che sorregge nell'uomo le più complesse elaborazioni intellettuali e sostiene l'identità personale, che collaserebbe senza di essa. L'animale dotato di sensibilità, ha già oltrepassato la soglia della naturalità e conosce in forza di una *intelligenza sensibile* - che non è l'istinto "che non spiega nulla, ma dà solamente un nome a una difficoltà". Il corpo in quanto senziente conosce e ricorda e permette agli animali di muoversi nel loro ambiente, di comunicare fra loro e con gli umani, pur nella gradualità delle proprie capacità e nelle differenze tipiche di ciascuna specie.

Se si assumesse fino in fondo questa prospettiva, l'atteggiamento oggettivante, che ha per lo più contrassegnato fino a questo momento il modo con cui gli animali sono stati riguardati dalla cultura occidentale dovrebbe mutarsi, mutando la grammatica dei pronomi: dal neutro "esso" al "tu". Questo passaggio, che innescherebbe processi di riconoscimento, sarebbe messo in atto come risposta alla fragilità e alla vulnerabilità del cosiddetto "mondo naturale".¹⁸

16 Ivi, p. 24.

17 J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'Experience*, cit., ad es. Libro I, p. 34 (tr. mia): "Questa esperienza primaria è detta 'sub-doxastica': non ha bisogno di una coscienza che conosce, di un intelletto identificante che sappia rappresentare l'acqua, la terra e l'aria"; e ancora a p. 35 (tr. mia): "D'altronde specie che si annoverano fra le più umili nel regno animale sanno contrassegnare il proprio ambiente senza che ci si senta obbligati a presupporre in loro la facoltà dei concetti. Piuttosto che una teoria dell'istinto, che non spiega nulla, ma dà solamente un nome a una difficoltà, può essere arrischiata una teoria dell'*intelligenza sensibile*".

18 Ivi, p. 14 (tr. mia): "Se la questione è filosofica, è perché non è chiesto all'umanità niente di meno che di *riconsiderare la sua divisione comunicazionale del mondo*. La divisione comunicazionale del mondo è fissata dalla grammatica delle persone pronominali. L'esso neutro riassume l'attitudine oggettivante che libera la tecnica: è l'attitudine strumentale. Il Tu al quale è riconosciuta la possibilità di un Io traduce l'attitudine performativa che libera l'etica: è l'attitudine comunicazionale. Ora se noi radicalizziamo la domanda, l'etica della responsabilità, tale quale Jonas la presenta, esige

È comunque in virtù di questa prossimità con l'animale - vissuta nella gioia forse perché rappresenta un ritorno - che E. de Fontenay vede annunciarsi la possibilità di una risoluzione di quella difficoltà che sopra si indicava: come parlare in nome loro se siamo separati proprio dalla parola?

È a partire da questa ricchezza di esperienza e di vita, situata al di qua delle parole e condensata nella contiguità del sentire, che ci si può sentire autorizzati a parlare: ma come? Certamente la poesia e la pittura, le forme dell'arte hanno dato migliore prova della filosofia. Su questo punto l'autrice raggiunge la posizione di altri autori¹⁹ e per onorare questa sua convinzione aggiunge, alla fine della propria opera, pagine molto intense, alcune fortemente autobiografiche.

In questi brevi quadri il sentimento riprende, tranne una eccezione, la strada dell'afflizione, ricordando le molte circostanze in cui la vicinanza con gli animali si è consumata nella morte e nella violenza. Descrive così gli animali messi a morte nella caccia, trascinati dall'uomo dentro l'inferno della guerra: i cavalli veloci per la guerra di movimento, i cavalli da tiro più pesanti affiancati anche da elefanti e cammelli per l'infermeria, le cucine, le salmerie; asini e muli, più adatti a tenere i raccordi nella guerra di trincea, mentre le mucche lattifere venivano abbattute assieme agli uomini; i topi che nelle trincee morivano senza l'onore delle armi; e infine i colombi viaggiatori uccisi dal gas di Ypres. Questo elenco accurato ha molte valenze: è un omaggio reso agli animali che hanno condiviso con gli umani il peso della vita e della morte, ma nello sgranarsi di questa sequenza si

l'autolimitazione nei confronti della natura. Si tratta in particolare di disapprendere a trattare la natura come un *esso* neutro obiettivato. Questo significa mirare a una tendenziale sostituzione del rapporto strumentale con un rapporto di tipo nuovo, più comunicazionale. Sostituendo l'attitudine comunicazionale del rispetto all'attitudine strumentale del dominio, noi limiteremmo noi stessi nel rapporto alla natura".

- 19 J. M.Coetzee, *La vita degli animali*, Adelphi, Milano 2000. Anche per Coetzee vi è all'origine del rapporto con gli animali la capacità di sentire la sofferenza dell'animale - e poi di trasmetterla sulle pagine del libro - sentimento che ci spinge a difenderli. "Nel cuore risiede una facoltà, l'*empatia*, che talvolta ci permette di condividere l'essere di un'altra persona", a p. 46. Anche la vergogna che prova Derrida di fronte alla sua piccola gatta può essere annoverata fra quei sentimenti che ci legano agli animali, ma sarebbe interessante confrontare questo racconto con quello in cui Coetzee parla della differenza della nudità fra uomo e animale in *Elizabeth Costello*, Adelphi, Milano 2003, pp. 101-102.

misurano anche i passi che ci separano da loro, si prepara sottilmente l'approdo all'ultima pagina del libro, senza numero, là dove l'intenzione dell'opera trova il suo coronamento.

Il brano, intitolato *Polinice*, si riallaccia alla dedica "A Beatrice per Gilbert-Jean" e a una precauzione o confessione che occupa il penultimo capoverso dell'*Avant-propos*:

Può succedere a qualcuno, testimone e parte in causa di una malattia dello spirito che ha colpito il suo sangue, di trovare un giorno nel vacillare stesso della sfortuna la giusta distanza, quella che gli permette d'accogliere la fatalità caduta su un figlio d'uomo, per riflettere al destino ormai dato in sorte a coloro che reputiamo solamente viventi.

È dall'angolatura particolare della "malattia dello spirito" che il rapporto agli animali riceve luce e non solo perché l'infermità priva chi ne è colpito di caratteristiche proprie dell'uomo. Gli animali che comprendono senza parole hanno la fine intelligenza di cogliere i segni del malessere, di supplire alla mancanza e di cercare ugualmente la vicinanza di un rapporto. La reciprocità di comprensione sottintesa da tutto il discorso, trova in questo momento la sua espressione migliore. "E tu mio povero ragazzo, che gli animali amano, e che da così tanto tempo, così tanto tempo, sembri non desiderare più nulla. [...] Gli animali ti si avvicinano senza che tu li chiami, come se sentissero che non puoi alzare il tono della voce per chiamarli".

Volti

È leggendo il testo di Elisabeth de Fontenay che sono stata sollecitata a riprendere in mano il numero dei "Nouveaux Cahiers" dove compariva (per la seconda volta) *Nom d'un chien*.²⁰ Esponendo il

20 *Nom d'un chien ou le droit naturel* è stato scritto da E. Lévinas per un volume collettaneo apparso nel 1975 con il titolo *Celui qui ne peut se servir des mots* pubblicato in onore del pittore Bram Van Velde par le Edizioni Fata Morgana di Montpellier. L'anno successivo appariva nei "Nouveaux Cahiers" (testo conforme a quello di *Celui qui ne peut se servir des mots*) pubblicazione che si trova presso il Centro di Documentazione Ebraico di V. Eupili 8 a Milano. Il testo si trova ora nella raccolta *Difficile liberté*, ed. Albin Michel, 2° edizione 1976 (*Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004). Questo mio breve scritto amplia la presentazione del testo di E. Lévinas che avevo preparato per un ciclo di quattro incontri dedicati agli

pensiero di Lévinas, nella sezione XVIII dell'opera *Par delà l'être ou l'autre*, Elisabeth de Fontenay manifesta il suo dispiacere per la particolare curvatura che la filosofia di Lévinas assume nei confronti degli animali, perché, nonostante alcuni spunti notevoli, Lévinas sembra restare prigioniero di una riflessione che si concentra attorno al proprio dell'uomo.

Lo svolgimento di queste pagine è degno di interesse, perché l'autrice, pur esprimendo senza remore il suo pensiero, appare guidata soprattutto dal desiderio di rendere giustizia agli animali, in primo luogo, ma anche alla grandezza di un'opera di cui, secondo l'espressione di Derrida, "non se ne vedono nemmeno più i confini tanto è ampia".²¹ Si vede così in atto, anche in questo caso, l'arte della sua tenerezza che vuole che a una critica chiara e forte per rispetto di coloro che non possono servirsi della parola, si affianchi uno scrupoloso e attento elenco dei brani in cui la filosofia di Lévinas potrebbe, nonostante tutto, aprirsi alla causa animale. Questa preoccupazione conferisce alla sua esposizione una specie di oscillazione, come se tornasse più volte sui propri passi per verificarne la correttezza.

Per prima cosa dunque, si sofferma su alcune pagine di Lévinas, in particolare di *Trascendenza e intelligibilità*, in cui egli parlando dell'insonnia e del risveglio, di questa condizione inaugurale della vita psichica, sembra sostenere "in un modo sconcertante, la prossimità dello psichismo animale - puro, immemoriale - con il teologico" come se l'animale manifestasse, grazie alla sua condizione, "una vigilanza maggiore dell'uomo loquace, civico, consolabile e cosciente".²²

Non sono che pochi spunti destinati a creare un'attesa che verrà delusa, ma l'interesse di E. de Fontenay si appunta su di essi in quanto permetterebbero di rileggere in una nuova chiave la condizione di

animali all'interno dell'attività dell'anno 2010 dell'Associazione culturale SpazioPensiero.

21 J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 59.

22 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, cit., p. 680. Il riferimento è a E. Lévinas, *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984 e a *Trascendenza e intelligibilità*, Marietti, Genova 1990. Si veda in particolare di quest'ultimo il seguente passo, irto di difficoltà interpretative, a p. 36: "Con il tempo del 'risveglio allo psichismo' si tocca qualcosa di assai più antico, di teologico. Forse lo psichismo animale non è già teologia? Sarebbe scandaloso, no? ... Ma nella Bibbia l'uomo non è un animale ragionevole, assomiglia a Dio... Lo sa che la preghiera mattutina degli ebrei comincia con una serie di benedizioni, la prima delle quali consiste nel rendere grazie del fatto che Dio ha conferito al gallo il discernimento fra il giorno e la notte?".

coloro “che ignorano la presenza a se stessi” dando la possibilità di pensare che essi “rappresentino, nello psichico, il modello più adatto a rivelare la differenza con la coscienza sovrana, o la soggettività appropriatrice”.²³

Ecco allora che, prima di passare al pezzo forte delle critiche, E. de Fontenay si preoccupa, con grande delicatezza, di rendere fino in fondo giustizia al pensiero del filosofo raccontando la storia di Bobby:²⁴ Lévinas “era stato sconvolto, in un momento terribile della sua esistenza, dalla presenza e dal discernimento di un animale”, un cane riconosceva, malgrado tutto ciò che i guardiani del campo facevano per sfigurarla, l’umanità dei prigionieri - per di più giudei - perché li salutava con un abbaiare amicale al ritorno dal lavoro. I prigionieri gli diedero il nome di Bobby “come si conviene a un cane amato” e il comportamento di questo animale aveva ricordato a Lévinas il versetto dell’Esodo in cui si dice che i cani non abbaieranno nella notte in cui il popolo ebraico si metterà in marcia per lasciare l’Egitto. Essi donavano con il silenzio il loro aiuto alla liberazione degli schiavi.

Così il cane, per quanto sprovvisto di etica e di logica, riconobbe la dignità umana. [...] Lévinas scrive allora questa cosa, che la storia della metafisica - dunque dell’etica e della politica - tende a rendere incomprensibile:²⁵ “Bobby, ultimo kantiano della Germania nazista”. Strano kantiano che non disponeva dell’equipaggiamento mentale necessario per universalizzare le massime delle sue pulsioni e tuttavia si comportava come un giusto, un *tsadik*.²⁶

Nonostante la bellezza di questo racconto e gli interessanti spunti sul risveglio dello psichismo, Lévinas resta, per quanto riguarda il problema animale, più vicino a Heidegger che alla tradizione del pensiero ebraico che va da Kafka a Canetti, a Horkheimer e Adorno.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*. Si veda su questo punto la critica che invece muove J. Derrida a questa espressione in *L’animale che dunque sono*, cit., p. 167-68. Come risolvere questo contrasto fra i due lettori di E. Lévinas? E. de Fontenay concede troppo a E. Lévinas oppure J. Derrida smentisce se stesso cedendo all’attrazione del *logos*? Per questa affermazione rimando a S. Petrosino, *L’umanità dell’umano o dell’essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas* in apertura di J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1997.

26 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, cit., pp. 680-681.

È nella riflessione sul volto che si manifesta la posizione umanista di Lévinas. Il volto che nella sua nudità estrema, nella sua fragilità senza difese, ingiunge di non uccidere è un volto umano, un altro uomo.²⁷ E l'assenza di volto nell'animale inviterebbe a ignorare tale ingiunzione, non opponendo così ostacoli alle stragi nei mattatoi. In realtà Lévinas non si è sempre espresso in modo così limpido da permettere senza esitazioni di giungere a una tale conclusione, come si vedrà, ma è indubitabile che il problema degli animali abbia occupato una posizione assolutamente marginale nel suo pensiero.

Però Elisabeth de Fontenay, pur esprimendo con forza il proprio disaccordo e pur rimproverando a Derrida di essere stato troppo tenero con Lévinas,²⁸ sembra lasciare ancora aperta la discussione. Sente infatti il bisogno di ribadire che nella filosofia di Lévinas la soggettività compare nella forma della più pura passività, dello spossessamento, rompendo con la linea di pensiero che privilegia la centralità del logos: “il volto non esprime più l'arroganza umanista ma, al contrario, la debolezza originaria dell'uomo”.²⁹

Si affaccia di nuovo la preoccupazione per i più deboli dei deboli fra gli umani e di certo non è chiaro in che modo si debba affrontare questo problema, non discusso esplicitamente da Lévinas, ma implicitamente incluso nel suo pensiero attraverso la riflessione sulla vulnerabilità. L'autrice allora, ritorna sul proprio discorso e nel fare questo rimette in gioco le difficoltà implicite nella filosofia del volto, che continuamente oscilla fra poli opposti, fra l'evocazione della bellezza sensibile della vista e del tatto e il deciso superamento del sensibile.

E. de Fontenay ricorda allora i passi di Lévinas in cui il volto affida la propria epifania alla nuca o alla tornitura di un braccio fosse anche

27 Vedi anche J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., “il volto resta innanzitutto un volto umano e fraterno”, p. 158.

28 Quando E. de Fontenay scrive la sua opera i testi di J. Derrida raccolti ne *L'animale che dunque sono* non erano ancora stati pubblicati. E. de Fontenay pertanto analizza gli scritti di J. Derrida tenendo in particolare evidenza lo scritto sul riccio contenuto in *Che cos'è la poesia* e il dialogo con J.-L. Nancy *Il faut bien manger*. Sarà nell'opera *Sans offenser le genre humain*, Albin Michel, Paris 2008, che l'autrice dedicherà un intero capitolo agli inediti di J. Derrida. Le critiche che J. Derrida muove a Lévinas ne *L'animale che dunque sono* partono proprio da una citazione di E. de Fontenay, cioè dallo stupore per il silenzio di Lévinas sugli animali, silenzio che interrompe la linea del pensiero ebraico.

29 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, cit, p. 682.

di una scultura³⁰ e poi si domanda se la gola di un animale che si offre nel sacrificio non possa possedere il medesimo valore dell'indifesa vulnerabilità del volto. Prosegue chiedendosi se un volto deformato o segnato con tratti animaleschi, destinato come nei racconti del passato a suscitare ripugnanza, sia ancora un volto umano. Passa poi a un'analisi della fisiognomica, indagando se rappresentare l'uomo con volto di animale potrebbe giovare alla causa che le sta a cuore.

Eppure per Lévinas il volto non è immagine, né si manifesta in quanto immagine. Eccede il visuale e in questa eccedenza si distrugge in quanto somiglianza. E forse per questo, dopo aver nuovamente ribadito che la posizione di Lévinas è una posizione umanista, E. de Fontenay conclude la sua esposizione ricordando il passo delle lezioni talmudiche in cui il volto a cui dare ospitalità è quello di un cammello.

Si deve evocare di nuovo questa raccolta delle lezioni talmudiche intitolata *A l'heure des Nations*, nella quale Lévinas, citando il capitolo 24 della Genesi, ricorda come Rebecca, dopo aver attinto l'acqua che le domandava un viaggiatore, abbeverò anche i cammelli della carovana che "non sapevano chiedere da bere". Questo significa, dice il filosofo, lettore dei rabbini, che si deve soccorrere il primo venuto, "fosse anche, se posso dire, un po' cammello". Per Lévinas, il cammello può dunque rappresentare il primo venuto.³¹

I paradossi della moralità

I luoghi in cui Lévinas affronta il problema dell'animale sono pochi, ma un testo importante in cui esprime una posizione sul rapporto fra volto, etica, sofferenza e animali è l'intervista condotta da Tamra Wright, Peter Hughes e Alison Ainley *graduate students* dell'Università di Warwick, pubblicata nel 1988 su *The provocation of Lévinas*.³² In questo testo ricompaiono le tensioni che caratterizzano la riflessio-

30 E. Lévinas, *Tra noi*, Jaca Book, Milano 1991, p. 276 citato in E. de Fontenay, op. cit., pp. 681-682.

31 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, cit, p. 691. Il riferimento è a E. Lévinas, *A l'heure des Nations*, Editions de Minuit, Paris 1988, p. 156.

32 *The provocation of Lévinas* a cura di Robert Bernasconi e David Wood, Routledge, London 1988. L'intervista, preparata inviando anticipatamente le domande, ebbe luogo nell'estate del 1986 nella casa di Lévinas. La traduzione è mia condotta sul testo inglese.

ne sul volto e che costituiscono la difficoltà maggiore del pensiero di Lévinas.

L'intervista inizia con una prima questione riguardante la complessità del fenomeno del volto, e prosegue passando subito al problema degli animali.

Alla domanda posta dagli intervistatori "Ma vi è qualche segno distintivo del volto umano che lo separi, ad es., da quello di un animale?", Lévinas risponde:

Non si può rifiutare del tutto il volto di un animale. È attraverso il volto che si capisce, ad es., un cane. Tuttavia qui la priorità non si trova nell'animale, ma nel volto umano. Noi comprendiamo l'animale, il volto di un animale, in accordo con il *Dasein*. Il fenomeno del volto non si trova nella sua forma più pura nel cane. Nel cane, nell'animale vi sono altri fenomeni. Per es., la forza della natura è pura vitalità. È piuttosto questo che caratterizza il cane. Ma anche lui ha un volto. Vi sono queste due strane cose nel volto: la sua estrema fragilità - il fatto di essere senza mezzi e, dall'altro lato, c'è l'autorità. È come se Dio avesse parlato attraverso il volto.³³

Dicendo che è attraverso il volto che si comprende l'animale, Lévinas sembra suggerirci che il processo di riconoscimento che si instaura fra l'uomo e l'altro in quanto animale passi attraverso l'espressione, le fattezze, le particolarità sensibili e che venga colto per somiglianza con analoghe espressioni umane, con altri aspetti naturali come la pura vitalità. E subito però la conclusione richiama alla rottura con il sensibile e smentendo la facilità della constatazione empirica, indica questa apertura all'Altro accessibile attraverso il volto, evidentemente anche di un cane.

L'incontro prosegue collegando volto e linguaggio, ma dopo che Lévinas ha precisato che il volto è la fonte del linguaggio e non viceversa, gli intervistatori chiedono: "In accordo con le vostre analisi, il comandamento 'non ucciderai' è rivelato dal volto umano; ma il comandamento non è altrettanto rivelato da un volto animale? Può un animale essere considerato come l'altro che deve essere bene accolto? O è necessario possedere la possibilità di parlare per essere un 'volto' nel senso etico?". Lévinas risponde:

Io non so in quale momento avete il diritto di essere chiamati "volto". Il volto umano è completamente differente e solamente dopo scopriamo

33 Ivi, p. 169.

il volto di un animale. Non so se il serpente abbia un volto. Non posso rispondere a tale domanda. È necessaria un'analisi più specifica. Ma vi è qualcosa nella nostra attrazione per gli animali... Nel cane, quello che ci piace forse è il suo carattere infantile. Come se fosse forte, allegro, potente, pieno di vita. D'altro canto, vi è anche, persino nei riguardi di un animale, una pietà. Un cane è simile a un lupo che non morde. Vi è la traccia del lupo nel cane. In ogni caso, vi è qui la possibilità di un'analisi fenomenologica specifica... Spesso i bambini sono amati per la loro animalità. Il bambino non diffida di nulla. Salta, cammina, corre, morde. È delizioso.

La risposta di Lévinas è particolarmente sconcertante perché denuncia da subito la propria impreparazione a rispondere a tale domanda, affermazione sulla quale fa leva la critica di Derrida.³⁴ L'intero discorso infatti appare complesso e in ultima analisi enigmatico, sia perché sembra porre una specie di graduatoria fra gli animali (al cane aveva concesso un volto, che sembra dubbio per il serpente),³⁵ avanzando così l'osservazione che non tutti gli animali occupino la medesima posizione o siano posti alla stessa distanza fra loro e dall'uomo; sia perché sottolinea come l'attrazione dell'uomo per gli animali sia un fenomeno che desta meraviglia, sia infine perché accosta gli animali ai bambini, come se vi fosse un graduale emergere del volto, una gradualità nel divenire umani.

Gli intervistatori lo incalzano: “Se gli animali non hanno volto in senso etico, abbiamo degli obblighi nei loro confronti? E se sì, da dove ci vengono?”. E Lévinas risponde:

È chiaro che, senza considerare gli animali come esseri umani, l'etico si estende a tutti gli esseri viventi. Noi non vogliamo far soffrire un animale senza motivo e così via. Ma il prototipo di questo è l'etica umana. Per es., il vegetarianesimo proviene dal trasferire agli animali l'idea di sofferenza. L'animale soffre. È perché noi, in quanto umani, sappiamo che cosa è la sofferenza che possiamo avere questo obbligo. La tesi largamente diffusa che l'etico è biologico equivale a dire, in ultima istanza, che l'umano è solo l'ultimo stadio di evoluzione dell'animale. Direi, al contrario, che in relazione all'animale, l'umano è un fenomeno nuovo. E questo mi porta alla vostra domanda. Voi chiedete in quale momento si diventa un volto. Non so in quale momento l'umano appaia, ma quello che voglio sottolineare è che l'umano rompe con il puro essere, che è sempre un perseverare nell'essere. Questa è la mia tesi principale. Un es-

34 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 161-2.

35 Ivi, Derrida si chiede se questo non avvenga perché il serpente è una delle figure del male.

sente è qualcosa che è attaccato all'essere, al suo proprio essere. Questa è l'idea di Darwin. L'essere degli animali è una lotta per la vita. Una lotta per la vita senza etica. È una questione di forza. Heidegger dice all'inizio di *Essere e tempo* che il *Dasein* è un essente per il quale nel suo essere ne va del suo stesso essere. Questa è l'idea di Darwin: l'essere vivente lotta per la vita. Lo scopo dell'essere è l'essere stesso. Tuttavia, con l'apparire dell'umano - e questa è la mia intera filosofia - vi è qualcosa di più importante della mia vita, e questa è la vita degli altri. Ciò è irragionevole. L'uomo è un animale non ragionevole. Il più delle volte la cosa che ho più a cuore è la mia vita, il più delle volte uno bada solo a se stesso. Ma non possiamo non ammirare la santità. Non il sacro, ma la santità: ovvero, la persona che nel suo essere è più attaccata all'essere degli altri piuttosto che al proprio. Io credo che sia nella santità che comincia l'umano; non nel raggiungimento della santità, ma nel valore. È il primo valore, un valore innegabile. Anche quando qualcuno dice qualcosa di male sulla santità, è in nome della santità che lo dice.

Se nella prima risposta emergeva l'oscillazione del volto fra il registro del sensibile, dell'immagine, del tatto, della gestualità e il registro del non sensibile, dell'etica dove si affaccia la fragilità e l'asimmetria del rapporto all'altro, qui invece la tensione corre tutta fra il volto che mi appella nel silenzio e la risposta etica della responsabilità per l'altro che spezza il perseverare dell'essere nell'essere, facendo apparire l'umano. Sotto questa angolatura può essere compresa l'allusione alla continuità, alla gradualità che trascorre fra gli animali e i bambini. Certamente non si parla del volto in quanto appello, quasi che l'ingiunzione "non mi ucciderai" si possa sospendere per gli animali e per i piccoli d'uomo a questi assimilati. L'infanzia invece è ancora catturata nella naturalità del perseverare nel proprio essere dalla quale uscirà, assumendo in pieno la dimensione umana. L'incertezza di Lévinas nel rispondere, la sua cautela possono essere ascritte all'enigma che il trascendimento della propria natura comporta. La passività più passiva di qualsiasi passività in cui la responsabilità si sostanzia affonda le proprie radici nell'enigma dell'amore.

In un'altra intervista, alla domanda "Ma il carnefice ha forse un volto?", Lévinas risponde

Lei ora pone tutto il problema del male. Quando parlo di Giustizia, introduco l'idea della lotta contro il male e mi separo dall'idea della non resistenza al male. Se l'autodifesa fa problema, il "carnefice" è colui che minaccia il prossimo e, in questo senso, fa appello alla violenza e non ha più Volto. [E più avanti afferma] in realtà io sono responsabile d'altri

anche quando commette crimini, anche quando altri uomini commettono crimini, [e ancora] io sono responsabile d'altri anche quando mi infastidisce anche quando mi perseguita.³⁶

La filosofia del volto può essere interessante per tutta la riflessione sulla vulnerabilità, ma si presenta irta di difficoltà quando, ammettendo una responsabilità illimitata e senza riserve, esprime una posizione estrema che pone di fronte a non pochi paradossi. L'idea di "ostaggio dell'altro" e di "sostituzione all'altro" ammette qualcosa di più di "non lo ucciderò" o anche "non lo farò soffrire" e si spinge verso soluzioni iperboliche quando ingiunge alla vittima di essere responsabile del proprio carnefice - posizione che d'altronde traduce il comandamento "ama il tuo nemico".

Concludendo si può dire che ci sono nella filosofia "umanista" di Lévinas delle aperture che potrebbero suggerire molto a coloro che aspirano a una giustizia più larga, estesa anche al mondo animale, ma i pochi testi sull'argomento, al di là degli spunti interessanti, non riescono ad evitare alcune temibili difficoltà, che travagliano in profondità la sua riflessione.³⁷

36 Intervista a E. Lévinas raccolta da R. Fernet e A. Gomez il 3 e 8 ottobre 1982 e pubblicata con il titolo "Filosofia, giustizia, amore", in *Tra noi*, cit., pp. 139-142.

37 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 388 segg., sottolineava come la filosofia di Lévinas si svolgesse all'insegna costante dell'iperbole e come questa, piuttosto che un tropo, indicasse l'uso sistematico dell'eccesso nell'argomentazione filosofica. In *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence di Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris 1997, p. 20, ricorda questo carattere dello stile filosofico di Lévinas dicendo: "Le pagine consacrate alla triade *prossimità, responsabilità, sostituzione* sono pronunciate con un tono che si può dire dichiarativo, per non dire cherigmatico, sostenuto da un uso insistente, per non dire ossessivo, del tropo dell'iperbole"; e ancora a p. 26: "È su questo sfondo, oserei dire, di *terrorismo verbale*, che sorge il discorso della giustizia...", la cui più grande difficoltà consiste nell'esasperare il contrasto fra il Dire dell'etica e il Detto dell'ontologia. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 160-161, obietta che Lévinas nel dire "non so a che punto diventiate un volto", ammetterebbe di non sapere in che cosa consiste il cuore della sua filosofia, il che equivarrebbe all'impossibilità di sostenere il suo stesso pensiero. La gravità di tale affermazione resterebbe mitigata solo dall'umiltà con cui Lévinas rimanda a una più approfondita ricerca. La critica di Derrida spinge la risposta di Lévinas verso un esito che non appare in tutta la sua trasparenza nelle poche battute - forse troppo poche - in cui si sostanzia, ma mette a fuoco una grande difficoltà interna al pensiero di Lévinas.

In memoria di Bobby

Nom d'un chien ci può donare ancora qualcosa di buono da pensare?

Per poter rispondere, si può riprendere brevemente il movimento del testo, in parte già riassunto sopra, che prende le mosse dal commento al versetto: “Dovete essere uomini santi davanti a Me: non mangerete affatto la carne di un animale sbranato nei campi, l’abbandonerete ai cani”³⁸ e lo svolge attraverso un linguaggio denso e contratto, descrivendo l’estensione e la profondità della violenza, disegnandone una geografia.

Inizia dall’ipocrisia che accompagna le prescrizioni alimentari che regolano il mangiare carneo - “il mattatoio che invoca, tutti i giorni, la nostra bocca di ‘uomini santi’!”; prosegue alludendo a come l’uscita dalla selvatichezza, la civilizzazione, sia andata di pari passo con l’approfondirsi della violenza, piuttosto che con il suo superamento, se è vero che l’uomo divenne carnivoro solo dopo il diluvio. Proseguendo nel testo, la violenza che quotidianamente viene esercitata verso l’animale si sposta, separa l’uomo dall’uomo in una sorta di lotta di tutti contro tutti. Compare l’uso della parola cane nella sua valenza metaforica, a indicare l’uomo che occupa una posizione molto bassa nella gerarchia sociale, o colui che viene a diverso titolo escluso dalla società civile, o anche colui che tradisce, che subdolamente si pasce della violenza esercitata da altri. Attraverso tutte queste figure, che si susseguono in modo molto accelerato, in questo linguaggio addensato e ironico, il testo sembra realizzare qualcosa come una lenta discesa verso zone sempre più cupe della vita umana, dove regna un crepuscolo che vela la luce: “quale luce al mondo non è già questo crepuscolo?”.

E d’improvviso una specie di chiarore si accende: si esce dalle strisce di sangue che una storia a lungo reiterata di violenza ha lasciato nel linguaggio, dai giochi di parole intrisi di disprezzo. Compare il cane con la sua vitalità e con lui si affacciano elementi positivi, quali l’assenza di scrupoli - e dunque della legge -, la natura felice, la festività, il “diritto naturale”: il cibo viene goduto con rettitudine nella gioia. “Al di qua degli scrupoli, in virtù della sua natura felice e dei suoi retti pensieri di cane, farà festa a tutta questa carne trovata nei campi. E questo festino è il suo diritto”.

Comincia poi la “spiegazione” biblica di questo paradosso del diritto naturale, di un diritto cioè senza legge scritta e l’intera vicen-

38 *Esodo*, XXII, 30.

da viene legata alla grande scenografia dell'Esodo, carica come è di tanta tensione: il cane ha il suo diritto e la sua buona legge, dato che ha operato in favore della liberazione dalla schiavitù in Egitto e ha testimoniato così la dignità della persona, tacendo nel momento in cui il popolo ebraico iniziava l'Esodo.

Il testo assume poi un andamento narrativo e si snoda attraverso un brevissimo racconto dell'esperienza dei campi. Descrive concisamente la condizione di separazione a cui erano sottoposti i prigionieri, ridotti a una sorta di sotto-umanità, segregati rispetto alle persone libere, fossero questi uomini, donne o bambini. Solamente Bobby, il cane randagio riconosceva la loro umanità andando loro incontro quando tornavano dai campi "saltellando e abbaiando gaiamente".

Di nuovo ritorna la gaiezza, di nuovo l'immagine dell'animale viene collegata alla gioia, tanto più grande perché non è quella del cane di casa che riconosce il suo padrone, ma quella di un cane sconosciuto e randagio che riconduce alla dimensione dell'umanità un gruppo di prigionieri espulsi dalla congregazione degli uomini.

Derrida aggira questo effetto del testo dissolvendo la materialità della presenza di Bobby e, attraverso un'analisi dello stile usato da Lévinas, riconduce il senso del racconto a un gioco di metafore teologiche e antropocentriche, che spingono a dire: "Questo testimone muto è qui solo per attestare la dignità dell'uomo".³⁹

Eppure sugli animali il testo dice altro e di più: la dignità che viene attestata è una dignità che era stata negata, violentemente, da altri uomini e che gli animali aiutano a ritrovare. Questi testimoni tacciono, non perché siano stati privati della parola, ma perché, non abbaiando, superano la tendenza della loro natura per proteggere quegli schiavi che si accingono a intraprendere una strada di libertà. Diversamente dagli uomini che circondavano gli ebrei in fuga, gli animali hanno compreso la grandezza della posta in gioco e un loro lontano discendente si trovò nelle vicinanze del campo tedesco. "Si può dire che per Lévinas, un animale avrà attraversato con il suo mistero la disumanizzazione dell'uomo per mano dell'uomo".⁴⁰

I cani che per ben tre volte compaiono nel testo - liberi nei campi, domestici, randagi - sono a fianco dell'uomo in situazioni diverse, mantenendo la propria diversità. Le espressioni "privative" come "senza etica e senza logos; senza una mente adatta a universalizza-

39 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 168-170.

40 E. de Fontenay, *Le silence des Bêtes*, cit., p. 680.

re le massime” definiscono gli animali attraverso un abbassamento dell’umano solo in quanto possono essere tradotte in aspetti positivi espressi semplicemente in questa formula: hanno capito, senza esitazioni né tentennamenti, come è il loro costume.

Dalle pagine fittamente riempite di appunti dei *Carnet de captivité*, incastrato fra una breve nota sul “pensiero senza riserve” e una citazione di Nietzsche, Bobby sbuca già tutto formato: “Il cane Bobby è simpatico, perché ci ama senza riserve, al di fuori di tutte le nostre distinzioni e regole sociali.”⁴¹

Se Bobby ha un volto, la sua risposta, la sua responsabilità non ha nulla di triste, non è afflitto da scrupoli o da sensi di colpa, non ha riserve, la trasparenza della sua rettitudine è gioiosa. Annuncia a degli uomini la possibilità di liberarsi dalla violenza fianco a fianco con gli animali e in questo incarna la pienezza del festivo. Se Bobby è un giusto, un tsadik è un tsadik felice.

41 E. Lévinas, *Carnets de captivité*, Grasset&Fasquelle, Paris 2009.