

L'animalità in questione

Felice Cimatti

Università della Calabria

Dipartimento di Studi Umanistici

felice.cimatti@unical.it

ABSTRACT

In this paper I try to reply to the comments and objections raised from the target book of this symposium, *Filosofia dell'animalità* (FdA). In particular, I will try to make more clear and explicit FdA thesis and to better elucidate their theoretical consequences.

KEYWORDS

Animality, ethics, infancy, subjectivity, *praxis*, life, immanence.

Premessa

Sono molto grato a Vallori Rasini, che ha avuto l'idea di questa occasione di incontro e dialogo sul libro *Filosofia dell'animalità*, e a tutti coloro che hanno accettato di partecipare. Non capita spesso di ragionare così a fondo su un libro. Grazie.

Animalità ed etica

De Mori e Biasetti (DM&B) aprono il loro commento con una affermazione, dal mio punto di vista, piuttosto impegnativa: “la maggior parte di noi, pare, tende ad apprezzare maggiormente qualcosa che è ‘naturale’ rispetto alla sua controparte ‘artificiale’“. DM&B precisano subito dopo che molto dipende da come si definisce il confine fra “naturale” e “artificiale”. Ma il “naturale”, comunque, rimane per DM&B più attrattivo. Anche se mi piacerebbe che fosse così, non mi sembra che sia davvero così. A parte il fatto che l'amore per la natura è possibile solo per chi, come chi vive in città, conduce ormai la sua esistenza in uno spazio completamente artificiale e artificioso (è molto difficile sentire un contadino che parli della natura come qualcosa da amare e/o rispettare), c'è poi da notare che si tratta comunque di un sentimento recente. Per millenni la natura è stata il nemico potente da sconfiggere, che di volta in volta assumeva le forme di animali pericolosi, della malattia, delle devastazioni naturali, della morte infine. Anche chi, oggi, dice di sé d'amare la natura – DM&B parlano ad esempio dell'alpinista – che “natura” ama, in realtà? Se non vogliamo subito riferirci a come la “passione” per l'alpinismo ha ridotto le cime più alte delle montagne, l'alpinismo è comunque una pratica affatto artificiale e tecnica, in cui la montagna non sembra essere

presente come altro da rispettare, ma come sfida, impegno, prova individuale (nonostante quello che dice, l'alpinista si occupa sempre e solo di sé, della sua prestazione, della sua impresa). Secondo DM&B è da questo sentimento che si potrebbe partire per individuare una alternativa alla *rabbia* e all'*invidia* che l'umano prova nei confronti della natura (due punti sviluppati dentro *Filosofia dell'animalità*; FdA); infatti, scrivono, “proprio perché autonoma e indifferente rispetto a noi, la natura può essere valutata anche positivamente”.

L'ipotesi antropologica di FdA, al contrario, è che questa possibilità etica è sostanzialmente esclusa. La tesi radicale di FdA è che l'umano è umano proprio perché separa sé stesso dalla natura. In questo senso l'invidia e la rabbia verso l'animale e la natura in genere non sono sentimenti psicologici, che quindi qualcuno ha e qualcun altro no, bensì quelli che propongo di definire come sentimenti logici, che cioè caratterizzano l'umano *in quanto* umano. La tesi di FdA è che il processo di umanizzazione, che culmina nella costruzione di quella peculiare entità che è il “soggetto” umano (altre tradizioni la definiscono “persona”), è possibile solo a condizione di staccare *Homo sapiens* dal resto del mondo naturale. E, più in particolare, di staccarlo dalla sua stessa animalità. Nonostante da un punto scientifico ed etico Darwin abbia ragione, in realtà l'umano è costitutivamente cartesiano, cioè dualista. Vorrei che fosse chiaro che questa non è una tesi pessimistica, perché prova ‘soltanto’ a seguire il processo storico/biologico di formazione del “soggetto” umano. Da questo punto di vista FdA non è un libro di etica, perché credo che il difficile, e sempre più disastroso, rapporto fra l'umano ed il mondo naturale non sia un problema etico – cioè un problema che un atteggiamento più corretto e giusto degli esseri umani potrebbe risolvere – bensì appunto antropologico. È il “soggetto” umano la malattia della natura. Il migliore degli ambientalisti non smette di essere umano. Nell'ipotesi migliore il suo comportamento eticamente e ambientalmente corretto potrà rallentare il processo di distruzione del mondo naturale, ma non potrà mai arrestarlo, proprio perché la distruttività dell'umano rispetto all'ambiente è la sua principale caratteristica antropologica. Se questa tesi può sembrare pessimistica, basta osservare come in pochissimi anni il paesaggio italiano sia stato irrimediabilmente devastato, e come la devastazione prosegua inarrestabile; il punto è che l'umano è questa stessa devastazione. Da notare che il minore impatto ambientale delle civiltà precedenti alla nostra è dovuto solo alla loro arretratezza tecnologica. Si può solo immaginare cosa avrebbero fatto gli antichi romani se avessero avuto a disposizione il tritolo (per una istruttiva documentazione basta leggere DIAMOND, 2006).

Seguiamo ancora la proposta di DM&B: “secondo Kant, quindi, da un punto di vista estetico, gli oggetti naturali suscitano in noi un interesse immediato del tutto peculiare in virtù della loro esistenza indipendente rispetto alla nostra capacità produttrice. È proprio questa alterità rispetto a noi a costituire il fondamento del “naturismo valutativo” che esercitiamo nei confronti della natura

intesa come fonte di bellezza”. In realtà gli “oggetti naturali” suscitano la nostra meraviglia solo se, e finché, sono appunto trasformati in “oggetti”, cioè qualcosa da contemplare a distanza. Solo se, cioè, smettono di essere entità naturali e diventano spettacoli, simboli, immagini. Solo se, alla fine, non sono più naturali. Oltre al fatto che è contestabile che sia davvero così diffuso l’amore per gli oggetti naturali; l’arte, ad esempio, non è affatto naturale, ed anzi il motivo del fascino che esercita su di noi è proprio dovuto al fatto che *non* è naturale. Ma seguiamo ancora DM&B: “questa alterità nei nostri confronti è alla base del “naturismo valutativo” che esercitiamo, in questo caso, verso la natura intesa come fonte di *timore reverenziale*”.

Questo è un punto che ritorna anche nel contributo di Latini (L), che sottolinea come “quando si parla di animale si parla in fondo dell’Altro, come presenza che affascina e che turba, che inquieta. Significa aver a che fare con quella dimensione del sé che “ci guarda con occhi spiritati”“. Qui credo che sia più evidente la differenza fra la prospettiva etica assunta in modo più o meno esplicito sia da DM&B che da L e il punto di vista di FdA: il sentimento di “timore reverenziale” – oltre al fatto che mi sembra decisamente minoritario (ammesso che davvero esista) – non ha propriamente a che fare con la questione dell’animalità, e della natura in generale. In realtà la natura “riverita” dal “naturismo valutativo” non è la *vera* natura, ma appunto quella resa innocua e addomesticata che è stata trasformata in uno spettacolo (ad esempio quella dei documentari televisivi “naturalistici”). Ma soprattutto questo “timore reverenziale” è un *sentimento* etico se non religioso, e proprio perché si tratta di un sentimento è soggettivo e individuale. Un sentimento, per definizione, lo sente *soltanto* chi lo sente. È difficile pensare che la soluzione del problema del rapporto fra essere umano e mondo naturale – che sempre più sarà *il* problema della stessa sopravvivenza della natura – possa essere affidato alla soggettività, e quindi alla casualità, di un sentimento. Ancora una volta: il problema non è quel che un essere umano sente, bensì quello che *Homo sapiens* è.

Tuttavia, secondo DM&B per un verso non si può negare che “la conflittualità tra essere umano e animale [...] è qualcosa che *sussiste nelle cose* e non si può pensare di ricomporla attraverso la buona volontà morale. Ma, se è vero che questa differenza sussiste nelle cose – o almeno, nel mondo disegnato dalla nostra soggettività – è altrettanto vero che essa non è necessariamente fonte di rabbia distruttiva, di dominio, di sopraffazione”. Questo è sicuramente vero, ma è altrettanto vero che l’evidenza del nostro tempo mostra come il processo di distruzione dell’ambiente naturale e della vita animale prosegua inarrestabile. Al punto che viene da chiedersi se questo processo non sia contingente, bensì necessario, ‘iscritto’ nel dispositivo antropologico. Nonostante l’eventuale sentimento di “timore reverenziale” nei confronti della natura e dell’animalità. Qui, dicevo, appare la differenza di fondo fra la prospettiva di DM&B e quella di FdA: “chi riesce a scorgere una dimensione di bellezza e di libertà nell’alterità

tracciata attorno a sé non teme questa sorte: ha *fiducia* [...] In questa fiducia possiamo trovare l'antidoto alla rabbia". Forse. DM&B possono così concludere il loro commento: "ha ben ragione Cimatti ad affermare che il progetto umanista è deragliato. Ma ora più che mai c'è bisogno di avere fiducia che ciò che l'essere umano può provare nei confronti dell'ambiente che lo circonda non sia soltanto rabbia, se si vogliono ancora nutrire speranze nel futuro". La proposta di FdA è diversa, e sicuramente ancora più irrealistica: uscire dall'umano, nel senso di uscire da quel "progetto umanista", che tanto più è umano quanto meno è capace di vivere nel mondo animale.

Il migrante e la politica

Se i contributi di L e DM&B sono soprattutto centrati intorno all'etica, il testo di Mazzeo (M), invece, si concentra sulla questione politica. Mi sembra di capire che per un verso M condivide – almeno in parte – l'analisi antropologica proposta da FdA, per un altro però ne critica la 'prospettiva' postumanistica. M individua una oscillazione, che in effetti è presente in FdA, rispetto al tema dell'infanzia: "il bimbo ha un ambiente" scrive M, "poi arriva il linguaggio che lo mondanza, ma quel corpo di per sé mondano non sarebbe". L'infanzia rappresenta una prima, benché prestissimo abbandonata, condizione 'animale' dell'umano (che in quanto tale vivrebbe, come ogni altro animale, in un "ambiente"), oppure *Homo sapiens* è sempre sospeso in quella condizione di indeterminatezza istintuale che caratterizza l'*infans* (e quindi da sempre abiterebbe un "mondo")? In sostanza: *Homo sapiens* è un animale come gli altri? La domanda è rilevante perché da come si risponde a questa domanda cambia anche lo statuto di quella condizione di "animalità" umana che FdA propone come via d'uscita alla condizione di crisi politica ed ecologica che sembra caratterizzare il tempo presente. Intanto, a scanso di equivoci: *Homo sapiens* è, da un punto di vista biologico, un animale come qualunque altro animale. In particolare è un vertebrato e più specificamente è un mammifero. In questo senso non c'è che una sola, e ovvia, risposta alla domanda che abbiamo appena posto: *Homo sapiens* è un animale. Tuttavia questa risposta è troppo semplice, perché trascura le altrettanto ovvie ed evidenti differenze fra la vita *umana* e quella di ogni altra specie animale. Non si può negare, infatti, che il ruolo dell'istinto o di quelli che oggi si chiamano "moduli" (FODOR, 1983), ossia dei comportamenti specificati direttamente nel genoma, nella vita umana specificamente *umana* è estremamente ridotto rispetto a quello che possiamo osservare anche nelle specie animali più 'culturali', come ad esempio negli scimpanzé. In effetti il tratto più evidente dell'umano consiste proprio nel modificare e trasformare continuamente la dotazione biologica innata (quello che appunto una volta veniva chiamato "istinto", e che oggi si chiama "modulo cognitivo"). Che anche altri animali possiedano una 'cultura', non toglie che la

vita ‘culturale’ (in senso antropologico) nella vita umana rivesta una importanza assoluta, incomparabile con quello che possiamo osservare anche nelle specie animali più fortemente ‘culturali’. Se allora la tipica vita animale è segnata dall’adattamento ad un ambiente particolare, quella umana invece è la specie che sempre di nuovo costruisce (e quindi distrugge) il proprio mondo. Questa affermazione non è l’ennesima riproposizione dell’onnipresente pregiudizio antropocentrico, ma una constatazione di quello che ogni giorno accade sotto i nostri occhi. In questo senso – e solo in questo senso – *Homo sapiens* non è un animale. Ma se le cose stanno così, continua M, allora la condizione infantile non è una condizione temporanea dell’umano, bensì appunto la sua caratteristica definitoria: l’infantilità è la caratteristica specie-specifica del *sapiens*. M insiste su questo punto perché FdA talvolta parla dell’infanzia come di una condizione ‘animale’ che il processo di antropogenesi distrugge (la pedagogia, secondo FdA, è appunto il dispositivo biologico/culturale che ha la funzione di espungere l’infantile dall’umano). Secondo M, invece, come abbiamo visto l’umano non smette mai di essere in qualche modo infantile. Per questa ragione, se vale l’equazione *infanzia = animalità umana*, allora la proposta di FdA non sarebbe necessaria: l’animalità umana non è mai stata davvero cancellata, e quindi non ci sarebbe bisogno, per (ri)trovarla, di immaginare una ipotetica condizione post-umana finalmente e pienamente animale. Pertanto, scrive M, “non si è bimbi e poi comincia la storia. La storia comincia e prosegue sulla scorta di un’infanzia che non si limita ai primi anni di vita”. Infanzia e storia, come nel titolo di un celebre libro di Giorgio Agamben, sono da sempre congiunti. “Propongo, allora” continua M, “di distinguere tra “autodomesticazione” e “pedagogia”. Un conto è ipotizzare una pedagogia non autoritaria (che non scada in domesticazione), altro è pensare che ogni pedagogia non possa che essere autodomesticazione”.

La proposta di M è generosa, e sicuramente coglie un’ambiguità presente in FdA, tuttavia il punto a cui mira questo libro non è salvaguardare l’infanzia, quanto immaginare una vita umana non segnata dalla trascendenza. In effetti quando in FdA si parla di animalità umana si sta parlando soprattutto di *immanenza*. Più in particolare, l’infanzia di cui parla M non è propriamente la stessa di cui parla FdA. Per M l’infanzia è segnata dall’ambivalenza e dalla indeterminatezza istintuale; per FdA *infanzia* significa *immanenza*, ossia una vita impersonale, quindi al di qua della soggettività, fuori dal tempo (e quindi dalla storia), che aderisce senza scarti alla vita che effettivamente vive. Una vita senza desideri né rimpianti. Una vita, senza altre qualificazioni (è qui esplicito il riferimento al pensiero di Deleuze). *Questa* vita non è la vita dell’animale umano esistente. In questo senso M, e in modo paradossale tenuto conto del suo intento, non tanto vede l’infans come un piccolo uomo (come è sempre stato fatto), piuttosto vede l’adulto come un grosso infans. Il punto è che in questo modo l’infanzia non è più, propriamente, infantile, e diventa uguale alla maturità. L’infanzia come la descrive M, al contrario, ha i tipici tratti della *maturità*

cognitiva umana: è segnata dal possibile e dall'indeterminatezza, è senza "ambiente" naturale, e al contrario deve costruirsi un "mondo" (qui è evidente l'influenza di Gehlen e Heidegger sull'impostazione di M). Ma in che senso, allora, esisterebbe una fase infantile della vita umana? E infatti il tema dell'immanenza non viene analizzato nell'intervento di M, proprio perché una condizione di vita immanente non è né infantile né adulta. Conseguentemente M prosegue la sua analisi cercando di distinguere due sensi della nozione di "immediatezza": esistono infatti "due forme di immediatezza. Una immediatezza che passi continuamente attraverso linguaggio, mondo, prassi pubblica; una che lo faccia una volta per tutte abbandonando mondo, prassi e parole. La prima è l'immediatezza di un perenne conflitto; la seconda è quella di un passaggio che avvenga una volta per tutte".

M, evidentemente, preferisce la prima forma. In sostanza M non condivide la critica radicale della nozione di "soggettività" avanzata da FdA, che vede nel *soggetto* un'entità che esclude ogni relazione possibile con l'animalità: detto in modo brutale secondo FdA *o* soggetto *o* animalità (umana). Il punto è che la politica, la *praxis*, come anche il conflitto – tema caro ad M – presuppongono comunque una qualche forma di soggettività. FdA vuole invece sbarazzarsi del soggetto, per questa ragione non si occupa né di etica né di politica. "La prima [forma di immediatezza] richiama una riflessione sul modo nel quale costruire un altro mondo possibile. La seconda appare pericolosamente vicina ("pericolosamente" per il materialista) a una forma mistica che invoca nell'eterno presente il rifugio per le sofferenze dei sapiens". Qui c'è un punto su cui non sono proprio d'accordo con M, che sembra temere, e da materialista, l'eventualità del misticismo. A parte il fatto che di misticismo parlano grandi pensatori materialisti (esemplare il caso di Spinoza, oppure più recentemente Lacan), il punto è che il misticismo di cui parla FdA da un lato è *senza soggetto*, dall'altro è *senza Dio*. Quando un autore caro a M, Wittgenstein, parla ad esempio del "Mistico" si riferisce alla condizione (logica) di un corpo che aderisce senza scarti al mondo; il "Mistico" significa divenire-mondo. Una condizione che dovrebbe essere auspicabile per ogni materialista. Secondo FdA la condizione del mistico è esattamente quella di un corpo divenuto finalmente un corpo *animale*. In effetti, rovesciando la preoccupazione di M, dove troviamo il materialismo: nell'auspicio di una vita sotto il segno del possibile, quindi della *trascendenza*, oppure in una vita semplicemente *animale*? Chi è più materialista, chi spera nel futuro o una lucertola?

M chiude il suo intervento con una proposta conciliatoria: "Concludo, dunque, con l'interrogativo: il migrante chi è? È un sapiens definito "animale" proprio perché esibisce un carattere pratico-linguistico tipico della natura umana? Oppure è l'effigie di una animalità di secondo ordine incardinata sul superamento della prassi? Potrebbe essere questa una delle tante domande a partire dalle quali continuare a discutere". M propone la figura affatto attuale del "migrante" come

possibile terreno di dialogo rispetto alla proposta di FdA. Il punto è che il migrante in realtà non aspira affatto ad una esistenza da migrante, al contrario, migra proprio perché vuole stabilizzarsi da qualche altra parte rispetto al suo luogo di provenienza. Il migrante è migrante suo malgrado. Non mira affatto ad entrare nella condizione anonima e impersonale dell'animalità, al contrario (e giustamente dal suo punto di vista) cerca solo un luogo dove la sua "soggettività" sia riconosciuta e garantita. Su questa stessa linea M propone, chiudendo il suo intervento, con una proposta: "concludo l'intervento con l'abbozzo di una proposta. Una nozione che mi sembra utile per un confronto tra sostenitori e scettici circa la neo-animalità è costituita da quel che i greci chiamano "*praxis*"". Ora, cos'è, propriamente, la *praxis*? Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele specifica preliminarmente che questo ambito dell'esperienza è precluso all'animale (le cui "azioni" sono volontarie ma non guidate dal *logos*): "le bestie hanno il senso, ma non partecipano della capacità di compiere un'azione" (VI, 2, 1139a, 20-23). Già da questo punto di vista la proposta, comunque generosa, di M sembra di complicata accettazione; l'animale, per Aristotele, è animale proprio perché incapace di *praxis*. Nel caso della *praxis* – diversamente da chi invece si impegna nella *poiesis* che "crea per qualche scopo e ciò che fa non è il fine in sé, bensì solo in relazione ad altro e a causa di altro" (1139b, 1-3) – "la buona condotta è il fine e ciò a cui tende l'appetire" (5). La *praxis* non ha un fine esterno rispetto a sé stessa, ecco quello che interessa a M per immaginare un punto di contatto con le tesi di FdA. Ma chi è in grado di *praxis*? "Il principio dell'azione è dunque il proponimento [...] [e] il proponimento non può esistere senza intelletto e razionalità, né senza disposizione etica" (1139a, 31-35). Non c'è *praxis* senza qualcosa di molto simile a quello che, molto tempo dopo – e in una tradizione filosofica affatto diversa – sarà chiamato "soggetto". E dove c'è soggetto c'è trascendenza – "il proponimento [...] delibera [...] sul futuro e sul possibile" (1139b, 7-9) – e quindi non possono esserci né immanenza né animalità.

Forme di soggettività

Il testo di Vallori Rasini (R), ispirandosi all'antropologia filosofica di Helmuth Plessner, si concentra sul problema della "soggettività" animale. Rispetto alle tesi di FdA, da un lato per R non c'è una radicale differenza fra la soggettività umana e quella animale, dall'altro l'umano non è mai davvero separato dalle sue origini corporee. In questo senso secondo R *Homo sapiens*, nonostante la "macchina antropogenica" che lo trasforma in un "soggetto", non smette mai di essere un animale come gli altri. In sostanza R critica la radicalità della tesi di FdA, che si basa proprio sulla cesura radicale che il linguaggio opera sull'organismo umano, separandolo appunto in due entità, mente e corpo. Questa cesura (cfr. CIMATTI, 2015a) proietta l'umano nella trascendenza. Al contrario l'animalità *umana*, che

rappresenta la parte ‘affermativa’ di FdA, è il tentativo di prospettare una condizione non segnata dalla trascendenza. Per FdA l’umano in quanto umano *ha* un corpo, e quindi *non* è un corpo: l’immanenza è l’umano *divenuto* un corpo non più occupato da un “soggetto”. Per FdA l’animalità umana non è un punto di partenza, bensì – eventualmente – di arrivo.

Seguiamo ora da vicino il ragionamento di R: “la soggettività è per Plessner il carattere distintivo del vivente in quanto tale; e solo su questa base, valutando le varie potenzialità del soggetto, sarà possibile distinguere l’animale dall’essere umano”. Per Plessner c’è continuità fra la soggettività umana e quella animale, anche se esistono, con Uexküll, una grandissima varietà di soggettività animali. A partire da questa premessa ‘continuista’, scrive R, “si tratterebbe in ogni caso di realizzare una esperienza umana, né più né meno. E tuttavia l’animalità fa parte dell’uomo, e ritrovarla nella quotidianità dell’esistenza può darsi che sia utile e salutare; recuperare una aderenza alla spontaneità della vita e alla corporeità potrebbe persino avere a che fare con una proposta etica, tanto semplice quanto onesta. Una simile proposta potrebbe passare agevolmente attraverso un diverso concetto di soggetto, un concetto di soggetto che cerca la similarità nella differenza, la vicinanza nella lontananza”. Qui c’è la principale differenza fra FdA ed R, una differenza che rimanda al ruolo che si attribuisce al linguaggio nella formazione della specie umana: nella tradizione in cui si inserisce FdA, che comincia con l’aristotelico ζοον λογον εχων (*Politica*, A, 1253a, 10) e che culmina nel pensiero di Jacques Lacan, il linguaggio non è uno strumento, per quanto importante e insostituibile, a disposizione dell’animale umano: il linguaggio è la “macchina antropogenica” che costituisce l’umano come umano. Secondo questa prospettiva non c’è nulla, nel corpo del *sapiens*, che rimanga inalterato dopo l’avvento del linguaggio; e siccome il linguaggio viene *prima* del corpo (ad esempio nel nome che ciascun *sapiens* riceve, un nome che lungamente precede la sua stessa nascita), un corpo umano non linguistico semplicemente non esiste. Questo significa che l’animalità umana è comunque una animalità segnata dal linguaggio, quindi una animalità descritta, pensata, riflessa. *Homo sapiens* da sempre *ha* un corpo, cioè è separato dal ‘suo’ stesso corpo; il corpo umano è sempre la coscienza del corpo. Da questo punto di vista non c’è continuità fra la soggettività umana e quella non umana, perché nessun altro vivente subisce il trattamento che riceve ogni esemplare di *Homo sapiens*.

Al contrario R si colloca di fatto in una tradizione diversa: “un percorso di questo genere – che però purtroppo si è presto interrotto in seno alla filosofia occidentale – lo ha inaugurato Jakob von Uexküll”. Anche se forse questo filone di pensiero è più antico di von Uexküll (cfr. GENSINI, 1999), è comunque una tradizione che trascura il ruolo antropogenico del linguaggio. Solo mettendo fra parentesi la novità cognitiva e metacognitiva che il linguaggio introduce nel corpo del *sapiens* è possibile vedere nella soggettività animale qualcosa di simile a quella umana: “lo sforzo compiuto da von Uexküll” scrive R “è precisamente quello di

allargare le maglie concettuali entro le quali concepire la soggettività, che egli mette in relazione non solo con la rappresentazione consapevole, con l'io o l'autocoscienza (determinanti solo una tipologia particolare di soggetto), bensì più in generale con il vivente, con il corpo organico in quanto tale. L'animale non è soggetto perché se ne fa "una specie di uomo"; piuttosto, l'animale ha a che fare con l'uomo perché ha in comune con lui la soggettività". La tesi di FdA è opposta; la soggettività animale, non essendo segnata fin dalla sua origine dal linguaggio, è radicalmente diversa da quella umana, ammesso che sia comunque una 'soggettività'. È chiaro che, secondo l'impostazione di FdA, non fa nessuna differenza – eticamente ed ontologicamente – se un ente è dotato o no di "soggettività". Secondo FdA l'eventuale presenza di soggettività non costituisce alcun merito. Una 'indifferenza' che deriva dall'abbandono di ogni forma di antropocentrismo.

Ma seguiamo ancora il commento di R. Secondo Helmuth Plessner "un vivente – qualunque vivente, piante e organismi unicellulari inclusi – è un soggetto (un Selbst), perché diversamente dagli oggetti inanimati ha uno scambio con il "fuori" attraverso un corpo che "possiede". Un soggetto si distingue da un oggetto proprio per questo, perché non semplicemente "è" un corpo, ma "ha" un corpo. Qualunque vivente ha un corpo, che usa nelle relazioni con il proprio esterno in maniera più o meno attiva, più o meno complessa, più o meno consapevole. Per questo, qualunque vivente è un soggetto, anche se non può dire "io"“. In realtà non esiste un ente, di qualunque tipo, che non abbia qualche tipo di rapporto con il "fuori", ammesso che la distinzione fra un "dentro" ed un "fuori" sia perspicua. Una pietra, per riprendere un famoso esempio di Heidegger, sotto il sole si scalda, un calore che poi emette nell'ambiente quando il sole non c'è più; il ghiaccio la spacca, e così la pietra 'getta' nel mondo frammenti del 'suo' corpo, che, a loro volta, possono entrare nel ciclo biologico di altri viventi, come i vermi studiati da DARWIN (2012), oppure in quello geologico, 'dando vita', a nuove organizzazioni materiche, ad esempio a nuove formazioni rocciose. La "vita" di una roccia non è quella di una lumaca, ma anche la roccia comunque 'fa' qualcosa nel mondo, anche la roccia ha una qualche specie di "metabolismo". Se quindi per Plessner ogni "vivente – nella sua definizione più generica – è un soggetto", secondo FdA l'essere soggetto da un lato non conferisce al vivente una posizione di rilievo nel mondo naturale, dall'altro se proprio si vuole continuare ad usare questa espressione allora è "soggetto" ogni ente del mondo. Sul punto che ogni vivente "ha" un corpo non sono d'accordo con Plessner, se si vuole dare un senso preciso all'espressione "avere un corpo". Qualcuno ha qualcosa, per definizione, quando è staccato da quel qualcosa che possiede: ho in tasca le chiavi di casa proprio perché "io" non coincido con le chiavi. Altrimenti io sarei quelle chiavi. Un gatto non è separabile dal corpo che è, nel senso che non sembra che il gatto pensi a sé stesso come qualcosa di separato dal corpo: in questo senso non esiste un gatto cartesiano (al contrario forse cani cartesiani esistono, perché i cani sono animali affatto

artificiali, 'inventati' dagli esseri umani; cfr. SAVOLAINEN, 2007). Vale lo stesso per una pianta di carciofo, che proprio non sembra essere altro che la pianta di carciofo che effettivamente è. Se invece "avere un corpo" vuol dire essere un corpo che agisce nel mondo, allora in questo senso generale anche una pietra 'ha' un corpo, dal momento che la passività è comunque una forma di 'agire'.

La parte finale del contributo di R si occupa delle implicazioni etiche della prospettiva di Plessner: "l'io è semplicemente l'evoluzione del "sich" (il soggetto animale) che giunge a vedere se stesso. Non è qualcosa di realmente "altro" dal soggetto animale; è piuttosto il soggetto animale che arriva a vedere l'altro in se stesso, e che proprio attraverso il riconoscimento di sé come altro diventa un io. L'uomo non è che quell'animale capace di vedere se stesso nella forma di "altro" e di vivere l'intera esistenza cercando di accordare il proprio "essere se stesso" con il proprio "vedere (o avere) se stesso"; il proprio essere animale con il suo oltrepassamento". Come visto, è proprio questa tesi che FdA contesta: il soggetto umano *non* è "l'evoluzione del "sich" (il soggetto animale)". Nel momento in cui un corpo umano arriva a pensare sé stesso come un "io", come un "soggetto", smette di essere un organismo unitario, e diventa invece una entità dualistica divisa in una "mente" – quella che *dice* di sé d'essere un io – ed un "corpo", che è il servo più o meno recalcitrante che "ubbidisce" ai voleri della mente. La "macchina antropogenica" segna una cesura radicale nel mondo animale. In questo senso, e non in senso zoologico o metabolico, *Homo sapiens* non è mai stato un animale (CIMATTI, 2015).

R conclude il suo intervento con una apertura etica, come detto: "senza natura – e animalità – non c'è uomo, perché la natura – che non è banale carnalità o semplice fisiologia, ma una precisa modalità di relazione del vivente con il mondo – è parte ontologicamente essenziale di questo ente. E se la peculiarità umana consiste precisamente nella continua ricerca di accordi e concordanze – tra l'uomo e se stesso, tra la propria animalità e il suo oltrepassamento (non meno che tra sé e il resto del mondo) – la consapevolezza filosofica di questa sua condizione non può che aiutarlo: non solo a sperimentare la dimensione dell'immanenza, ma anche a ricostruire un equilibrio – oggi tanto a rischio – con l'intera sfera della natura". La tesi di FdA è molto meno rassicurante: il taglio che costituisce il proprio dell'animale umano, gli preclude la possibilità dell'immanenza. *Homo sapiens* è un'animale affatto artificiale, è l'animale della trascendenza. Da questo punto di vista immaginare un *sapiens* capace di trovare un rapporto armonioso con il mondo naturale è molto difficile, proprio perché l'umano è quel vivente che diventa sé stesso solo a condizione di staccarsi radicalmente dal mondo naturale. La crisi ecologica del nostro tempo, secondo questa prospettiva, non è un evento contingente della storia umana, al contrario, l'umano è questa stessa crisi ecologica. Per questa ragione l'animalità di cui si occupa FdA non ha a che fare con l'etica: c'è etica e decisione se c'è un soggetto in grado di scegliere. L'animalità

umana è una condizione che si colloca oltre la soggettività umana. L'animalità umana non è etica (e tantomeno religiosa).

Riassumendo: la tesi radicale di FdA è che lo stesso JAKOB VON UEXKÜLL (2015), che più di ogni altro nella biologia e filosofia del '900 ha insistito sulla soggettività animale, in realtà non ha abbandonato il pregiudizio antropocentrico: infatti descrivere il vivente non umano come una soggettività, sebbene *sui generis*, significa ancora pensare il mondo non umano a partire da quello umano; significa ancora privilegiare la (presunta) sensibilità umana per assumerla – implicitamente o esplicitamente – come riferimento. Il problema è non riuscire ad immaginare un modo di essere al mondo che sia radicalmente diverso da quello umano. Da questo punto di vista la stessa distinzione fra cose e non cose (ad esempio in quanto persone; cfr. ESPOSITO, 2014) presuppone sempre un privilegio esistenziale dell'umano, la “persona” per eccellenza. Se adottiamo il punto di vista di una radicale immanenza, ed è appunto questa la tesi di FdA, non c'è ragione di privilegiare il vivente rispetto al non vivente, e quindi il ‘soggettivo’ rispetto all’‘oggettivo’ (cfr. CIMATTI, 2015). Dentro quindi alla questione della soggettività si trovano due problemi diversi, seppure connessi: 1) il paradigma della soggettività animale, e di quella vivente in generale, è comunque la soggettività umana, sebbene depotenziata ed estesa verso il “basso”; 2) per una filosofia dell'immanenza non c'è ragione di accordare alcun privilegio alla soggettività. Nel “piano di immanenza” (DELEUZE, 2002) – il campo in cui si annulla la distinzione fra mente e corpo, psiche e materia, vivente e non vivente – una cosa vale quanto un animale, chi sente quanto ‘ciò’ che non sente.

Linguaggio, trascendenza e carote

Il saggio di Michelini (MI) si concentra sulla proposta fondamentale dell'argomentazione di FdA, quella della immanenza assoluta, ponendo due interrogativi: “a) è realmente il linguaggio ad inserire la trascendenza nell'Homo sapiens? b) è davvero l'animale il luogo dell'immanenza assoluta? (Questione secondaria ma ad essa connessa: è vero che gli animali non pensano per categorie?)”. MI sostiene che l'impostazione di FdA alla fine non si smarca davvero dall'antropocentrismo che, invece, intende criticare: “fare dell'animale/animalità l'emblema dell’“immanenza assoluta” significa a mio parere farne una semplificazione e una schematizzazione tali che risultano alla fine, purtroppo, del tutto in linea con le posizioni che si desiderano combattere. Lo si continua a pensare in un certo senso in base a delle vecchie categorie”. In effetti FdA è sostanzialmente d'accordo con l'analisi di Heidegger dell'animalità, tuttavia – ed è una differenza radicale – la interpreta in modo affatto contrario: il fatto che l'animale viva senza scarti l'immediatezza dell'esistenza, lo rende capace di una vita piena e “autentica”, una possibilità preclusa all'umano proprio perché

è il vivente della trascendenza. In effetti secondo MI il linguaggio non ha la rilevanza antropogenica che FdA gli attribuisce. In effetti questa critica ritorna in più d'uno dei commenti a FdA. Al contrario, credo che questa obiezione largamente sottostimi l'impatto che ha il linguaggio sul corpo umano.

Si tratta di distinguere due modi radicalmente diversi di essere una 'soggettività' (cfr. CIMATTI, 2000). Una distinzione di cui spesso non si seguono fino in fondo tutte le conseguenze. Da un lato c'è un "io" in senso immediato e irriflesso, come può esserlo un gatto o un missile aria/aria autoguidato; questa forma elementare di 'soggettività' consente ad un corpo, vivente o no, di muoversi nel mondo in modo non casuale e di raggiungere i 'suoi' scopi vitali. Questo 'io' non si distanzia dal mondo, ne fa parte allo stesso titolo di ogni altro ente naturale. Se è questa la 'soggettività' difesa da Plessner nessuno la può negare. Il punto è che il modo umano di essere una 'soggettività' è completamente diverso: l'Io, che è una costruzione linguistica (cfr. CIMATTI, 2008), è un ente che pensa sé stesso come una entità separata e dal 'proprio' corpo e dal resto del mondo. Questo 'io' è una entità affatto trascendente rispetto al mondo naturale. Queste due forme di soggettività non vanno confuse, perché hanno caratteristiche fra loro profondamente diverse. Ed è proprio questa differenza che spesso non viene notata: "(a) Un approccio come quello di Helmuth Plessner ci aiuta a capire come non sia tanto il linguaggio a inserire la trascendenza nell'umano, ma questa derivi primariamente dalla posizione che il corpo umano realizza nello spazio, che vi "prende". Plessner cita espressioni non linguistiche degli uomini quali il riso e il pianto, che ci consentono di vedere come questa "trascendenza" sia originaria rispetto al linguaggio e come quest'ultimo divenga in certo senso solo secondario o una conseguenza del tipo di "posizionalità" che è propria del corpo umano". Ma in che senso riso e pianto sarebbero "espressioni non linguistiche degli uomini"? Questo è il punto di discussione: non basta che un certo comportamento non sia esplicitamente linguistico per poter sostenere che non sia stato influenzato dal linguaggio. Nei primati, ad esempio, si possono ritrovare, forse, gli antecedenti neurologici di alcune forme del riso umano (ROSSI *et al.* 2009), ma questo evidentemente non dice nulla sul senso *specificamente* umano del riso. Si pensi al riso autoironico, che è possibile solo a condizione di pensarsi come, appunto, qualcosa di separato da sé stessi, dal proprio corpo e dalla situazione in cui ci si trova. La "posizionalità" di cui parla Plessner è l'effetto dell'azione trascendente del linguaggio, non la sua causa.

Non tenere in conto la distinzione fra queste due forme di soggettività – S¹ quella animale ed S² quella umana, mediata dal linguaggio, autocosciente – porta ad attribuire ad S¹ caratteristiche di S²: "per questo è difficile intendere l'animale come il modello dell'immanenza assoluta. Anzi, l'animale è il luogo dello hiatus e della distanza: per Plessner già l'animale presenta quella distanza dalla sua stessa corporeità (la differenza tra *Leib* e *Körper* è già presente a livello animale) che si ritrova a livello umano". Abbiamo già provato a rispondere a questa obiezione,

provo ad essere ancora più esplicito. Un ente del tipo S^1 è un corpo, che ‘agisce’ nel mondo, e che può agire nel mondo proprio perché i ‘suoi’ movimenti sono sempre in presa diretta con il mondo. Un gatto che si muove alla ricerca del cibo, non per questo abbandona la condizione di immanenza. La preda che ‘cerca’ non è un ente separabile dalla ‘ricerca’ stessa; si tratta sempre di un unico movimento a cui prendono parte inseparabilmente il gatto e la preda. Non c’è da una parte il gatto, come ‘soggetto’ separato, e tantomeno consapevole di essere un gatto, e dall’altra parte un ‘oggetto’ distinto, la preda. C’è in realtà il divenire-topo del gatto, come anche (e sfortunatamente per lui) un divenire-gatto del topo. In questa situazione non c’è traccia di trascendenza. L’uccello migratore, per fare un altro esempio, non attraversa un continente alla ricerca di un luogo specifico, che può rappresentarsi su una mappa; l’uccello ad un certo punto della sua vita prende il volo, diventa volo, e la ‘sua’ meta non è rappresentata come tale. La ‘meta’ è il luogo dove il ‘suo’ volo finisce, per ragioni che sfuggono all’uccello. MI argomenta a favore della tesi dell’animale/trascendenza sostenendo che è una esistenza “trascendente perché va in continuazione oltre se stessa; ma immanente perché non rimanda a qualcosa - leggi o principi - che sono al di là della vita stessa. Questa dialettica di trascendenza-immanenza non è un carattere che entra nella vita attraverso il linguaggio umano, ma è la condizione fondamentale dell’animalità”. Trascendenza, però, non è semplicemente andare “oltre sé stessi”; occorre che questo movimento sia sentito e pensato come un andare verso qualcosa di radicalmente distinto da sé; presuppone la distinzione fra soggetto e oggetto. Un asteroide che precipita verso la superficie della terra ‘va’ verso un determinato oggetto diverso da sé, ma questo non implica affatto che si trovi in una situazione di trascendenza. Non distinguere accuratamente corpi del tipo S^1 da corpi del tipo S^2 , comporta di attribuire al primo caratteristiche che sono soltanto del secondo. E dovrebbe essere evidente che in questo caso le questioni del continuismo o del discontinuismo in biologia (GOULD, 2012) non c’entrano nulla, perché qui non è in gioco se *Homo sapiens* è un mammifero, piuttosto che *tipo* di animale è.

Continuando, invece, su questa linea – basata sull’idea che l’animalità implichi già una qualche forma di trascendenza – secondo MI il vero paradigma dell’immanenza dovrebbe essere la pianta: “non è la pianta il paradigma della totale immanenza? E allora perché non scrivere una filosofia della piantità? In realtà già nella pianta, attraverso il metabolismo, non abbiamo già una relazione, e dunque una “trascendenza”? O è forse l’inorganico il modello della immanenza assoluta?” (MANCUSO, VIOLA, 2013). Credo che MI abbia ragione (peraltro ho difeso questa tesi in CIMATTI, 2014), ma non nel senso che solo la pianta veramente viva nell’immanenza, piuttosto nel senso che la pianta, come l’animale, o la pietra di Heidegger, sono tutti enti che ‘vivono’ la ‘vita’ che vivono, e nient’altro. Senza trascendenza, appunto. Ho già scritto che sul “piano di immanenza” non c’è distinzione fra organico e inorganico.

MI osserva anche che “se è ovvio che l'animale non ha categorie linguistiche appropriate, d'altra parte non si può pensare che non possieda assolutamente categorie alcune”. Sono del tutto d'accordo, nessuno potrebbe negare questo punto; senza questa capacità la vita stessa non sarebbe possibile (e non solo la vita organica; senza una qualche capacità di discriminare l'informazione pertinente non ci sarebbe neanche la fisica; cfr. ROVELLI, 2013). Ma un conto è sostenere che un gatto distingue un topo da una cavalletta, un conto è sostenere che un gatto categorizzi il mondo mediante le categorie *esplicite* di “topo” e “gatto”. La differenza fra corpi S^1 e corpi S^2 , non è la differenza fra chi dispone di categorie per l'azione e chi no. Il punto è che per pensare il mondo in termini di “categorie” esplicite significa già pensare sé stessi come un'entità separata, come un “soggetto”, che appunto ‘pensa’ mediante categorie. Da questo punto di vista la differenza fra soggettività di tipo S^1 da quelle del tipo S^2 è del tutto analoga a quella fra pensare mediante categorie (come ad esempio fa il girasole, che distingue il sole dalla notte), e *sapere* di pensare mediante categorie.

L'ultima osservazione di MI riprende, in parte, osservazioni già fatte sia da DM&B che da R, tornando sulle implicazioni etiche dell'animalità: “esiste per Jonas tuttavia una forma ‘legittima’ di antropomorfismo, un antropomorfismo critico che non comporta né antropocentrismo, né dominio conoscitivo e pratico dell'uomo sulla natura. Esso non è il frutto di indebite analogie o proiezioni (antropomorfismo dell'analogia o della proiezione): è ciò che consente di avere ‘accesso’ alla vita e si basa su di un fatto piuttosto elementare: il fatto di possedere con il vivente una pre-familiarità. Siamo cioè in grado di accedere alla vita per il fatto di essere, noi stessi, viventi, corpi organici: “la vita può essere conosciuta solo dalla vita”“. Per un verso l'antropomorfismo è inevitabile, non foss'altro perché sono gli esseri umani a parlare di animali e animalità, non il contrario. Si tratta però di capire quanto, questo “antropocentrismo critico” possa, alla fine, essere davvero critico. La tesi antropologica fondamentale di FdA è che *Homo sapiens* è un *sapiens* proprio perché decide di sé di non essere un animale. Per questo più sopra ho insistito sul fatto che un atteggiamento etico verso il mondo animale e naturale non rappresenti, temo, la soluzione del problema ecologico che si sta ponendo sempre più urgentemente. Perché non si tratta tanto di essere ‘giusti’ verso la natura, quanto piuttosto che l'umano, *in quanto* umano, è incompatibile con la natura. Anche l'essere umano più ecologicamente corretto avrà bisogno di tutto quello di cui un “soggetto” (e non un semplice corpo) umano ha bisogno: abitazione, istruzione, acqua, cibo, elettricità, possibilità di spostarsi e così via. Rovesciando la conclusione di MI: “siamo in grado di accedere alla vita per il fatto di essere, noi stessi, viventi, corpi organici”. Siccome di fatto non è (più) vero che siamo noi stessi “corpi organici”, proprio per questa ragione siamo così bravi a distruggere la vita (cfr. CIMATTI, 2015a). Per questa ragione, antropologica e non etica, FdA parla a favore della costruzione di una inedita animalità umana.

Quanto è animale, il divenire-animale?

Il contributo di Polidori (P) si concentra “sulla plausibilità o validità delle due polarità, quella di partenza e quella di arrivo” del percorso prospettato da FdA. Ossia 1) la tesi della radicale diversità dell’umano rispetto al mondo animale, e 2) l’effettiva possibilità di oltrepassare la condizione umana, ossia quella segnata dal linguaggio. Riassumendo le tesi di FdA, P osserva che “ci sarebbe una scissione, una frattura non componibile alla base dell’umano nel suo rapporto con la dimensione animale”. Il punto, come ho già provato ad argomentare, è se il linguaggio viene o no considerato il principale dispositivo antropogenico. Se a questa domanda si risponde negativamente allora l’umano non sarà considerato così diverso dall’animale, con l’ulteriore conseguenza che la soggettività animale non verrà ritenuta sostanzialmente diversa da quella umana. P è d’accordo, mi sembra di capire, con la tesi che il linguaggio, nella specie *Homo sapiens*, è molto più che un mezzo comunicativo. Più in particolare, P ricorda che “se il pensiero di Heidegger tenta di prendere qualche distanza dalla *animalitas*, ciò coincide pienamente con la stessa volontà di prendere le distanze dal soggettivismo, dalle modalità di soggettivazione dell’uomo che, tra l’altro, sussistono anche in virtù di una considerazione puramente strumentale del linguaggio e dalla mancanza di una adeguata riflessione su di esso”.

Già ho notato come FdA si appoggi sulla analisi di Heidegger, anche se le interpreta in modo opposto; dal punto di vista dell’animale, e non da quello dell’umano. P, in sostanza, ribadisce che la ‘separatezza’ del *sapiens* dall’animalità non è un scelta né tantomeno una possibilità a disposizione dell’umano: *Homo sapiens* è il vivente che fa della sua artificialità la sua caratteristica specie-specifica (cfr. CIMATTI, 2015a): “nessuna intenzione dunque da parte di Heidegger, mi sembra, di voler “prendere le distanze” da quell’*animalitas* cui, semmai, è impossibile appartenere nella modalità nella quale vi appartengono gli organismi “poveri di mondo” e in stretta relazione con un ambiente. Anzi, la distanza stessa non si produce sulla scorta di una eventuale volontà, bensì si dà con quella che potremmo chiamare l’irruzione del “linguaggio” nel vivente”. Questa è appunto la tesi di FdA, e a questo si riferiscono quei pensatori, ad esempio Wittgenstein, Heidegger e Lacan, che ognuno a loro modo insistono sul fatto che il linguaggio c’era già *prima* dell’umano. Una tesi allo stesso tempo cronologicamente falsa, perché esistono specie di ominidi sicuramente anteriori alla comparsa del linguaggio articolato, ma anche antropologicamente vera, perché l’umano specificamente umano, e quindi capace di arte, religione, tecnologia, è contemporaneo alla probabile comparsa del linguaggio (BOLHUIS et al. 2014).

Il dubbio di P è relativo alle implicazioni etiche di questa constatazione, un dubbio che rimette di nuovo in campo il tema etico, già più volte incontrato in questi commenti: “dico questo non certo per depotenziare o sminuire le prerogative dell’umano rispetto a qualsiasi altro vivente, ma perché proprio accanto a tali prerogative, e magari per far assumere una connotazione diversa alla sua innegabile “superiorità”, sia possibile introdurre la assoluta responsabilità dell’umano nei confronti di tutto il vivente. È il motivo per il quale la distanza assoluta, l’abisso che Heidegger segnala e introduce tra l’uomo e l’animale potrebbe costituire anche l’embrione di una salvaguardia del secondo dalla superiorità (frintesa o intesa in maniera unidirezionale) del primo, l’embrione di una alterità animale che non susciti una impossibile o comunque equivocata nostalgia per chissà quale stato di natura ma che induca la dimensione dell’umano a interrogarsi su che cosa è, nel “linguaggio”, il vivente, cosa sia quel vivente per il quale la dimensione dell’animalità sembra preclusa per il darsi di una alterità tanto assoluta quanto intraducibile”. FdA sceglie in modo netto, la questione dell’animalità non è una questione etica, e quindi nemmeno di “responsabilità”. Proprio perché l’umano non sceglie di essere umano, e quindi non sceglie di essere quel vivente che ‘taglia’ via da sé la ‘sua’ animalità, per questa stessa necessità non può ‘scegliere’ di avere un rapporto non prevaricatorio nei confronti della natura. Come già scritto, l’umano è la crisi ecologica.

Le perplessità maggiori di P, ed è difficile dargli torto, visto che è anche la parte più ipotetica di FdA riguardano l’eventuale via d’uscita da questa condizione: “il punto però è: in che modo, dato che, a rigore, non siamo mai “entrati” nel simbolo e nella trascendenza, potremmo uscirne? In che modo individuare un oltre che non sia una linea di passaggio a un’altra dimensione, ma un’altra dimensione all’interno di quella da cui si vuole uscire?”. Ritorna qui, almeno parzialmente, il punto precedente: se l’umano, in quanto umano, è *necessariamente* il vivente della trascendenza, come uscire da questa condizione? In un altro passaggio P osserva, relativamente al pensiero di Heidegger: “quella che, insomma, lo stesso Heidegger riconosce come “crisi della soggettività insita nel progetto umanistico”, non muove affatto per lui “verso il superamento della separatezza fra la soggettività e il corpo, la prima e fondamentale scissione nella nostra esistenza”, come sostiene Cimatti”. FdA non pretende di essere una lettura filologica di Heidegger, quello che mi interessava era il suo atteggiamento complessivo verso l’animalità, che mi sembra marcato da una inequivocabile presa di distanza. La tesi di FdA è: o soggettività o animalità. Una animalità mai prima sperimentata, proprio perché *Homo sapiens* è da subito *sapiens*, cioè animale del linguaggio. Secondo P, in sostanza, per Heidegger la separazione fra *sapiens* e animale per un verso è netta, dall’altro però si tratta di una separazione che non esclude una qualche forma di contatto, di responsabilità appunto del primo verso il secondo.

Quanto al concetto di Deleuze e Guattari di “divenire animale” – la cui discussione rappresenta la parte ‘propositiva’ di FdA – P lo commenta alla luce della precedente analisi di Heidegger: “il divenire animale [...] è insomma una espressione che indica certo una possibilità della soggettività, una possibilità di immanenza ma, proprio in quanto non distrugge o destruttura la soggettività, sempre e necessariamente all’interno della costitutiva trascendenza del soggetto. Una diversa modalità, se si vuole, di esperienza, di disarticolazione o neutralizzazione di determinate prerogative soggettive, di decostruzione – si potrebbe anche dire – del soggetto, nella misura in cui il termine non indica una distruzione ma piuttosto un indefinito lavoro di smontaggio e rimontaggio”. Per questo più sopra osservavo come anche P, come altri commenti, insistesse sulla portata etica del tema dell’animalità, posizione che invece FdA esclude del tutto. Il “divenire animale” è un concetto interessante e proficuo solo se preso alla lettera, proprio per la sua paradossalità. Per P non si può mai davvero lasciare l’orizzonte della soggettività, e all’interno di tale orizzonte la questione animale rimane quella dell’atteggiamento – etico in senso lato, appunto – del *sapiens* verso gli animali e la natura in genere. Ora, a me pare che questo atteggiamento, anche nei casi migliori e più avvertiti (come nel caso di JONAS 2002, ad esempio), non cambia la natura del rapporto umano con l’ambiente, che è un rapporto essenzialmente distruttivo. Da un altro punto di vista, però, P ha ragione, dal momento che la condizione di immanenza adombrata da FdA non può che essere intermittente e sempre di nuovo perduta e ritrovata, proprio perché *Homo sapiens* non è *sapiens* per scelta bensì per necessità. Ma questa è appunto la tesi di FdA, che però qualifica questo movimento in modo sostanzialmente diverso, rispetto alla prospettiva di P. Il “divenire-animale”, così conclude il suo commento P, va inteso “come ciò verso cui abbiamo facoltà di rivolgerci, consapevolmente e procedendo costantemente attraverso scelte, distinzioni, negazioni, affermazioni che all’umano fanno capo in quella che forse potrebbe essere l’unica sua dimensione animale, nel senso di irriducibile e ineliminabile fondo, fondamento, essenza, quella cioè della responsabilità. Responsabilità anche, e soprattutto, nei confronti di quel vivente – organismo, corpo altrui o proprio – che, privato della discontinuità simbolica destinata all’umano, ne è costantemente alla mercé. In tal senso, dunque, nessuna corda tesa che possa indicare all’umano un oltre e possa agevolarne il passaggio; tutt’al più, il luogo della costante ricerca di un equilibrio su un precipizio senza rete”. Al contrario la prospettiva di FdA non è etica, bensì *estetica*. E si tratta di una differenza sostanziale: l’etica presuppone un “soggetto”, e difatti per P il “divenire animale” umano si ottiene attraverso “scelte, distinzioni, negazioni, affermazioni”, tutti gesti che sono impossibili senza una soggettività. In questo senso il discorso di P rimane dentro l’orizzonte dell’umano come lo conosciamo, come soggetto proprietario, come Io che è un io proprio perché non è né animale né cosa (cfr. ESPOSITO, 2014). Il capitolo finale di FdA propone invece una serie di figure esemplari che, pur rimanendo umane (e quindi

creature del linguaggio), si collocano oltre la soggettività: la vita estetica, in particolare, è proprio quella vita che non ha più necessità di dire “io”, e sta al mondo come la lucertola di cui parla (con invidia) Heidegger: sta al mondo, senza richieste né domande. Vive.

Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Bari 1973.
ARISTOTELE, *Politica*, Bari 1973.
J. BOLHUIS, I. TATTERSALL, N. CHOMSKY, R. BERWICK, How Could Language Have Evolved?, in “Plos Biology”, n. 12(8), pp. 1-6.
F. CIMATTI, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autoscienza e libertà nell'animale umano*, Torino, 2000.
F. CIMATTI, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Macerata, 2008.
F. CIMATTI, Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul “divenir-animale”, “Aut Aut”, n. 363, pp. 189-208, 2014.
F. CIMATTI, Ten Thesis on Animality, “Lo sguardo”, n. 18(2), pp. 41-59, 2015.
F. CIMATTI, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata 2015a.
R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Torino 2014.
C. DARWIN, *L'azione dei vermi*, Milano 2012.
M. DAVILA ROSS, M. OWREN, E. ZIMMERMANN, Reconstructing the Evolution of Laughter in Great Apes and Humans, “Current Biology”, n. 19(13), pp. 1106-1111, 2009.
G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, 2003.
J. FODOR, *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge MASS, 1983.
S. GENSINI, Epicureanism and Naturalism in the Philosophy of Language from Humanism to the Enlightenment, in *Sprachtheorien der Neuzeit I (Geschichte der Sprachtheorie. IV)*, Hg. v. Peter Schmitter, Tübingen, pp. 44-92, 1999.
S. GOULD, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Torino, 2012.
J. DIAMOND, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Torino 2006.
H. JONAS *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 2002.
S. MANCUSO, A. VIOLA, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Firenze, 2014.
C. ROVELLI, Relative information at the foundation of physics, <http://arxiv.org/pdf/1311.0054v1.pdf>.
P. SAVOLAINEN, Domestication of dogs, in P. Jensen (ed.), *The Behavioural Biology of Dogs*, Wallingford, 2007, pp. 21-37.
J. VON UEXKÜLL, *Biologia Teoretica*, Macerata, 2015.