

Un cavo teso

Fabio Polidori

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

polidori@units.it

ABSTRACT

This text analyses the continuity/discontinuity which distinguishes the relationship between the human and any other living being, intended both as non-human animality and that ineliminabile component of the human itself. An analysis of the role and the function of language – a symbolic function which determines the difference between the human and any non-”speaking” living being and which breaks or invalidates any evolutionist continuism – elucidates the condition of radical and absolute responsibility of the human towards any other living being.

KEYWORDS

Living being, language, sign, symbol, responsibility

Volendo affiancare una immagine alla *Filosofia dell’animalità* di Felice Cimatti potrebbe non essere del tutto fuori luogo riprendere la nietzschiana e sin troppo famosa definizione dell’uomo come “cavo teso”; non certo, ovviamente, “tra la bestia e il superuomo” né tanto meno al contrario, bensì tra l’uomo e l’animale; anzi, per meglio dire, tra l’uomo e la propria dimensione animale. Non dunque nel senso inteso nella “Prefazione” di *Così parlò Zarathustra*, ma certo con una tonalità non tanto dissimile, al punto che l’assenza di Nietzsche dalle pagine di Cimatti può destare una certa sorpresa, anche per la abbondante attenzione rivolta a un filosofo come Gilles Deleuze e ad alcune sue pagine la cui provenienza è inequivocabilmente anche nietzschiana.

Il cavo dunque, con la sua tensione e le relative polarità. Credo si possa sinteticamente dire che la proposta teorica che va sotto il nome di “filosofia dell’animalità” consiste in una presa di distanza da quella che forse per Cimatti è, in filosofia, la massima presa di distanza dall’animalità, ossia la posizione di Heidegger, verso una prospettiva di (ri)animalizzazione dell’umano. In altre parole, una presa di distanza dalla trascendenza assoluta dell’umano rispetto all’animale e soprattutto alla propria animalità, verso una prospettiva di immanenza in cui l’umano si (ri)animalizza, (ri)acquisisce per la prima volta – questo il senso appena paradossale del “(ri)” – una dimensione animale. Dichiaro subito che, pur riconoscendo la notevole

quantità e qualità di spunti e analisi – utili ad affrontare la questione dell’animalità dell’umano con notevole tenuta critica e soprattutto a distanza di sicurezza dai luoghi comuni che oggi circolano – mi trovo a dover sostenere ancora sulla plausibilità o validità delle due polarità, quella di partenza e quella di arrivo, sulle quali passo ora a tentare alcune considerazioni.

1. Ci sarebbe una scissione, una frattura non componibile alla base dell’umano nel suo rapporto con la dimensione animale; così dunque Heidegger che, soprattutto nel corso universitario del semestre invernale del 1929-1930 dedicato ai *Concetti fondamentali della metafisica*, assume la questione dell’animale all’interno del proprio discorso, sebbene tale questione non costituisca il baricentro del corso e del suo svolgimento. Si tratta infatti per lui di venire in chiaro con la domanda “che cos’è mondo?” e solo in funzione di essa vengono formulate le tre oramai famose tesi secondo le quali “la pietra è priva di mondo”, “l’animale è povero di mondo” e “l’uomo è formatore di mondo”. È abbastanza noto l’esito di tale indagine comparativa condotta sulle tre tesi, soprattutto per quanto riguarda l’oscillazione, fortemente sottolineata non senza biasimo anche da Derrida, circa l’animale, il quale avrebbe e non avrebbe “mondo” e comunque non avrebbe accesso alla dimensione della “formazione di mondo” riservata esclusivamente all’uomo. Nel riproporre alcuni degli spunti più significativi del discorso di Heidegger, Cimatti dirige l’attenzione non tanto a come egli considera l’animale, ma a quale ne risulti la considerazione dell’animalità dell’uomo. Quest’ultimo – a differenza dell’animale, la cui povertà di mondo si definisce, tra l’altro, per il suo collocarsi sempre all’interno di un ambiente il cui condizionamento non consente alcuna attività o agire “formativo” – si troverebbe nella possibilità (ma più che di una possibilità bisognerebbe forse parlare di una condizione necessaria) di separarsi dal proprio ambiente animale, di separarsi dalla dimensione del puro vivente: “il “mondo”, come lo chiama Heidegger, è esattamente questa capacità di non aderire alla propria vita, al proprio “ambiente”“.¹ Capacità di non aderire che è anche una incapacità di aderire, al punto che la dimensione dell’umano è contraddistinta da una frattura in seno all’animalità, in seno al vivente, in quanto l’uomo “non coincide con la vita che vive”.²

Si tratta dunque di una separazione che, a seguire le considerazioni di Heidegger, proviene dal linguaggio e dipende dalla possibilità, per l’uomo, di avere accesso all’ente “in quanto tale”, “in quanto ente”, di cogliere insomma le cose nella loro identità essenziale e categoriale, sempre perciò nel loro essere

¹ Felice Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma- Bari 2013, p. 16.

² Ivi, p. 17.

riferite a un soggetto. Il punto è, tuttavia, se quella che abbiamo appena definito “possibilità” sia davvero tale e non sia invece qualcosa che forse è più dell’ordine della necessità. Se cioè, tra quel soggetto che l’uomo è e quel corpo che l’uomo è e ha, si introduca, attraverso il linguaggio, una separazione modificabile, cancellabile o almeno attenuabile; ovvero se la separazione sia costitutiva, strutturale e per così dire non negoziabile. Per Cimatti la risposta a questa domanda va nella direzione di una separazione che può essere superata e il suo libro è l’affermazione articolata di questa risposta; da qui la presa di distanza dalla posizione di Heidegger nel merito di tale questione – posizione per lo più implicita ma talora anche esplicitamente espressa – per il quale non si dà alcun tipo di continuità tra la dimensione dell’uomo e quella dell’animale: la “vicinanza estrema delle due costituzioni essenziali è soltanto ingannevole, e [...] tra di esse c’è un abisso che non può venir superato da alcuna mediazione, in qualsiasi senso”.³ 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.⁴

Fin qui, sembrerebbe, solo un diverso orientamento relativamente alla possibilità di ricuperare una adesione alla vita al di là della frattura eventuatasi con il linguaggio. Questo però implica una concezione del linguaggio quale dimensione legata all’evoluzione e che da essa proviene, quasi fosse una prerogativa fra altre e appannaggio di un determinato stadio del vivente. Come se, in altri termini, con “linguaggio” si intendesse una sorta di competenza acquisibile o una facoltà strumentale che, in certo qual modo e a un determinato momento, avesse la possibilità di intaccare un determinato vivente, un certo animale, producendone la cosiddetta specie umana. Ne deriverebbe quindi qualcosa di non molto diverso, in tal senso, dalla definizione tradizionale di uomo in quanto *zoon logon echon*, *animal rationale*, definizione nella quale però, come soprattutto Heidegger non si è stancato di mostrare, si celano equivoci di grande portata e concezioni dogmatiche tanto longeve quanto fuorvianti, come quelle che sostengono la visione dualistica di un’anima separata o in vario modo coniugata o coniugabile con il corpo, con conseguenze ideologiche, religiose, culturali di ogni tipo.

Come Cimatti mostra e argomenta con precisione, la dimensione soggettiva, il soggettivismo dell’uomo sono legati intrinsecamente al linguaggio, né concedono in alcun modo di essere aggirati; non possono

³ Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), a cura di Friedrich-Wilhelm von Hermann, edizione italiana a cura di Carlo Angelino, trad. di Paola Coriando, il melangolo, Genova 1992, p. 360.

⁴ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 22.

insomma essere sospesi o messi tra parentesi, e questo costituisce un punto di frattura radicale con il resto del vivente e una differenza non colmabile con il vivente, con gli animali, addirittura con il proprio corpo. Si affaccia dunque una discontinuità essenziale con il vivente proprio nell'ambito dello stesso vivente: non si può certo affermare che il "soggetto" non appartenga al vivente ma non si può certo ignorare che esso vi appartenga in maniera sua propria, decisamente differente da ogni altro ente animato (quanto meno per il fatto di essere l'unico vivente ad avere la possibilità di pianificare modifiche al proprio ambiente sino alla possibile distruzione totale di esso). Le analisi del corso di Heidegger, condotte sulla scorta delle ricerche in ambito biologico del suo tempo (Jacob von Uexküll in particolare), mostrano questa frattura e sottolineano la sua derivazione dal "linguaggio", che è anche il luogo in cui tale frattura permane, in particolare attraverso la struttura dell'"in quanto", ovvero la capacità (o forse, anche qui, la necessità) di cogliere ogni ente in quanto ente. Ma in tali analisi – e in altre analoghe, che si trovano in testi diversi – non è affatto ravvisabile una affermazione di principio o una linea di indirizzo generale della questione, bensì soltanto la descrizione del fenomeno. Va inoltre tenuto presente che l'intero corso di Heidegger non è volto alla tematizzazione dell'animale, della differenza tra l'animale e l'uomo o dell'animalità propria all'uomo, ma al chiarimento del concetto di "mondo", motivo per cui la distanza "abissale" che egli mette in luce gli si presenta per così dire contestualmente; non è cioè tematicamente perseguita.

Nessuna intenzione dunque da parte di Heidegger, mi sembra, di voler "prendere le distanze"⁵ 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. "Linguaggio" che, va precisato, non è quella dimensione in senso ampio segnata attraverso la quale tutto il vivente sicuramente comunica, dagli animali più progrediti sino alla zecca – che attende appunto il segno o il segnale olfattivo dell'acido butirrico per lasciarsi cadere – e magari più giù ancora agli organismi unicellulari. Con "linguaggio", nel senso qui utilizzato, è da intendersi la dimensione del simbolo, per la quale si introduce nel vivente l'assenza della cosa, il nulla, la possibilità della morte *in quanto* morte.

Lateralmemente, va anche ricordato che se da parte di Heidegger c'è una indicazione volta a prendere le distanze da una *animalitas*, ebbene quest'ultima coincide proprio con la dimensione della soggettività. È la soggettività infatti, nell'epoca del suo pieno compimento e dispiegamento, manifestatisi nella metafisica di Nietzsche, a portare a compimento quel

⁵ Ivi, p. 32.

percorso, inaugurato dalla definizione di animale razionale, che culmina proprio con la riduzione di tutto l'ente a volontà di potenza; volontà di potenza che appunto per Heidegger coinciderebbe, quale parola fondamentale di Nietzsche, proprio con la *animalitas*.⁶ Se dunque 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.

In ogni caso, ciò che l'analisi della dimensione animale di Heidegger mette in luce è, come del resto non manca di rilevare anche Derrida, una discontinuità radicale con l'umano, con la soggettività legata al linguaggio nella sua irruzione nel vivente. È, questo, un aspetto particolarmente significativo perché attraverso di esso si sbarra la strada non solo a ogni considerazione "evoluzionistica" del vivente, ma soprattutto a ogni idea di superiorità (o inferiorità) dell'uomo rispetto all'animale. Di conseguenza, l'impossibilità di mettere in relazione l'uomo con l'animale secondo differenze di grado, la conferma di una differenza di natura – una differenza assoluta o abissale – coinciderebbe con l'introduzione, nel vivente stesso, di una dimensione di alterità, una alterità assoluta sottratta a qualsiasi finalità o finalismo, rispetto alla quale la dimensione dell'umano non potrebbe riconoscersi in quanto vertice e quindi "scopo" finale del vivente. Anzi, se considerati nella loro alterità assoluta, il vivente e la dimensione animale dovrebbero essere fonte di una altrettanto assoluta responsabilità. Solo in mancanza di una idea di perfezionamento, progresso, fine ultimo ecc. del vivente può essere evitata una suddivisione gerarchica del vivente stesso, con in cima lo spirito (il massimamente vivente) con, sotto di esso e inevitabilmente alle sue dipendenze, altre forme animali. 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

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche* (1961), a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 699: "In generale, e correntemente, attraverso la storia della metafisica è fissata l'essenza dell'uomo come *animal rationale*. Nella metafisica di Hegel è la *rationalitas*, intesa in senso speculativo-dialettico, che diventa determinante per la soggettività; nella metafisica di Nietzsche è l'*animalitas* a diventare il filo conduttore. Le due metafisiche, viste nella loro unità storico-essenziale, fanno valere incondizionatamente la *rationalitas* e l'*animalitas*. Pertanto, l'essenza incondizionata della soggettività si dispiega necessariamente come la *brutalitas* della *bestialitas*. Alla fine della metafisica sta la tesi: *homo est brutum bestiale*".

costituire anche l'embrione di una salvaguardia del secondo dalla superiorità (fraintesa 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. Lo stesso Cimatti, del resto, riconosce che "l'animalità umana va cercata nell'*umano*, e non negli animali".⁷

2. In tal senso, anche la seconda polarità, la polarità di destinazione di *Filosofia dell'animalità*, solleva qualche problema. L'alternativa che Cimatti mette in campo è quella tra trascendenza e immanenza, dove con la prima si indica la separazione del soggetto dalla propria animalità e con la seconda la (ri)conquista di una dimensione animale, di una (ri)appropriazione da parte dell'uomo del suo essere animale o, per meglio dire con la ricorrente espressione deleuziana, di un divenire-animale.

È importante qui sottolineare che con divenire-animale, con l'animalità implicata da tale divenire non si indica il ritorno a un qualche stato di natura preumano; l'indicazione è volta piuttosto a un oltreumano o a un umano che, sorto con il linguaggio e con l'effetto di scarto dalla propria animalità, tale animalità non ha mai conosciuto e ha oltretutto sempre dovuto disconoscere a vantaggio di una *rationalitas* assai più adatta a fungere da contesto al soggetto medesimo. Il soggetto, in altri termini, prodottosi con il linguaggio, ha potenziato se stesso nella direzione offerta e resa disponibile dal linguaggio stesso, dalla ragione, dal calcolo, dal *logos*, in aperta contraddizione, se non in aperto conflitto – basta ricordare quanto afferma Nietzsche a proposito del discredito gettato dal sovrasensibile sul sensibile già a partire dall'esordio platonico della filosofia – con la dimensione della vita, del vivente, dell'animalità. La soggettività è dunque la dimensione della perdita o della rinuncia all'animalità dell'umano, alla dimensione del corpo che nell'umano sopravviverebbe tutt'al più come oggetto, come il corpo che si ha e non si è, posseduto da un soggetto che, in linea di principio, si sostiene in una separazione costante e radicale.

La dimensione animale sarebbe dunque propriamente ciò che l'uomo perde nel momento in cui diventa appunto umano, nel momento in cui accede al linguaggio e si identifica non già direttamente con il proprio corpo e per così dire dall'interno, ossia attraverso le prestazioni dell'agire o dell'interagire con l'ambiente, bensì con l'immagine del corpo dell'altro, come illustra

⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 163.

Jacques Lacan con la famosa fase dello specchio. Ma è più ancora l'alterità radicale e assoluta, non già corporea, dell'Altro del linguaggio e del simbolo a fondare e strutturare l'identità del soggetto, tale appunto non tanto in virtù di una sempre presunta interiorità ma in quanto sempre in rapporto con un altro significante, con altri significanti, con altre coordinate identitarie legate al linguaggio e alle infinite differenzialità disponibili. La perdita di tale animalità, però, a rigore non può nemmeno essere considerata una perdita, in quanto non si darebbe propriamente un qualcosa di non o prelinguistico dell'umano: l'umano insomma coincide con l'ingresso nel "linguaggio", ingresso che propriamente non implica alcun prima. Ed è il motivo per il quale l'animalità dell'uomo, come afferma Cimatti, va cercata in una direzione completamente diversa da quella indicata o suggerita dalla dimensione naturale o animale, a sottolineare forse che in fondo quell'abisso indicato da Heidegger tra uomo e animale non è una immagine del tutto fuorviante.

L'animalità dell'uomo va dunque (ri)acquisita, come già abbiamo visto, all'interno della dimensione umana stessa, quale ambito proprio all'uomo e in totale discontinuità con ogni altro ambito del vivente. Una sorta di animalità, si potrebbe intendere, da conquistare all'interno della dimensione simbolica, del "linguaggio" in quanto ciò che strutturalmente ha escluso ogni possibile interazione dell'uomo con un ambiente immettendolo nella relazione con il "mondo", con cose che sono inesorabilmente sempre anche oggetti, con altri che sono inesorabilmente sempre anche soggetti, con enti che sono inesorabilmente sempre denotati da un nome e la cui presenza è perciò sempre vincolata al gioco di presenza e assenza del simbolo. E la dimensione del simbolo è la trascendenza, la frattura non conciliabile tra la presenza e l'assenza, la possibilità di significare e di rendere presente ciò che non lo è, la presenza e insieme la sconfitta della morte nel mondo, nella dimensione del vivente che è l'uomo. Su quelli che sono poi gli effetti possibili (e reali) di questa struttura nientificante e mortifera del simbolo le pagine dedicate a *La Légende de saint Julien l'Hospitalier* possono bastare.

Il linguaggio struttura la soggettività costituendola come necessariamente trascendente e solo attraverso il disinnescamento di un tale meccanismo potrebbe dunque essere possibile recuperare o acquisire una dimensione animale al di fuori della soggettività, non più trascendente ma immanente. 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? Inevitabilmente il discorso deve qui entrare nel merito di quella che è propriamente la struttura del "linguaggio", una struttura costituita appunto sul gioco di presenza e assenza

che si configura nel simbolo, in quella struttura della soggettività (nel doppio senso del genitivo) che non ne contempla altre. Cosa potrebbe passare nel campo della soggettività senza entrare nel gioco di presenza e assenza, nella struttura trascendente che la sostiene e dalla quale è sostenuta? In che modo un soggetto può uscire dalla soggettività?

Il divenire animale è una espressione sicuramente efficace e suggestiva per indicare una deriva alternativa della soggettività; ma appunto una deriva, un percorso possibile della soggettività in quanto ciò che non può a rigore destrutturarsi se non scomparendo del tutto, se non lasciando il posto a una dimensione puramente animale, priva perciò di divenire. 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. Ma, appunto, una diversa modalità di esperienza, di esperienza anche del soggetto che ciascuno è, ma pur sempre all'interno di una struttura simbolica, di una struttura che produce la imprescindibile trascendenza dell'umano.

Resta da fare, a questo proposito, una osservazione particolare che riguarda il linguaggio proprio nella sua funzione di strutturazione della trascendenza, ossia nella struttura simbolica, di presentificazione e nientificazione della cosa, delle cose, da cui appunto derivano la dimensione della soggettività e il “mondo” a essa correlato nella modalità radicalmente differente dal rapporto tra organismo vivente e ambiente. “Solo dove il linguaggio si arresta può apparire il corpo”⁸, dice Cimatti, focalizzando l'intera questione dell'animalità nel suo luogo appropriato, ossia nella struttura simbolica del linguaggio, e indicando due prospettive relativamente al corpo, al corpo proprio come ciò che costituisce una sorta di dimensione irriducibile al linguaggio: da una parte il corpo muto e in quanto negazione del senso, dall'altra un “corpo che non ha (più) bisogno del linguaggio”.⁹

In entrambi i casi è in questione una trasformazione tanto radicale del linguaggio da dissolverne completamente la struttura, quella funzione simbolica che consente il nulla, l'essere, la presenza e l'assenza delle cose e il loro essere riferite alla totalità del mondo, di un mondo che è sempre tale per un soggetto che a sua volta ha la possibilità di modificarlo, di programmarlo, al limite di distruggerlo. “Il linguaggio smette di essere segno, e diventa gesto,

⁸ Ivi, p. 174.

⁹ Ivi, pp. 174-175.

carne”,¹⁰ scrive Cimatti verso la fine del suo libro. È una frase sorprendente, forse in essa si manifesta anche il sintomo della sua intrinseca impossibilità, nel momento in cui il linguaggio, vi si dice, la smetterebbe di essere “segno”.

Ecco: forse in effetti il linguaggio può davvero non essere segno, se con segno intendiamo quella generale dimensione del comunicare e dell’essere in relazione con qualcos’altro che non è affatto preclusa al mondo animale. Il vivente è, si potrebbe anche sostenere, nella sua totalità dell’ordine del segno, nella misura in cui il segno è un riferimento diretto alla presenza della cosa, come un odore, – quello della preda o del predatore – come un suono – il richiamo del maschio nel periodo dell’accoppiamento – come una traccia chimica – quella del nutrimento di un microrganismo o di una cellula – quello infine che si cerca ostinatamente di insegnare agli animali più progrediti – e gli esempi di esperimenti tanto stupidi quanto raccapriccianti non mancano nel libro di Cimatti – nella speranza o nella convinzione che imparando a usare o riconoscere segni ci sia a un certo punto il passaggio all’articolazione della parola e del linguaggio.

Il punto è però che il linguaggio non è strutturato come insieme di segni, nessuno dei quali ha il potere di rendere contemporaneamente presente e assente la cosa denotata, né perciò di consentire a un soggetto di governare la presenza e l’assenza, di accedere cioè alla dimensione del desiderio separandosi radicalmente da quella del semplice bisogno biologico, di “dipendere” in definitiva dalla strutturazione simbolica dell’Altro che lo sostiene in quanto soggetto. Non necessariamente, insomma, il linguaggio deve smettere di essere segno per diventare “gesto, carne”, poiché gesto e carne sono già sempre anche segni, che indicano la posizione del prato alle altre api o il nutrimento che attende il necrofago, ma non per questo hanno la possibilità di significare o di significarsi, bensì semplicemente di presentarsi.

Il carattere “doppio” del linguaggio, che lo stesso Cimatti riconosce e sulla cui struttura si fonda (o, per meglio dire: nel cui funzionamento si dà) il gioco di presenza e assenza del simbolo, non può essere semplificato, “singolarizzato” (privato cioè della sua natura doppia)¹¹ se non a condizione di scomparire totalmente. In altri termini, una immanenza che soppiantasse radicalmente la trascendenza non inaugurerebbe un linguaggio non più doppio, né un’animalità umana¹², bensì soltanto una dimensione animale nemmeno più tale in quanto impossibile a significarsi, a distinguersi, a riconoscersi, appunto, “in quanto tale”. Che una immanenza invece possa

¹⁰ Ivi, p.182.

¹¹ Ivi, p. 184: “L’esperienza dell’immanenza presuppone o di fare a meno del linguaggio, oppure di un linguaggio che non sia più doppio. È questa l’animalità umana, l’immanenza”.

¹² *Ibidem*.

darsi nella trascendenza costitutiva del linguaggio che ci fa accedere alla nostra dimensione soggettiva, che un divenire-animale possa indicare una deriva diversa da quella del potenziamento indefinito delle prerogative della soggettività senza per altro accampare la pretesa di dissolverla, sono indicazioni preziose di ciò che in fondo potrebbe esserci riservato in termini di possibilità; ossia 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 agevolare il passaggio; tutt'al più, il luogo della costante ricerca di un equilibrio su un precipizio senza rete.