

## SIAMO SEMPRE SOTT'OCCHIO

**FABIO POLIDORI**

*Università di Trieste*

*Dipartimento Studi Umanistici*

polidori@units.it

### **ABSTRACT**

Within the field of living beings, the human and the non-human coincide and diverge. This is why both hard sciences and philosophy run into issues when they attempt to draw a dividing line between human living beings and non-human living beings. Therefore philosophy should thematize and focus upon the notion of alterity as radical separatedness which could be intended as the essence of living being themselves.

### **KEYWORDS**

Living beings, human, non-human, difference, alterity, phenomenology.

Nel 1930, a Friburgo e proprio alla fine della lunghissima discussione dedicata alla tesi «l'animale è povero di mondo», Martin Heidegger induce i propri studenti a tenere in considerazione come tutto ciò che sino a quel momento era stato detto in relazione al non-avere mondo degli animali aveva condotto a conoscere solo il «lato negativo della cosa», il lato negativo dell'avere mondo, del mondo. Tuttavia, quella caratterizzazione del mondo – in apparenza soltanto negativa e ricavata attraverso la trattazione del non-avere mondo dell'animale – qualcosa aveva fatto emergere: era stata messa in evidenza «l'essenza peculiare di noi stessi, seppur in una interpretazione implicita». Insomma, per farla breve cercando di non banalizzare troppo, tutte le argomentazioni e gli approfondimenti di Heidegger diretti a precisare se e in che misura si possa parlare di «mondo» a proposito di un vivente non umano, pur avendo condotto a un esito del tutto negativo, avevano implicitamente detto più di qualcosa relativamente al vivente umano: «noi stessi, che lo vogliamo o meno, eravamo sott'occhio, e questo non in una qualunque casuale autosservazione o nella forma di una definizione tradizionale dell'uomo»,<sup>1</sup> soggiunge infatti Heidegger.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, edizione italiana a cura di Carlo Angelino, trad. di Paola Coriando, il melangolo, Genova 1992, p. 347.

In questa considerazione credo si possa riconoscere senza troppa fatica una delle più grandi lezioni della fenomenologia, secondo la quale ogni affermazione e ogni giudizio non possono avanzare la pretesa di definire una realtà di per sé sussistente e del tutto avulsa dal nostro modo di coglierla, dalla esperienza che ne abbiamo, dal nostro sguardo su di essa. Una considerazione fenomenologicamente avveduta, in altri termini, non potrà mai presumere di riferirsi a un puro dato di realtà e dovrà sempre sapere che ciò che si manifesta non prescinde dalle condizioni di quel manifestarsi. Ed è una lezione cui il libro di Carmine Di Martino si attiene con grande consapevolezza e scrupolo, soprattutto nel momento in cui il suo sguardo filosofico si avvale di contributi scientifici – assai numerosi e di varia provenienza – che, proprio per la loro stessa natura scientifica, risultano necessariamente obliosi della loro provenienza, per dire così, anche «soggettiva» e si impegnano in affermazioni riferite a una dimensione oggettiva ritenuta semplicemente reale, a una realtà in sé.

Si tratta probabilmente di una lezione indispensabile proprio nel momento in cui un tema come quello del vivente viene affrontato per quelle che sono le differenze a esso interne, più ancora per quella che è forse la più critica, delicata e importante differenza che si dà all'interno del vivente, la differenza tra uomo e animale. È una differenza per la quale ne va dell'uomo stesso, della possibilità per noi di riconoscerci all'interno di una determinata essenza, e di riconoscerci attraverso una distinzione o una serie di distinzioni che escludono, almeno in certa parte, l'animale dall'umano o l'umano dall'animale. Ed è una differenza che, pur offrendosi in una evidenza immediata e indiscutibile, porta con sé una serie di questioni, principalmente di carattere etico e scientifico, difficilmente sopravvalutabili all'interno di quella che è l'intera storia dell'umanità, perlomeno nella sua versione occidentale; una serie di questioni che provengono proprio dalla difficoltà di determinare secondo enunciati e coordinate scientifiche uno o più punti di articolazione o disarticolazione, di passaggio o di rottura, tra la dimensione degli animali e quella dell'uomo.

In tal senso, già il titolo, *Viventi umani e non umani*, esprime il tratto di instabilità e di incertezza di una differenza nella quale si condensano, e si sono via via storicamente condensati, i più resistenti e insormontabili dogmatismi, sempre in atto al di là di atteggiamenti – più o meno discriminatori o accoglienti – nei confronti dell'«animale», i quali possono avere contraddistinto fasi storiche o culturali. In altre parole, l'umano e il non umano, per quanto si voglia o si tenti di distinguerli, saranno sempre riconducibili a una appartenenza comune, a un luogo di indistinzione che però non è un luogo qualsiasi: è il luogo del vivente, il luogo dal quale ogni agire – compreso quella strana modalità dell'agire che è il pensiero – proviene. Il luogo dal quale, in altri termini, proviene anche ogni prestazione di coscienza, consapevole o meno di sé, sino alla dimensione del giudizio, del linguaggio, di tutte le distinzioni che ne derivano. È sempre nel vivente, ci suggerisce

già dal titolo il libro di Di Martino, che l'umano si distingue dall'altro vivente, ed è perciò sempre al vivente che ogni forma o istanza di alterità va ricondotta.

Probabilmente, è proprio questa provenienza indistinta a costituire uno dei principali stimoli per tutta una serie di ricerche scientifiche, ma non solo, volte al reperimento di uno o più punti fermi a partire dai quali profilare una identità dell'umano precisamente definita rispetto all'animale ma anche a esso articolata. Attraverso tali ricerche e attraverso le varie ipotesi e verifiche che ne scandiscono il procedere, abbiamo la possibilità di constatare come, con l'avvicinarsi al punto di articolazione o disarticolazione tra umano e animale, viene a mancare un solido e definitivo appoggio. Che si scelga la possibilità di comunicare, di riconoscere, di usare strumenti, di avere finalità eccetera, ciascuna di queste modalità sotto le quali i viventi non umani vengono assimilati a (o disgiunti da) quelli umani si presta a una serie di considerazioni che di volta in volta possono confermare o smentire, in tutto o in parte, il grado di partecipazione dell'animale in questione all'umanità. Fermo restando che poi, al di sotto di tutto lo sfumarsi delle svariate differenze, *la* differenza rimane, con la sua evidenza e, in una maniera che, nella sua inesplicabilità o indicibilità, continua a essere inquietante. Quasi ci fossero, tra animale e uomo e all'interno di quella che chiamiamo «differenza», due diverse, opposte ma intrecciate declinazioni; come se, scendendo sul terreno dei viventi - umani e non umani - non si riuscisse più a tenere la distinzione tra differenze di grado e differenze di natura, come se non si riuscisse a tenere la differenza nella differenza. O come se, seguendo una indicazione di Jacques Derrida verso la fine di una incalzante serie di considerazioni volte a una radicale reinterpretazione del vivente, «qualunque sia la differenza tra gli animali, resta un rapporto "animale"».<sup>2</sup>

E tuttavia la questione della differenza, di quella differenza che non ci permette di confondere un animale con un uomo - tanto dal punto di vista dell'intelletto comune quanto, per esempio, dal punto di vista giuridico, per non dire dal punto di vista biologico - continua a porsi: *quella* differenza continua a resistere ai moltissimi tentativi di esplicazione, di descrizione, anche di corrosione sinora messi in atto, sia dal versante dei vari accostamenti scientifici sia dal versante più strettamente filosofico.

Le considerazioni di Di Martino, che si collocano su un versante filosofico particolarmente accogliente e attento nei confronti di svariati contributi provenienti da ambiti scientifici anche tra loro distanti, sembrano in tal senso orientarsi nella direzione di un approfondimento e allargamento dell'orizzonte entro il quale le varie differenze si articolano, si moltiplicano, si approfondiscono, senza tuttavia retrocedere di fronte alla istanza di indicare il momento o i momenti in cui, sul piano dell'umano, si affaccia qualcosa che non è più possibile reperire tra i viventi

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), edizione stabilita da Marie-Louise Mallet, introduzione all'edizione italiana di Gianfranco Dalmaso, trad. di Massimo Zammini, Jaca Book, Milano 2006, p. 222.

non umani, come nel caso dei tre ultimi capitoli o, semplicemente, di ciò che è indicato dalle parole del sottotitolo: «tecnica, linguaggio, memoria». Si tratta in tal senso di un percorso *analitico*, ossia volto alla scomposizione di ciò che essenzialmente costituisce i viventi umani nella loro differenza da quelli non umani al fine di reperire elementi tali da consentire quanto meno la descrizione di tale differenza. In ciò, le tre parole del sottotitolo indicherebbero le principali dimensioni entro le quali è possibile far passare una ragionevole e scientificamente non inaccettabile linea di demarcazione. Pur restando il fatto che tecnica, linguaggio e memoria non sono appannaggio esclusivo dell'umano: nessuno credo sarebbe disposto a sostenere che, al di fuori di quello umano, per nessun altro vivente si diano in maniera assoluta tecnica, linguaggio, memoria.

Inutile sottolineare il fatto che – quanto a tecnica, linguaggio e memoria – le varie declinazioni delle differenze osservabili tra prestazioni animali e prestazioni umane provengono necessariamente da un ambito comune. Un ambito comune che Di Martino, sulla scorta di una serie di considerazioni husserliane, individua in una «fondata possibilità di trasposizione negli animali»,<sup>3</sup> dalla quale derivano le operazioni di «analogizzazione» tramite le quali riconosciamo, a livello empatico, tratti non privi di significato nei loro comportamenti, su un piano più ristretto ma essenzialmente non difforme da quanto avviene nei confronti di altri uomini. E in questa trasposizione, empaticamente intonata, gli strumenti critici e gli elementi analitici attraverso i quali viene messa alla prova la tenuta delle «analogie» tra animali e uomini possono moltiplicarsi e perfezionarsi indefinitamente, nel tentativo di colmare progressivamente la distanza che, in seno al vivente stesso, tiene separato l'umano dal non umano. Una distanza che, del resto, non può venire considerata come una sorta di realtà in sé, come un dato scientificamente rintracciabile, descrivibile e sottratto alle condizioni di quella esperienza attraverso la quale si manifesta.

Tuttavia, tale distanza, o differenza, proprio dal punto di vista delle indagini scientifiche cui Di Martino fa copiosamente e opportunamente riferimento, sembrerebbe offrirsi quale terreno di progressiva bonifica. L'orientamento scientifico risulterebbe in altri termini orientato esclusivamente nella direzione di una erosione della differenza tra l'umano e il non umano; tale orientamento è in certo modo intrinseco alla stessa idea di ricerca scientifica, che ben difficilmente potrebbe restare fedele a se stessa nel momento in cui riconoscesse che, lungo un determinato percorso, non si può procedere ulteriormente. Ma questo atteggiamento, che nel fondo è possibile rintracciare quale elemento costitutivo della civiltà occidentale, intonata dall'idea di progresso, andrebbe forse isolato e di esso sarebbe opportuno mettere in luce i presupposti, talora anche i pregiudizi, che lo sostengono. Soprattutto nel caso, come quello della differenza tra uomo e anima-

<sup>3</sup> Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 2017, p. 75.

le, in cui è lecito chiedersi se ci si trova di fronte a una differenza di grado – con tutte le gerarchie che di fatto essa comporta – oppure a una differenza di altro tipo, una differenza «di natura» come tale non ulteriormente scomponibile e non colmabile. Forse uno degli effetti che può essere imputato a un procedimento scientifico in un ambito come quello della differenza tra animali umani e non umani consiste proprio nel mettere in ombra la possibilità di interrogare una differenza che non si presta a essere riempita e annullata.

Questa differenza, in filosofia e in tempi relativamente recenti, è stata per esempio affermata, in maniera perentoria ancorché occasionale, da Heidegger. Vale la pena di ricordare quanto egli dice perlomeno in un paio di circostanze, nell'ambito dei suoi corsi universitari. Nel già menzionato corso del 1929-1930 su *I concetti fondamentali della metafisica*, nell'affrontare la questione della legittimità o meno di parlare di «mondo» nel caso degli animali e dopo avere messo in luce come le cose potrebbero essere rese problematiche proprio dal ricorso all'analogia, egli è molto esplicito nel sostenere che «ciò con cui l'animale è in relazione gli è dato in modo diverso da come è dato per l'uomo». Non solo: questa diversità, questa alterità, come anche la chiama, non è né di carattere qualitativo né quantitativo: si tratta semplicemente di sapere «se l'animale possa, in generale, apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso».<sup>4</sup> Separazione abissale che viene confermata a qualche anno di distanza, nel corso universitario dedicato a *Parmenide* e in un contesto alquanto diverso, nel quale Heidegger si sofferma sulla nozione di «aperto» così come viene intesa da Rilke – quale appannaggio della «creatura», del vivente in quanto distinto dall'uomo, secondo l'inizio della ottava *Elegia di Duino*: «La creatura, qualsiano gli occhi suoi, vede / l'aperto») – per sottolineare la assoluta distanza da ciò che lui, Heidegger, intende con «svelatezza»: «tra ciò che Rilke chiama "l'aperto" e l'aperto nel senso della svelatezza dell'ente si spalanca un abisso», sentenza infine Heidegger, per il quale «tale aperto lo vede soltanto l'uomo».<sup>5</sup>

Al di là delle diverse intonazioni con cui, in seno al vivente, viene espressa la differenza tra animale e uomo, quella proposta da Heidegger è una differenza radicale, incolmabile, una sorta di alterità assoluta. Va anche subito sottolineato che Heidegger non è così ingenuo da affermare che tale è «in realtà» la differenza tra animale e uomo; del resto, le svariate occasioni nelle quali, nel corso del 1929-1930, le sue interpretazioni dell'animale continuano a oscillare tra un avere e un non-avere mondo, oltre a non essere affatto l'effetto di una sorta di confusione ermeneutica, stanno ad attestare che l'affermazione di tale differenza nei suoi termini più o meno radicali comporta sempre *una* determinata prospettiva, *un* de-

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 337.

<sup>5</sup> Id., *Parmenide* (1982), a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, trad. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, p. 282.

terminato sguardo sul vivente. Secondo una prospettiva scientifica, per esempio, non sarebbe possibile, in linea di principio, escludere una differenza di grado tra animale e uomo, come del resto avviene nell'ambito di svariate ricerche, per non dire delle dottrine evoluzionistiche. Ma è invece possibile escluderla secondo una prospettiva filosofica o, per meglio dire, secondo una prospettiva fenomenologica. E in questo forse, in questa possibilità di riconoscere una alterità assoluta, in questa possibilità, da parte dello sguardo fenomenologico, di fermarsi o di autosospendersi, si manifesta uno dei tratti più decisi ed evidenti in base ai quali un discorso scientifico - in generale, e tanto più se rivolto al «vivente» - può essere distinto da un discorso filosofico.

Ciò che, in altri termini, può riuscire a qualificare filosoficamente quella «e» tra «umani» e «non umani» compresa all'interno della dimensione dei «viventi», è proprio il suo carattere di congiunzione e insieme di disgiunzione. Una disgiunzione, o un «abisso», intollerabile e forse inconcepibile per un avanzare scientifico che non prevede alcuna sosta, alcuno sbarramento, alcun vuoto e che sicuramente continuerà a procurarsi, tramite esperimenti e invenzioni euristiche, elementi e nozioni volti a colmare lo spazio intrinseco a ogni «analogizzazione», nel tentativo di trovare una risposta o un elemento che definitivamente decida cosa distingue l'uomo dall'animale. E tuttavia, come mostra il libro di Di Martino, la questione di viventi umani e non umani non si riduce al «che cosa» di una distinzione, anzi, deve rilanciare il «come» questa distinzione: questa differenza può essere interpretata in quanto costituisce un elemento fondamentale della nostra esperienza, del nostro modo di orientarci all'interno dei rapporti con altri tipi di viventi, persino del nostro modo di intendere noi stessi, la nostra identità. In tal senso però, il discorso filosofico potrebbe orientarsi in maniera decisa lungo una direzione che proprio attraverso la fenomenologia si è manifestata nel suo carattere di imprescindibilità, nonché di urgenza. Ed è la direzione che prende di mira la dimensione dell'alterità.

Da Husserl a Derrida, passando per Emmanuel Levinas, la questione dell'altro è sicuramente una delle questioni filosoficamente più incalzanti. Non tanto per la trattazione o la tematizzazione dell'alterità considerata in se stessa, quanto per l'effetto di ritorno che la sua comparsa ha avuto proprio sul discorso filosofico. Non è possibile qui svolgere una argomentazione circostanziata che ne mostri con sufficiente completezza le derivazioni e le implicazioni, perciò sarà necessario limitarsi a qualche accenno, ricavato da una pagina di *Addio a Emmanuel Levinas*, libro che Derrida dedica a una riflessione sull'etica e sull'ospitalità proprio a partire dalla fenomenologia; della quale, a un certo punto, Derrida mostra una interruzione, una «singolare interruzione» che va sotto il nome di *epochè* e che «non è un'interruzione come un'altra. La fenomenologia impone a se stessa una simile interruzione. La fenomenologia *si interrompe da se stessa*. Questa interruzione di sé attraverso sé, se qualcosa di simile è possibile, può e deve essere assunta dal pen-

siero». Una interruzione che, incalza Derrida, si era imposta necessariamente «nelle *Meditazioni cartesiane*, a proposito dell'altro, di un *alter ego* che non si dà mai se non per analogia rappresentativa, rimanendo quindi radicalmente separato, inaccessibile alla percezione originaria».<sup>6</sup>

Anche al di fuori del tema «etico» dell'ospitalità come «interruzione di sé», questo aspetto del discorso filosofico venuto alla luce nella riflessione di Husserl, addirittura senza che questi «ne prendesse atto», pone in evidenza non già uno scacco o una impossibilità (i quali potrebbero essere considerati tali da un punto di vista puramente scientifico), ma la possibilità di rivolgersi tematicamente a una dimensione dell'alterità – come, in questo caso, quella dei viventi non umani – senza l'incombenza scientifica di ridurla a una differenza o a una serie di differenze descrivibili, gradualmente spiegabili o addirittura superabili.

È dunque questo il senso in cui ritengo importante proporre una estensione delle considerazioni del libro di Di Martino – nel quale non trova posto una apertura tematica relativa all'alterità – sul vivente e sulla disgiunzione che nel vivente ha luogo. Una disgiunzione che, più che dell'ordine della differenza (termine che presenta sempre un legame con l'identità), potrebbe presentarsi sul piano dell'alterità, ovvero sul piano di una differenza per così dire assoluta e originaria, priva di appigli per qualsivoglia considerazione gerarchica (evoluzionistica, creazionistica ecc.) e accogliente anche nei confronti di ciò che, come si è ricordato sopra, Heidegger indica con «abisso» tra l'animale e l'uomo e che non necessariamente vuole indicare una superiorità o una inferiorità, ma solo ricordare, a modo suo, l'insuperabilità di fronte alla quale il discorso filosofico, di quando in quando e – va sottolineato e ribadito – virtuosamente, si ritrova: l'insuperabilità della separazione nei confronti dell'altro, l'impossibilità di una trasposizione senza residui con, di conseguenza, la necessità di uno sguardo che, insieme con quanto viene tematizzato, sia in grado di comprendere e persino di tematizzare la distanza alla quale si colloca.

Forse, più ancora di una tematizzazione dell'alterità come alterità dell'assolutamente altro in quanto altro uomo, e di conseguenza di «un'etica che precede la metafisica», secondo la proposta filosofica forse di maggiore impatto di Levinas, la questione dell'alterità potrebbe collocarsi e radicalizzarsi ulteriormente proprio in seno al vivente e a partire dalla disgiunzione dell'umano dal non umano. A condizione che questa disgiunzione non venga colta nella prospettiva di una segmentazione del vivente in ordini, tipi, appartenenze eccetera, come del resto accade nei grandi discorsi scientifici di classificazione delle specie in base alle differenze osservabili. Tale disgiunzione, insieme con gli spazi e le discontinuità che è sempre possibile riscontrare nel vivente e a partire dal vivente, opera nel senso dell'apertura. Apertura a un discorso critico che possa trovare accoglienza anche in ambito scientifico, ma soprattutto apertura a una esperienza della finitezza – la

<sup>6</sup> J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas* (1997), a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998, p. 115.

finitezza dell'umano, del suo linguaggio, della sua storicità - che possa, se non trovare, perlomeno cercare le parole per esprimersi, a salvaguardia del vivente e della sua costitutiva e intrinseca alterità.