

Felice Cimatti
Una bestiale sovranità¹
Esperienza estetica e animalità

Un'esperienza disinteressata

Un animale non umano può provare un'esperienza estetica? Definiamo intanto cosa intendiamo per *esperienza estetica*: un'esperienza sensibile (cioè mediata dai sensi) di qualcosa per nessun'altra ragione oltre al fatto che si sta avendo proprio quella particolare esperienza. Qui riprendiamo la classica contrapposizione fra esperienza estetica e non estetica, che invece è sempre, in grado maggiore o minore, guidata da qualche motivazione più o meno esplicita. Ad esempio, un gatto insegue un topo perché ha fame e lo vuole mangiare: questa motivazione rende questa particolare esperienza del topo non estetica². Una donna osserva dolcemente il suo compagno: anche questa possiamo considerarla un'esperienza (prevalentemente) non estetica, perché in quello sguardo ci sarà, ad esempio, amore, desiderio, affetto, ognuno dei quali risponde a qualche motivazione. Un bambino gioca con un pallone: il bambino si sta divertendo mentre prende a calci il pallone, e il divertimento è una motivazione che rende la sua esperienza non estetica. Una definizione più accurata è quella che troviamo in un autorevole manuale di estetica:

Un elemento necessariamente presente quando degli individui hanno esperienze estetiche, è che in questa esperienza l'attenzione sia concentrata sulle proprietà intrinseche degli oggetti o eventi [percepiti] – proprietà che possono essere percepite in modo diretto. Qualche conoscenza particolare può essere richiesta perché la percezione sia possibile o piena. Per esempio, è necessario sapere cos'è una fuga prima che si possa ascoltare un brano musicale come fuga e non come una tarantella. Ciò che caratterizza l'estetico è l'attenzione che richiede. Questo tipo di attenzione può essere prestato a tutto ciò che può essere percepito, perché tutto ciò che può essere percepito ha un certo profilo, una forma, un colore, ecc. (benché possa essere

¹ Il titolo manifestamente, gioca con quello dell'ultimo importante seminario di Derrida, *La bête et le souverain*, pubblicato in italiano da Jaca Book, Milano 2004 con il titolo *La Bestia e il Sovrano*, trad. it. di G. Carbonelli. In realtà, nelle pagine che seguono, la sovranità che verrà analizzata è piuttosto quella studiata da Bataille.

² Nelle conclusioni di questo lavoro, però, vedremo che questa affermazione è forse corretta dal punto di vista umano, ma non è detto che lo sia da quello del gatto, e – suo malgrado – anche da quello del topo.

noioso o caotico, intelligente od ottuso, intenso o sbiadito)³.

Il cuore di questa definizione è nel tipo di attenzione richiesto da un'esperienza estetica: un'attenzione, come vuole la tradizione, «senza alcun interesse»⁴. Il punto che ci interessa in questo lavoro è se gli animali non umani possono vivere un'esperienza del genere, cioè *disinteressata*. Da questo punto di vista non è rilevante stabilire se gli animali in qualche modo abbiano o possano avere esperienza del bello, un tema che è più direttamente empirico, e ampiamente studiato, a partire ad esempio dalle pagine molto esplicite che Darwin ha dedicato a questo aspetto⁵. Quello che ci interessa è un problema filosofico, nel senso che qui è in questione il modo in cui una lunga e persistente tradizione filosofica ha descritto l'esperienza umana, rispetto a quella degli altri animali⁶. Secondo questa tradizione gli animali non umani sono in un certo senso imprigionati nel loro mondo, perché ogni loro atto è innescato da un determinato stimolo ambientale o interno e, quindi, non può mai, propriamente, essere disinteressato. Gli animali non umani sarebbero sempre spinti ad agire da qualcosa di assimilabile ad un istinto, che, a sua volta, ha sempre una motivazione adattativa. Prendiamo proprio il caso della bellezza, così come lo descrive e spiega Darwin:

Se le femmine degli uccelli fossero state incapaci di apprezzare la bellezza dei colori, degli ornamenti e della voce dei loro compagni maschi, tutte le fatiche e le cure di cui questi danno prova nel far pompa delle loro grazie agli occhi delle femmine sarebbero state spese invano, e questo non si può assolutamente ammettere⁷.

Gli animali non umani, per Darwin, percepiscono e apprezzano la bellezza, ma possono percepirla e apprezzarla perché la bellezza ha un valore adattativo, serve cioè ai maschi ad attirare le femmine, e alle femmine a trovare i maschi più sani e vigorosi, quelli che assicureranno loro la migliore progenie. L'esperienza della bellezza, in questo caso, evidentemente, *non* è disinteressata. Presumiamo,

³ Marcia Muelder Eaton, *Art and the Aesthetic*, in Petev Kivy (a cura di), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, p. 72 («When individuals have aesthetic experiences, a necessary element of the experience is that attention is paid to intrinsic properties of objects and events - properties that can be perceived directly. Special knowledge may be required in order for the perception to be possible or full. For example, one needs to know what a fugue is before one can hear that a musical work is a fugue and not a tarantella. The attention demanded is what characterizes the aesthetic. This kind of attention can be given to anything that can be perceived, for anything that can be perceived has design, shape, color, etc. (though it may be boring or chaotic, clever or dull, intense or washed out)», T.d.A.).

⁴ Immanuel Kant, *Critica della facoltà del giudizio*, trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 40.

⁵ Charles Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta sessuale*, trad. it. di M. Lessona rivista da B. Chiarelli, Rizzoli, Milano 1982, pp. 89 e sgg.

⁶ Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

⁷ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 89.

allora, che l'esperienza estetica sia possibile e sia possibile esattamente come esperienza disinteressata. Si tratta di capire se questa esperienza rientri o no fra quelle che può provare anche un animale non umano.

L'ente *in quanto* ente

Preliminarmente è necessario esplicitare meglio cosa si intenda per esperienza estetica, per poi passare al modo in cui questo tema è stato presentato nella riflessione filosofica, in particolare da Heidegger. Una definizione un po' più precisa ed esplicita è la seguente:

A è una proprietà estetica di *x* se, e solo se, A è una proprietà intrinseca di *x* considerata meritevole di attenzione (percezione e/o riflessione) in una certa cultura C.

Un'osservazione o gesto è esteticamente rilevante se, e solo se, attira l'attenzione verso una proprietà estetica di un oggetto o evento.

Una persona ha un'esperienza estetica di *x* se, e solo se, quella persona risponde ad una proprietà estetica di un oggetto e sa che una determinata cultura C la considera come una proprietà estetica⁸.

Partiamo da questo esempio: qualcuno fissa ammirato una cascata (perché scegliamo proprio quest'esempio lo si comprenderà più avanti, una volta fatto il salto di specie). Osserva la cascata semplicemente perché quella cascata attira il suo sguardo. Non si può dire che sia bella, la cascata, almeno se vogliamo dare all'aggettivo *bello* un qualche senso intersoggettivo; il nostro personaggio sta lì davanti alla cascata semplicemente perché sta lì. Ciò che attira la sua attenzione potrebbe essere lo scorrere dell'acqua, o il frastuono che genera nella piccola gola alla fine della quale appare la cascata, o ancora l'umido profumo di fresco che aleggia in tutta la zona (sono tutte proprietà intrinseche della cascata). Non è importante *che* attiri la sua attenzione, ma che *qualcosa di sensibile* lo abbia colpito. Da notare che in questo caso non c'è nessuno che l'abbia guidato verso questa esperienza. Infine, ed è forse il punto più problematico, è necessario che il personaggio di fronte alla cascata in qualche modo sappia, anche se non in modo esplicito, o che debba per forza essere esplicitato, che nella cultura a cui appartiene (anche se ignora di fare parte di una tale cultura), ad esempio, il rumore prodotto dall'acqua che scende veloce

8 M. Eaton, *Art and the Aesthetic*, cit., p. 73 («A is an aesthetic property of *x*, if and only if A is an intrinsic property of *x* considered worthy of attention (perception and/or reflection) in culture C. A remark or gesture is aesthetically relevant if and only if it draws attention to an aesthetic property of an object or event. A person has an aesthetic experience of *x* if and only if that person responds to an aesthetic property of an object and knows that a culture C considers it to be an aesthetic property»); T.d.A.).

in una cascata è una «proprietà estetica», e non una proprietà di altro tipo. Se non condividesse questo sapere potrebbe invece vedere quello scorrere, ad esempio, come un fenomeno soltanto idraulico e così facendo non potrebbe vederlo soltanto come fenomeno estetico. Si tratta, allora, di una precisazione necessaria per garantire l'aspetto disinteressato di questo tipo di esperienza, senza del quale non c'è, né può esserci, esperienza *estetica*. Quanto è forte questo terzo criterio? Il nostro personaggio non sa nulla del romanticismo, del sublime, dell'importanza della natura; però in qualche modo sa, perché l'ha assorbito semplicemente attraverso film, immagini, racconti di amici, che quello a cui sta assistendo – lo spettacolo della cascata – è qualcosa di particolare, di diverso da un semplice scorrere dell'acqua, come quello, per tornare al nostro prosaico esempio, di un normale sciacquone casalingo. Non è necessario, cioè, che il nostro personaggio sia consapevole di fare parte di una certa cultura; quello che conta è che nella sua attenzione sia implicita anche una particolare storia di sguardi verso la natura. In questo modo, un'esperienza estetica può riuscire ad essere contemporaneamente diretta, cioè guidata soltanto dalle proprietà intrinseche di ciò a cui si riferisce, e indiretta, perché comunque deve anche passare attraverso una certa tradizione.

Nella riflessione filosofica continentale è stato Heidegger⁹, forse, quello che meglio e più chiaramente di altri ha spiegato cosa implichi, da un punto di vista filosofico, un'esperienza estetica. Heidegger ritiene che per percepire qualcosa in senso puramente *estetico* e, quindi, in modo del tutto disinteressato occorre vedere quel qualcosa semplicemente «in quanto» qualcosa. La femmina di quella specie d'uccelli di cui parla Darwin non vede il piumaggio del maschio in questo modo, perché lo vede come una sorta di segno di qualcos'altro: un bel piumaggio significa che il maschio che porta quelle piume è sano e robusto e pertanto potrà garantire un buon corredo genetico. Anche se è la bellezza delle piume che attira il suo sguardo, in realtà non è quella bellezza che sta vedendo, bensì il genoma sottostante che si manifesta (fenotipo) mediante quelle piume. Poiché lo sguardo animale è sempre (biologicamente) interessato, «in definitiva l'animale non ha percezione»¹⁰. L'animale non umano non instaura così un rapporto con l'ente *in quanto* ente. Prendiamo il caso dell'ape che vola di fiore in fiore alla ricerca del nettare con cui produrre poi il miele:

C'è un segno del fatto che l'ape constata il sussistere o il non sussistere del nettare? Certo, infatti, attratta dal profumo del nettare, è rimasta sul fiore, ha iniziato a succhiare e ha smesso in un momento determinato. Ma questo è una prova del fatto che ha constatato il nettare come sussistente [cioè in quanto ente a sé stante]? Niente affatto,

9 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999.

10 *Ibidem*, p. 331.

tanto più se c'è la possibilità, anzi la necessità, di interpretare questo fare come una pratica e un esser-sospinto e come comportamento – e non come condotta dell'ape in rapporto al nettare che sussiste o non sussiste più. [...] Le circostanze divengono più chiare se richiamiamo un altro caso [...]. È stato [...] osservato che un'ape se, mentre sta succhiando, le si taglia con cautela l'addome, continua tranquillamente a bere, mentre il nettare le scorre fuori da dietro. Ciò mostra in modo convincente che l'ape non constata affatto che c'è troppo nettare. Non constata né questo né – cosa che sarebbe ancora più ovvia – la mancanza del suo addome. Neanche per idea, bensì continua la sua pratica proprio perché non constata che c'è ancora nettare. Piuttosto, essa è semplicemente *assorbita* dal cibo. Questo *esser-assorbita* è possibile soltanto dove è presente un *istintuale* "verso ...". Ma questo *esser-assorbita* in tale *esser-sospinto* esclude al tempo stesso la possibilità di constatare che qualcosa sussiste. Proprio l'esser-assorbito dal cibo impedisce all'animale di porsi di fronte ad esso¹¹.

La nostra povera ape (la crudeltà dell'esperimento e il modo in cui Heidegger lo riporta hanno un valore di testimonianza maggiore di quanto sia scritto esplicitamente in questo passo) non ha mai avuto un qualche rapporto con il nettare; non l'ha proprio mai percepito. Quando arriva in prossimità del fiore scatta qualche meccanismo istintivo che la spinge a posarsi su di esso e, quindi a cominciare a succhiare il nettare. Se avesse rapporto con il nettare ad un certo punto si accorgerebbe di averne succhiato abbastanza; l'amputazione del suo addome – sostiene Heidegger – dimostra il contrario: l'ape continua a succhiare senza più fermarsi, appunto perché non sta realmente avendo un rapporto con quel nettare. Finché il profumo del nettare agisce ancora come stimolo su di lei, l'ape continuerà a succhiare. Il nettare *in quanto* nettare l'ape non l'ha percepito. Ha percepito un certo profumo che fa scattare in lei il «comportamento» di succhiare il nettare; ma tutto questo non riguarda l'ape che, in questa storia, non svolge, in realtà, alcuna funzione attiva.

Se ora torniamo alla definizione di esperienza estetica, è subito evidente che l'ape non può provare un'esperienza di questo tipo (è curioso notare come filosofia analitica e filosofia continentale, al di là di secondarie ed inessenziali differenze linguistiche e stilistiche, più spesso di quanto non sembri condividano esattamente lo stesso impensato orizzonte concettuale). Per fare un'esperienza estetica bisogna percepire una «proprietà intrinseca» dell'oggetto percepito; per compiere questa operazione occorre essere in grado di stabilire un rapporto con quell'oggetto semplicemente «in quanto» oggetto, cioè appunto concentrarsi sulle sue «proprietà intrinseche»; siccome «il succhiare i fiori *non è avere una condotta in rapporto al fiore in quanto qualcosa di sussistente o non sussistente*»¹², conseguentemente l'ape «non ha percezione», cioè letteralmente

non percepisce il nettare; se non lo percepisce non né può nemmeno cogliere, evidentemente, le «proprietà intrinseche». Conclusione, non è che l'ape non abbia avuto, in questo caso, un'esperienza estetica del fiore: è che *non* può averla. Per Heidegger è *escluso* che possa avere qualcosa del genere.

C'è cascata e "cascata"

Heidegger ha sicuramente svolto il suo ragionamento in modo esemplare, eppure nella sua analisi c'è un punto che non convince. E ciò che non convince è proprio la questione che più gli sta a cuore, quella dell'*in quanto*. Com'è possibile vedere (parleremo solo dello sguardo, d'ora in poi) qualcosa *semplicemente* come qualcosa? Come fanno i nostri occhi, diversamente da quelli composti di un'ape, oppure da quelli di un gatto, a sottrarre da quanto vediamo quello che sappiamo su quanto stiamo vedendo e concentrarci soltanto sull'evidenza estetica di quanto stiamo vedendo? Torniamo all'esempio della cascata, che ci servirà anche più avanti. Il nostro solitario personaggio è di fronte all'acqua che scende tumultuosa e fragorosa con un salto di qualche decina di metri. Cosa sta vedendo? Una cascata, abbiamo detto, questo è assodato, anzi, è il punto di partenza di tutto il nostro ragionamento. Forse però siamo stati precipitosi. Poniamo che il personaggio del nostro esempio sia italiano, allora vedrà una *cascata*, certamente, ma se fosse tedesco, che cosa starà vedendo? Anche lui una *cascata*? No, starà vedendo piuttosto un *Wasserfall*. E se fosse turco? Vedrebbe ... Ma che c'entra la parola con la cosa, si chiederanno in molti. Come facciamo ad essere così sicuri che non c'entri nulla¹³? È stato accertato – ad esempio – che mentre in un piccolo umano, fino a sei mesi circa, la visione e la discriminazione dei colori sono basate sull'attività dell'emisfero destro, quello che genericamente chiamiamo non linguistico, negli adulti succede il contrario: ora è l'emisfero sinistro, quello linguistico, che è maggiormente attivo quando si tratta di discriminare fra colori diversi¹⁴. Questo non significa che vediamo parole, sono sempre i colori quelli che i nostri occhi vedono, ma li vedono anche attraverso il filtro delle parole con cui, in una certa comunità, quei colori vengono categorizzati e nominati. Se quindi vediamo qualcosa di blu, lo vediamo anche "blu". Ora "blu", benché non ce ne rendiamo conto, porta con sé associazioni possibili con altre parole, con altre situazioni, con altri pensieri.

¹³ Cfr. Marco Tullio Liuzza, Felice Cimatti e Anna M. Borghi, *Lingue, corpo, pensiero: le ricerche contemporanee*, Carocci, Roma 2010.

¹⁴ Anna Franklin *et al.*, «Categorical perception of color is lateralized to the right hemisphere in infants, but to the left hemisphere in adults», in «PNAS», Marzo 4, vol. 105, n. 9, 2008, pp. 3221-3225.

¹¹ *Ibidem*, pp. 309-310.

¹² *Ibidem*, p. 311.

Volevamo raggiungere il “blu” *in quanto* blu, ma quelle stesse parole che ci aiutano a individuarlo con precisione ci allontanano dal nostro obiettivo.

Torniamo al nostro personaggio davanti alla cascata, che è una *cascata* perché parla italiano. È lì, silenzioso, non pensa esplicitamente a quello che sta vedendo, si limita, appunto, ad osservarla. Qui, verrebbe da dire, non c'è ombra di linguaggio. Ma il cervello umano non è fatto a compartimenti stagni, non è che da una parte ci sono gli occhi e dall'altro il linguaggio; non c'è bisogno che dica a sé stesso “cascata” mentre sta osservando l'acqua che cade perché scattino le catene associative in cui la *parola* “cascata” rientra. Una parola che, come sappiamo da de Saussure in poi, entra in *due* catene associative, quella legata al contenuto e quella legata al materiale fonico. Vede una “cascata”, appunto, ma da qui si parte, e dove possiamo arrivare nessuno lo sa. C'è una cascata, davanti ai suoi occhi, ma nella sua testa, inevitabilmente, ci sarà anche una “cascata”. Che è una parola, è di genere femminile, è di tre sillabe, e così via¹⁵.

Il nostro ipotetico personaggio vorrebbe tanto concentrarsi solo sull'esperienza estetica della cascata, ma è più forte di lui, si distrae, segue i pensieri che inesorabilmente lo portano lontano da lì; quell'*in quanto* non è poi così facile da afferrare, sfugge da tutte le parti. Proviamo a concentrarci, ma sempre nuovi pensieri vengono a disturbare i nostri tentativi: pensieri che sono trascinati proprio da quel linguaggio che tutta una lunghissima tradizione filosofica considera ciò che ci caratterizza come viventi e che, quindi – più o meno direttamente –, ci permette anche di avere esperienze estetiche. E non sarà un caso che per lo stesso Heidegger, che ci tiene tanto a distinguersi dalle api, «ogni arte, in quanto lasciar accadere l'avvento della verità dell'essente come essente, è nella sua essenza poesia»¹⁶, cioè appunto esperienza di parole, in definitiva *linguaggio*. Heidegger lo dice in modo complicato, almeno ad un primo sguardo, però il corso del suo pensiero è chiaro: per avere a che fare con un'entità artistica *in quanto* artistica «occorrerebbe sradicarla da tutte le sue relazioni con ciò che è diverso da essa, in modo da lasciarla requiescere su sé stessa unicamente per sé»¹⁷. Ora, Heidegger è esplicito in questo passaggio decisivo, questa operazione, quella in cui tiriamo fuori l'ente *in quanto* ente, è un'operazione *esclusivamente* linguistica:

È il linguaggio, è la loquenza stessa a condurre per la prima volta all'aperto l'essente

¹⁵ È quello che Lacan – altro pensatore che lega umanità e linguaggio – chiama «l'ordine del significante»; cfr. Jaques Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi, 1955-1956*, trad. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 2010, p. 217.

¹⁶ M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 72.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

come essente. Là dove non essenza alcuna loquenza, come nell'essere della pietra, della pianta e dell'animale, non c'è neanche apertità dell'essente e, di conseguenza, neanche apertità del non-essente e del vuoto¹⁸.

Quello a cui ci porta, inaspettatamente, questa linea di pensiero è allora che il linguaggio che – almeno secondo questa tradizione filosofica e scientifica¹⁹ – ci permetterebbe di isolare l'ente in quanto ente e, quindi, di provare un'esperienza estetica, ebbene *quello stesso linguaggio in realtà ce la impedisce*. Da un lato, «quando la loquenza nomina per la prima volta l'essente, tale nominare conduce l'essente alla parola e all'apparizione»²⁰, dall'altro, però, questa apparizione dell'ente in quanto ente è subito disturbata da quella stessa parola che l'ha portata ad apparire. La “cascata” mi permette di vedere la cascata soltanto come *cascata*, ma allo stesso tempo mi impedisce di rimanere in questa condizione, perché immediatamente partono le catene associative trascinate da quella stessa parola, e così finiamo per perdere l'appena intravisto ente in quanto ente. E la cascata, perché il nostro personaggio è ancora lì, non la vediamo più semplicemente in quanto ente, in quanto pura cascata. Ma se non riusciamo a vederla come semplice ente, non è più possibile avere un'esperienza estetica di quella cascata. Un'esperienza *effettivamente* disinteressata non sembra essere alla nostra portata.

Sguardo di gatto e sguardo di scimpanzé

Si tratta, a questo punto, di tornare allo sguardo dell'animale non umano e cercare di trovare in quello sguardo, che così frettolosamente Heidegger aveva scartato, quello che forse non avevamo neanche immaginato:

Spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì, faccio fatica a superare un disagio²¹.

Un disagio, una vergogna, che deriva proprio dal fatto che quel gatto mi guarda, nello strano inquietante incomprensibile modo di guardarci che hanno gli animali e i gatti in particolare. Lo sguardo di un animale, come ci dice in modo misterioso Heidegger, che «non ha percezione», proprio perché sarebbe incapace di percepire *in quanto*. Tuttavia, proprio di fronte ad uno sguardo

¹⁸ *Ibidem*, p. 74.

¹⁹ Cfr. Esther Herrmann *et al.*, «Humans have evolved specialized skills of social cognition: The cultural intelligence hypothesis», in «Science», vol. 317, 2007, pp. 1360-1366.

²⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 74.

²¹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 38.

del genere, continua Derrida, «faccio fatica a reprimere un senso di pudore. Faccio fatica a mettere a tacere dentro di me la riprovazione dell'indecenza»²². È in questo «disagio» che possiamo cercare allora il prossimo passo del nostro ragionamento. Quel gatto non vede Derrida *in quanto* ente, non può farlo, questo Heidegger l'ha spiegato molto bene. Che tipo di sguardo sarà, allora, quello del gatto? Ecco la risposta di Derrida:

Come in ogni sguardo senza fondo, come gli occhi dell'altro, questo sguardo cosiddetto "animale" mi fa vedere il limite abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano, le fini dell'uomo, cioè il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a sé stesso, chiamandosi così il nome che crede di darsi²³.

Se è l'esperienza estetica che ci interessa, con tutte le implicazioni etiche e politiche che comporta, ebbene questa esperienza si trova oltre l'umano, oppure al di qua dell'umano. Se, con Heidegger, è l'operazione cognitiva dell'*in quanto* quella che ci caratterizza come viventi, allora è questa stessa operazione che ci impedisce di vivere un'esperienza estetica. La linea di pensiero che Derrida ci indica si vuole collocare definitivamente oltre l'«alternativa tra una proiezione appropriante», in base alla quale l'animale non è sostanzialmente diverso dall'umano, e «un'interruzione netta»²⁴, che invece separa radicalmente umano e non umano. Si tratta, in definitiva, di «non [...] interpretare o intendere *in negativo*»²⁵ la condizione animale.

Il caso del gatto e del suo sguardo ci ricorda che quello sguardo è comunque uno *sguardo*, non è uno sguardo che soltanto manca di qualcosa che, invece, in quello umano sarebbe presente. Torniamo allora alla cascata, ma questa volta lì fermo ad osservarla non c'è un umano, questa volta c'è uno scimpanzé. La primatologa Jane Goodall racconta che una volta, in un tardo pomeriggio, seguendo il gruppo di scimpanzé che stava studiando, giunsero davanti alle cascate della valle Kakombe, in Nigeria. Jane Goodall racconta l'eccitazione che alcuni maschi del gruppo provarono alla vista della cascata, che si trasformò in quella che, negli esseri umani, si potrebbe chiamare una specie di danza di gioia²⁶. Che cosa vedono quegli scimpanzé? Se non è la cascata in quanto cascata, che cosa stanno vedendo? La cascata non significa direttamente cibo, non è un pericolo, non sembra avere un immediato valore biologico e, tuttavia, rimangono lì a guardarla per parecchi minuti. In un filmato che si può vedere sul

sito del *Jane Goodall Institute*²⁷, si osserva addirittura uno scimpanzé che, di fronte alla stessa cascata, dapprima gioca con alcuni sassi, facendoli rotolare nel flusso dell'acqua, poi si ferma, si accuccia su uno sperone roccioso e, con le braccia conserte, rimane assorto. Che cosa sta osservando, questo scimpanzé, che – ricordiamolo – non «ha percezione»?

Il momento sovrano

«L'animalità», scrive Bataille, «è l'immediatezza o l'immanenza»²⁸. Immanenza significa che l'animalità è completamente concentrata nell'esperienza in cui è impegnata, è tutta lì, senza retrospensieri, senza deviazioni, senza distrazioni. Proprio perché è «immanenza» non è in grado di cogliere l'ente *in quanto* ente, perché non ci può essere spazio, in questo rapporto, per la presenza isolata dell'ente, che invece è sempre invischiato con l'animalità. Che temporalità sarà, quella dell'animalità? Seguiamo ancora Bataille: «L'animale ignora la possibilità di opporre ciò che non è a ciò che è»²⁹, ignorerebbe cioè la dimensione del possibile: essere «immanenza» significa essere tutto e soltanto nella dimensione del reale. Questo significa che vive solo nell'istante in cui sta vivendo ciò che sta vivendo; un istante di cui non si può neanche dire che sia l'istante presente, perché se non è in grado di «opporre ciò che non è a ciò che è» non coglie nemmeno il passato (il momento di «ciò che non è» più); ma senza passato non può neanche esserci futuro. E senza uno e l'altro non c'è nemmeno presente. L'animalità, allora, vive nell'istante senza tempo: l'animalità semplicemente *vive*. Finora, seguendo Heidegger e la tradizione che culmina in lui, abbiamo sempre considerato questa strana temporalità atemporale come una privazione, come una mancanza, come il limite insormontabile dell'animale. Eppure...

Lasciamo per un po' lo scimpanzé che osserva silenzioso (in modo radicale, perché l'animalità è muta, anche quando comunica, almeno questo ci dice la tradizione) la cascata, e torniamo all'animale umano, a quello, invece, che si distrae, che non può non distrarsi. Cos'è, propriamente, ciò che lo distrae, che lo condanna alla fuga inesorabile dall'istante? Non riuscire a rimanere fermo all'ente *in quanto* ente significa, infatti, precipitare nel movimento del tempo, significa che quello che vedo ora già non lo vedo più, significa sempre rimpianto e anticipazione: «Sono convinto», continua Bataille,

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 49.

²⁴ *Ibidem*, p. 56.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. Jane Goodall, *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, Mariner Books, New York 2000, p. 241.

²⁷ Cfr. <http://vimeo.com/18404370>.

²⁸ Georges Bataille, *Conferenze sul non-sapere altri saggi*, trad. it. di C. Grassi e M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998, p. 91. Si tratta di una raccolta che riunisce saggi di Bataille contenuti nei voll. III (1971), VII (1976) e XII (1988) delle *Œuvres Complètes*, edite da Gallimard.

²⁹ *Ibidem*, p. 92.

che il sapere ci assoggetti, che alla base di ogni sapere vi sia un servilismo, l'accettazione di un modo di vivere nel quale ogni momento ha senso solo in vista di un altro o di altri che lo seguiranno³⁰.

Vivere nel tempo, al contrario dell'immanenza dell'animalità, significa appunto questo, che «ogni momento ha senso solo in vista di un altro o di altri che lo seguiranno». L'istante non vale per quel che è in quell'istante, vale per l'istante successivo, o per quello precedente. In questo senso, l'istante è *presente*, perché appunto sospeso fra prima e dopo, fra passato e futuro. Il tempo, allora, incatena a sé l'umano, gli impedisce di cogliere il valore di quello che accade nell'istante, lo allontana sistematicamente dal momento in cui sta vivendo, gettandolo oltre, o ricacciandolo indietro (qui c'è anche la radice dell'asservimento dell'umano al calcolo, all'economico, al lavoro salariato): per questa ragione «il problema essenziale [...] è la liberazione dell'uomo dal vincolo dello schiavo»³¹, un vincolo fatto di temporalità, conoscenza e linguaggio.

Qual è il rapporto fra temporalità e linguaggio? Ancora una volta la risposta a questa domanda la troviamo nell'operazione cognitiva dell'ente in quanto ente: è il linguaggio che permette di isolare, all'interno della temporalità atemporale dell'animalità, un prima ed un dopo, e quindi un'ora ed un qui³². Ma se è la temporalità che ci impedisce di vivere l'istante, gettandoci nella deriva temporale, allora è lo stesso linguaggio che ci impedisce di vivere con pienezza e gioia l'istante: «il linguaggio», infatti, «non ha mai per oggetto la pura felicità»³³, vale piuttosto il contrario, «il linguaggio è il risultato del dolore, del bisogno che mi aggioga al lavoro»³⁴.

Ricapitoliamo il ragionamento di Bataille, che trae le conseguenze dell'antropologia di Heidegger: l'umano, cioè l'animale del linguaggio, è asservito al tempo, all'inesauribile scansione dei momenti che si seguono senza sosta. In questo susseguirsi, l'umano non riesce mai a soffermarsi sull'istante, cioè sull'unico momento di pienezza vitale, l'unico momento in cui potrebbe sentire in sé la felicità. Felicità che, al contrario, per Bataille, coincide con quello che definisce

il momento sovrano, in cui nulla più conta eccetto il momento stesso. Infatti ciò che è sovrano è il godere il tempo presente senza guardare ad altro all'infuori di questo tempo presente³⁵.

30 *Ibidem*, p. 30.

31 *Ibidem*, p. 33.

32 Cfr. Emile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1994; cfr. anche Felice Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

33 G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere*, cit., p. 72.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, p. 112.

Perché questo vero e proprio «miracolo»³⁶ possa apparire è necessario, allora, letteralmente liberarsi della nostra antropologia: «la conoscenza», infatti, e, quindi, la temporalità, la cultura, il linguaggio, «non è mai sovrana: per essere *sovrana* essa dovrebbe prodursi nell'istante. Ma l'istante resta al di fuori, al di qua o al di là di ogni sapere»³⁷. Appunto, se è «il momento sovrano» quello che cerchiamo, «perché la pura felicità è nell'istante»³⁸, allora è la nostra stessa costituzione che ci impedisce di raggiungerlo. Per trovare questo momento abbiamo bisogno di un «salto», di una «scommessa» che ci porti «in un linguaggio inesistente, nel linguaggio dei morti, di coloro che la felicità devasta, che la felicità annienta»³⁹. È la temporalità, e quindi il linguaggio, che ci impedisce di vivere l'istante, e quindi la felicità, e cioè lo spazio di «un linguaggio inesistente».

Al contrario, e qui ci tornano in mente lo sguardo del gatto che osserva Derrida nudo e lo scimpanzé immobile sulla riva del torrente, se c'è qualcuno capace di attingere il «momento sovrano» questo qualcuno è proprio e soltanto l'*animale*. Che non parla, appunto, e proprio per questa ragione è liberato dalla schiavitù temporale: «la pura felicità è negazione del dolore, di ogni dolore e anche dell'apprensione del dolore: è negazione del linguaggio»⁴⁰. Con Heidegger abbiamo compreso il nesso strettissimo che tiene insieme operazione dell'ente in quanto ente, arte e linguaggio; ora dobbiamo spezzare questo nesso, perché solo così potremo intravedere una via d'uscita dalla trappola in cui questo stesso nesso ci ha cacciati: «Il linguaggio si limita a designare le cose, solo la negazione del linguaggio apre all'assenza di limite di *ciò che è*, che non è *niente*»⁴¹. È «niente» nel senso che non è altro che *ciò che è*, non è sostanza e attributi, non è soggetto e predicato, è soltanto e pienamente *ciò che è*; pertanto solo uscendo dal linguaggio, insiste Bataille, è possibile «uccidere il tempo»⁴².

Quando finalmente ci si trova in questo spazio si è liberi del lavoro (salariato, quello asservito al tempo economico) e dalle preoccupazioni che esso comporta: «Ciò che contraddistingue la sovranità», infatti, «è il consumo delle ricchezze, in opposizione con il lavoro, con la servitù, che producono ricchezze senza consumarle. Il sovrano consuma e non lavora»⁴³; ora, e solo ora, «la possibilità della vita si apre senza limiti»⁴⁴, perché liberati dalla costrizione della temporalità non siamo più obbligati a tenere conto delle conseguenze

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*, p. 115.

38 *Ibidem*, p. 72.

39 *Ibidem*, p. 73.

40 *Ibidem*, p. 72.

41 *Ibidem*, p. 75.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*, p. 111.

44 *Ibidem*.

di quello che sta accadendo adesso. Il «momento sovrano» non ha rimpianti, né si aspetta nulla, perché senza nozione del futuro non c'è nemmeno nulla da sperare; conseguentemente non ha nemmeno nessun calcolo da fare, perché «l'al di là dell'utilità è il campo della sovranità»⁴⁵.

Conclusioni

«Se», infine, «il sovrano è essenzialmente il miracolo»⁴⁶, siamo tornati, in realtà, proprio all'inizio del percorso che abbiamo seguito in queste pagine. L'esperienza estetica, se è qualcosa, di fatto *coincide* con «il momento sovrano», con il momento del «miracolo». Solo in questo momento, infatti, è possibile che si stabilisca una relazione *immediata* con l'oggetto di cui si sta facendo esperienza. Per questa ragione è così importante ribadire che «la coscienza dell'istante [...] non è sovrana se non nel non-sapere»⁴⁷, perché, al contrario, il sapere equivale a mediazione, linguaggio, distanza, ossia a tutto ciò che impedisce quell'immanenza e quella vicinanza senza la quale non è possibile un'esperienza estetica. L'alternativa è radicale, o «svolgimento continuo del pensiero»⁴⁸ oppure quei «moti» che «hanno il potere di prolungare, di prendere e riprendere senza fine l'istante che conta, l'istante della rottura, del mancare»⁴⁹ e che, pertanto, schiudono la possibilità del «miracolo», del «momento sovrano». Ora, siccome l'umano è *umano* proprio perché è l'animale del linguaggio, come lo stesso Heidegger ci ricorda⁵⁰, di fatto questo esclude che questo stesso vivente possa mai vivere momenti come questi. Ciò significa che l'esperienza estetica è preclusa all'animale umano.

E qui torna, inaspettatamente, quell'animalità di cui così velocemente Heidegger e Bataille credevano di essersi sbarazzati: chi è che può provare quell'«istante miracoloso in cui l'attesa si risolve in NIENTE» e che distacca «dal suolo»⁵¹? Per Bataille, la questione dell'animalità è semplice: l'animale è schiavo del bisogno e, quindi, non può mai arrivare al «momento sovrano»: «Noi [umani] dobbiamo soddisfare i nostri bisogni, soffriamo se non ci riusciamo, ma finché si tratta del necessario non facciamo altro che seguire in noi la spinta animale»⁵². Qui Bataille è precipitoso, oltre che limitarsi a ripetere secoli di

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*, p. 114.

47 *Ibidem*, p. 116.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 Ma anche la biologia contemporanea: cfr. Charles Yang *Il dono infinito. Come i bambini imparano e disimparano le lingue del mondo*, trad. it. di M. Garofalo, Codice Edizioni, Torino 2007.

51 G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere*, cit., p. 116.

52 *Ibidem*, p. 112.

tradizione cartesiana che vedono l'animalità soltanto come istinto⁵³. A rigore, infatti, «quest'elemento *miracoloso, che ci incanta*»⁵⁴, può incantarci solo se lo accogliamo in modo assolutamente completo, se non c'è nessuna soggettività che ci trattenga dall'essere assorbiti da questa «gloria»⁵⁵. Non a caso è lo stesso Bataille che ci ricorda che si «diventa *sovrano* cessando di esserlo»⁵⁶, cioè cessando di essere una soggettività. Perché la soggettività non è capace – proprio perché soggettività *autonoma e distinta* – di farsi assorbire e sciogliere nell'«istante miracoloso»⁵⁷. Al contrario, la condizione necessaria per vivere il «*miracoloso*»⁵⁸ è «l'immediatezza o l'immanenza», ossia appunto l'*animalità*. Solo se ci si trova nella «libera demenza dell'immediato»⁵⁹ è possibile arrivare all'ebbrezza ignara di sé che riduce «l'istante all'istante, l'estatico all'estatico»⁶⁰. Il problema dell'esperienza estetica è il problema di un'esperienza che sia completamente, senza residui, concentrata sulle «proprietà intrinseche» di ciò che viene percepito; come abbiamo visto un'esperienza del genere è possibile solo se è un'esperienza *immediata*, e soltanto l'animalità può vivere un'esperienza del genere.

Quella della «sovranità» è un'opportunità vitale ed estetica che soltanto l'animale non umano può vivere, anche senza saperlo, anzi proprio perché lo ignora. Così tutto questo secolare svilire l'animalità si rivela, ma in realtà l'abbiamo sempre saputo, un rimpianto per una condizione di vita che sappiamo esserci preclusa semplicemente (e biologicamente) «perché non possiamo smettere di essere uomini»⁶¹:

Non mi chiudo nell'idea della sventura. Immagino la libertà di una nuvola che ha invaso il cielo, facendosi e disfacciandosi con una rapidità senza fretta, traendo dall'inconsistenza e dalla lacerazione il potere d'invadere. Della mia dolorosa riflessione, che senza l'estrema angoscia sarebbe stata greve, posso così dire che mi concede, nell'istante stesso, in cui sto per soccombere, il dominio ...⁶²

53 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 50-51.

54 G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere*, cit., p. 113.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*, p. 117.

57 *Ibidem*, p. 116.

58 *Ibidem*, p. 117.

59 G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. di G. Colletta e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, p. 80. È una raccolta che riunisce saggi di Bataille tratti dai voll. VIII (1976), XI (1988) e XII (1988) delle *Œuvres Complètes*, edite da Gallimard.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*, p. 382.

62 G. Bataille, *L'impossibile*, trad. it. di R. Baldassini, ES, Milano 1999, p. 104.