

gli artigli
28

© 2019 New York University

Tutti i diritti riservati.

Traduzione autorizzata dall'edizione in lingua inglese
pubblicata dalla New York University Press

© 2026 Ortica editrice

La traduzione dell'opera è stata realizzata grazie al contributo del
SEPS - Segretariato Europeo per le pubblicazioni scientifiche



www.seps.it - seps@seps.it

Titolo originale

When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy

in copertina

Foto di George Shiras

Prima edizione aprile 2026

ORTICA EDITRICE SOC. coop., Aprilia

www.orticaeditrice.it

ISBN 9791281228559

Eva Meijer

QUANDO GLI ANIMALI PARLANO

VERSO UNA DEMOCRAZIA INTERSPECIE

Traduzione di
Laura Matilde Mannino



ORTICA EDITRICE

A Pika e Putih

Indice

<i>Introduzione</i>	7
---------------------	---

PARTE I

PARLARE CON GLI ANIMALI

1. L'animale che parla!	29
Linguaggio umano e animali non umani	
2. Linguaggi animali	61
3. Dai linguaggi animali ai mondi interspecie	99
Caso di studio 1	135
Filosofia randagia: Osservazioni canino-umane su linguaggio, libertà e politica	

PARTE II

ANIMALI POLITICI E POLITICA ANIMALE

4. Politica animale: Giustizia, potere e agentività politica animale	171
5. Gli animali e lo Stato: Cittadinanza, sovranità e riformulazione delle politiche	205
6. Politica dei vermi	235
Caso di studio 2	254
La politica delle oche: Resistenza, deliberazione e politica dello spazio	

PARTE III

DALLE POLITICHE ANIMALI AL CAMBIAMENTO INTERSPECIE

7. Attivismo animale e cambiamento interspecie	283
8. La democrazia animale e le sfide della partecipazione politica	309
9. Animali che deliberano: Dai dialoghi multispecie alla deliberazione interspecie	331
<i>Conclusione</i>	362
Pensare con gli altri animali	
Bibliografia	369
Indice analitico	397

Introduzione

L'orango Ken Allen è nato allo zoo di San Diego. Quando era ancora nella nursery provava già a svitare tutti i bulloni su cui riusciva a mettere le mani, e si serviva degli umani come oggetti su cui arrampicarsi per scappare dalla stanza. Nel corso degli anni ha perfezionato le sue tecniche fino al punto di riuscire a evadere più volte dal recinto, e allo zoo hanno dovuto apportare delle modifiche alle recinzioni degli oranghi, e hanno cambiato finestre e serrature. Si è anche provato a distrarlo portandogli delle femmine, e per capire in che modo fosse riuscito a scappare, sono state assoldate delle spie che si fingevano normali visitatori. Ma Ken Allen non era l'unico orango con il desiderio di fuggire dalla cattività: una volta, poco dopo che era stato di nuovo colto sul fatto, la sua amica Vicki gli ha dato il cambio ed è scappata dopo essere riuscita a scardinare una porta. Anche Kumang e Sara, due sorelle che facevano parte di questo stesso gruppo, hanno organizzato e coordinato diversi tentativi di fuga, come quella volta in cui si sono servite di un bastone di scopa che una teneva in posizione mentre l'altra vi si arrampicava. Forme di resistenza cooperativa degli oranghi si riscontrano anche in molti altri zoo, come per esempio il Woodland Park Zoo di Seattle, dove un gruppo di cinque oranghi è riuscito a sgusciare attraverso diversi passaggi blindati per poi arrampicarsi in cima a un muro alto: né le banane né l'acqua degli

idranti li hanno persuasi a tornare dentro, e alla fine hanno dovuto sedarli. Non si tratta di casi isolati: la resistenza degli oranghi è un problema strutturale degli zoo, e molto spesso porta all'isolamento di alcuni individui oppure a trasferimenti che spezzano i legami familiari (Hribal 2012).

Esistono molti altri esempi di animali non umani che sfidano l'oppressione (capitolo 7): lavoratori non umani che si rifiutano di eseguire i loro compiti, animali selvatici che aggrediscono chi li tiene prigionieri, animali da allevamento che scappano mentre sono sulla strada per il macello, animali da laboratorio che voltano le spalle. Altri animali non umani invece cercano la compagnia di quelli umani, entrano a far parte dei loro nuclei domestici oppure si stabiliscono nei giardini, nei campi e nelle città. A volte gli animali non umani si prendono cura di quelli umani o lavorano al loro fianco, e umani e non umani possono vivere incontri significativi, instaurare amicizie, o semplicemente coesistere come vicini.

Gli animali non umani sono individui con una loro visione della vita, e instaurano rapporti sia con gli umani che con altri non umani, ma negli attuali sistemi politici e legali umani e in molte pratiche culturali vengono invece considerati e usati come oggetti. A partire dagli anni settanta, a questa situazione si sono opposti i teorici dei diritti animali, i quali hanno portato avanti l'idea che gli animali non umani sono esseri senzienti che somigliano agli umani in molti aspetti fondamentali della sfera morale, e che pertanto dovrebbero essere considerati parte delle nostre comunità morali. A partire da queste posizioni, e dalle prospettive offerte dai movimenti di giustizia sociale che si occupano di inclusione democratica, diverse ricerche di filosofia politica hanno recentemente proposto di considerare gli animali non umani come gruppi politici, e in certi casi come membri di comunità interspecie condi-

visive. Questo spostamento, dalla considerazione etica alla partecipazione politica, cambia il tipo di interrogativi che ci poniamo sul loro conto: piuttosto che limitarsi a chiedersi come andrebbero trattati, ci si interroga invece su come comprendere meglio il modo in cui vogliono vivere le loro vite, sul tipo di relazioni che desiderano intrattenere (sia tra loro che con gli umani), e su come dobbiamo (e possiamo) condividere il pianeta in cui che tutti abitiamo (Donaldson e Kymlicka 2011)¹.

Finora la filosofia animale non ha prestato molta attenzione a questioni che riguardano la comunicazione interspecie, la voce politica e la partecipazione politica animale non umana², e questa è una grossa lacuna. Dato che gli altri animali sono dei soggetti dotati di una loro visione della vita, non ci si può semplicemente limitare a prenderli in considerazione, tanto dal punto di vista epistemologico quanto da quello normativo: per non ricadere nel modello antropocentrico gli umani devono riformulare le relazioni politiche e sociali a partire dall'interazione con gli animali non umani (vedi anche Donaldson 2020). Nella riflessione

¹ L'idea che tra gli animali umani e quelli non umani ci sia una differenza di categoria viene sempre più messa in discussione anche in altri campi di studio. Studi empirici nel campo della biologia e dell'etologia, riguardanti la cognizione (Allen e Bekoff 1999), le culture (Smuts 2001) e i linguaggi degli animali non umani (Gentner *et al.* 2006; Slobodchikoff *et al.* 2009) hanno recentemente portato avanti l'idea (come aveva già fatto Darwin nel 1872) che la differenza tra gli animali umani e quelli non umani sia di grado piuttosto che di genere. Anche i post-strutturalisti e i post-umanisti contestano la gerarchia che sta alla base di quest'opposizione, e mettono in discussione tanto l'eccezionismo umano quanto l'esistenza di un'opposizione binaria tra umani e altri animali (Calarco 2008; Derrida 2008; Wadiwel 2015; Wolfe 2003).

² Al contempo, quasi tutti i filosofi politici e i filosofi del linguaggio si sono concentrati soltanto sulla teorizzazione del linguaggio e della politica degli umani (Donaldson e Kymlicka 2011).

su come migliorare i rapporti con gli altri animali il linguaggio gioca un ruolo importante: scoprire di più sui linguaggi degli altri animali può aiutare gli umani a comprenderli meglio e a instaurare con loro delle nuove relazioni³; rimettere in discussione una visione antropocentrica del linguaggio formatasi a partire da rapporti di potere può favorire una nuova prospettiva sulle altre specie animali e sui loro linguaggi; concettualizzare i linguaggi animali può anche giocare un ruolo importante nell'affrontare alcuni dei problemi pratici che sorgono tra gli umani e gli altri animali, come per esempio conflitti di confine tra gruppi di animali selvatici e gruppi umani, oppure questioni che riguardano la partecipazione politica di quegli animali non umani che fanno parte delle nostre società. Al fine di sviluppare una teoria delle voci politiche animali, in questo libro parlerò di questi e altri argomenti, di questioni che riguardano linguaggio e mondo, politica e attivismo, comunità sovrane e condivise, democrazia e differenza.

Dall'animale politico alle voci politiche animali

In filosofia politica la capacità di parlare è di solito ritenuta una condizione fondamentale affinché si diano un attore politico e l'appartenenza a una comunità politica. Quella di parlare è vista come un'impresa prettamente

³ Va notato come la capacità di comprendere e parlare i linguaggi degli animali non umani può anche giocare un ruolo in pratiche che vanno ai danni di questi ultimi. I cacciatori, per esempio, molto spesso sanno interpretare le tracce lasciate nel paesaggio dagli animali non umani, sono in grado di comprenderne i richiami e spesso riescono anche a imitarli. Ma in questo caso non si tratta di un problema di linguaggio, bensì di abuso di potere (per una discussione approfondita della relazione tra linguaggio e potere si vedano i capitoli 1 e 4). Servendosi del linguaggio gli umani ingannano anche altri umani.

umana, qualcosa di completamente diverso dal modo in cui gli altri animali si esprimono e usano la voce. Essere in grado di parlare è considerato necessario per la deliberazione razionale (Habermas 1981), per la partecipazione a un contratto sociale (ipotetico) (Rawls 1971), per l'azione democratica (Rancière 2007), per l'azione collettiva intenzionale (Pepper 2016) e per altre forme di partecipazione politica. L'idea che soltanto gli umani possano agire politicamente ha una lunga storia. Nel primo libro della *Politica* Aristotele definisce l'uomo come un animale politico, e come l'unico animale dotato di parola, o meglio, di *logos*, un termine che qui si riferisce al discorso razionale, e più precisamente all'abilità di distinguere tra il giusto e l'ingiusto nell'atto linguistico (Aristotele [350 a.C.] 1253a, 10-18; Derrida 2011, 348): per far parte della comunità politica è necessario essere dotati di questa capacità. Attribuendo il *logos* esclusivamente agli umani Aristotele traccia una linea di demarcazione tra questi ultimi e gli altri animali, e con questa linea delimita il confine del politico: soltanto gli umani possono essere degli animali politici. In questo modo definisce anche l'idea di discorso politico: *logos*, il discorso guidato dalla ragione, si contrappone infatti a *phoné*, il suono della voce che può esprimere dolore o piacere. Gli animali non umani hanno delle voci e si esprimono, ma dato che non sono in grado di usare la voce per determinare il giusto e l'ingiusto non possono parlare in senso proprio: sono privi di *logos*. È inoltre importante osservare che questa distinzione viene fatta all'interno del linguaggio umano: Aristotele, infatti, per sostenere che è l'uso delle parole umane a tracciare la distinzione tra chi può parlare e chi non può, e tra chi può essere un attore politico e chi non può esserlo, si serve di parole umane⁴.

⁴ Anche se Aristotele vede una differenza importante dal punto di vista

Recenti ricerche di filosofia politica hanno contestato l'idea che solo gli umani facciano parte di comunità democratiche (Cochrane, Garner e O'Sullivan 2016), così come quella che soltanto gli umani possano essere degli attori politici (Donaldson e Kymlicka 2011). L'etica animale, dato che mette in discussione i confini della comunità morale e si occupa dei diritti degli animali non umani, è sempre stata un progetto politico (almeno a partire dal lavoro di Peter Singer [1975] e di Tom Regan [1983]), ma questi più recenti approcci si distinguono per un ricorso più massiccio al lessico della filosofia politica e per l'obiettivo di assicurare relazioni eque tra animali umani e non umani concentrandosi sulla giustizia e sulla riformulazione di istituzioni, strutture e pratiche politiche esistenti (Cochrane, Garner e O'Sullivan 2016). La maggior parte dei filosofi politici che si occupa di animali mira all'inclusione degli interessi di questi ultimi all'interno delle istituzioni democratiche liberali esistenti (Cochrane 2012; Garner 2013; Rowlands 1997; O'Sullivan 2011).

morale tra gli umani e gli altri animali, bisogna comunque osservare che non considera gli animali non umani come un gruppo omogeneo, anzi, l'appartenenza a una determinata specie è secondo lui fondamentale per il modo in cui un individuo può prosperare e realizzarsi al meglio delle sue potenzialità. Se è vero che gli umani sono una specie speciale, lo stesso si può dire di tutte le altre specie. Inoltre ci sono molte cose che gli umani hanno in comune con gli altri animali dal punto di vista delle facoltà basilari: per esempio si somigliano perché mangiano e hanno gli stessi organi, o perché muoiono e hanno rapporti sessuali (Aristotele [350 a.C.] 1991). Le api, le vespe, le formiche e le gru, come gli umani, sono creature sociali, e gli umani hanno in comune con gli altri animali anche alcune forme di comunicazione. Tuttavia la formazione di comunità politiche basate sul linguaggio e sulla morale è una caratteristica specifica della specie umana. Per prosperare e per realizzare il loro *télos*, gli umani hanno bisogno della comunità politica, e allo stesso tempo, dato che sono dotati di *logos*, sono gli unici animali in grado di vivere insieme in una comunità politica.

I filosofi politici Sue Donaldson e Will Kymlicka (2011) contestano esplicitamente l'idea che gli umani siano gli unici possibili attori politici. Pur non essendo stati i primi a richiamare l'attenzione sull'agentività animale non umana e sull'importanza delle relazioni per (e fra) gli umani e gli altri animali⁵, Donaldson e Kymlicka sono stati i primi a sviluppare una teoria politica dei diritti animali basata sulle relazioni tra gruppi di animali non umani e comunità politiche umane. Concentrarsi sulle relazioni politiche implica la necessità di riflettere sulla comunicazione politica all'interno delle comunità e tra di esse. Gli altri animali sono dotati di linguaggio e comunicano, le loro voci possono, e devono, essere considerate politiche (parti costitutive dei processi politici o contribuenti a essi), e gli umani possono, e devono, prestare attenzione a queste voci ed essere in grado di rispondere loro nel quadro di una più ampia idea di democrazia interspecie.

Come si è già accennato sopra, la questione del linguaggio e della voce animale – inclusa la connessione tra linguaggio, ragione, agentività politica, istituzioni e pratiche politiche – non ha ancora ricevuto molta attenzione nelle ricerche contemporanee di filosofia politica che si occupano degli animali non umani, e nel campo dell'etica animale in generale. Molti teorici dei diritti animali⁶ danno semplicemente per scontato che gli altri animali non si servano del linguaggio, che non siano in grado di parlare in un modo che abbia peso ai fini dell'azione politica, e che in materia politica e sociale siano comunque destinati al silenzio. Sono pochissimi i teorici dei diritti animali che includono nel

⁵ Se ne sono occupati diversi campi di studio, come l'etologia (Bekoff 2002; De Waal 2016), la geografia animale (Wolch e Emel 1998; Hobson 2007; Srinivasan 2016) e la storia (Hribal 2010).

⁶ Si vedano Cochrane (2012), Cooke (2014), Hadley (2005) e Regan (1983).

loro lavoro la ricerca contemporanea sui linguaggi animali non umani o interspecie, o che indagano i modi in cui gli altri animali possano avere voce nelle questioni che li riguardano. Ad oggi, attivisti e filosofi ritengono per lo più inevitabile il fatto che dobbiamo essere “noi” a parlare per “loro”⁷. Questo risulta problematico, non solo se si considerano le forti connessioni tra linguaggio e azione politica all’interno della tradizione filosofica e della prassi politica, ma anche di fronte al fatto che la partecipazione politica degli altri animali implica necessariamente la comunicazione: il linguaggio è uno strumento imprescindibile per interagire con gli altri e costruire mondi comuni. Questa prospettiva trascura inoltre il legame tra l’esclusione degli altri animali e il modo in cui si sono formate le nostre nozioni di “soggetto” e di “linguaggio” in relazione al *logos* o ragione. Infine, questa visione è problematica anche perché perpetua lo stereotipo negativo degli altri animali come muti o incapaci di parlare, e lascia intatta anche una visione idealizzata dell’umano e del suo linguaggio.

Per mettere in discussione questa prospettiva dobbiamo sviluppare una nuova comprensione del linguaggio che tenga conto della moltitudine di espressioni degli animali non umani e dei loro modi di creare significato: il primo passo è considerare gli altri animali come degli esseri con una loro visione della vita e con i loro modi di comunicarla ad altri, siano questi membri della loro o di altre specie.

⁷ Parlare per gli altri animali a volte è inevitabile, è la migliore opzione a disposizione, oppure è semplicemente un dovere dell’umano in quanto parte più privilegiata (Alcoff 1991). Il rischio è però quello di perpetuare l’antropocentrismo, perché in questo modo si conferma l’idea che gli animali siano degli esseri muti, e si lascia intatta l’immagine degli umani come unici veri attori politici. Pertanto, quando si parla per gli altri animali, si dovrebbe al contempo sempre ascoltarli e continuare a cercare dei modi affinché possano parlare per sé, all’interno o all’esterno di un determinato sistema politico e sociale.

Linguaggi animali

Recenti studi nel campo della biologia e dell'etologia hanno mostrato che molte specie animali non umane comunicano in modi complessi e ricchi di sfumature con membri della loro e di altre specie, umani inclusi (capitolo II). I delfini (King e Janik 2013) e i pappagalli (Berg *et al.* 2011) si chiamano per nome; gli elefanti africani usano richiami d'allarme che distinguono un pericolo proveniente da api da uno che proviene da umani, e allo stesso modo distinguono tra diversi gruppi di umani (Soltis *et al.* 2014); i corvi imperiali usano gesti referenziali (Pika e Bugnyar 2011); il drongo africano imita i richiami d'allarme di uccelli di altre specie in modo da farli scappare e rubargli il pasto (Flower *et al.* 2014). Nei canti degli uccelli di molte specie si riscontrano strutture grammaticali, inclusa la ricorsività (Gentner *et al.* 2006), e le configurazioni di colore che si formano sulla pelle dei calamari possono essere viste come un linguaggio fatto di frasi dotate di una struttura grammaticale (Moynihan 1991). Il cane della prateria, una sorta di scoiattolo che sta nel terreno, è in grado di descrivere gli umani in modo dettagliato, inclusi il colore dei capelli e della maglietta indossata, la velocità a cui si avvicinano e gli eventuali oggetti che trasportano (Slobodchikoff *et al.* 2009).

Gli umani hanno condiviso un lungo periodo di storia con molti animali non umani, e questo ha influenzato le loro capacità di comprendersi a vicenda (capitolo 3). Per esempio, i cani e gli umani si sono evoluti insieme e hanno influenzato reciprocamente le loro caratteristiche. Secondo alcuni biologi è persino possibile che gli umani abbiano iniziato a usare il linguaggio attraverso il loro rapporto con i cani (Haraway 2003). Gli studi mostrano come gli umani riescano a interpretare correttamente l'umore dei cani,

sia ascoltando delle registrazioni in cui li si sente abbaiare o ringhiare, sia vedendo la loro espressione facciale; allo stesso modo, anche i cani sono in grado di interpretare i suoni e le espressioni facciali degli umani (Hare e Woods 2013). Quando un umano e un cane legati da un rapporto di amicizia si guardano negli occhi i loro corpi producono ossitocina, “l’ormone delle coccole”, proprio come succede tra innamorati e tra genitori e neonati (*ibid.*).

In filosofia e in biologia l’idea di linguaggio è a lungo coincisa con quella di linguaggio umano, e come discuterò più in dettaglio nel primo capitolo, molti filosofi appartenenti alla tradizione occidentale hanno persino considerato il linguaggio come una caratteristica distintiva degli umani. Questa prospettiva viene messa in discussione dai sopracitati studi empirici, dagli sviluppi della filosofia politica, e da altri ambiti di ricerca che sostengono il riconoscimento della soggettività degli animali non umani: si tratta di prospettive che ci invitano a riconsiderare non solo le capacità cognitive, sociali e linguistiche degli altri animali, ma anche la nostra stessa idea di linguaggio. Al momento gli umani non sanno se esistano dei linguaggi non umani complessi come il loro, e nemmeno comprendono appieno molte espressioni animali non umane o le profondità della forma nella comunicazione interspecie, ma a ogni modo, l’idea che il linguaggio umano sia l’unico fondato sul *logos* e che quelli degli altri animali non lo siano è un’idea che non regge. Le informazioni ottenute grazie agli studi più recenti ci obbligano a ripensare il linguaggio, la cultura e la soggettività degli animali non umani, e forse in modo ancora più pressante, a ripensare i modi in cui possiamo interagire con gli altri animali per scoprire le loro inclinazioni rispetto a ciò che li riguarda⁸.

⁸ Kohn descrive un movimento simile in antropologia: «Il modo in cui

Un buon punto di partenza per pensare e studiare i linguaggi animali non umani e quelli interspecie ci viene offerto dall'opera tarda di Ludwig Wittgenstein, in particolare dal suo concetto di "giochi linguistici". Secondo Wittgenstein, per via del modo in cui funziona il linguaggio e per le sue interconnessioni con le pratiche sociali, non si riuscirà mai a darne una definizione universale nel suo complesso, e nemmeno a formularne delle definizioni fisse di singoli concetti. Se vogliamo studiare il linguaggio dobbiamo invece indagare il significato di diversi giochi linguistici (capitolo 2) esaminando come e dove vengono usati. Questo approccio allo studio del linguaggio si presta molto bene all'indagine dei giochi linguistici animali non umani e interspecie per svariati motivi. Concentrarsi sulle pratiche esistenti e sul contesto sociale in cui i giochi linguistici acquistano significato ci permette di riconoscere e comprendere meglio l'agentività animale non umana in relazione al linguaggio. Inoltre i giochi linguistici non sono fatti soltanto di parole, e Wittgenstein enfatizza l'importanza dei gesti e di altre espressioni non linguistiche nella creazione del significato (*Ricerche filosofiche* §7): gesti, movimenti e altre espressioni non verbali giocano un ruolo fondamentale anche nei linguaggi degli altri animali. I concetti umani esistenti possono offrire delle linee guida per comprendere il significato di certe pratiche, e le idee di Wittgenstein sul modo in cui i giochi linguistici sono connessi, ovvero tramite una somiglianza di famiglia, possono mettere in luce somiglianze e relazioni tra giochi linguistici umani, non umani e interspecie. Infine, Wittgenstein vede il linguag-

gli altri generi [kinds] di esseri ci vedono è importante. Il fatto che gli altri esseri possano vederci, cambia tutto». Quindi «l'antropologia non può semplicemente limitarsi a esplorare le rappresentazioni che le diverse società producono a tale riguardo» (2013, I). Anche la prospettiva di quegli altri esseri deve essere esplorata.

gio come una pratica fondamentalmente pubblica e sostiene che il significato si origina dalla relazione tra mondo e linguaggio: questo ci permette di capire meglio quanto sia fuorviante lo scetticismo sulle menti degli altri animali, umani e non umani (capitoli 2 e 3).

Tuttavia con questo libro non intendo presentare una teoria completa dei linguaggi animali non umani. Gli umani stanno appena iniziando a scoprire i linguaggi animali non umani, e sarebbe empiricamente impossibile sviluppare una teoria definitiva del linguaggio animale. Inoltre, il ripensamento del linguaggio non dovrebbe essere un'impresa esclusivamente umana, e non sta agli umani definire quello che per altri ha il valore di una comunicazione dotata di senso: se non vogliamo ricadere nell'antropocentrismo, dobbiamo studiare il linguaggio interagendo con gli altri animali.

Quando si sviluppano delle idee sul linguaggio e sulla politica in un contesto interspecie, è importante tenere a mente che, ovviamente, non esiste qualcosa come "la voce politica animale", oppure come "l'animale" (Derrida 2008): esistono molte specie, comunità e gruppi di animali non umani e umani, ognuno con i suoi linguaggi e le sue culture, ed esiste anche una varietà di incontri e relazioni tra gruppi di animali diversi, inclusi quelli che fanno parte della categoria umana: queste sono tutte differenze che dobbiamo tenere in considerazione se vogliamo ripensare il linguaggio e la politica insieme agli altri animali. Dobbiamo anche fare attenzione a non usare l'umano come metro di misura per gli altri animali, non solo perché in questo modo molti resterebbero esclusi a priori, ma anche perché sarebbe più difficile considerarli nella loro specificità. Questo significa che serve mettere in discussione l'eccezionalissimo umano, insieme all'idea che tra "l'umano" e "l'animale" ci sia un'opposizione binaria. Si deve prestare

attenzione alla varietà di modi in cui gli altri animali comunicano e agiscono politicamente, e capire come possiamo instaurare con loro delle relazioni nuove e migliori. Questo non dovrebbe essere un progetto esclusivamente umano, perché gli altri animali hanno delle prospettive uniche sulle loro vite e sulle relazioni con gli umani, e hanno anche i loro modi di esprimerle. Gli umani e gli altri animali possono (e lo fanno già) intrattenere delle relazioni in cui la specie non sia il fattore determinante per giungere alla comprensione o alla familiarità, e in cui gli umani non aspirino a sottomettere gli animali non umani con cui condividono l'ambiente domestico o il territorio. Questi rapporti esistenti possono offrirci spunti sulle possibilità di cambiamento, e possono fare da punto di partenza per pensare nuove forme di coesistenza.

Teorizzare dal basso: una nota sul metodo

Finora la svolta politica negli studi animali è stata portata avanti principalmente da filosofi e teorici della politica che operano nella tradizione della filosofia politica analitica angloamericana di stampo liberale (per esempio Cochrane 2012, Donaldson e Kymlicka 2011, Garner 2013 e O'Sullivan 2011). In questo libro, con il supporto di studi etologici empirici, metto le loro idee in dialogo con idee di altre tradizioni filosofiche, principalmente con la fenomenologia e il post-strutturalismo: lo faccio perché piuttosto che limitarmi semplicemente a difendere l'idea che serva prendere in considerazione le voci animali dal punto di vista politico, porto avanti anche un'indagine su come i concetti di linguaggio e politica sono stati costruiti, e su cosa significano e possono significare in relazione agli altri animali. Bisogna fare entrambe le cose perché gli animali

non umani non sono stati esclusi soltanto dalle nostre comunità politiche, dalle nostre istituzioni e conversazioni, ma anche dagli stessi concetti con cui li descriviamo e li pensiamo.

L'esempio del linguaggio illustra molto bene il meccanismo in questione. Nella tradizione del pensiero occidentale gli altri animali sono stati esclusi molto presto da questo concetto. Come si è detto sopra, Aristotele ha notoriamente separato il linguaggio umano dall'uso che gli animali non umani fanno della voce, e in questo modo ha tracciato con un solo movimento i confini del "linguaggio" e della comunità politica. Non si tratta di un passo neutro o naturale, perché è un processo in cui entrano in gioco rapporti di potere sbilanciati, e si potrebbe persino dire che la nostra visione del linguaggio abbia preso forma a partire dall'esclusione degli altri animali. Per questo motivo, al fine di sviluppare una teoria dei linguaggi animali non umani e interspecie non possiamo quindi limitarci a fare riferimento alle ricerche etologiche sulle capacità linguistiche degli altri animali e a ribadire che questi ultimi *sono dotati* di linguaggio: dobbiamo esaminare anche come si è costruito questo concetto, come è stato usato e come continua a essere usato in relazione agli altri animali. Questa indagine critica può fare da base per lo sviluppo di una nuova comprensione fenomenologica del linguaggio insieme agli animali non umani. Come sosterrò in modo più dettagliato in seguito, prospettive che provengono da tradizioni diverse possono aiutare a fare luce su diversi aspetti della questione.

Riconoscere il ruolo giocato dai rapporti di potere nella formazione del significato dei concetti ha delle conseguenze anche sul punto di vista filosofico politico adottato in questo libro. Il mio approccio fenomenologico ai concetti politici può forse essere meglio descritto come "dal basso", nel senso che sviluppo le idee filosofiche a

partire dall'agentività animale non umana e dalle relazioni interspecie descritte nei casi di studio e negli altri esempi di cui mi servo. Per esempio, non parto dai principi di base della teoria democratica liberale per poi sostenere le necessità di includervi gli interessi degli animali non umani, ma piuttosto considero l'importanza di concetti come cittadinanza, sovranità o deliberazione attraverso le lenti dell'agentività animale non umana e della politica interspecie. I diritti, insieme ad altre istituzioni, pratiche e processi del mondo democratico liberale possono certamente giocare un ruolo importante nel miglioramento delle vite degli altri animali, e studiarli in modo critico può gettare le basi per nuove relazioni interspecie. Tuttavia, come approfondirò nella seconda parte del libro, se è vero che diritti e altre invenzioni umane possono rappresentare dei passaggi importanti verso relazioni migliori, non devono essere considerati l'obiettivo finale. Non spetta agli umani concepire una teoria politica completa in cui gli altri animali possano trovare posto, perché questo significherebbe ricadere nell'antropocentrismo (vedi anche capitoli 1 e 8): in ultima analisi, possono nascere delle relazioni giuste soltanto interagendo con gli altri animali.

Teorizzare dal basso significa anche che queste indagini sono radicate in una realtà democratica liberale. Questo è importante da un punto di vista concreto, perché significa che le istituzioni, i diritti e le pratiche esistenti possono essere modificate in modo da incorporare meglio le voci animali, cosa che farebbe una grande differenza per molti animali non umani. Da un punto di vista teoretico, partire da situazioni esistenti è importante se si vogliono evitare dichiarazioni universali o metafisiche sugli altri animali, perché anche in questo caso si tratterebbe di umani che decidono cosa sia meglio per gli altri animali senza consultarli. Tuttavia, come nel caso del linguaggio, se da una parte

è vero che diritti e altre istituzioni e pratiche democratiche liberali portano con sé una promessa di giustizia e possono fare la differenza per molti animali non umani, bisogna restare critici nei confronti del sistema su cui si fondano e far emergere i rapporti di potere che hanno contribuito alla loro formazione. Questo è particolarmente importante nel caso degli animali non umani, perché non sono stati esclusi dai diritti in modo accidentale, ma sono “l’altro” in relazione al quale “l’umano” si è costituito (Capitolo 1; Derrida 2008). Se vogliamo veramente andare oltre e concettualizzare dei nuovi futuri, dobbiamo rivolgerci agli altri animali e alle culture umane non occidentali (Ko e Ko 2017).

In questo libro discuto quindi concetti esistenti (radicati in pratiche esistenti) da angolazioni teoretiche diverse, ed esploro i modi per cominciare a usarli come strumenti per pensare e agire in modo diverso. Dato che pensare e agire in modo diverso dovrà darsi in un contesto interspecie, e dato che non sappiamo come si comporteranno gli altri animali quando non dovranno più temere gli umani, i risultati di questo processo non sono chiari. Come ci mostra Hannah Arendt ([1958] 1998), anche questo è un motivo di speranza.

Voci politiche animali: un breve riepilogo

In questo libro elaboro una teoria delle voci politiche animali, e lo faccio in tre fasi. La prima parte del libro si concentra sul linguaggio, ne critica una visione esclusivamente umana e propone un’alternativa. Nel primo capitolo, *“L’animale”, che parola! Linguaggio umano e animali non umani*, indago la relazione tra linguaggio e antropocentrismo. Esaminando le connessioni tra il linguaggio

umano e l'esclusione degli animali non umani, porto avanti l'idea che al fine di affrontare adeguatamente l'antropocentrismo serve ridefinire il linguaggio interagendo con gli animali non umani. Il secondo capitolo, *Linguaggi animali*, sposta l'attenzione sui linguaggi animali non umani. Qui mi rivolgo a degli studi empirici su linguaggi e culture animali con lo scopo di giungere a una migliore comprensione dei loro mondi e offrire così un punto di partenza per concettualizzare le interazioni interspecie e la costruzione di mondi interspecie. Per elaborare un modo alternativo di concettualizzare e studiare i linguaggi animali e quelli interspecie mi rivolgo all'opera tarda di Wittgenstein, in particolar modo alla sua idea di "giochi linguistici", e tratto diversi giochi linguistici non umani e interspecie. Nel terzo capitolo, *Dai linguaggi animali ai mondi interspecie*, indago i modi in cui possiamo concettualizzare il linguaggio tra animali di specie diverse ed esploro il ruolo giocato dal linguaggio nella costruzione di mondi comuni con gli altri animali. Queste idee trovano ulteriore sviluppo nel primo caso di studio, *Filosofia randagia: osservazioni canino-umane su linguaggio, libertà e politica*. Qui, per esplorare i concetti filosofici intorno ai temi di linguaggio, libertà e politica, mi rivolgo alla mia esperienza personale con il cane randagio romeno Olli. Mettendo in evidenza la prospettiva e le azioni di Olli intendo anche esplorare dei modi per andare oltre l'antropocentrismo in filosofia. Questo caso di studio conclude la prima parte del libro sui linguaggi animali e sui mondi interspecie e fa da ponte verso la seconda parte.

La seconda parte di questo libro si concentra sulla politica interspecie: mette in discussione la demarcazione antropocentrica del politico ed elabora un'alternativa che tiene conto dell'agentività animale non umana e dei rapporti politici interspecie. Nel quarto capitolo, *Politica animale*:

giustizia, potere e agentività politica animale, faccio una critica della visione antropocentrica della politica dal punto di vista della giustizia e dei rapporti di potere. Indago l'agentività politica animale non umana ed esamino come possa fare da base per lo sviluppo di nuove forme di politica interspecie. Nel quinto capitolo, *Gli animali e lo Stato: cittadinanza, sovranità e riformulazione della politica*, discutendo alcune recenti proposte di cittadinanza e sovranità per gli animali non umani e le relative critiche mosse da un punto di vista del pensiero repubblicano, esploro ulteriormente la relazione tra gruppi di animali non umani e comunità politiche umane. Tratto anche esempi, riscontrabili in istituzioni esistenti, di nuovi modi di rapportarsi agli altri animali: questi possono diventare un punto di partenza per un'ulteriore riformulazione di leggi e prassi politiche, come per esempio i diritti del lavoro, il diritto all'habitat e la pianificazione urbana. Il sesto capitolo, *Politica dei vermi*, sposta la discussione sulle relazioni politiche tra gli umani e i lombrichi al fine di indagare l'importanza che l'appartenenza a una specie riveste all'interno dell'interazione, e per chiarire ulteriormente i confini del politico e dell'azione politica. Il secondo caso di studio, *La politica delle oche: resistenza, deliberazione e politica dello spazio*, si concentra sulle relazioni tra oche e umani nel territorio olandese. Qui studio il conflitto tra oche e umani intorno all'aeroporto di Schiphol, e sulla base delle idee elaborate nella seconda parte di questo libro sostengo che l'agentività delle oche deve essere presa in considerazione per ragioni normative e pratiche, e chiarisco anche come questo possa tradursi all'interno di pratiche e norme politiche esistenti.

La terza e ultima parte si basa sulle riflessioni intorno a linguaggio e politica fatte nelle prime due parti del libro: qui si indagano i modi per espandere le pratiche politi-

che e le istituzioni esistenti in modo da incorporare le voci politiche animali non umane ed esplorare nuovi modi di interagire politicamente con gli altri animali. Il settimo capitolo, *Attivismo animale e cambiamento interspecie*, si concentra sul ruolo degli animali non umani come agenti di cambiamento sociale e politico. Riconoscere questa agentività è importante per non consolidare i meccanismi di silenziamento, può inoltre aprire a nuovi modi di pensare il cambiamento sociale e politico, e contribuire all'immaginazione e alla creazione di nuove comunità interspecie. Nell'ottavo capitolo *La democrazia animale e le sfide della partecipazione politica*, discuto le ragioni dell'importanza della partecipazione politica all'interno di diversi gruppi di animali non umani e i modi in cui possiamo incrementare ulteriormente la partecipazione politica animale non umana. Nell'ultimo capitolo, *Animali che deliberano: dai dialoghi multispecie alla deliberazione interspecie*, elaboro una visione interspecie della deliberazione al fine di accorciare la distanza che separa i dialoghi esistenti tra animali umani e non umani e i sistemi politici umani. Nella conclusione, *Pensare con gli altri animali*, mi occupo del pensare e dello scrivere con gli altri animali e propongo inoltre dei suggerimenti per future ricerche.