

LA REPRESSIONE  
LOGOCENTRICA  
CONTRO  
GLI ANIMALI.

COSA IDENTIFICA  
L'ANTISPECISMO  
DERRIDIANO?

Le citazioni dei testi di Jacques Derrida in questo articolo sono state mantenute in originale francese per uniformità stilistica e bibliografica. Ove esistenti le edizioni in italiano sono riportate nella bibliografia in fondo al testo.

Le didascalie delle immagini di Tiziana Pers sono riportate a pagina 162.

PATRICK LLORED è docente di filosofia, membro dell'IRPHIL (Institut de recherches philosophiques de Lyon), Università Jean Moulin Lyon III. Le sue ricerche si concentrano sulla filosofia contemporanea e in particolare sulla possibilità di fondare un'etica animale a partire dall'opera di Jacques Derrida. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité* (Sils Maria, 2013). Con Jean Bollack ha pubblicato *Sens contre sens. Comment lit-on? Entretiens avec Patrick Llored* (La Passe du Vent, 2000) e attualmente sta lavorando al libro *Zoophilosophie politique. Penser la démocratie animale avec Derrida* (Sils Maria, 2014).

L'étranger parle mal du mal, il ne croit plus au souverain, ni au souverain bien ni au souverain mal. Il en souffre seulement mais il espère toujours, sachez-le, le faire savoir.

JACQUES DERRIDA

Come non credere nel sovrano quando si è uomini? Non credere al sovrano è proprio delle bestie e gli uomini pensano da sempre che esse non conoscano né il sovrano bene, né il sovrano male. Che cosa può voler dire, dunque, non credere al sovrano per un membro della specie dominante, quella umana? Non soltanto al sovrano in quanto concetto che adombra l'idea di potenza e di controllo del reale, ma anche come padre di una famiglia di termini e concetti rilevanti dell'etica, della politica, degli uomini: forza, controllo, autonomia e potenza che connotano direttamente il concetto di sovranità. In realtà, c'è nella parola "sovrano", usata qui da Derrida per rifiutarne la violenza, un concentrato di tutta la storia dell'occidente nella misura in cui questo termine ha sempre connotato l'idea di un'eccellenza umana come forza al di sopra di tutte le altre, sia nel campo etico – il sovrano bene, in ambito religioso, Dio, detentore della sovranità suprema – sia nel campo politico, specificatamente nel suo più recente significato democratico come forma moderna di sovranità del popolo. Dunque, la *spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

parola sovrano e il concetto di sovranità hanno un valore fra i più positivi nella nostra cultura occidentale. Essi non sono soltanto i termini di ogni atto di potere, che è il suo ambito d'elezione, ma anche, e forse soprattutto, origine di tutto il potere degno di questo nome. È dunque il concetto chiave di tutte le riflessioni su ciò che sono divenuti oggi l'etica, la politica, il soggetto e la filosofia. Ora, come si arriva a non credere nei principi di sovrano e di sovranità che sono alla base di ogni aspetto della nostra cultura umanista?

Come può un filosofo contemporaneo come Derrida non credere in ciò che dà identità profonda al nostro mondo? Come può una filosofia prendere le distanze con una tale ossessione da ciò che siamo diventati, vale a dire soggetti sovrani? La filosofia derridiana non è, in questo senso, profondamente antimoderna o reazionaria, dal momento che si basa sul rifiuto categorico di tutto ciò che costituisce il nostro mondo e la sua supposta modernità? Come spiegare questo paradosso preoccupante secondo cui colui che passa per essere il più postmoderno dei pensatori con il pretesto che la sua filosofia sarebbe una esacerbazione dell'individualismo e della libertà integrale risolta in narcisismo radicale sia, al tempo stesso, colui che non crede e non ha mai creduto a fondo né nell'individuo, né nella soggettività, né nell'autonomia, né, quindi, nella sovranità che si incarna nella sovranità dell'uomo e, in ambito politico, in quella del popolo come comunità immaginaria di uomini?

La filosofia di Derrida si nutre di un paradosso che la struttura nel profondo: rifiutare l'ideologia di sovranità mentre difende strenuamente un'altra soggettività,



*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini». «L'animale ci*

1.

A settembre 2014 vedrà la luce un'opera collettiva dal titolo *Pour l'abolition de l'exploitation animale. Le véganisme éthique*, Editions Autrement, a cura del filosofo Gary Francione, in cui io traccio la storia della filosofia occidentale mostrando come essa sia innanzitutto una ricerca di sovranità e che sono stati molto pochi i pensatori della tradizione occidentale ad aver incluso gli animali, ad eccezione del filosofo presocratico Empedocle. Il titolo dell'articolo è: *La violence théologico-politique du régime carné. L'éthique animale d'Empédocle à Derrida*.

un altro tipo di sovranità e, di conseguenza, un'altra forma di libertà. È la ragione per cui questa filosofia derridiana ha dovuto sempre combattere contro il concetto di sovranità che è ciò che riassume il nostro mondo che, come nessuno, si è adoperato per secoli nella costruzione della sovranità. Il concetto stesso di sovranità è l'altro nome del nostro mondo, se diamo al mondo un ampio significato: come la realtà in cui viviamo, come storia, come condizioni esistenziali e trascendentali, che sono al principio di ciò che ha prodotto la realtà in quanto sovranità. La sovranità è la nostra unica realtà, non soltanto perché noi ci rappresentiamo come dei soggetti sovrani, ma anche perché questa stessa realtà ci richiede costantemente di vivere con tale soggettività sovrana che ne deriva. Vivere di/per questa soggettività sovrana come unico e, forse, solo aspetto della nostra realtà. Ora, la sovranità pensata come propria dell'uomo è strettamente dipendente dalla nostra maniera di comprendere tutto ciò che pensiamo dell'animale e dell'animalità.

La domanda che ci si pone è sapere che vuol dire decostruire questa sovranità e quali sono gli effetti della critica sul filosofo Derrida e sulla sua filosofia. Una filosofia che ha rinunciato alla sovranità è ancora una filosofia degna di questo nome, se si intende per filosofia la ricerca e l'invenzione del mito del soggetto sovrano? **Una filosofia che lotta anima e corpo per decostruire la sovranità come potenza della soggettività merita ancora il nome di filosofia?** Una filosofia che passa il proprio tempo a decostruire tutto ciò che nella nostra tradizione filosofica occidentale partecipa e contribuisce all'invenzione quotidiana della sovranità stessa nelle sue svariate forme ontologiche, etiche, politiche, epistemologiche, scientifiche ed estetiche, non dovrebbe rinunciare al nome di filosofia a partire dal quale si inventa sempre la realtà? La filosofia, dal momento che è il nome segreto della sovranità umana, è ed è sempre stata, un invito e un potente contributo alla produzione della sovranità e quindi di potere sull'animale a partire dal momento in cui il sapere filosofico non ha mai riconosciuto agli animali alcuna forma di sovranità animale. Per la filosofia occidentale l'animale è il non sovrano per definizione<sup>1</sup>.

*guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio qui. Cosa*

Di conseguenza è sorprendente veder collegata questa mancanza di fede in qualsiasi altra forma di sovranità con un'espressione di dolore, come indicato da Derrida. Si potrebbe pensare che lo scetticismo nei confronti della sovranità sarebbe liberatorio in Derrida, sia nello spirito che nel pensiero. Sembra però che non sia questo il caso. Che cos'è dunque questa sofferenza? La sofferenza non è iscritta al centro stesso del pensiero derridiano? Se questo è il caso e se non è separabile dalla grande preoccupazione per la questione animale che condiziona la vita e il pensiero, allora non abbiamo ragione di pensare che la decostruzione sia guidata nel suo profondo da una forza apparentemente contraddittoria che Derrida chiama "vita-morte" unendo in uno stesso concetto ciò che solo in apparenza è distante?

Si comprende che cosa voglia dire non credere più al sovrano e come questa sospensione di giudizio apra la possibilità a un rapporto molto diverso nei confronti della vita, un rapporto non più basato sulla sovranità. Cos'è, dunque, una relazione con la vita e con la vita animale senza sovranità? Se il pensiero derridiano è una filosofia della non-sovranià radicale di tutti i viventi, allora ciò che resta di questo tema non è riconducibile a vivere delle esperienze di pensiero sottratte a ogni forma di imperativo di controllo e liberato da ogni appartenenza comunitaria? Cosa resta della sovranità una volta che è stata ripulita dalle sue illusioni di potere? Cosa ne resta una volta che è stata purgata dal proprio ego?



*comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'animale, ma altro da*

2.

Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I*, Éditions Galilée, Parigi 2006.

Che cosa rimane dell'uomo una volta che questi si è aperto a delle espressioni di alterità radicale nell'approccio con l'animale? Questi interrogativi ci chiedono un'apertura nel tentativo di realizzare una biografia intellettuale di Derrida, in cui il tema degli animali giochi un ruolo primario.

## ANTISEMITISMO, IDENTITÀ EBRAICA E ANTISPECISMO

La domanda che vogliamo porre in questo tentativo di zoobiografia intellettuale è quella di sapere come il pensiero derridiano sia diventato un antispecismo radicale come se ne trovano pochi nella storia della filosofia e della cultura occidentale. Più precisamente, bisognerebbe arrivare a dire che la decostruzione non può essere compresa al di fuori di questo antispecismo filosofico che la struttura nel profondo, attraverso tutti i concetti fondamentali che costituiscono il marchio di fabbrica di questa filosofia animale di un genere particolare, in cui la questione animale viene elaborata, nella concettualità derridiana, nei suoi più piccoli dettagli teorici. La nostra ipotesi di lettura si trova esplicitamente formulata e confermata in un passaggio dell'ultimo seminario di Derrida tenuto nel 2001, poco prima della sua prematura scomparsa: *La bestia e il sovrano*<sup>2</sup>. È del tutto incomprensibile il motivo per cui questa frase non sia mai stata oggetto di un'analisi degna di questo nome, che avrebbe completamente spiazzato le linee della comprensione della decostruzione orientata verso il suo antispecismo radicale raramente notato dai commentatori della decostruzione stessa. Ecco l'affermazione nella sua radicale complessità:

Si la déconstruction a dû, tout nécessairement, se déployer à travers les années en déconstruction du phallogentrisme, puis du carnophallogocentrisme, la substitution toute initiale du concept de trace aux concepts de parole, de signes ou de signifiant était d'avance destinée, et délibérément, à passer la fron-

*come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, prospettive piccole, me-*

tière d'un anthropocentrisme, la limite d'un langage confiné dans le discours et les mots humains. La marque, le gramme, la trace, la différence concernent différemment tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant<sup>3</sup>.

Il capovolgimento radicale della parola in rapporto alla traccia è dunque alla base dell'antropocentrismo, come il capovolgimento dell'essere umano in rapporto all'animale. Questa decostruzione dello specifico umano è, dunque, una decostruzione del simbolico come non condivisione della sovranità, che finora ha rifiutato e violentemente vietato all'animale di essere accolto nella comunità etica e politica dell'uomo. La filosofia animale derridiana mira ad accogliere il vivente animale al centro stesso dell'etica a partire da una filosofia della vita come traccia dalla quale noi vorremmo ridisegnare la genesi zoografica derridiana.

La violenza antisemita di cui Derrida è stato oggetto<sup>4</sup> durante la seconda Guerra Mondiale nel-

3. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Editions Galilée, Parigi 2006, p.144.

4. Ricordiamo che i Derrida erano una famiglia ebraica sefardita spagnola originaria di Toledo.



*schine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'animale, la sua diversità*

l'Algeria coloniale è stata vissuta dal filosofo come una trappola identitaria nella quale la soggettività viene ad alienarsi. In effetti, è questa violenza antisemita che assegna con forza un'identità e un'appartenenza che sono, in via generale, sempre instabili e aperte verso l'alterità. È a quest'alienazione di stato che Derrida risponderà non cadendo mai in alcuna trappola identitaria che può assumere la forma di un meccanismo autoimmunitario suscettibile di ritorcersi verso il soggetto stesso. È sempre lo Stato sovrano che produce delle identità sociali, culturali e religiose per controllare meglio le popolazioni e per metterle arbitrariamente le une contro le altre. Possiamo addirittura arrivare a dire che il razzismo di Stato di cui Derrida è stato vittima, altro non è che una forma esacerbata di specismo di Stato. Vale a dire, fra queste due forme di esclusione che sono razzismo di Stato e specismo di Stato esiste più di un'analogia che ha condotto, nel caso di Derrida, alla coscienza di una estrema violenza che queste due violenze di Stato producono sui viventi umani e non umani. Questo meccanismo politico che porta lo Stato a cadere nelle politiche identitarie non è stato soltanto il marchio di fabbrica del colonialismo, ma anche dell'antisemitismo francese degli anni Trenta e Quaranta. Ciò porterà Derrida a vivere l'identità in una dimensione di disagio e di sofferenza dato che essa è prodotta da uno Stato autoritario di tipo razziale e razzista che si è tragicamente incarnato nello Stato francese al tempo della colonizzazione e dell'occupazione. È grazie a questa tragica lucidità quanto all'origine di tutte le identità, identità vissuta e acquisita da Derrida a causa della più grande ferita personale, che egli comprenderà molto presto che tutte le appartenenze siano esse culturali, politiche o speciste sono sempre una limitazione considerevole alla libertà. In altre parole, un punto cieco e accecante che porta Derrida a quello che può essere definito il male dell'appartenenza a tutte le imprese comunitarie che racchiudono gli animali, umani e non, nella finzione identitaria.

Sarà dunque a partire da/con questa abitudine singolare – che sarà sempre compresa ed esterna da ciò che il mondo sociale ci destina in continuo nella produzione dell'identità, della soggettività, della sovranità e, dunque, dell'umanità – che prenderà forma in Derrida l'idea stessa della decostruzione come possibile via di fuga da tali situazioni alienanti che toccano sia gli uomini che gli animali. Si tratta, dunque, di uscire dai limiti che il mondo ci impone disfaccendo, smontando e smantellando i suoi punti di forza simbolici. La decostruzione è dunque al tempo stesso una filosofia che offre la possibilità di decostruirsi così come di decostruire il mondo umano e di conseguenza umanista e specista, in cui si vive inconsapevolmente e che abita in noi tormentandoci. Da qui l'urgenza derridiana di pensare la filosofia come decostruzione dello stesso uomo così come è stato inventato dall'occidente e dalla sua metafisica specista. È animato da questo ambizioso progetto zoobiografico e filoso-

*ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*



fico di decostruzione del sé come prodotto della metafisica occidentale che interpreta il desiderio di fare della filosofia una decostruzione dell'uomo e di quanto serva solo a conservare i limiti tra umanità e animalità. E forse è l'ingresso in filosofia di una appartenenza comunitaria umanista che è immediatamente vissuta da Derrida come registrazione autoritaria in una cultura e in un discorso che non riconosce l'altro, registrazione autoritaria che bisogna decostruire introducendo l'alterità in un universo saturo di umanismo che si incarna nell'ideologia dominante l'epoca di formazione di Derrida: il marxismo dogmatico. Questo percorso fa dunque della decostruzione derridiana una delle esperienze più intense, lontana da ogni intellettualismo capace di coinvolgere nell'esercizio del pensiero elementi autobiografici difficili da impiegare come oggetti di pensiero in un universo accademico.

La decostruzione si costruisce allontanando i confini della vita umana, per far posto alla vita animale e quanto più essa si confronta con le urgenze contingenti e storiche della sua epoca, tanto più si apre alla radicale realtà dell'altro. È ciò che si produrrà in un altro momento chiave dell'esistenza di Derrida, l'indipendenza dell'Algeria come indipendenza della decostruzione di tutte le forme di specismo. L'indipendenza algerina metterà definitivamente in dubbio tutti i sentimenti di appartenenza, tra cui la fede in una comunità umana.



*«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-*

5.

È una tale posizione scettica e quindi inclassificabile per l'epoca che Derrida esprimerà in una lettera allo storico francese Pierre Nora: «Et quand Camus écrit que, "si bien disposé qu'on soit envers la revendication arabe, on doit cependant reconnaître qu'en ce qui concerne l'Algérie, l'indépendance nationale est une formule purement passionnelle", je suis loin, pour ma part, de partager l'assurance de ta protestation (implicite). D'une part, je ne vois pas ce qu'il y a de si péjoratif là-dedans ; ni, d'autre part, pourquoi on adhérerait sans réserve au nationalisme – en tant que tel – des révolutionnaires arabes, quand on sait qu'aujourd'hui l'indépendance nationale-politique n'est rien, et surtout dans le cas des pays sous-développés ; quand, d'un côté, on condamne le nationalisme-français en particulier, avec raison, comme une valeur réactionnaire. Je sais bien que cela dépend de la situation, que le nationalisme algérien est révolutionnaire, mais précisément, en tant que tel, le nationalisme est utilisé, sinon créé par la révolution pour son énergie passionnelle ou comme énergie passionnelle». Il testo è pubblicato nel libro dello storico Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, Editions Plon, Parigi 1961, p.122.

## L'INDIPENDENZA DI DERRIDA VERSO L'UMANESIMO POLITICO

Può essere una mera coincidenza cronologica che l'indipendenza politica dell'Algeria nel 1962 avvenga nello stesso momento dell'indipendenza filosofica di Derrida da quello che chiamiamo senza esitazione "umanesimo politico". Cosa vuole conquistare? Che senso ha parlare di indipendenza filosofica? Che cosa ha significato un avvenimento così importante come l'indipendenza algerina nel cammino filosofico di Derrida? In effetti, nel 1962 si è prodotta una svolta inseparabilmente politica e filosofica nella vita e nel pensiero di Derrida. Se, in effetti, Derrida ha riconosciuto la legittimità politica delle rivendicazioni indipendentiste algerine, se egli si è riconosciuto nel desiderio di libertà del popolo algerino parlando senza equivoci della "legittimità della ribellione", tuttavia non ha mai creduto nell'idea di sovranità politica che crea una data comunità in una determinata posizione di illusorio controllo politico. L'idea di sovranità politica evidenzia una fede metafisica che fa dell'esistenza di tutta la comunità nazionale una sostanza che si percepisce come autonoma nelle sue relazioni con gli altri.

Sarebbe come dire che tutte le rivendicazioni di sovranità politica non possono che accompagnarsi a una forma di comunitarismo che si traduce immediatamente in nazionalismo. Questa posizione derridiana si congiunge a quella di Albert Camus, ugualmente scettico circa la fede in un'autonomia assoluta e circa la legittimità di ogni forma di nazionalismo, anche per stabilire un regime politico sostenibile aperto alla differenza<sup>5</sup>.

Qual è il punto di svolta in cui l'indipendenza algerina ha in qualche modo rappresentato il catalizzatore politico di Derrida? In cosa questo avvenimento storico ha rappresentato un punto di non ritorno per il pensiero derridiano allora in formazione? Questa svolta filosofica ha preso la forma di un pensiero secondo il quale la realtà è il luogo di una tensione estrema che produce una divergenza fra sé e se stesso,

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*

poiché non si può più essere concepiti come una totalità chiusa, chiusa su se stessa, in grado di contenere e concentrare le proprie leggi di esistenza e trasformazione. Conseguentemente l'idea che il reale come totalità produce da solo le proprie leggi di funzionamento, confiderebbe in una origine e una fine controllata, fissata sul presente, che è un'illusione. Non c'è in quel che viene chiamato reale qualcosa in grado di dar forma alle proprie condizioni di possibilità. Prendiamo, per esempio, il sé presente in tutti i viventi, al di là dell'opposizione supposta tra l'uomo e l'animale: questo sé è pensabile, secondo Derrida, come attraversato da una differenza radicale fra la propria origine, o ciò che si crede tale, e le differenti forme della sua manifestazione che fanno in modo che il sé si differenzi in se stesso in rapporto a questa supposta origine.

Il sé, in altre parole, non può mai essere ridotto a ciò che crede di essere nel momento della sua esperienza presente. Il sé di tutti i viventi sfugge a tutti i viventi. Esso sfugge a tutta l'esistenza presente. Ciò porta a dire che il "presente vivente" – concetto creato dal filosofo Edmund Husserl come idea di un presente assoluto, come idea di una presenza vivente che realizzerà la vita di tutti i sé, di tutti i soggetti e nella quale, dunque, l'esistenza si conterrebbe – è attraversato da **una faglia, che potremmo definire una "deiscenza", nozione di biologia vegetale che descrive la naturale apertura della pianta che dà i propri frutti.** Questa apertura radicale inscritta in tutte le esistenze fa sì che il "presente vivente" non possa esercitare il controllo su se stesso, proprio a causa della sua apertura. Essa, per principio, si fa sempre carico dell'oltre. È questa "deiscenza", dunque, della vita che, per esempio, porta il sé a scoprire sempre altro in rapporto a se stesso. Da qui il fatto che la presenza a sé, sia per quanto riguarda la vita umana che quella non umana, non può mai ridursi a una presenza come origine, l'origine "reale" sfugge a questa origine presente. Questa presenza a sé si sottrae a quello che Derrida definisce «l'indivision innocente de l'Absolu originaire»<sup>6</sup> cioè questa idea secondo la quale l'ori-

6.

Jacques Derrida, *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*, PUF, Parigi 1962, p. 171.

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*

7.  
*Ibidem.*

gine è ciò che dà senso a tutto ciò che genera. Questo significa che l'origine è di per sé condivisa tra tutti i viventi e che sfugge all'idea di indivisibilità e, dunque, all'idea di sovranità come controllo.

È il mito dell'indivisibilità di senso ad avvalorare la supposta purezza come mito d'origine da cui scaturisce un'altra illusione: l'"assoluto originario" che contagia di sé tutta la realtà. Per Derrida questo mito si incarna in tutte le forme di sovranità, siano esse dell'individuo o del popolo. Se tutte queste sovranità sono distinte, tutti obbediscono alla forza della fede in una presenza piena e intera che alligna nella coscienza umana. Ora, saranno esattamente queste strutture speciste a essere messe in dubbio da Derrida a partire dal suo primo libro *L'origine de la Geometrie*<sup>7</sup> (1962) che è al tempo stesso una traduzione di un testo di Husserl fatta dallo stesso Derrida e una dichiarazione di indipendenza filosofica e politica come metafisica della presenza che pensa il soggetto umano in opposizione ai viventi animali come sovrano, vale a dire, in unità con il supposto sé originario. Questa particolare metafisica della presenza fa di tutti i soggetti umani un vivente sempre presente a se stesso che si iscrive in un "presente vivente" a partire dal quale si attua la propria auto-fondazione. Sarebbe come dire, un vivente ridotto a un meccanismo di identificazione che offre la possibilità di inventarsi secondo la legge della volontà propria.

Ora, Derrida cercherà sempre di decostruire questa concezione dell'identità individuale come risultato di una decisione libera e sovrana del soggetto. Tale decostruzione della sovranità umana interverrà già all'inizio degli anni Sessanta proprio quando si assiste nel contesto filosofico e politico al trionfo di identità politiche, sociali e culturali forti come lo sono state il nazionalismo, il marxismo e più in generale tutte le filosofie che insistono sulla genesi libera, intera e autonoma di tutte le soggettività la cui fenomenologia è, in quest'epoca, una delle principali rappresentanti. L'esistenza di una tale strategia inseparabilmente politica e filosofica ha fatto sempre correre alla deco-

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

struzione il rischio del disimpegno, nel momento in cui l'impegno fa parte dell'identità degli intellettuali dell'epoca, rischio che fa pensare al filosofo Jean-Luc Nancy, secondo cui il supposto disimpegno derridiano, dal quale il suo pensiero prende avvio, non è in realtà che una deviazione che permette di meglio considerare nuove forme di azione politica e intellettuale e di introdurre la pluralità e la differenza in un universo in cui i modelli dominanti restano umanisti, alienanti e in definitiva liberticidi. Così ci spiega Jean-Luc Nancy:

Il faut, au contraire, affirmer que loin de se retirer prudemment, au sens banal et timoré du terme, de l'engagement politique, Derrida percevait avec finesse et prudence au sens fort du terme (...) la nécessité de déplacer l'engagement par rapport aux sujétions devenues canoniques, c'est-à-dire aux sujétions identitaires<sup>8</sup>.

Questa necessità di spiazzamento nel pensiero di Derrida porta a un decentramento radicale del concetto di sovranità umana in previsione della decostruzione non dell'identità di ogni tipo come gesto di grande portata etica e politica, che apre a tutti i viventi, compresi i viventi non umani, lo spazio del pensiero e dunque quello della politica, neutralizzando ogni rischio di assoggettamento che prende la forma dell'antropocentrismo e dell'antropologismo. Antropologismo può essere, forse, l'altro nome dell'obiettivo della decostruzione, a partire dal momento in cui tale antropologismo fallisce non soltanto in quel pensare che conviene continuare a chiamare, malgrado tutte le riserve del filosofo, l'"umano", ma anche in quello che è stato pensato fino a oggi nel quadro di un solo modello interpretativo, quello della metafisica della presenza del soggetto sovrano a se stesso. Questa metafisica, però, fallisce nel pensare il non umano, dal momento che ha sempre escluso l'animalità dal proprio ambito teorico, sia politicamente che eticamente. Sembra pertinente oggi notare

*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*

8. Questa tesi molto suggestiva ed esplicativa dell'opera derridiana si trova nell'articolo di Jean-Luc Nancy, *L'indépendance de l'Algérie, l'indépendance de Derrida*, contenuto nell'opera collettiva *Derrida à Alger. Un regard sur le monde. Essais*, Editions Actes Sud, Parigi 2008, p. 244.

9.

Derrida, *L'Animal que donc je suis*, p. 57.

10.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions du Minuit, Parigi 1967; Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Parigi 1967; Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Parigi 1967.

quanto Derrida, sin dall'inizio della sua opera, abbia cercato di mettere in luce i punti ciechi della fenomenologia husserliana come filosofia del "presente vivente" fondato sulla coscienza del soggetto, motivata dal desiderio di rompere con questo antropologismo che riduce violentemente la vita alla sola vita umana senza prendere in considerazione quella animale. È quanto Derrida definisce "la questione del vivente animale":

Elle (la question du vivant et du vivant animal) aura toujours été pour moi la plus décisive. Je l'ai mille fois abordée, soit directement, soit obliquement, à travers la lecture de tous les philosophes auxquels je me suis intéressé, à commencer par Husserl et le concept d'animal rationnelle, de vie ou d'instinct qui se trouve au cœur de la phénoménologie<sup>9</sup>.

Questa ci sembra, dunque, essere l'indipendenza filosofica di Derrida agli inizi degli anni Sessanta, indipendenza non solo da tradizioni intellettuali forti e dominanti come il marxismo e la fenomenologia, ma anche da forme di assoggettazione di tipo biopolitico che sottomettono i viventi, siano essi umani o non umani, alla legge dell'identità. In altre parole, la decostruzione prende così forma attaccando la concezione dominante del politico che fa dell'autosufficienza del soggetto sovrano la condizione d'accesso alla comunità politica. Se non si può parlare di filosofia politica derridiana, il concetto stesso di filosofia politica che intende dire e tradurre in realtà l'idea della comunità politica fondata sul soggetto sovrano, si realizzerà in una "politica della filosofia" secondo la bella espressione di Nancy che permetterà di pensare l'esistenza dei viventi, di tutti i viventi, al di fuori di un'idea di comunità antropocentrica e dunque chiusa in se stessa e nella violenza che essa nasconde. La pubblicazione di tre libri importanti di Derrida nel 1967<sup>10</sup> sancirà indiscutibilmente l'indipendenza di tutte le forme di comunità centrata sull'esistenza di un soggetto pa-

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

drone di se stesso e del mondo che lo circonda. Queste tre opere invitano a un autentico decentramento del soggetto, decentramento che mira ad allontanare e a decostruire in profondità i tre obiettivi maggiori di ciò che sarà la decostruzione: l'antropologismo come filosofia fondata su un soggetto sovrano, padrone di sé e del mondo che lo circonda; l'antropocentrismo come visione del mondo che privilegia l'umano in rapporto a tutte le forme d'esistenza non umane e, infine, l'idea stessa di "comunità umana" come totalità autonoma che si dà regole proprie di funzionamento centrate sui concetti di identità e di fraternità decostruiti in maniera radicale. È dunque nella decostruzione del collante metafisico della comunità umana che Derrida impegna la sua filosofia privilegiando tutto ciò che mette in discussione questa comunità che si pensa autonoma, cioè capace di darsi liberamente delle proprie regole di vita.

11. Jacques Derrida, *Marges - De la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1972, p. 156.

## LA DECOSTRUZIONE COME DECOSTRUZIONE DELL'UOMO STESSO

Non è possibile comprendere la decostruzione senza parlare del suo desiderio di intervenire nel pensiero filosofico in maniera originale, rinnovando i metodi di lettura e interpretazione dei testi analizzati senza mai perdere di vista la necessità di sfatare l'idea di una onnipotenza del soggetto sovrano capace di produrre un sapere assoluto su se stesso. Praticare la decostruzione riporta, dunque, a questo momento dell'itinerario derridiano e conduce i concetti ai limiti estremi della loro forza critica. L'opera che si intitola *Margini – della filosofia*<sup>11</sup> (1972) è volta dunque a portare la filosofia ai suoi limiti, a partire dai quali essa deve essere prodotta e mostrare che questa stessa filosofia fino a oggi ha sempre cercato di limitare quei margini, mentre la decostruzione non ha senso se non oltrepassa i margini imposti dal metodo filosofico stesso:

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*

12.  
Ivi, p. 146.

13.  
Ivi, p. 68.

La philosophie a toujours tenu à cela: penser son autre. Son autre: ce qui la limite et dont elle relève dans son essence, sa définition, sa production. Penser son autre: cela revient-il seulement à relever (aufheben) ce dont elle relève, à n'ouvrir la marche de sa méthode qu'à passer la limite? Ou bien la limite, obliquement, par surprise, réserve-t-elle toujours un coup de plus au savoir philosophique? Limite/passage<sup>12</sup>.

**Fare del limite ciò da cui debba deve partire la filosofia diventa possibile.** Dunque, fare filosofia è un'attività che si elabora a partire dal suo esterno, ovvero a partire cioè da un luogo di cui non potrà appropriarsi. La decostruzione cerca di introdurre nella filosofia i limiti, cioè tutto quello che essa cerca di scartare e su cui non può esercitare il controllo. Ma allo stesso tempo l'introduzione di questi limiti permette di neutralizzare tutto ciò che ha reso impossibile alla filosofia di prendere per oggetto i limiti stessi. Ritroviamo qui quello che possiamo definire l'atto definitivo derridiano, l'atto radicale della decostruzione come filosofia: il controllo del controllo che è per Derrida il punto cieco della filosofia occidentale e della metafisica che ne risulta:

Tant qu'on n'aura pas détruit jusqu'au concept philosophique de maîtrise, toutes les libertés qu'on dira prendre avec l'ordre philosophique resteront agitées a tergo par des machines philosophiques mécon nues, selon la dénégation ou la précipitation, l'ignorance ou la niaiserie<sup>13</sup>.

È questo controllo che cerca e ha sempre cercato di distruggere, la decostruzione derridiana. Il concetto di controllo non è solo quello che proviene dalla tradizione filosofica, ma anche quello della realtà poiché ha plasmato questa realtà nella misura in cui, per Derrida, essa può essere analizzata dal punto di vista di un'immensa testualità che fa sì che non ci siano distinzioni tra la filosofia come

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*



attività di pensiero e il mondo come invenzione a partire dal pensiero di controllo che è un pensiero di sovranità. Non si capirà mai abbastanza chiaramente che, per la decostruzione, distruggere questo controllo vuol dire colpire tutto ciò a cui la tradizione filosofica ha dato un valore rilevante per l'uomo stesso: la coscienza, il soggetto, la soggettività, la presenza. È per questo che la concettualità derridiana vuole, al tempo stesso, una critica dei concetti di controllo e sovranità e, contemporaneamente, un lavoro di creazione di concetti che possano neutralizzare il potere di autocontrollo sul mondo. Tra questi, il concetto di "pista" giocherà un ruolo centrale nell'invenzione di una filosofia del vivente che oltrepassi le frontiere tra umanità e animalità.

L'idea di "pista" è direttamente legata al problema del logocentrismo, altro concetto chiave derridiano che non può essere compreso prescindendo dalla questione animale. Il logocentrismo è il privilegio accordato dalla cultura occidentale alla parola supposta come propria dell'uomo. La genealogia della decostruzione, che tentiamo qui di tracciare, ha il proprio punto di partenza nella volontà di accordare alla vita, e particolarmente alla vita dell'animale vivente, l'importanza che il logocentrismo le ha sempre rifiutato. Ciò che dice chiaramente Derrida in un testo che non è mai stato letto in una prospettiva animalista: *Freud e la scena della scrittura* pubblicato in *La scrittura e la differenza* nel 1967:

Le logo-phonocentrisme n'est pas une erreur philosophique ou historique dans laquelle serait accidentellement, pathologiquement précipitée l'histoire de la philosophie, de l'Occident, voire du monde, mais bien un mouvement et une structure nécessaires et nécessairement finis: histoire de la possibilité symbolique en général (avant la distinction entre l'homme et l'animal et même entre vivant et non vivant)<sup>14</sup>.

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

14.  
Derrida, *L'Écriture et la différence*,  
p. 77.

15.

Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain*, p. 344.

Dobbiamo mettere in relazione questa definizione di logocentrismo con ciò che è la definizione più recente dello stesso concetto nella filosofia animale derridiana, a più di venti anni di distanza per vedere che cosa si è mosso nella decostruzione:

Ce que je voudrais dire d'un mot à propos du logos, c'est que, au fond, ce qu'on peut appeler, ce que j'ai appelé depuis très longtemps le "logocentrisme", justement, qui a toujours désigné selon moi une hégémonie forcée, un forçage, imposant une hégémonie, ne signifie pas seulement l'autorité du logos comme parole, comme langage – qui est déjà une interprétation – mais signifie aussi une opération proprement, je dirais, entre guillemets, "européenne" qui rassemble justement à la fois les traditions bibliques et puis la tradition philosophique, en gros les religions monothéistes, les religions abrahamiques et la philosophie. Ce logocentrisme des religions abrahamiques et de la philosophie signifiant non pas que le logos était tout simplement au centre de tout, mais qu'il était en situation, justement, d'hégémonie souveraine, organisant tout à partir de ses forçages de traduction<sup>15</sup>.

È importante notare che il concetto di logocentrismo in Derrida è inseparabile dalla questione dell'animale e permette alla sua filosofia animale di pensare al tempo stesso la vita umana e la vita animale come se l'una e l'altra non potessero comprendersi senza tener conto non soltanto di ciò che gli uomini fanno agli animali ma, in modo più fondamentale, di ciò che gli animali rappresentano per la questione della sovranità umana.

Possiamo cominciare col definire quello che intendiamo per antispecismo radicale di Derrida nelle sue dimensioni storiche, politiche ed etiche. Questo significa che il logocentrismo è il privilegio accordato dalla storia alla sovranità umana, e solo a essa, e che la coscienza che si esprime solo

*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*

con voce e parole è tutta la nostra storia. Il nostro mondo non è interpretabile al di fuori del privilegio che ha sempre accordato alla parola la capacità di esprimere la coscienza umana. Più precisamente questa storia logocentrica ben rappresenta la definizione di Derrida di "possibilità simbolica" secondo cui essa permette l'invenzione permanente del nostro mondo secondo un triplice movimento di decostruzione nel quale il simbolico è all'inizio uno spazio mentale dove parola e coscienza giocano un ruolo di primo piano; esso è anche all'origine della distinzione fra l'umano e l'animale, ma anche della differenza fra viventi e non viventi. In altre parole, il nostro mondo, in cui domina la forza egemonica della sovranità umana come prodotto del simbolico che consolida questo stesso potere sovrano in un movimento circolare facendo in modo che il simbolico, proprio perché umano, rappresenti la distinzione fra il vivente umano e il vivente non umano.

Derrida ci annuncia nel 1967 che questa distinzione fra l'essere umano e l'essere animale è una "struttura finita": questo testo deve essere letto come una delle tappe fondamentali della decostruzione come movimento storico di ciò che Derrida definisce "la decostruzione dell'uomo stesso" dal momento che egli, appropriandosi della violenza simbolica, ha compiuto un colpo di Stato religioso, filosofico ed etico che esclude gli animali da tutta la comunità simbolica umana. **Tutta la filosofia derridiana può dunque essere letta come una decostruzione di questo simbolo, vale a dire come una decostruzione della "repressione logocentrica" al fine di creare un'apertura agli animali.** L'importanza di questo testo del 1967 è che in esso Derrida pone le fondamenta della sua filosofia del vivente animale, facendo leva su un autore inatteso, Sigmund Freud, che è all'origine dell'invenzione di un nuovo concetto di vita. Derrida riprende da Freud il concetto di "pista" per comprendere la vita animale al di fuori di ogni logocentrismo.

Il concetto di "pista" fa comprendere la vita animale secondo dei principi che permettono di parlare di un'etica animale sin dall'inizio della decostruzione. Quali sono dunque le condizioni della possibilità dell'etica animale in Derrida e in che modo il concetto di "pista" è la condizione della possibilità di questa etica di un genere particolare di decostruzione?

## L'ETICA ANIMALE DI DERRIDA

L'etica derridiana non ha alcun senso se la si pensa come produzione di regole e norme morali, cioè come un sistema astratto di convenzioni, ma deve piuttosto essere considerata come una riflessione su ciò che fa etica nell'etica, su quello che la rende possibile, "l'etica oltre l'etica", secondo l'espressione uti-

*«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-*

16.  
Jacques Derrida, *Apories*, Éditions Galilée, Parigi 1996.

17.  
Derrida, *L'Écriture et la différence*, p. 78.

lizzata nel libro *Aporie*<sup>16</sup>. L'etica animale derridiana è incomprendibile senza considerare il concetto di "pista", secondo il quale una via psichica animale si forma, si produce e si sviluppa seguendo un doppio movimento, senza il quale nessuna vita psichica potrebbe esistere. Questo doppio movimento si fonda inizialmente su una logica di sfasamento e di temporalizzazione, ma anche su una logica di cancellazione:

Les traces ne produisent donc l'espace de leur inscription qu'en se donnant la période de leur effacement. Dès l'origine, dans le "présent" de leur première impression, elles sont constituées par la double force de répétition et d'effacement, de lisibilité et d'illisibilité.<sup>17</sup>

La vita psichica, sia essa umana o animale, funziona secondo la logica della pista, sottoposta al regime della sua ripetizione e della sua cancellazione. L'integrità della psiche animale, come qui descritta, secondo questa logica è ciò da cui bisogna partire per pensare l'etica animale derridiana. Più precisamente la pista è una forza psichica doppia, costituita contemporaneamente da ripetizione e cancellazione che non è volta a perseverare nel suo "essere", secondo la logica complessa, che fa del vivente animale un "essere" la cui interiorità si costituisce non sottomettendosi mai a una qualche identità ripiegata su se stessa. Questa logica della pista permette di pensare la costituzione di un sé che non si piega mai su se stesso, da un sé che sfugge a un io e che, conseguentemente, crea le condizioni della propria libertà, mai riducibili a un'identità o una soggettività data. La pista è dunque la condizione di possibilità di tutta la vita animale. La dimensione etica di questa logica è in costruzione permanente in se stessa, malgrado e grazie alla cancellazione che la abita. Ciò che sfugge al controllo intero della pista è la condizione dell'etica, nel senso che nessun'altra forza deve toccare questo sistema che produce una forma sicura di libertà, cioè di sovranità, qui pensata al di fuori di ogni controllo.

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*

La conseguenza più importante di questa filosofia animale della pista è che il corpo dell'animale non viene mai separato dalle sue capacità o rappresentazioni. La decostruzione offre, dunque, la possibilità di fondare un'etica non dualista, secondo la quale ogni vita prende forma in un corpo a partire dal quale capacità e rappresentazioni dell'animale prendono forma. Derrida non ha fondato la sua etica animale su una sola "capacità" degli animali, quella di soffrire o quella del soffrire. Sin dall'inizio della decostruzione, la sua filosofia animale vuole essere un pensiero capace di accogliere la vita animale in una "zoopolitica", cioè nel quadro di una etica che offra le condizioni di possibilità di una comunità politica tra umani e animali nella quale si stabilirebbe un'autentica condivisione democratica di sovranità. In Derrida la "percezione" e il corpo nel quale essa si iscrive secondo una logica della pista, è anche la condizione del rapporto possibile con l'altro, umano o animale. Ciò ha una conseguenza fondamentale a partire dalla quale si può sostenere che l'origine di ogni vita è nel rapporto con l'altro. Sebbene non ci sia vita animale senza rappresentazione e quindi senza capacità, tuttavia la rappresentazione e la capacità non sono fondamentali per comprenderla. È l'altro che sarà sempre primo nell'origine della vita. Si potrebbe dire, dunque, per maggiore chiarezza, che la pista, lontano dal ridursi a una interiorità soggettiva sarà sempre percepita dall'altro prima che rappresentata dall'altro: ogni pista è fatta dell'altro come "percezione" e non come "rappresentazione". Nella logica della pista, così come l'ha pensata Derrida, è il rapporto con l'altro a essere preminente:

Mais c'est que la "perception", le premier rapport de la vie à son autre, l'origine de la vie avait toujours déjà préparé la représentation. Il faut être plusieurs pour écrire et déjà pour percevoir.<sup>18</sup>

*male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-*

19.  
Ivi, p. 79.

o detto in maniera più concisa che riassume tutta la sua filosofia animale:

Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence.<sup>19</sup>

Tutto ciò cosa vuol dire dal punto di vista dell'etica derridiana? Per cominciare, vuol dire che il vivente animale è portatore di una vita che nessun potere sovrano dovrà ostacolare. Questo significa che il corpo animale possiede una integrità che non dovrà essere sminuita, nel senso che il corpo è il luogo stesso della finitezza del vivente e che bisogna lasciarlo sviluppare. **Il rispetto di questa finitezza del vivente è il luogo da cui l'etica animale derridiana prende origine e offre la possibilità di un'ospitalità incondizionata, che è un'altra definizione per questa etica.** Tale incondizionata ospitalità è dunque il luogo di uno spazio e di un tempo in cui la vita del vivente si iscrive al fine di permettere l'accoglienza dell'altro in quanto altro e di ogni alterità ed è portatore di quella finitezza che io condivido con lui e viceversa. La conseguenza è ripensare radicalmente il concetto di politica che in Derrida diviene una zoopolitica. La zoopolitica è ciò in cui e con cui ogni animale deve essere considerato non solo perché sia rispettato e protetto, ma perché gli sia permesso di produrre una comunanza attraverso una zoopolitica del contatto.

Questa zoopolitica condivisa dai viventi umani e da quelli animali vuol dire condivisione del simbolico, che è l'altra definizione di questa filosofia antispecista. Condivisione del simbolico come condivisione della sovranità e, dunque, della libertà.

## CONCLUSIONE

È dunque sbagliato parlare di una svolta etica e politica in Derrida negli anni Ottanta e Novanta. La concettualità derridiana prenderà una forma

*spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-*

più etica e politica che non può essere compresa senza considerare alcuni elementi biografici. In effetti, l'estraneità del mondo in cui vive Derrida in quegli anni diventa così cospicuo da tradursi in un divario sempre più profondo fra l'accoglienza della sua opera tra il mondo accademico internazionale e la scena intellettuale francese. Derrida diventa il marrano che è sempre stato. "Marrano" è una parola di origine spagnola e rappresenta un insulto antisemita verso i giudei convertiti a forza, dall'Inquisizione, al cattolicesimo, ma che continuano a vivere tra due mondi e due culture. Derrida riconoscerà definitivamente che la sua filosofia vive fra due mondi che egli cerca di riunire nel pensiero: il mondo degli umani inseparabile da quello degli animali. Il marrano è colui la cui vita non può essere vissuta se non in una forma di esteriorità. Vivere per lui significa sopravvivere, vale a dire esistere contemporaneamente dentro e fuori, appartenere cioè a una comunità umana che prende significato per lui se differisce da sé. Una comunità "diversa", aperta verso l'esterno. Questo contrasto nell'accoglienza e il riconoscimento della decostruzione è all'inizio un contrasto fra una ospitalità che proviene principalmente dall'estero e una inospitalità che nasce nella supposta comunità di appartenenza. Contrasto che non fa altro che confermare le intuizioni filosofiche derridiane sui limiti di ogni tipo di appartenenza e di ogni tipo di identificazione comunitaria. Il divenire animale del marrano che è Derrida potrebbe essere l'espressione che concentra il meglio delle sue ultime riflessioni, dal momento che *l'animot* è al tempo stesso chi è escluso dalla comunità politica e morale degli uomini giocando un ruolo di contro-modello assoluto. *L'animot* è un *pharmakon*. La nostra ipotesi di lettura è che sia tutto il pensiero derridiano chiamato a diventare marrano per accogliere l'altro in una ospitalità incondizionata aperta a tutti i viventi. Il concetto di ospitalità incondizionata è l'ultima tappa dell'antispecismo derridiano in direzione di un'etica radicale la cui finalità è l'accoglienza dell'altro al di là di tutte le distinzioni speciste. La decostruzione è dunque divenuta ciò che non ha mai smesso di essere: uno degli ultimi grandi pensieri del vivente all'interno della tradizione filosofica occidentale.

Tout vivre ensemble suppose et garde comme sa condition même, la possibilité de cette séparation singulière, secrète et inviolable depuis laquelle seul s'accorde, dans l'hospitalité, un étranger à un étranger. Reconnaître qu'on ne vit ensemble, et bien, qu'avec et comme un étranger, un étranger "chez soi", dans toutes les figures du "chez-soi", qu'il n'y a de "vivre ensemble" que là où l'ensemble ne se forme pas et ne se ferme pas [...], ne se laisse contenir, épuiser ou commander ni dans un ensemble naturel ou organique (génétique ou biologique) ni dans un ensemble juridico-institutionnel. Et cela, quelque nom

*male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».*

20.

Jacques Derrida, *Avouer – L'impossible*, in *Comment vivre ensemble?*, Éditions Albin Michel, Parigi 2001, p.196.

qu'on donne à ces ensembles (organisme, famille, voisinage, nation, Etat-nation) avec leur espace territorial ou le temps de leur histoire.<sup>20</sup>

21.

*Ivi*, p.197.

Se c'è una comunità di viventi, di tutti i viventi, essa non può essere mai ridotta a una dimensione biologica o naturale di sorta la cui chiusura porta sempre a una grande violenza. Derrida ha sempre cercato di decostruire ogni forma di comunitarismo che assume la forma di un logocentrismo culturale difendendo la tesi che le relazioni tra i viventi devono sottrarsi a questa violenza del logocentrismo, poiché questo fa della parola e della lingua umane la giustificazione di ogni specismo. **Non c'è ospitalità degna di questo nome se essa non parla la lingua dell'altro, ovvero se la lingua dell'altro mi è completamente estranea.**

L'hospitalité suppose à la fois l'appel ou le rappel du nom propre en sa pure possibilité (c'est-à-toi, toi-même que je dis "viens", "entre", "oui", et l'effacement du même nom propre ("viens", "oui", "entre"), qui que tu sois et quels que soient ton nom, ta langue, ton sexe, ton espèce, que tu sois humain, animal ou divin...<sup>21</sup>

Questa cancellazione del nome proprio non sarebbe la fine di ogni sovranità, ma una condivisione democratica della sovranità decostruita dall'evento che costituisce l'arrivo degli animali nella democrazia, altra definizione della sovranità condivisa.

(traduzione di Natale Fioretto)

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-



## BIBLIOGRAFIA

- Jacques Derrida, *Aporie. Morire, attendersi ai limiti della verità*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999.
- , *Della Grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano 1968.
- , *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. e cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968.
- , *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971.
- , *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, trad. it. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987.
- , *Margini – della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.
- , *Comment vivre ensemble?* Paris, Éditions Albin Michel, Parigi 2001.
- , *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002). Seminari di Jacques Derrida*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009.
- Jean-Luc Nancy, *L'indépendance de l'Algérie, l'indépendance de Derrida*, in *Derrida à Alger. Un regard sur le monde. Essais*, Éditions Actes Sud, Parigi 2008.
- Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, Éditions Plon, Parigi 1961.

*prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*