

Antonio Volpe

**Spettri in una stanza. Derrida, la gatta, Nancy***L'abbracciavo, il naso nel suo pelo*

Jean-Luc Nancy

Nancy se n'è andato il 23 di agosto di quest'anno. È andato dove? In un'altra stanza? Se *n'è andato*, come *ci ha lasciati*, è una locuzione che vorrebbe aggirare la necessità di nominare la morte, una formula apotropaica di rispetto per il defunto e per chi porta e riceve la notizia. Per chi è morto, si direbbe, e per chi gli è sopravvissuto. Rispetto per cosa esattamente, e contro cosa il rituale difensivo? La morte, nominata, verrebbe tratta, risvegliata, alla realtà? Contagerebbe i parlanti? Nominare la morte e il morto ne deturperebbe il cadavere, lo esibirebbe anche solamente nella sua nudità livida, già intaccata dai processi di putrefazione? Di certo rispondere come si è fatto qui – una risposta da tutti e da nessuno –, lasciando libera l'oscillazione fra l'ironia sottile e quella tagliente, ci offre la possibilità di scaricare una risata liberatoria. Tutta la tradizione della *black comedy* e del *comedy horror* – ma già prima il teatro barocco – lavorano alla disostruzione dell'imbarazzo che cresce tra i parlanti fino a diventare insopportabile. Protezione del cadavere ma anche accertamento del suo prendere posto tra i defunti e rimanerci, perché non torni esibendo a noi la propria putrefazione, infestandoci con la sua presenza prolungata, prorogata, di morto non-morto.

*Se n'è andato* è anche l'abbreviazione di *se n'è andato all'altro mondo*, e la battuta può ovviamente essere indirizzata anche contro le credenze religiose in un al di là del mondo, della vita, nell'eternità dell'anima, siano le religioni in causa istituzionali o meno; anche quando sono morte ma durano nel linguaggio. Che in tempi come il nostro – di illuminazione o di nichilismo – non ci sia spazio per credenze simili è controverso. Ad ogni modo sarebbe bene non cedere a un'altra illusione, speculare, quella per cui la fede in un al di là dove incontrare un dio onnipotente sarebbe resa obsoleta da una spiegazione scientifica del mondo che avrebbe eroso, prova empirica per prova empirica, le spiegazioni religiose. Da sempre il rifiuto delle religioni non ha avuto come motivo tanto la

denuncia di una illusione o di una menzogna, quanto quella di un'autorità erogante non solo norme, ma uno stato di cose del mondo, una certa natura delle cose che quelle norme implicherebbe (un *kòsmos*).

Per questo l'annuncio nietzschiano della morte di Dio è indissociabile dal diventare favola del mondo vero, insieme a quello apparente – che senza il primo smette di essere tale. In maniera non dissimile Heidegger rifiuta il Dio-fondamento dei filosofi, davanti al quale non si può pregare né danzare. E in Derrida ciò che importa del Dio dell'ontoteologia non è certo la sua indimostrabilità ontologica, quanto il suo autorizzare e garantire la presenza, in particolare la presenza a sé del cogito («Io sono colui che sono/che è», dice il Dio biblico a Mosé nell'Esodo, almeno dalla traduzione dei Settanta in poi). In tutti i casi – e si prenda per esemplare il marxiano *oppio dei popoli* – ad essere ricusato non è tanto un errore logico ed esplicativo, quanto un dispositivo onto-politico<sup>1</sup>.

Uno dei punti di accesso al pensiero di Nancy potrebbe essere proprio la decostruzione dell'"Aldilà" o dell'Altrove come sopra/retro/altro-mondo. Bisogna però fare subito i conti con le nostre tentazioni illuministiche: l'Altrove non è solo un aldilà religioso, è tutti i dispositivi ontoteologici che tentano di trans-appropriare la finitezza dell'esistenza verso l'infinità che la sublimerebbe. In questo senso Platone, Agostino, Hegel, Marx, Bataille e Blanchot, lo stesso Heidegger – solo per fare qualche nome – si fanno compagnia. Ateismo e materialismo non sono condizioni sufficienti per evitare di inciampare nel disconoscimento della finitezza, né per imbastire un pensiero finito.

Non c'è (più) Fuori del mondo. Il *fuori* si apre *nel* mondo, ma questa apertura è il *tra* degli esistenti e degli enti. Fuori della loro *esposizione*, esposizione fin nelle/delle pieghe più intime, senza uscire da sé. Apertura come spaziatrice delle relazioni, dunque decentrata, dislocazione interminabile, disseminazione delle singolarità. Singolarità sempre al plurale, singolarità plurali, almeno una per ogni relazione, per ogni volta di ogni relazione. *Tra* che è il *con* e l'*a* degli uni agli altri, uni con gli altri: ogni apparizione dell'esistenza è *com-parizione*. Pensiero abissale di Nancy, dove l'abisso non è un altrove, a meno che l'altrove non sia qui: vicenda infinita dei *con-tatti*, degli incontri, amicizie, amori. Nancy

1 Anche laddove se ne denuncia l'errore, o la superstizione, si tratta in fondo di contestare uno stato di cose presunto, tramandato, sedicente rivelato, contro un altro che sarebbe da indagare e scoprire metodologicamente. Insomma, l'ateismo scientifico è una posizione politica che contesta l'*auctoritas* per aprirsi la strada all'impresa della libera indagine empirica del mondo – la cui tonalità, nella misura in cui vagheggia il dominio dell'ente, è spesso ancora umanista e antropocentrica.

tocca Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche (ma anche Spinoza e Leibniz), spostandone l'accento del pensiero, esponendoli l'uno all'altro in una ricomposizione inaudita. Si muore gli uni agli altri (la *a*, il dativo che Heidegger non è riuscito a pensare del *Sein zum Tode*, dell'essere-alla-morte: l'incrociarsi del *tra* la nascita e la morte e con il *tra* della coesistenza): e Nancy *ci* è morto, ma non è dalla fine che comincia questa morte: «È questa scomparsa, immediatamente, *fort/da*, si annuncia ogni volta che [...] uno di noi due lascia la stanza»<sup>2</sup>.

Questa proposizione Derrida l'avrebbe potuta firmare per l'amico Nancy. Potrebbe essere l'inizio di un elogio funebre per Nancy. Se come dice Derrida portiamo con noi il lutto fin dall'inizio dell'amicizia, come morte imminente, piccola morte di ogni assentarsi, l'elogio funebre abita una temporalità strana, dissestata e potrebbe essere pronunciato in qualsiasi momento. Non è Derrida che ci insegna che per arrivare in anticipo sulla morte dell'altro bisogna arrivare in ritardo? Il lutto arriva in anticipo. In questa temporalità dissestata, *We're all mad here. I'm mad. You're mad*. Il morto prima fa l'elogio funebre del morto dopo, come se egli (il primo) fosse ancora vivo. Ha fatto l'elogio funebre in anticipo a chi l'ha fatto a lui in ritardo (cioè dopo la morte)<sup>3</sup>, a sua volta rispondendo agli elogi funebri del primo (a Lévinas, Blanchot, Gadamer, Paul De Man, ecc.). Per arrivare in anticipo bisogna arrivare in ritardo e viceversa, pare. Questo differirsi del presente, disarticolarsi della sincronicità, non toglie una certa reciprocità paradossale:

Qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un'esistenza mortale, perché, dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia<sup>4</sup>.

La firma è sempre controfirmata. Per quanto Derrida insista sull'assenza di rapporto nell'incontro con l'Altro, egli sembra sempre inseguito, sempre assediato, da un'orda lessicale che lo sospinge ad ammettere senza ammettere, ad arrendersi omertosamente ad ammettere un qualche tipo di reciprocità, anche quando asimmetrica. Nancy, che è uscito dalla stanza ma non è entrato da nessuna parte, che è invece caduto nel vuoto aprendo l'abisso di un'assenza assoluta, non ha mai smesso di

ripetere che la relazione non è né legame né assenza di legame, né legame né slegamento. Spaziatura, *nil* che non è il Niente, intervallo (nel suo significato musicale), essere-insieme. Tutti questi termini e locuzioni non fanno che riecheggiare dall'abisso in cui è caduto, che ha aperto morendo, ora che non può più rispondere alle nostre domande. Ora che non può più rispondere. Il suo spettro, evocato dalla stessa tumulazione (*conjurer* significa al tempo stesso scongiurare ed evocare, come se ogni atto di esorcismo non facesse che rovesciarsi necessariamente nel suo contrario), risponde per lui, trascinando la sua opera alla deriva. Si tratta qui di rispondere, di cor-rispondere, di tacere: confessiamo dunque quella che è stata la nostra finta, una finta finta, quella del baro che si autoaccusa segnando le carte sotto lo sguardo altrì: Derrida non parlava naturalmente di Nancy, né di un qualche umano, singolare o generico:

Il gatto mi viene incontro come questo essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un'esistenza mortale, perché, dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia<sup>5</sup>.

Derrida parla di un «gatto», anzi di una «gatta», reale. Secondo l'asincronia anacronistica di questo tempo dissestato, nella stanza con Nancy e Derrida è entrata una gatta; allo stesso tempo Nancy è entrato nella scena fra Derrida e la gatta. In questa riunione di *conjurés* la posta in gioco teorica, ma niente affatto astratta (questo incontro tra fantasmi ha molto di reale)<sup>6</sup> è chi risponde a chi, chi può rispondere, chi potendo rispondere tace. Chi non potendo *più* rispondere delega la sua eco al suo spettro.

5 *Ibidem*.

6 Nel 1988 Nancy intervista Derrida sulla questione del soggetto, rimanendo sorpreso dall'insistenza di quest'ultimo nell'introdurre come questione correlata quella dell'animale. Nancy sembrò al tempo non raccogliere la sfida teorica. Intervista con Jean-Luc Nancy apparsa in «Cahiers Confrontation», n. 20, inverno 1989: «Après le sujet qui vient». Ora in J. Derrida, *Il faut bien manger o il calcolo del soggetto*, a cura di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano-Udine 2011. Più di recente Nancy, tornando sul tema, ha ammesso: «Al tempo dell'intervista con Derrida (1988), penso che non mi fossi mai interessato alla questione animale. Potrei precisare che avevo sempre vissuto in grande prossimità con degli animali (in casa e in campagna) e nell'esperienza, credo, di una reale emozione per questa prossimità – un'emozione dell'intrusione, forse, già... Ma al momento di quell'intervista era la questione del soggetto che mi importava e non mi attendevo che Derrida si spostasse verso la questione animale [...]. In compenso, è vero che tra molti altri scritti e pensieri sull'animale, quelli di Jean-Christophe Bailly mi hanno particolarmente toccato perché più che parlarne, egli ascolta l'animale». J.-L. Nancy, *La sofferenza è animale*, a cura di Massimo Filippi e Antonio Volpe, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 69-70.

2 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 46.

3 Cfr. Jean-Luc Nancy, «Resta, vieni», trad. it. di G. Berto, in «Aut Aut», n. 324, 2004, pp. 13-14 e «Desolazione, consolazione», trad. it. di S. Soresi, in «Aut Aut», n. 327, 2005, pp. 43-49.

4 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 46.

Come risponderebbe, Nancy, se Derrida gli chiedesse se egli si sente visto dalla gatta, se si vede visto, se gli è mai accaduto di vedersi visto da un animale che non fosse umano? Avrebbe il potere di rispondere, di rispondere che ha potuto vedersi veduto dall'animale, da un animale? Lui, Nancy, che da ragazzo aveva vissuto e lavorato per anni in una fattoria, assistendo anche alle uccisioni e alle macellazioni:

Il maiale, che veniva ucciso tutti gli anni. Le sue grida terribili che squarciavano – è il caso di dirlo – l'attesa compiaciuta dello smembramento e di tutte le buone frittiture. I polli che si dibattevano e che la contadina dissanguava su una padella messa subito sul fuoco per far coagulare un sanguette (una specie di budino). Per me tutto ciò non era accompagnato da malessere, ma mi dava pur sempre una sorta di fitta<sup>7</sup>.

Oppure se ha davvero visto vedersi dal «cane», dalla «cagna», che lo accompagnava nelle passeggiate in campagna, almeno da lei che non era animale da reddito, ma avrebbe dovuto essere un'amica, una compagna, libera e insieme prossima e affezionata. O insisterebbe sul vedersi visto (di Nancy) dalla gatta, che Nancy giudicherebbe animale troppo intellettuale, troppo defilato.

Ma si è visto, Derrida, vedere dalla «sua» gatta, ha visto la gatta vederlo? Come si decide qui, secondo quale ordine di prove? D'altra parte, chiusi tutti e tre in quella stanza che è un bagno, forse nudi e arrossiti gli umani, in preda alla vergogna, che prove potrebbe dare Derrida di aver visto Nancy vederlo, che si è visto vedere da Nancy? Come lo proverebbe a Nancy? Proprio Derrida, per il quale ogni mondo singolare è intraducibile per e in un altro? Che differenza ci sarebbe, se *il mondo è lontano*, tra fare esperienza dell'altro e sognarlo, sognare di farne esperienza? Che differenza fra l'altro reale e il «mio» altro: la «mia» gatta, il «mio» Nancy? «Mio» o «mia» subiscono qui uno spostamento che li riporta al punto di partenza: come provare che l'altro non sia proprietà (in ogni senso) del mio ego? Tutta la questione attorno a cui si decide, da una parte, fra il vedere e l'essere visti e, dall'altra, fra la reazione e la risposta, cadrebbe in rovina priva di senso. Non si tratterebbe più di sapere se l'animale può vergognarsi come un umano (o come un uomo), perché non sapremmo più niente della vergogna umana, della vergogna in generale. Non un'indecidibilità o un circolo, ma uno sprofondamento assoluto. Da qui, da questo punto zero di un solipsismo che non può

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 106-107.

nemmeno dirsi (se non a se stesso, in un proliferare dello stesso), ogni redistribuzione di proprietà fra l'uomo e l'animale sarebbe un balbettamento delirante che non fa che tuffarsi nel proprio delirio all'infinito. Nemmeno un delirio. Indecidibilità, confusione, fra veglia, sogno e follia: quella di me che mi guardo scrivere parole su uno schermo. Non c'è che questo. Il solipsismo è un argomento inespugnabile, almeno dacché storicamente si dà soggetto.

Abbiamo precipitato le cose, precipitando<sup>8</sup>.

Nella stanza sarebbe sceso il silenzio, se non fosse per la gatta, o per il gatto, che forse miagola. A non chiedere e rispondere sono i due filosofi umani, che non possono, a rigore, più parlare. Se il gatto o la gatta (e perché non un\* gatt\*, non-binario?) miagola, potrebbe essere l'unica a chiedere: o forse a rispondere? A rispondere al silenzio dei due filosofi, dei due umani maschi che non si parlano più. Situazione paradossale, imprevista, e non solo per la tradizione umanista e antropocentrica: in questo silenzio – che non è più il silenzio che si fonda sulla possibilità di tacere – la gatta si prenderebbe la scena con un monologo che è una sorta di argomentata confutazione. Che i filosofi l'ascoltino o no, che l'ascoltino o no rispondere, la gatta risponde e non solo per se stessa. Risponde innanzitutto che non risponde a se stessa, mai, come nessuno risponde a se stesso mai, almeno non solamente. La gatta risponde forse, al limitare del concetto, che la concettualizzazione rigorosa può essere non solo criminale, ma anche falsificante: che se ben i sensi, e i sentimenti, devono venire al concetto, se il concetto sussume completamente i sensi e i sentimenti, la stessa finitezza dell'esistenza è tradita e divorata. O: che il senso vi scompare, interamente risucchiato. Qui non si tratterebbe però del richiamo di una forma di vita più autentica e primitiva, più autentica perché più primitiva, che richiamerebbe a una vita più sensuale che il concetto corromperebbe: non sarebbe che l'Animale rovesciato nel suo valore, una mera inversione della gerarchia del calcolo della dignità degli esseri. Una trappola, per così dire, primitivista, che non fa che rimettere in circolo all'infinito una serie inesausta

<sup>8</sup> In tale precipitazione si tratterebbe di una sorta di *reductio ad absurdum sui generis* che non prova niente, né in senso logico, né ontologico (anche perché da questi punti di vista il solipsismo è, appunto, né dimostrabile né falsificabile). Essa esporrebbe però, allo stesso tempo, gli esiti impliciti di un discorso che vorrebbe la separazione ontologica di specie come incolmabile. Lo stesso discorso, infatti, imporrebbe, logicamente ed empiricamente, in un avvistamento inesorabile, che tale separazione assoluta, tale assoluta intraducibilità, passi irrimediabilmente anche fra individui infraspecifici. Dovendone accettare tutte le conseguenze, chi afferma il discorso umanista dovrebbe ammettere la *mise en abyme* della limitazione animale, la sua replicazione vertiginosa nell'umano; l'evenienza per cui l'*absurdum* possa essere quello di un mondo, questo, e per tutti, senza senso.

di rovesciamenti – alla fine dei quali per lo più l'Animale torna al suo posto iniziale.

È quello che risponde la gatta, rispondendo in nome di tutti, anche dei filosofi: state tradendo non questo o quello *specimen*, ma la singolarità stessa. Davvero la gatta starebbe argomentando? Tutto questo? Ripetendo quasi (differenzialmente) Derrida risponderebbe a Derrida, contro Derrida. Sentiamo arrivare l'ondata di bacchettate: questa non è filosofia, è letteratura, poesia, *fabula*. Non c'è una sola prova in questo testo, empirica o logica, e questo fa male non solo a chi scrive e a chi legge facendosene sedurre, ma alla stessa causa dei diritti o della liberazione animale. Questa gatta antropomorfizzata non sta argomentando niente, tantomeno la distinzione o la non-distinzione fra sensibile e intellegibile, sentimento e astrazione, proprio perché non è capace di tale livello astrazione, nemmeno di quella che fonderebbe un'autocoscienza. La gatta, o il gatto, sta semplicemente esprimendo uno stato interno vocalizzandolo senza per questo parlare: ha probabilmente fame, o forse chiede coccole (che non sono poi che un modo per territorializzare i corpi come elementi del suo ambiente). È una *reazione* a uno stato interno. Potremmo cominciare a rilanciare una decostruzione proprio intorno a questo punto, a partire da una citazione di Nancy (per il quale d'altra parte l'animale si angoschia, noi ci angosciamo invece per la nostra angoscia):

«Comprendere» non vuol dire cogliere sotto un concetto determinato, ma innanzitutto: entrare (esser già) nella dimensione stessa della «comprensione», ossia avere rapporto con qualche senso [...]. Si è già compreso perché si è sentito; si è già sentito perché si è compreso<sup>9</sup>.

Perché dovremmo farlo *ancora*? Affrontare tutta la questione della questione animale partendo dall'animale, parlando in nome suo? Non è già stato fatto, prima e dopo Derrida, prima e dopo Nancy, non si sta facendo ovunque in questo momento – in cui scrivo, in cui leggi – non si continuerà a farlo dopo di noi, indefinitamente? Prendere la parte dell'animale, sceglierne la causa, il partito, la difesa nel tribunale umano in cui gli si imputa di non rispondere, di non vergognarsi, di non vedersi visto. È bene che lo si faccia, è necessario. Ma prenderne le parti, farne un partito preso, dev'essere per forza una difesa che accetta il tribunale umano che la giudica (di un giudizio filosofico in cui ne va

del giuridico, dell'etico, del politico stessi)? Perché all'animale l'onere della prova, e allo stesso tempo la tutela dell'avvocato umano, che subito ne esibisce la condizione di minorità, facendone la prova di tale minorità? Non si tratterebbe forse di mettere in discussione l'istituzione stessa di questo tribunale e di questa legge *alla quale non si può mai rispondere e che persino vige senza essere leggibile, intellegibile* (laddove questa intelligibilità è prerequisito di ogni legittimità della legge)?

Non varrebbe per la gatta, o il gatto, la risposta che su un'altra scena, in un altro scenario di conflitto, diede Wole Soyinka a Léopold Sédar Senghor intorno alla *négritude*, per cui la tigre non proclama la sua tigritudine, la tigre balza sulla preda? Ma ecco che anche qui ci imbatiamo in un punto abissalmente problematico, abissale com'è il suolo sedimentato delle metafore e dei simboli, dei tropi che trasportano gli animali nelle rappresentazioni umane, immagini e discorsi, tanto che a estrarne uno si tira una catena che non finisce mai di salire dal fondo. Questa concatenazione infinita che non smette di incatenare l'Uomo all'Animale, devia cosa e chi, e cosa a chi, chi a cosa, di troppo in troppo? Chi è portato, in questa vertiginosa costellazione torrentizia? Nessuna metafora animale, dell'animale, sull'animale, porta soltanto l'animale nel linguaggio umano, senza che al tempo stesso l'uomo sia portato dall'animale, dalla metafora animale, dell'animale nel senso soggettivo del genitivo. L'uomo ne è deviato proprio laddove cerca l'identità con se stesso. Incontrando la gatta l'uomo si riconosce tale e, al tempo stesso, devia da questo riconoscimento, smarrendosi e ibridandosi. Cerca negli occhi della gatta o del gatto, o del cane “di” Nancy, il proprio riflesso, ma dietro di esso vede il fondo senza fondo del gatto, della gatta o del cane, che non smette di contaminarci, di assediarci, darci la caccia e strusciarci su di noi. Ogni volta che nominiamo il gatto di Alice, il gatto con gli stivali di Tieck e dei fratelli Grimm (e prima di Basile e di Straparola) o i gatti di Baudelaire e tutte le gatte di Barocci<sup>10</sup>, ogni volta che pensiamo la gatta di Derrida, una parte di noi smette di parlare e fa le fusa. A rigore non c'è animale edipico: ogni gatto è un demone, una belva, pronto a trasformarsi in tigre, che noi lo si ammetta oppure no.

Dov'è finita la gatta, la gatta di cui parlavamo, su cui teorizzavamo Derrida e Nancy, noi e i custodi dell'ordine costituito, della legge? Sta in un angolo, a lavarsi o dormire? È uscita dalla stanza, di soppiatto,

<sup>10</sup> Non c'è qui lo spazio per svolgere il tema, ma la maniera in cui le gatte di Barocci spezzano gli assi verticali (Dio-Uomo) e orizzontali (la Famiglia) della scena religiosa e antropica, andrebbe indagata a fondo secondo una prospettiva non umanista.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. di C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano 2002, p. 22.

senza salutare? Ammettiamo pure che di solito a una gatta non interessa molto discutere, neppure di se stessa. A una gatta interessa mangiare e dormire, espletare funzioni fisiologiche che fanno (a torto) la gioia dei riduzionisti. Ammettiamo che una gatta non parli, non scriva e non legga. Al limite, un gatto o una gatta, gioca. Possiamo giocare con la gatta, o il gatto: palline, gomitoli, con alcun\* cannuce, spaghetti crudi, lenzuola, scatole (se il gatto/la gatta vuole). Non parlare, con la gatta. Mentre passiamo in rassegna questi giochi e questi giocattoli, non ci sorprende forse un certo pensiero? E se anche noi stessimo giocando, senza saperlo? Se non avessimo fatto altro che giocare, fin qui e da tanto tempo?

Ma di che gioco si tratterebbe, qui? Forse non è un gioco solo.

Stiamo giocando. Giocando giochiamo un gioco le cui regole sono previste da una certa tradizione, per la quale c'è solo questo gioco e le sue varianti. Un gioco, direbbe Huizinga, che nei suoi giochi ha allevato la civilizzazione dei popoli, recando con sé la traccia del sacro da cui era inizialmente indistinguibile: gioco indistinguibile dalla cerimonia e dalla liturgia. Forse è il gioco che ha accompagnato il passaggio da un cosmo popolato di dei a un mondo degli dei fuggiti, in cui ne è andata della posizione dell'animale, del suo spostamento da una posizione di indistinzione ontologica da quel particolare animale che è l'uomo, a una distinzione oppositiva e gerarchica attraverso cui l'uomo ha annunciato se stesso come eccezione. Nancy ci inviterebbe però alla cautela:

In fondo, non può esserci rigorosamente niente da dire sul «sacrificio antico», se non che tutte le sue rappresentazioni sono costruite a partire dal sacrificio trasfigurato<sup>11</sup>.

Con questa affermazione sul sacrificio “antico” Nancy ci parla anche della rappresentazione di un cosmo mitico-religioso di cui l'Occidente – forse ogni civiltà, ma tale estensione rischierebbe di adombrare il movimento peculiare dell'Occidente nella sua fondazione di sé, che avanza per esclusione diacronica, ma anche sempre sincronica – costruisce mitopoieticamente la struttura e il significato per figurarne il superamento. Forse giocando siamo già intrappolati nel gioco le cui regole sono istituite dall'uomo e dall'Occidente – dall'Uomo in quanto tale, perciò occidentale – che ci fanno tornare sempre al punto di partenza, a un presente solido che verifica la propria tenuta, che è anche la tenuta dell'Uomo

11 J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, cit., p. 221.

come non contaminato dall'Animale, almeno nelle facoltà che ne fanno un'eccezione. Eccezione animale, eccezione dall'Animale. Un gioco che riconduce all'identico. Forse è a causa di questo circolo che deve rimanere intatto che un altro grande teorico del gioco, Roger Callois, temeva i giochi di *mimicry* e *ilinx* (maschera e vertigine) e soprattutto la loro intersezione. Sono l'*alea* (il rischio) e l'*agon* (la competizione) i giochi che hanno spinto la civiltà fuori dal proprio precedente oscuro e confuso, verso l'infinito autosuperamento proprio della modernità e dunque verso il progresso. Sorprendente conclusione la sua, quasi un manifesto capitalista:

Per quanto riguarda l'*ilinx*, lo stato di trance in cui cade lo sciamano, arriva spesso fino alla catalessi. Quanto alla *mimicry*, essa si manifesta nella pantomima cui si abbandona l'ossesso imitando il grido degli animali soprannaturali che s'incarnano in lui: striscia per terra come un serpente, ruggisce e corre a quattro zampa come la tigre, imita il tuffo dell'anatra<sup>12</sup>.

Le società di maschera e vertigine sarebbero caratterizzate da Callois da un dispotismo sacerdotale che disciplina la popolazione attraverso la superstizione e il panico: «presso i Bambara, il *komo*, “che tutto sa e tutto punisce”, sorta di prefigurazione del Ku-klux-klan, fa regnare un terrore incessante<sup>13</sup>». La posta in gioco del discorso di Callois è duplice: da una parte si tratta di fabbricare un cosmo pre-civilizzato organizzato attorno a una sensibilità elementare che permette di ridurre le strutture politiche a strutture psicologiche “primitive”. Dall'altra di respingere l'incrocio della maschera-vertigine nello spazio dell'irrazionalità. L'esito combinato disegna un scenario di barbarie metastorica in cui è sempre possibile ricadere, la cui matrice è innegabilmente hobbesiana, ma la cui provenienza è più antica e il destino non compiuto<sup>14</sup>.

12 Roger Callois. *Gli uomini e i giochi. La maschera e la vertigine*, trad. it. di L. Guarino, Bompiani, Milano 2010, p. 108. Per chiarire la classificazione di Callois: l'*alea* è gioco di azzardo, di abbandono al caso, come i dadi o la roulette. Sotto la tipologia dell'*agon* ricadono le competizioni individuali o a squadre. L'*ilinx* è gioco di ebbrezza, dal ruotare su se stessi fino allo stordimento come fanno i bambini, alle giostre del luna park. Ricadono invece nel *mimicry* tutti i giochi in cui ci si maschera, camuffa o ci si traveste da qualcun altro.

13 *Ivi*, p. 117.

14 Callois elenca anche le forme degenerate dei quattro tipi di gioco. Ne emerge un certo conservatorismo, ma soprattutto si ha la sensazione che egli non prenda sul serio la stessa logica dell'*alea* e della vertigine: che renderebbe impossibile, costitutivamente, bloccare il movimento (vertiginoso, appunto) di trasgressione dei limiti concettualmente definiti, tantomeno ricorrendo ad argomenti sociologici o morali. La cosiddetta “ludopatia” non è la degenerazione patologica del gioco d'azzardo, ma una sua possibilità immanente.

Indubbiamente, ogni volta che si tracciano i confini di queste opposizioni escludenti, l'animale non manca mai di essere in gioco: sia le società primitive che il principio di gioco che le reggerebbe sono liminari se non parzialmente indistinte con l'animalità; come se il confine fra Uomo e Animale fosse in queste zone troppo poroso, è l'intero sistema di innesti a dover essere squalificato<sup>15</sup>. Il gioco a cui siamo obbligati a giocare non solo non ci fa mai incontrare gli animali, ma ci impedisce di incontrare qualunque esistente singolare rifuggente alla concettualizzazione, di lasciarlo rispondere, di vederne visti e vedere che ci vede, di esserne toccati e contagiati in tutti i senti di questi termini. Questo gioco è parzialmente giocato anche da Derrida e Nancy. Nancy nelle sue riserve di eccezionalità umanista (l'animale che si angoscia di angosciarsi)<sup>16</sup>; Derrida nel rifiutare ogni ontologia nel luogo stesso in cui prende la differenza secondo diversi ordini di grandezza (per cui la differenza fra Uomo e Animale si sud-divide a vari livelli, ma sembra restare intrascredibile). Dovremmo allora far girare Derrida intorno a Nancy e viceversa: gioco di maschera e vertigine.

Il gioco che già – anche qui – si gioca proprio mentre – tematizzato o no – ci sfugge, precede ogni distinzione fra risposta e reazione: accade come gioco di appello e riposta che è già iscritto nel comparire l'un\* all'altr\* di tutte le singolarità irripetibili e irriducibili a «ogni specie o [...] modalità d'insieme»<sup>17</sup>, nel loro essere esposte; che rende indecidibile quella distinzione, sottraendone così la certezza innanzitutto all'umano. Ma se si tratta di un gioco, e non solo del gioco come alternanza di voci e richiami, il meno che se ne possa dire è che in esso restano sospese tutte le verità. Che cadono gli statuti veritativi dei saperi (che diventano giochi nel gioco) e si apre un certo spazio libero che non è quello della sovranità del soggetto.

Se si dà gioco, lungo la frontiera di ogni calcolo e di ogni calcolabilità, il gioco si dà come evento, come serie non lineare di eventi: ma questi eventi (serie divergenti nello “stesso” mondo, impossibili compresenti) non vengono da un altrove fuori dal mondo, come dei miracoli. Gli eventi sono sempre eventi di comparizione. Sono

15 Che ciò produca il paragone francamente ridicolo fra pratiche di un certo popolo africano, a cui si attribuisce un significato assolutamente moderno e occidentale, ed un fenomeno politico razzista, come il suprematismo bianco, il cui obiettivo è proprio la persecuzione dei discendenti degli schiavi africani, non è forse casuale.

16 Per una breve ma significativa rassegna delle posizioni e delle sfumature di Nancy sulla questione animale, rimando ancora a J.-L. Nancy, *La sofferenza è animale*, cit.

17 J.-L. Nancy, *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, trad. it. di F. de Petra, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 144.

quell'ogni volta irripetibile di ogni incontro, dell'ogni volta senza ritorno di ogni relazione, di ogni giro di un gioco che non ritorna, tornando solo il gioco. Sono con o non sono, perché nessun\* compare senza appunto che si compaia l'un\* all'altr\*, nessun\* tocca senza essere toccato e viceversa. Nessuno appello è tale senza già essere una risposta, e viceversa, in uno scambio asimmetrico (un dono – di ciò che non si ha?) vorticoso e vertiginoso. Addirittura, nemmeno sappiamo con certezza di chi è l'appello a cui rispondiamo, né da dove né da che tempo viene, se è una risposta o una domanda e cosa chiede, se chiede qualcosa. Forse ogni appello, che domandi o meno, non è che l'esposizione, l'esibizione, dell'esistenza stessa, di questo o quell'esistente che forse non sappiamo chi sia, benché resti un chi (*se è un chi*, e non un riflesso, una parvenza, e tale equivoco è sempre possibile): se si tratta ancora di questo, rispondere sarebbe proprio esporre, esibire il bagliore notturno o l'aurora senza sole dell'esistenza, già laddove si chiama, si richiama, ci si appella a qualcuno.

Gioco di maschera, perché è ogni volta che compariamo gli uni agli altri, e per ognuno a cui compariamo, che assumiamo un profilo, ogni volta e per ognuno differente. Non c'è volto, non c'è che copia di copia senza originale, dunque un'incessante proliferazione di simulacri: proprio per questo irripetibili e irriducibili. Gioco di vertigine, perché questo gioco è interminabile – non ha fuori-gioco – e senza ragione: gioco abissale. Perché ogni comparizione è il con-apparire di singolarità senza fondamento (abissale per ogni turno del gioco, abissale ogni singolarità; mistero senza segreti); e ogni volta questa comparizione è intempestiva, controtempo, sempre una sorpresa sconvolgente. Infatti questo gioco è anche un'alea, benché si tratti di un'alea ben più ampia di quella che pensa Callois; non solo perché è il mondo che vi gioca andando in gioco, ma perché l'alea non designa più una serie di possibilità finite, statisticamente calcolabile: qui l'alea è incalcolabile perché in essa si gioca l'impossibile, l'imprevedibile, l'inaudito, ossia l'evento. Il gioco delle comparizioni, degli incontri, dell'ogni volta delle relazioni e del per ogni altro ogni volta, ogni volta per ognuno – diacronica o sincronica, come quando si incontrano molti, e questi molti si moltiplicano ognuno per ogni altro – è evenemenziale. C'è anche l'agon, anch'esso spostato dalla bieca competizione che si dice leale<sup>18</sup>:

18 La lealtà di una competizione – per esempio sportiva – per lo più non è che la ratifica di un rapporto di forza già dato. Perciò in tale contesto l'eccezione è, o diventa, memorabile: l'eccezione fa risaltare la norma legittimandola (“Abbiamo così le prove che il confronto è aperto, e dunque reale, ecc.”). Questo sembrano non capire gli storici e gli antropologi dei giochi. Date queste

è l'indecidibile a partire dal quale si deve decidere pur in assenza di sovranità, senza ponte né paracadute logico o ontologico.

Gioco in cui si vince perdendo e viceversa; o in cui si vince sempre, non dandosi che affermazioni in una ripetizione differenziale – gioia e dolore non sono equivalenti, ma nemmeno opposti (il dolore non è il negativo della gioia, il rifiuto dell'accoglimento, l'inimicizia dell'amicizia). O in cui non si tratta né di vincere né di perdere: gioco puro che irrompe nel calcolo, per il quale ci servirebbe un altro lessico: giocare giocando? Economia generale sull'economia ristretta del gioco ontoteologico tramandato; dunque senza riserva. Ma anche senza *dépense* che sia sacrificale.

Facendo girare Nancy e Derrida l'uno attorno all'altro, e ognuno di loro attorno ad altri nominati o taciuti, sembra ora di sfiorare questo: che se l'altro mi precede, quindi mi segue, dunque mi circonda, io vacillo, mi disoriento. Ma resto in bilico al centro. Posso camminare e seguirlo senza incresparsi. Bisogna allora pensare questo movimento impossibile, irrappresentabile, per cui l'altro dell'altro che "io sono", al tempo stesso dell'altro, lo precedo seguendolo e circondando, e non sono più al centro. E che questo girotondo non può circolare se moltiplichi deformandosi per ognuno che incontro e perfino che esiste. Per ognuno che com-pare, in qualsiasi parte del mondo, facendo (accadere il) mondo, *partes extra partes*.

Se moriamo sempre gli uni agli altri, allora non moriamo mai una sola volta. Moriamo *in* e *a* ogni scomparsa e annuncio di scomparsa. È l'esposizione radicale del gioco del con. Non si tratta più del fatto banale che vivendo si muore, né del movimento differenziale prodotto dalla pulsione di morte. Piuttosto, dell'impossibilità di sfuggire al cerchio deformato di questo gioco: non c'è fuori-gioco del con. La morte è realmente contagiosa; e i morti non si lasciano intrappolare nelle fosse. Non-morti, vivono con noi.

La mia morte è una co-possibilità, «la più propria», della possibilità propria degli altri esistenti [...]. Essa è la «mia» possibilità in quanto toglie a se stessa la possibilità del «mio»: vale a dire in quanto la «proprietà-mia» viene rimessa al singolare plurale della proprietà-mia-sempre-altra<sup>19</sup>.

---

condizioni solo il baro riapre uno spazio di incertezza e libertà, cioè, in certo modo, di giustizia. Oppure chi interrompe – non chi non partecipa o chi si ritira, ma chi partecipa interrompendo o invalidando il gioco stesso. Solo essi, in questa situazione, giocano.

19 J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, pp. 218-219.

Ripensare ancora la mortalità e la morte, e dunque il dare la morte – contro o secondo la legge, o nella sua vacanza o sospensione –, il sacrificio; il calcolo della dignità delle esistenze e la loro incommensurabilità; e il diritto e il dovere al lutto, deve (ormai) necessariamente (ri) passare per questa via tortuosa che non apre su nessun altrove.