

Jean-Luc Nancy

IL CON-ESSERE DELL'ESSER-CI

Con questo titolo, di cui è evidente l'aspetto ridicolo, vorrei richiamare l'attenzione verso il seguente problema: il *Dasein* di Heidegger, che i francofoni riconoscono immediatamente come «être-là» [e gli italiani come «esser-ci», *n.d.t.*], comporta nella sua definizione la proprietà costitutiva, o originaria, di essere allo stesso modo «con-essere» (*Mitsein*). Heidegger introduce, ancora più precisamente, il termine *Mitdasein* (con-esser-ci). Quest'ultimo termine non suscita certamente nessuna eco nel lettore che non è un frequentatore abituale della lettura di *Essere e tempo*, e quello precedente non dovrebbe evocare che un'eco molto flebile. Di fatto, l'uno e l'altro concetto, sebbene debitamente attestati e ripetuti nel testo dell'opera, non appartengono all'immagine ordinariamente pregnante del suo «sistema» o della sua «economia» (a differenza – a parte *Dasein* – di «cura», «angoscia», «mondo», «essere-per-la-morte», etc.). Questa circostanza non è accidentale: essa attiene al testo stesso che, malgrado la presenza di questi termini, non dedica loro un'analisi comparabile, per ampiezza ed acribia, a quella di cui sono corredati i concetti maggiori. Pertanto, *Mitsein* e *Mitdasein* sono posti come co-essenziali all'essenza stessa del *Dasein*, cioè alla sua proprietà di esistente nella quale l'essere non è fondamento ontologico, ma messa in gioco del suo proprio senso d'essere, così come del proprio senso dell'essere. Il con-essere, e più esattamente il con-esser-ci, forma dunque una condizione di essenza per questa essenza del *Dasein*. Come? questo non è facile da scoprire, in ragione dei limiti dell'analisi presentata dal testo (a cui bisogna aggiungere che l'opera ulte-

riore di Heidegger non apporta praticamente alcun elemento supplementare, anche se non abbandona mai completamente il tema in questione). Perché questo punto di resistenza e di relativa oscurità? Perché l'analitica del *Dasein* non offre espressamente e in maniera approfondita l'accesso a nessuna delle sue dimensioni essenziali?

Senza dubbio la mia stessa questione dovrà essere affinata e argomentata, perché essa non riguarda niente di meno che una rilettura attenta di tutta l'opera, che potrebbe essere meglio condotta a riformulare integralmente la sua posta in gioco, a sapere il «senso dell'essere». Ma, per il momento, vorrei dare in qualche pagina lo schema di un'analisi successiva. Lo farò nel modo più economico possibile, senza entrare nei dettagli del testo: mi sembra auspicabile dare innanzitutto il principio di un commento ulteriore.

1. *Dasein*

Il *Dasein* è caratterizzato dalla messa in gioco del suo proprio essere nel suo stesso essere, o ancora: essere, per lui, è mettere il suo essere in gioco, è esporlo a dovere e non a divenire ciò che è, poiché esso «è» il suo «ad-essere» o il suo «ex-essere», il suo essere-fuori-di-sé. Esso non ha da divenire, ma da advenire nell'atto stesso di prendere in carico una essenziale non-essenza di cui il senso è l'essere-davanti-a-sé o l'essere esposto, messo in gioco.

Questo, il *Dasein*, ne ha la proprietà in quanto *da-sein*, essere-il-ci: esso è o piuttosto esso ha ad essere il «ci» di una apertura, cioè di un modo proprio («ogni volta suo») di lasciarsi essere o di decidersi ad essere secondo questa ex-posizione che forma in fondo il suo essere-al-mondo (lasciare/decidere: due facce, due possibilità o due aspetti di una stessa esposizione). Esso ha ad essere il «ci» singolare di un modo proprio di fare mondo, cioè di fare e/o di aprire a una totalità di senso. Il *da* del *sein* costituisce insomma la sua esposizione.

Si può dunque dire: *Dasein* è una possibilità singolare, unica, di fare/lasciare aprirsi un senso proprio di mondo e/o il mondo di un senso proprio. Questo senso ha come proprietà essenziale l'aver il suo senso ultimo nella sua propria soppressione. La morte, la cessazione di questo *da*, cioè questo *da* che non apre più su niente, se non sulla sua propria beanza. Assumere questo orizzonte che non è esattamente un orizzonte, questo *horos* finito di un *apeiron* infinito, ecco il punto. Insomma, fare *mio* ciò che non

può esserlo, o anche lasciarmi disappropriare al e dal colmo della *miità* [*mienneté*] (versione invertita della morte hegeliana).

2. *Mitsein, e il problema*

D'altro canto, il *Dasein* è essenzialmente *Mitdasein*. Il *Mitdasein*, innanzitutto, gli è essenziale: un con-essere che non è quello di un assemblamento di cose, ma un *con* essenziale¹.

Qui già comincia, per poco che si sia attenti, quello che renderà possibile il problema di cui ci si vuole occupare. Ne caratterizzerò, dunque, inizialmente, il disegno. Heidegger fa di tutto per affermare questa essenzialità del *con*, e questa volontà pone il suo primo tratto nel rifiuto del semplice «con» nell'esteriorità delle cose messe insieme, soltanto congiunte fra loro. Il suo tratto ultimo, come vedremo, sarà quello che introdurrà la categoria di *popolo* sotto la quale sarà cristallizzata la possibilità per il *Dasein* di fare storia. Ora, è per via di questo motivo del popolo, lo si sa bene, che è venuto più tardi l'impegno nazi. E del resto è anche intorno ad esso che è seguita, dopo il 1933, una giustificazione serrata col nazismo rinnegato, ma richiamato tenacemente all'ordine di un pensiero più alto del popolo e della storia: ne sono testimonianza i testi dei *Beiträge* e i corsi degli stessi anni.

Dove si produce dunque l'inflessione pericolosamente decisiva, e come, e perché? Questa domanda, tengo a segnalarlo dall'inizio, non riguarda il solo Heidegger. Tutt'altro. Essa riguarda tutto il pensiero occidentale nel suo modo di comprendere o di non comprendere in generale ciò che Heidegger per primo aveva concepito con questa precisione: il carattere del *con* esistenziale (cioè del *con* come condizione di possibilità dell'esistenza umana – se non anche dell'esistenza di tutti gli enti, argomento su cui non potrò qui soffermarmi). Si potrebbe dirlo così: a partire da *Essere e tempo* è reso evidente come la *co-esistenza* forma un *experimentum crucis* del nostro pensiero.

3. *Del comune*

Riprendiamo la problematica del *Mitdasein*. È innanzitutto importante notare che Heidegger non intraprende un'analisi destinata a sapere il modo in cui molti *Dasein* possono essere *insieme* il *ci*. La domanda potrebbe sor-

¹ Il § 26 di *Essere e tempo* diviene qui il filo conduttore.

gere nel modo più elementare: quale *ci* per i molti? Un *ci* comune o meglio quelli di ciascuno, ma allora, riuniti in che modo?

Come è possibile il *Mitdasein* e, innanzitutto, come rappresentarlo? Come un con-essere di molti, di cui ciascuno apre il suo *ci* proprio per suo proprio conto? O meglio come un con-essere-il-ci – o forse più chiaramente come un essere-il-ci-con – che implicherebbe che le aperture, in qualche modo, coincidono fra esse, incrociano, mischiano o lasciano interferire le loro proprietà senza tuttavia confonderle in un unico *Dasein* (errore per il quale il *mit* sarebbe perduto)? O meglio ancora – terzo modo – come un rapporto comune a un *ci* che sarebbe al di là dei singoli (ma che sarebbe dunque una sorta di *ci-al-di-là*)?

Abbiamo così, fondamentalmente, tre modi possibili del «comune»: il banale costeggiare (comune in quanto ordinario, volgare), il comune come divisione delle proprietà (rapporti, incroci, mescolanze), il comune come istanza propria in sé, e così comuniale o collettiva.

In altre parole, alle due estremità abbiamo la pura exteriorità e la pura interiorità, mentre fra i due si inserisce un altro regime difficile da definire. Ora, bisogna notare subito che i due regimi estremi sono *a priori* almeno nella condizione di derogare al principio di essenzialità del *con*: perché il primo sembra ricadere nella semplice contiguità delle cose, mentre l'ultimo sembra assumere una comunità a guisa di *Dasein* oltre i singoli. È proprio, infatti, questa doppia potenzialità che si mobilita in *Essere e tempo*, e questo precisamente nella misura in cui il regime intermedio resta in giacenza in questo lavoro e lo resterà altrettanto nel seguito dell'opera.

(Di passaggio, questa parentesi: quando adopero qui la parola «regime», intendo far risuonare anche il suo valore politico. Il primo regime corrisponde alla democrazia, o almeno alla visione che ne ha l'autore di *Essere e tempo*, come tanti altri nello stesso periodo, l'ultimo corrisponde a ciò che l'attesa induce, nella stessa epoca, più o meno visibilmente verso l'una o l'altra forma di «totalitarismo». Questo perché voglio sottolineare che la politica è qui il risultato, non la causa, di una disposizione fondamentale del pensiero, o della civiltà, nell'età del suo «malessere», senza dimenticare quanto questo sia *comune* da quell'epoca fino a noi.)

È vero – per legare una prima idea sul seguito dell'opera di Heidegger – che al di là di *Essere e tempo* la maggior parte dei motivi dell'«analitica esistenziale» saranno assenti e che Heidegger vorrà imprimere una «svolta» decisiva alla disposizione fondamentale del suo pensiero (non più dall'uomo all'essere, ma dall'essere all'uomo). Ma non fa sensazione constatare che non è difficile dimostrare nel seguito dell'opera la presenza al-

meno latente e talvolta espressa del «popolo» (per esempio, attraverso le «fondazioni» che invoca in particolare *L'origine dell'opera d'arte*, o attraverso Hölderlin e l'insieme dei motivi della poesia e della lingua – sottesi all'idea enunciata nei *Beiträge* per la quale «il popolo è una voce»). Simmetricamente, si potrebbe facilmente dimostrare che il tema del comune-volgare attraversa o impregna, senza essere di nuovo tematizzato sotto il nome di «si», anche alcune analisi della «tecnica» (non tutte in ogni caso, questo meriterebbe qui un altro sviluppo).

4. *Manque-à-penser*

È dunque importante che mai si sia tentata una ricerca specifica di ciò che dall'inizio era stato assunto sotto i termini di *Mitdasein* e *Miteinandersein* (essere-gli-uni-con-gli-altri), dato che questo *con* era stato dichiarato essenziale all'essenza stessa dell'esistente (affermazione che nulla nel seguito dell'opera permette di ritenere dimenticata o minimizzata: Heidegger non ha mai finito di pensare in una dimensione collettiva o comune, e niente in lui sfiora il solipsismo).

Qualcuno dirà, a questo punto: ecco dove casca l'asino! Egli è stato sempre un pensatore comunitarista o comuniale, nello stile ipernazionale o ipereroico che Lacoue-Labarthe qualifica come «archifascismo» e nel quale l'individuo non conta per niente, salvo ad essere superato (votato? sacrificato?) alle Gesta e alla Leggenda di una fondazione e di una inaugurazione comuni, cioè ad altezza di destino e di civilizzazione. Questo è vero, ma nondimeno è vero che nessun altro pensiero ha penetrato così tanto nell'enigma dell'*con-essere*, e che intorno a Heidegger anche oggi nessun oggetto di pensiero si trovasofferente come questo enigma (che fa enigma precisamente perché il pensiero lo mantiene a distanza da troppo tempo). Oggigiorno, il decadimento della politica, così come il risorgere dei comunitarismi di ogni specie, dopo almeno vent'anni, manifestano a sufficienza un *mancato-pensiero* [*manque-à-penser*] su questo registro. E questa mancanza, senza dubbio, la dice lunga su una disposizione fondamentale di tutta la nostra tradizione: tra due soggetti di cui l'uno sarebbe «la persona» e l'altro «la comunità» non c'è posto per il «con», né in modo più generale per quello che non sarebbe «soggetto» (nel senso dell'autocostituzione) senza per questo essere semplice cosa (nel senso delle cose semplicemente poste fianco a fianco, secondo il senso del *con* che Heidegger vuole proprio scartare).

Questo perché voglio ritornare, schematicamente, sull'economia di *Essere e tempo* per esaminarne il modo in cui, fra il *si* e il *popolo*, il *con* si è potuto trovare sottratto, smarrito o represso.

5. Collaborazione o copropriazione

Riprendiamo con il *si*. Questo costituisce il modo improprio (*uneigentlich*, di sovente tradotto con «inautentico») del con-essere: l'esistenza *comune* nel senso di «banale». *Si* si comporta come tutti e *si* cancella o livella le distinzioni di valore (nobiltà, grandezza, etc.). È inutile attardarsi su questa descrizione risaputa.

In compenso, bisogna sottolineare questo: mentre nel lavoro vanno a liberarsi molto rapidamente le modalità proprie (*eigentlich*) del *Dasein*, in compenso il modo proprio del con-essere dovrà aspettare molto (cinquanta paragrafi più lontano) per essere presentato a titolo della storicità o dell'istorialità. Il *si* non è storico e, di conseguenza, poiché esso è semplicemente *quotidiano*, la quotidianità si ritrova a celare un difetto di storicità che sarà rivelato solamente più tardi. Ma allora la storicità, per porsi, dovrà fare rottura con le quotidianità. La difficoltà di assumere l'esistenza quotidiana – che è anche la difficoltà di ritenere che l'ogni-giorno possa prendere in carico l'ogni-volta-mio (*je-mein*) del *Dasein* – forma una resistenza di principio, di cui non è difficile riconoscere il filo rosso in tutta la tradizione. Come potrebbe l'ordinario elevarsi al senso, al valore o alla verità? E pertanto, come ricevere un senso, un valore o una verità che non accoglie l'ordinario? Questo *double bind* non è reso così sensibile in nessun altro luogo come in Heidegger, anche se egli non lo affronta in quanto tale. Egli pertanto dichiara a più riprese che il proprio non fluttua nell'allontanamento dall'improprio, ma consiste in un'appropriazione modificata del mondo stesso dell'improprio²...

Un'indicazione tuttavia ci è data nella direzione del proprio del con-essere. Nel § 26 è analizzato il modo del rapporto specifico del *con*: l'«aver

² Su questo punto, rinvio a “La décision d'existence”, in *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990, e per l'insieme della proposta a “L'«éthique originaire» de Heidegger” in *La pensée dérobée* [tr. it. di A. Moscati, *L'«etica originaria» di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996, ora anche nella traduzione integrale de *Il pensiero sottratto*, a cura di M. Vergani, Bollati Boringhieri, Torino 2003], così come a *Etre singulier pluriel* [tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001].

cura» o «curarsi di», la «sollecitudine» (*Fürsorge*). «Aver cura» si distingue da «prendersi cura», che forma il modo del rapporto con gli enti non-*Dasein*. (Notiamo di sfuggita: da una parte la separazione tra ente umano e altri enti resta molto netta e stagna rispetto a tutto l'altro pensiero classico, dall'altra il rapporto con la «natura» resta trattato in modo allusivo ed elusivo. Questa doppia osservazione implicherebbe, al termine, alcune conseguenze relative al nostro proposito attuale: e cioè, circa ciò che impegna di primo acchito il *con* in una separazione che mi permetterei di definire ontologicamente altera dal mondo del supposto semplice e banale costeggiare delle cose. Ma questa non è la sede per sviluppare questo aspetto).

Ci sono due specie positive di «aver cura» (le specie negative, quelle del rifiuto o del rigetto degli altri, non servono che a confermare questo: anche nel modo negativo, il *con* resta affermato come essenziale. La solitudine ed il trincerarsi sono ugualmente dei modi del *con*, precisa Heidegger). La prima specie consiste nell'aver cura o nel curarsi di *al posto* dell'altro, e nel risparmiargli la fatica della cura. Questa assistenza alleggerisce l'altro dalla sua propria cura: essa è espropriante. (Come spesso si è detto, l'«assistenza sociale» è qui, fra l'altro, nell'orizzonte della svalutazione heideggeriana, che corrisponde già ad una certa tonalità politica).

La seconda specie, al contrario, consiste nel mettere o rimettere l'altro nella sua propria cura o nella proprietà della sua cura: cioè nella logica del suo essere in quanto decisione di esistenza, questa decisione che è quella che decide per la propria messa in gioco del senso d'essere. (Si può rilevare qui un'analogia che può essere meno illuminante – e tutt'al più suggerire altri sviluppi: fra le due specie della *Fürsorge*, la differenza somiglia a quella che deve separare una terapia psicologica da un rapporto psicanalitico, nel modo in cui è conosciuto a partire da Lacan).

La maniera in cui è possibile essere davanti alla decisione e all'apertura dell'altro – davanti, tutto sommato, al suo *ci* – per poi «rimettere» ciò a lui, questo non è stabilito con chiarezza. Non è stabilito neanche, di conseguenza, come è possibile che il proprio sia restituito al proprio da un'esteriorità. Occorre tuttavia che sia possibile, e nei termini così posti deve risultarne la necessità di un regime di non-esteriorità tra gli esistenti (e non i semplici enti). Il *con*, inteso secondo l'esistenzialità, deve essere dunque elaborato come la natura di uno spazio molto particolare – qui la parola «spazio» è, al tempo stesso, in senso proprio, poiché gli esistenti sono anche dei corpi, degli enti estesi, ed in un senso figurato, corrispondente a questa domanda: «che cosa accade *fra noi?*». (Come decidere qui, tuttavia,

via, fra senso proprio e senso figurato: sarebbe una domanda supplementare, nella quale verrebbe inoltre a raddoppiare la problematica del proprio... per il momento sarà lasciata da parte).

La questione del «tra noi» – che sarebbe in effetti la questione del «tra» secondo la quale può esserci «noi» – si porrebbe davanti a due possibilità date dal testo di Heidegger: da un lato si trova un'occupazione comune in virtù di un compito esteriore (e la sostituzione di uno con l'altro è possibile), dall'altro deve presentarsi «un impegno comune per la stessa cosa» (*Sich einsetzen für dieselbe Sache*), che avrebbe luogo a partire da ogni esistente in proprio. Da un lato il *con* resta nell'esteriorità – essa stessa *comune* nei due sensi della parola – e dall'altro è trasmutato nella comunità di un rapporto ad un'unica cosa o causa. Da un lato semplice cooperazione, dall'altro copropriazione. Da un lato occupazione, dall'altro preoccupazione: questo significa anche che l'«aver cura» veramente si trova soltanto sul secondo versante dell'alternativa.

Ma come può avvenire la copropriazione? Non si sa. Sappiamo soltanto che deve avere una cosa o una causa comune.

6. Dalla morte al destino

Prima di apprendere, molto più tardi, che questa cosa-e-causa non è altro che quella del popolo in quanto destino comune o co-destino, avremo percorso la parte centrale e più celebre dell'opera, il lungo cammino dell'analitica dell'esistente secondo la cura, l'angoscia, la decisione e l'esposizione del suo essere alla sua propria messa in gioco. Alla fine, come è noto, si tratta della messa in gioco del proprio sé nella sua possibilità ultima in quanto impossibilità di porre questo proprio, cessando di esporlo, e di appropriarselo. La morte porta l'abbandono di ogni posizione di un senso proprio dell'essere (si può anche dire, di un *sensu* in generale) e rappresenta la liberazione della volontà impropria di un tale senso.

Questa morte si distingue dal *decesso*: questo, di per sé, non è altro che la cessazione della vita. Ma la morte offre la possibilità suprema: quella di mantenere l'esposizione dell'esistente fino alla sua estinzione. Per ciò stesso, essa è rigorosamente propria e nessuno può sostituirsi alla mia morte. L'«aver cura» tocca qui il suo limite. O piuttosto noi distinguiamo meglio come il pieno della cura dell'altro consista nel rimetterlo alla sua propria morte. Di modo che, neanche questa è esplicitata (neanche evocata, a dire

il vero), si tratterebbe di designare propriamente all'altro la sua più propria e più inalienabile proprietà di morire.

Decidersi per la libertà o, piuttosto, essere rimesso propriamente alla libertà di essere «a» la morte (*zum Tode*) così compresa in quanto essenziale finitezza, cioè in quanto infinità dell'esposizione, tale è il senso della messa in gioco del senso dell'essere che l'esistente è, e che è ogni volta in proprio, per sé, in modo singolare e indivisibile. La *mia* morte è ciò per cui nessun altro può sostituire la sua cura alla mia. L'altro può soltanto curarsi di rimettermi alla mia cura: ma ancora una volta, la natura di una tale operazione non è presentata. Comunque sia, l'esito è lo stesso: è l'assoluta solitudine della morte. Su questo piano, c'è dunque una essenziale limitazione del principio di essenzialità del *con*. Questo, tuttavia, non è mai posto in questi termini da Heidegger.

Tuttavia, ci insegna più avanti il § 74, l'esistente secondo questo isolamento rigoroso della sua morte non è ancora all'altezza di *destino*, e parimenti – parallelamente e come corollario – non ha esercitato ancora niente di un *con-essere-ci* «propriamente» detto. Al contrario, la liberazione per la propria morte ha luogo sul fondo del con-essere costantemente improprio. *Si decede comunemente*, tanto che *io* muoio solo. Se niente della morte è diviso [*partagé*], tutto resta intorno ad essa nell'esteriorità (così come il cadavere torna alla giustapposizione materiale delle cose).

Ma è differente se vi si accede (se ci *si* rende capaci di accedere... – ma niente è detto di una tale capacità) all'altezza ed all'intensità del destino. Il *destino* significa l'invio verso, la destinazione a certe possibilità che non sono più nell'ordine della possibilità suprema del solo esistente, ma attraverso le quali una *storia* ha luogo (destino: *Geschick*, storia: *Geschichte*). Una storia, cioè una non-quotidianità.

7. Si può passare al popolo?

Come *si* accede dunque alla dimensione del destino? Per il con-essere essenziale. L'esistente solo, consegnato ai colpi della sorte (*Schicksal* e non *Geschick*)³, può accogliere certo nella sua decisione di esistenza i casi di questi colpi. Si può rendere «trasparente», cioè lasciare il suo essere-

³ Nancy traduce *Schicksal* con *sort* [*sorte*], intendendo con tale termine ciò che Chiodi traduce in italiano con «destino individuale»; *Geschick*, invece, tradotto da Chiodi come «destino-comune» è tradotto da Nancy semplicemente con «destino» [*n.d.t.*].

deciso giocarsi attraverso questa contingenza. È qualificato allora di *schicksalhaft*, dotato di sorte. Ciò non l'investe ancora di un destino. Si potrebbe dire che è destinabile senza ancora essere destinato o destinale.

Heidegger scrive nel § 74: «Ma poiché il *Dasein*, carico di destino [*Schicksal*] per il fatto di essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo storicizzarsi [*advenir*] (*Geschehen*, che indica anche «avvenimento») è un con-storicizzarsi (*Mitgeschehen*), che si determina come *destino-comune* (*Geschick*)». Su questo registro, dunque, in quanto registro di un *con* essenziale, l'avvenimento è trasformato di colpo da sorte in avvenimento destinale. Ed è precisamente la dimensione del *con* essenziale che rende possibile, addirittura che effettua, questa trasformazione.

Heidegger prosegue: «Con questo termine (destino) intendiamo lo storicizzarsi della comunità, del popolo. Il destino-comune non è la somma dei singoli destini, allo stesso modo che l'essere-assieme non può essere inteso come una semplice somma dei singoli soggetti», (in nota è fatto riferimento al § 26, dove è stato posto il principio del *con* essenziale come distinto dalla giustapposizione). «Nell'essere-assieme in un medesimo mondo e nella decisione per determinate possibilità, i destini sono anticipatamente segnati. Solo nella comunicazione (*Mitteilung*)⁴ e nella lotta (*Kampf*) la forza del destino-comune si rende libera»⁵.

Non c'è dunque passaggio del *si* al popolo, mentre, allo stesso tempo, il *si* ed il *popolo* appaiono molto chiaramente come le due facce del con-essere, l'improprio ed il proprio. Dall'uno all'altro, punto di passaggio dunque, e niente che permetta di delineare la modalità di un'«appropriazione modificata» del *con* improprio per il *con* proprio.

Il *si* resta improprio perché è nella pura exteriorità e ciascuno resta consegnato a o aperto alla sua sorte singolare, unica in quanto morte propria e

⁴ Questa parola normalmente significa *comunicazione*, ma questo termine sarebbe qui troppo ambiguo. Si resterebbe più vicino al suo valore dicendo *partage*. Ma bisogna intendere anche che si tratta di con-dividere [*partager*] un annuncio o una chiamata: un *comunicato* inviato alla comunità per significarle e darle in partizione la sua destinazione. Di qui la trasposizione che opero in *messaggio*. Il solo commento del termine *Mitteilung* in questa occorrenza dove è congiunto a *Kampf* potrebbe concentrare il senso della questione del *mit*. Non è una *comunicazione* in cui si tratta di parlare tra noi, ma un indirizzo che ci manda all'assalto del nostro destino.

⁵ Le citazioni sono prese dalle pagine 460-461 (§ 74) di *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976¹⁶ [n.d.t.].

banale come cessazione comune della vita. Il *popolo* è proprio perché in esso o in quanto esso il *con* si precede come *comune* di una *comunità*. Da un lato come dall'altro, c'è un'antecedenza trascendentale dell'improprio o del proprio. Di conseguenza, la comunità del popolo rilascia *a priori* delle «possibilità determinate» che non sono la possibilità della morte propria in quanto impossibilità. Benché queste possibilità del popolo – o meglio, il popolo in quanto possibilità – non siano né precisate, né figurate, sono qualificate abbastanza dalla «comunicazione e dalla lotta»: si tratta di una causa comune per la quale c'è modo di lottare, che suppone che il popolo si dà a sé innanzitutto nel conflitto con altri popoli⁶.

In modo sorprendente nel contesto di *Essere e tempo*, ma in modo molto classico (fichtiano, hegeliano, ad es.), solo il destino comune sancisce in verità la sorte di ciascuno, o più precisamente il senso di questa sorte. La *sorte comune* della morte sparisce tutto sommato due volte: una volta in quanto decesso banale che resta nell'esteriorità rispetto all'abbandono alla possibilità suprema dell'esistere, un'altra volta secondo la sublimazione che il *destino comune* opera della morte individuale.

Nei due casi, il *con* precede e succede ad ogni individualità. Ma in un caso precede e succede in quanto anonimato ed indifferenza reciproci di tutti gli esistenti giustapposti, nell'altro precede e succede in quanto comunità dotata di sue proprie possibilità di destino. In definitiva, ci sarebbero due costituzioni del con-esser-ci: una impossibile, nella folla in cui si scioglie l'essenzialità stessa del *con*, una sovrapossibile, nel popolo, dove l'essenzialità del *con* si determina e si potenzia. Dall'uno all'altro non si vede passaggio (non si vede, e né *io*, né *noi* ci ritroviamo...).

8. Tra il proprio e l'improprio

Tra i due, è niente di meno il *con-essere-il-ci* ad essere venuto meno. Difatti, il *Mitdasein* dovrebbe determinare il *con* come prossimità (contiguità e distinzione) dei molti *ci*, portandoci a considerare questo: che la molteplicità non è un attributo estrinseco del *Dasein*, poiché il concetto del *ci* implica l'impossibilità di un *ci* unico ed esclusivo. Un *ci* non può essere

⁶ Motivo che si ritrova molto prima nella storia del pensiero dei popoli (per es. J. G. Herder nel suo *Trattato sull'origine del linguaggio*, secondo libro, terza legge). Le lingue, le culture, i popoli si pongono per opposizione, mentre gli individui si pongono per differenziazione.

esclusivo – perché lo è necessariamente in quanto «mio» – solo se comporta anche inclusione di molteplici altri *ci*. Il modello analogico, qui, dovrà essere preso dalla monadologia di Leibniz o, meglio, da uno dei suoi schemi topologici di cui il nastro di Möebius ha aperto la storia e di cui il concetto di «vicinanza», presente nella topologia, propone una suggestiva prossimità metaforica tra matematica ed ontologia del *con*.

Il groviglio del limite e della continuità fra i *ci* deve determinare la prossimità non come pura giustapposizione, ma come *composizione* in un senso preciso che deve riposare su una costruzione rigorosa del *com-*. Non è altro, insomma, che l'esigenza dell'istanza di Heidegger sul carattere di un *con* non riducibile all'esteriorità. Per il *con-essere-il-ci* occorre che ci sia contatto, dunque anche contagio e sconfinamento, anche minimale, come anche una derivata infinitesimale della tangenza fra le aperture considerate. Occorre che si produca una indistinzione relativa dei bordi delle aperture ed un controllo almeno tendenziale dei loro obiettivi e dei loro orizzonti. *Io* non posso aprirmi *ci* che aprendo su altri *ci*, come dire che una porta dà su un *giardino*. Il *con* deve comporre la natura del «sur», quella del «contro» (come in «contrattaccare») e quella del «trans» (come in «transessuale»). (Che vuol dire anche, sottolineandolo *en passant*, che il *con* è esso stesso provvisto di una natura *com-plexa*, *com-posta*, *intrecciata*.)

Ma se non è così, allora né il semplice *si*, né il semplice *popolo* possono rispondere a queste condizioni. Questa è anche la condizione esistenziale di un *con-essere* che non sia secondario nella costituzione dell'esistere, ma veramente ed essenzialmente co-originario dell'esistente.

Tanto Heidegger ha provato con un'acutezza particolare la necessità del *con* (egli è senza dubbio il primo a cogliere questo punto in maniera così netta, dopo il rapporto delle coscienze costitutivo del soggetto hegeliano), tanto egli stesso sopprime la possibilità che si era aperta: quella di pensare il *con* esattamente come lo indicava, né esteriore, né interiore. Né massa, né soggetto. Né anonimo, né «mio». Né improprio, né proprio. Il limite, l'impasse o lo svelamento si sono dunque iscritti esattamente di diritto e a favore dell'apertura stessa del testo di *Essere e tempo*.

9. ...e la morte en partage⁷

Allo stesso modo, si è anche trovata surrettiziamente soppressa o resa dialettica la morte alla quale Heidegger ordinava l'esser-ci o l'esistente. Questo significa che egli ha, suo malgrado in qualche misura, sublimato, innalzato, eroicizzato nel destino l'infinità della fine o la finitezza assoluta che la «morte» significa – o piuttosto in-significa. In modo inatteso, «l'essere-per-la-morte» si rivela *destinato* nella misura in cui il *con* essenziale, colto nella sua proprietà di *comunità* e non nella sua improprietà di *si*, conduce, porta e trascina ogni esistente fino ad una possibilità istoriale che gli conferisce una specie di sovraesistenza – certo dissimulata in quanto tale nel testo, ma inevitabilmente deducibile dall'opposizione fra l'istorialità della comunità e la storia impropria della quotidianità.

Questa sovraesistenza – che chiamo così in analogia alla sovraessenza di cui è dotato il Dio della teologia negativa – è dimostrata allorché Heidegger, nel § 75, comincia ad opporre alla durata e alla concatenazione della vita nell'ordine del *si* la natura istantanea della «decisione» nella quale si gioca la vera «fedeltà al proprio se-stesso». Non è secondo la durata di un vissuto, ma secondo l'immediatezza della decisione che questa fedeltà a sé si «stabilizza» (contrariamente all'instabilità del *si*) divenendo così «istantanea per il senso mondiale-istoriale». Si deve comprendere, allora, che «la decisione, in quanto destino, è la libertà per la *rinuncia* [*sacrificio*]⁸ a questo o quel determinato decidersi secondo le esigenze della situazione»⁹. Diversamente, il sacrificio è l'ultima parola nel ricongiungimento nell'istante dell'essere-per-la-morte singolare e dell'essere-destino-comune. Di conseguenza, l'*aver-cura* proprio dell'altro consiste nell'esporgo o nel disporlo a questo sacrificio. Il sacrificio, o la dialettica, ci possiamo solo ripetere dopo Bataille...

Più tardi, e dopo l'episodio nazi, nel suo commento dell'inno di Hölderlin *Il Reno*, Heidegger parlerà ancora della comunità dei soldati al fronte, dopo aver abbandonato il tema del *Dasein* e più ancora quello del *Mitdasein*. Si può vedere, in effetti, nei *Beiträge* una persistenza del primo senza ripresa del secondo, nello stesso momento in cui appare una nuova insi-

⁷ L'espressione «en partage» può significare sia «in con-divisione», «in partizione», sia «in sorte». Dato il contenuto dell'intero saggio, si preferisce in questo caso non tradurre l'espressione, rispettandone in tal modo la fertile equivocità di significato [n.d.t.].

⁸ Riportiamo la traduzione di Chiodi e fra parentesi quella proposta da Nancy, alla quale di seguito si farà riferimento [n.d.t.].

⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, (§ 75), cit., p. 468.

stenza sul popolo, desiderosa di produrne una comprensione opposta a quella del nazismo (in una parola, il popolo come «voce» e non come «razza»). In altre parole, Heidegger ha persistito – anche al di là di questo periodo della guerra, come ho suggerito di sfuggita – nel desiderio di pensare un *con* che fosse all'altezza dell'essenzialità di cui lo aveva investito.

Non andrò più lontano, qui, in questa analisi di cui volevo soltanto esporre il principio. Voglio ora indicare l'altro registro di analisi che si impone a partire da qui.

Quest'altro regime deve largamente oltrepassare Heidegger, ma a partire da lui, perché bisogna evitare di rigettare in blocco ciò che contiene in una stretta connessione una indispensabile essenzialità del *con* e una pericolosa destinalità della comunità. Bisogna porsi questa domanda: perché questo salto del *con* nel popolo così inteso?

Innanzitutto, si impongono due ordini di risposta:

1) questo salto non attiene solo ad Heidegger, ma ad una determinazione estremamente profonda del pensiero occidentale, ed anche oltre. La sorte individuale non basta mai a fare destinazione – se non tragica (o assurda, nella versione moderna del tragico). Si può anche rischiare l'ipotesi che la tragedia greca corrisponda alla cancellazione della comunità di destino (famiglie, stirpi, popoli) a beneficio di una sorte comune dell'uomo ignorata dalle culture anteriori. Contrariamente alle apparenze, l'individuo porta la disperazione della coscienza occidentale (e non è un caso se il monoteismo occidentale vuole operare la sua salvezza reintegrandola in un *popolo* di Dio).

Ma senza dubbio è questa la destinazione stessa che deve essere interrogata, perché anche il destino del popolo, o come popolo, in Heidegger, non fornisce alcuna destinazione finale. Non è reso conto della destinazione del destino, ed è la composizione intera della storia che viene messa in gioco. Vecchio affare, lo si sa, cominciato con i razionalismi del progresso e poi semplicemente doppiato dai catastrofismi del declino. C'è in Heidegger, è risaputo, una visione della storia (dell'Essere) che si conclude e che si esaurisce in un «ultimo invio» destinato all'«oblio» definitivo dell'Essere, dunque del senso, o meglio del senso del suo senso. In un certo modo, è sempre in negativo o in positivo un hegelismo nel senso più consueto del termine.

Ma ciò vuol dire che non resta da pensare il davanti-a-sé dell'ex-istente che come destinazione, cioè come ex-posizione, e questa ex-posizione

stessa come co-ex-posizione, come esposizione di e al *con* essenziale della sua co-costituzione. Questo *resta*, in effetti, come un compito al quale non possono rispondere né sacrificio, né comunità, né salvezza¹⁰. Paradossalmente, Heidegger è rimasto in difetto sulla sua propria esigenza. Ma questo paradosso è banalmente comune a tutta la filosofia...

2) Per corollario, sembra dunque che il *con* ha fatto propriamente le spese dell'operazione. Per un altro paradosso, più interno al corso stesso di *Essere e tempo*, l'affermazione dell'essenzialità del *con* si trova insidiosamente abbandonata al profitto di un'altra categoria, la comunità, che adegua il *con* ad un'unità destinale nella quale non c'è posto per la contiguità dei *ci*, né conseguenza di posto, né logica, né ontologica, né topologica per il *con* in quanto tale. Questo deficit non è neanche da imputare al solo Heidegger, ed una condanna etico-politica, lontano da lì, non basta a regolarne il conto.

In effetti, si tratta di chiedersi piuttosto come pensare una co-esposizione che non si espone insomma a nient'altro che a se stessa, e non alla sovraesistenza di una comunità, come pensar una comunicazione (*Mitteilung*) che non sia un messaggio per la comunità, come pensare un istante dove l'esposizione alla morte non fa sacrificio, ma ripartisce tra tutti, tra noi, l'eternità di ogni esistenza.

Perché se è esattamente nei confronti del *con* che si manifesta allo stesso tempo la fortuna ed il rischio di esistere, allora bisogna ritenere anche, sempre in conformità col paradosso heideggeriano, che questo luogo è quello della morte. Fra la morte insormontabile del morire solitario e la morte sacrificale nella lotta per avvento del popolo – e del resto senza anche escludere semplicemente queste due possibilità estreme – come pensare una partizione della morte? Come pensare la morte fra noi, addirittura la morte come la co-apertura stessa del *ci*?

A dire il vero, Heidegger ha sfiorato questa domanda allorquando, in seno all'analitica dell'essere-per-la-morte, ha considerato questo: comprendendo la sua possibilità più propria a partire dalla morte come fine di ogni possibilità, l'esistente «sfugge al pericolo di disconoscere, a causa della comprensione finita propria dell'esistenza, le possibilità esistenziali

¹⁰ Posso segnalare solo frettolosamente questo, circa tutte le ricerche husserliane intorno all'intersoggettività: qualunque siano i loro meriti, falliscono sempre nel toccare il *con* in quanto tale, nel suo aspetto o nella sua struttura di *tra* che l'inter-soggettivo presuppone e recupera, piuttosto che liberarne la modalità.

degli altri che lo superano»¹¹. Così, «la morte isola l'Esserci, ma solo per renderlo, in questa insuperabilità, colpevole del poter-essere degli altri che ci con-sono»¹². Tuttavia, la comprensione dell'altrui possibilità potrebbe – se è possibile andare oltre questo passaggio che resta isolato – essere condotta, senza ulteriore elaborazione, verso il «sacrificio richiesto dalla situazione» da me richiamato sopra? Probabilmente, nel contesto immediatamente anteriore al § 53 di *Essere e tempo*, il «sacrificio di sé» è stato indicato come «possibilità estrema» ed il passaggio che rievoca l'altrui possibilità incatena direttamente su questo del sacrificio. Ma questa concatenazione non è chiara. Niente chiarisce il sacrificio in quanto modo privilegiato della «comprensione dell'altrui possibilità». E ciò tanto meno che «gli altri», non essendo meglio caratterizzati, non possono essere identificati come «popolo». Il passaggio – salto o mutazione – dal plurale al singolare non è effettuato (e come sappiamo non lo sarà neppure dopo). Come comprendere il «sacrificio» se non è legato alla messa al servizio di una causa destinale, per la quale qui le «possibilità degli altri» non forniscono nessun indizio? Tra il «sacrificio» e la «comprensione degli altri», così come tra «il popolo» e «gli altri secondo l'essere-con», rimane uno scarto che non è dunque né indicato, né analizzato, ma al contrario sottratto, deliberatamente o no. Ancora una volta, è il *con* a soffrirne, e la partizione [*partage*] della morte.

Coda

Oppure occorrerebbe allo stesso tempo attribuire alla morte un altro nome, ed un nome che Heidegger pronunciava fuori dal testo, fuori dall'opera, ma non fuori dal pensiero, all'epoca di *Essere e tempo*?

Nella corrispondenza con Hannah Arendt degli anni fra il '25 ed il '28 si trovano elementi molto precisi, poco sviluppati, ma molto espliciti, di un pensiero dell'amore che potrebbe essere inserito esattamente tra l'improprio ed il proprio del *con* in *Essere e tempo*. L'amore è qualificato difatti come il vero luogo di un «noi» e di un mondo «nostro», che rappresenta allo stesso tempo il vero «aver cura» dell'altro, poiché la sua formula, presa da Agostino, è «volo ut sis»¹³: io voglio che tu sia, tu, che tu sei. Così l'amore è *mitglauben*, fede condivisa ne «la storia dell'altro» e *miter-*

¹¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 53, cit., p. 321.

¹² *Ibidem*.

¹³ Lettera dell'8.V.1925.

greifen, acquisizione condivisa de «le possibilità dell'altro»¹⁴, e questo in maniera tale che l'amore è un *con* sempre singolare: «il *tuo* amore – perché l'amore, ciò non esiste»¹⁵.

Si trova dunque in queste lettere una analitica esistenziale determinata da una partizione secondo la quale l'amore verrebbe non a sostituirsi alla morte, ma a coincidere con essa. Non voglio intraprendere qui la lettura di queste lettere, che bisognerà fare altrove. Ma è indispensabile constatare che il mantenimento dell'amore fuori dalla sfera generale del *con* di cui c'è la tuttavia la verità – un mantenimento che Hannah Arendt stessa perpetua attraverso tutta la sua opera, dove «l'amor mundi» lascia fuori e nell'eccezione l'amore-passione di due esistenti – non è proprio di Heidegger e fa al contrario assioma per tutto il pensiero del «comune» in tutta la tradizione – in questa tradizione, peraltro, contro-esposta senza tregua, nella sua propria struttura, al comandamento cristiano dell'amore. Non abbiamo finito di considerare questo paradosso ed il suo enigma.

(Tr. it. di *Fulvio F. Palese*)

¹⁴ Lettera del 13.V. 1925.

¹⁵ Lettera del 22.VI. 1925.