



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

GIOVANBATTISTA TUSA

Senza riserva

Note dopo il sacrificio

EPEKEINA, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 259-281

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v3i2.57

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Senza riserva

Note dopo il sacrificio

Giovanbattista Tusa

1

La pensée [...] il faut l'enterrer vive.
G. Bataille

Le Grotte di Lascaux sono un complesso di caverne che si trova nella Francia sud-occidentale, vicino Montignac, nel dipartimento della Dordogna. In esse si trovano esempi di opere d'arte parietale risalenti al Paleolitico superiore, opera dei cosiddetti popoli dei cacciatori superiori, una civiltà le cui origini risalgono alla fine dell'età glaciale. Quotidianamente l'uomo incontrava le orme della selvaggina sul suolo; queste potevano essere riprodotte e imitate. L'uomo cominciò a riprodurre la propria mano, ed in seguito, a tracciare linee con le dita sporche. Sorgeva così un intrico di linee meandriciformi da cui, a poco a poco, sarebbe nato il contorno degli animali. È stato notato che una popolazione che può permettersi di mantenere uno o più individui esentati dalla caccia o dalla costruzione di utensili, non può essere considerata primitiva. L'arte rupestre è vista perciò come l'intenzione dell'uomo di lasciare un segno "inutile", costruire qualcosa che non si limita alla pura funzione.

È difficile comprendere sino a che punto Georges Bataille fosse rimasto colpito dalle pitture di Lascaux. Nel suo testo *La peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art*, parlerà addirittura di miracolo, di rivelazione dell'inatteso. Quell'inatteso, insperato, che è l'aspirazione più profonda, come se «paradossalmente la nostra essenza fosse costituita dalla nostalgia di raggiungere ciò che credevamo impossibile».¹

Un miracolo differente dal miracolo greco dal quale, scriveva Bataille, emana piuttosto una luce diurna. La caverna di Lascaux, dalle profondità della terra, ci tramanda col suo bestiario custodito nelle viscere, immagini di animali, che per la prima volta ci parlano pur

1. BATAILLE 2007, 23.

attraverso tutta la lontananza, inviandoci un messaggio carico di tutta «l'estraneità umana».²

Un lungo stupore coglie Bataille davanti a quelle pitture: esso è causato dal pudore con cui quegli uomini rappresentavano se stessi, celando il proprio volto, travestendo la propria immagine con quella dell'animale. Come Bataille scrive nel suo testo su Lascaux :

L'uomo dell'Età della renna ci lascia un'immagine forte, prestigiosa e fedele dell'animale, ma, nella misura in cui esso stesso si è rappresentato, spesso dissimula i propri tratti sotto la maschera dell'animale [...] Era come avesse vergogna del proprio viso e, volendo rappresentarsi, dovesse subito mettersi la maschera di qualcun altro.

Questo paradosso, quello dell'«uomo ornato dalla bestia» non è normalmente messo in evidenza con la dovuta importanza. Il passaggio dall'animale all'uomo avviene innanzitutto attraverso la negazione dell'animalità da parte di quest'ultimo.³

Gli uomini sembrano, nel momento della creazione artistica, distogliersi da sé, dal mondo umano; eppure come scrive Jean-Luc Nancy ne *L'Inscalfibile*, «è certamente ragionevole attribuire la pratica del sacrificio, al più tardi, all'uomo di Lascaux», e dunque per scrivere del sacrificio, «bisognerebbe dunque prima di tutto, immaginarsi circa duecento secoli di sacrifici, e poi i milioni di riti sacrificali sempre compiuti nel nostro secolo, alla periferia dell'Occidente, o in alcune delle sue pieghe segrete».⁴

Nel ritornare a Bataille, Jean-Luc Nancy torna a colui il quale pensa in maniera radicale una certa relazione indistruttibile, intoccabile, tra scrittura, sacrificio e pensiero. Ancora, andando oltre, Bataille non ha soltanto pensato il sacrificio, ma «volle pensare secondo il sacrificio, e volle il sacrificio stesso in atto, e a dir poco non smise di presentare il proprio pensiero come un sacrificio necessario del pensiero».⁵

Il pensiero si situa per Nancy al di là di ogni tematizzazione astratta, e la sua stessa scrittura sabotava e disinnescava in qualche modo le frontiere tra il sapere e il non-sapere. Vi è un'esperienza del pensiero che rifiuta

2. BATAILLE 2007, 20.

3. BATAILLE 2007, 68.

4. NANCY 1992a, 213.

5. NANCY 1992a, 219.

la concettualizzazione, che non ha nulla di astratto, ma che piuttosto «tocca l'oggetto sin dall'inizio: lo pensa proprio perché l'ha sentito, sfiorato, anche afferrato e maneggiato. Ma tutto ciò ha già spinto l'oggetto un po' più lontano: nella distanza, appunto, di ciò che resta da pensare. Nella distanza di un *dare-da-pensare* che è il dono proprio di ogni cosa del mondo e del mondo tutto intero in quanto tale».⁶

Tale pensiero, che schiude la cosa, divide il presente: svuota il presente penetrandolo, invadendolo con la separazione. Scava l'essere insignificante, nella distruzione della cosa. Il pensiero, se pensato in termini di vista, non vede nulla, ma è piuttosto «la vista di nulla, in ogni caso di nessun oggetto o contenuto. La sua vista non è nient'altro che la sua penetrazione nella notte. Ma ciò che vede come la notte nella quale penetra, è anche se stessa: non vedendo nulla, e vedendo che non vede nulla, vede la facoltà o la potenza di vedere ridotta a se stessa [...] La notte si dà così come la verità della cosa che non è più l'oggetto di un sapere ma che è la cosa resa alla sua ragione ultima o al suo senso sovrano».⁷

Nel buio la vista non vede niente, alcun oggetto, ma fa esperienza radicale della propria potenza di vedere.⁸ La facoltà del pensiero si configura come affezione, come un sole nero che non lascia vedere nulla, ma «pesa in quanto si posa, si conficca e si assesta, qui-e-ora esistendo ogni volta»,⁹ come apertura ed espropriazione, assunzione di una finitezza che Jean-Luc Nancy denomina come l'*essere-aperto*. Tale essere-aperto non è che l'essere-finito e, nella finitezza, «un pensiero

6. NANCY 2009, 10.

7. NANCY 2003, 42.

8. Tale riflessione ci conduce direttamente alla possibilità e al potere stesso, come suggerisce Giorgio Agamben nel commento al *De Anima* di Aristotele: commentando il passo 425b, Agamben evidenzia come la mancanza di luce, il buio (*skotos*), divenga nel testo aristotelico il colore della potenza, in quanto la potenza è anche la presenza di ciò che non è in atto, ossia privazione (*steresis*). La potenza è inestricabilmente legata alla privazione, essa è definita essenzialmente «dalla possibilità del suo non-esercizio, così come *hexis* significa: disponibilità di una privazione» (AGAMBEN 2005, 227). E ancora, leggiamo nel testo riportato da Agamben, che riprende il commento di Temistio ad Aristotele, che «se il pensiero (*nous*) non fosse capace tanto del pensiero che del non-pensiero (*anoia*), non potrebbe mai conoscere il senza-forma (*amorphon*), il male, il senza-figura (*aneideon*)... Se il pensiero non avesse comunità con la potenza, non conoscerebbe la privazione (*steresis*)» (AGAMBEN 2005, 279).

9. NANCY 2009, 19.

non compie il senso (di ciò) che pensa e lo lascia dunque a questo “oggetto” – alla *cosa* stessa – [...] Il peso del pensiero è allora il peso della cosa in quanto essa pesa *fuori* del pensiero, in quanto rompe e deborda da questo pensiero che essa è, e che può essere solo in quanto il pensiero stesso è aperto *alla* cosa e alla sua pesantezza». ¹⁰

Tale notte, del pensiero affondato e trascinato, non nega però il *cogito*. Nancy insiste, nel suo *La pensée dérobée*: il pensiero sottratto, spogliato di qualsiasi certezza, esposto all'esperienza spossessante del non-sapere viene definito come una «*cogitatio*», o un «*Cogito* excogitato, pensiero fuori di sè». ¹¹ Questa entrata nell'oscurità non è altro, per Nancy, che l'esperienza moderna del pensiero, ossia un pensiero al di là del sapere, un «non-sapere della libertà del senso, cioè della necessità della *chance*». ¹²

Un passaggio verso il fuori, che sembrerebbe però allo stesso tempo ritornare verso l'interno più intimo, quell'essere-nel-mondo e al-mondo dove si iscrive infinitamente tale sottrazione, tale venir-meno.

Come scrive Nancy, ancora, in *La pensée dérobée*:

Il pensiero sottratto pensa questo: siamo là per niente, il mondo è là per niente, siamo al mondo per niente – ed è ciò che vuol dire «essere al mondo». Pensare questo niente, è pensare il pensiero nudo: il pensiero che non fa altro che chiamare il suo passaggio all'altro, senza intenzione, al di là di ogni intenzione, per niente, nient'altro che per essere tra noi, nient'altro che per essere al mondo – e questo “per” è un “per” senza intenzione, senza progetto e senza fine. ¹³

Nancy descrive in maniera molto potente, in diversi suoi scritti, tale esperienza radicale di un disfarsi della significazione, di una decomposizione permanente della trama soggettiva: l'apertura di una comunicazione, che non trasporta alcun significato, ma che mette in contatto «delle aperture di senso [...] Il senso dell'altro è al tempo stesso per me la verità e la notte del senso [...] Non posso parlare, cioè non posso pensare senza che questo «senso dell'altro» risuoni già “in me” – senza che la sua notte sia già contro il mio occhio». ¹⁴

10. NANCY 2009, 16.

11. NANCY 2003, 46.

12. NANCY 2003, 46.

13. NANCY 2003, 46

14. NANCY 2003, 50

Egli è uno dei pochi filosofi contemporanei, dopo Bataille ed Heidegger, ad affrontare, in un corpo a corpo interminabile, ciò che è prima o oltre la frontiera del semplice sapere o non-sapere: al di qua, o al di là della delimitazione tra la filosofia e il suo fuori.

Ne *L'Inscalfibile* Jean-Luc Nancy ritorna sulla questione del sacrificio, di cui Bataille aveva parlato come della “questione ultima”, e scrive che: «l'intera umanità, o poco ci manca, ha praticato qualcosa che chiamiamo “il sacrificio”. Ma l'Occidente riposa su un'altra fondazione, nella quale il sacrificio è sorpassato, sormontato, sublimato o superato in un modo singolare [...] Niente, probabilmente, designa con maggior nettezza (benché oscuramente) l'Occidente, di questa assunzione, o sussunzione, dialettica del sacrificio».¹⁵ Nancy nota anche che nonostante questa presenza fondante, l'Occidente «presenta improvvisamente il sacrificio indebolito, spiazzato, se non estinto. Accade come se l'Occidente cominciasse là dove il sacrificio ha termine».¹⁶

Il sacrificio è per Bataille la possibilità di esperire la morte, la comunicazione con la morte, ed esso si svela come la soglia attraverso cui avviene una *comunicazione* tra l'umano e il suo oltre, tra la vita e la morte. Nel sacrificio l'uomo in quanto “cosa” è distrutto, e resta solo la sua dimensione negativa, il suo essere che esperisce la morte nella vita e la vita nella morte. Manifestazione privilegiata del negativo, la morte dovrebbe divenire coscienza di sé, nel momento stesso in cui essa annienta l'essere cosciente. L'uomo dovrebbe rimanere in vita morendo: ma è in quella particolare finzione che è il sacrificio, nel quale il sacrificatore s'identifica con l'animale colpito a morte, l'unica possibilità in cui egli muore *vedendosi morire*.

La morte dovrebbe rivelare che l'uomo in quanto tale è la morte dell'animale, dell'essere naturale. L'esperirsi come negatività, o addirittura, nell'assunto hegeliano, l'uomo come negatività, dovrebbe rivelare l'uomo a se stesso. Ma il sopravvivere in forma umana alla morte dell'animale come inaugurazione della coscienza di sé è, nella lettura che George Bataille fa di Hegel, propriamente, l'impossibile:

Una volta morto l'essere animale che lo supporta, l'uomo ha cessato di essere. Affinché l'uomo si riveli infine a se stesso dovrebbe morire,

15. NANCY 1992a, 215

16. NANCY 1992a, 215

ma dovrebbe farlo vivendo – guardandosi mentre cessa d’essere. In altri termini, la morte stessa dovrebbe divenire coscienza (di sé), nel momento stesso in cui annienta l’essere cosciente.¹⁷

Di tale morte non vi è rivelazione possibile, piuttosto essa è del tutto inoperosa, essa non è mai la mia, la morte viene dall’altro, è morte dell’altro. È difficile pensare con Bataille l’idea di una negatività senza impiego, di un negativo che non perviene ad alcuna *Aufhebung*, che non risponde ad alcuna necessità logica interna.

Piuttosto, un eccesso, un dispendio manda in rovina qualsiasi logica identitaria: l’essere determinato è in decomposizione permanente, aperto, dilapidato, e nel dispendio il desiderio si fonda sull’essere che l’altro è, e di conseguenza sulla comunicazione.

In opposizione all’essere-rinchiuso, Bataille ritorna sull’esperienza interiore stessa. Processo senza soggetto possibile, essa è l’opposto di un ripiegamento su se stessi: *estasi*, al di là di ogni *maîtrise*, ogni padronanza, di ogni sapere. Come Bataille scrive in *L’Expérience intérieure*, non si può arrivare all’estasi se non tramite una contestazione del sapere, in quanto «se mi fermo all’estasi e me ne impadronisco, alla fine la definisco. Ma nulla resiste alla contestazione del sapere e io ho visto in fondo che l’idea di comunicazione stessa lascia nudo, senza sapere nulla. Quale che essa sia, in mancanza di una rivelazione positiva in me presente all’estremo, non posso darle né ragion d’essere né fine. Rimango nell’intollerabile non-sapere, che non ha altra via d’uscita se non l’estasi stessa».¹⁸

Bataille interpreta il sacrificio come un sottrarre le cose dal loro essere di oggetti. È il rapporto intimo tra sacrificatore e vittima che emerge nel sacrificio: tutta la *Teoria della religione* ruota attorno alla nozione di sacrificio come sottrazione della cosa alla propria cosalità, sottrazione delle cosa alla propria alienazione, al suo essere-impiegata nella logica dell’utile.

Il principio del sacrificio è la distruzione, ma per quanto si giunga a volte a distruggere totalmente (come nell’olocausto), la distruzione che il sacrificio intende operare non è l’annientamento. È la cosa – solo la cosa – che il sacrificio vuole distruggere nella vittima. Il

17. BATAILLE 2000, 159.

18. BATAILLE 1978, 41.

sacrificio distrugge i legami di subordinazione reali di un oggetto, strappa la vittima al mondo dell'utilità e la rende a quello del capriccio inintelligibile. Quando l'animale offerto entra nel cerchio in cui il sacerdote lo immolerà, passa dal mondo delle cose – precluse all'uomo e che per lui sono *niente*, che conosce dall'esterno – al mondo che gli è immanente, *intimo*, conosciuto come lo è la donna nella consumazione carnale.¹⁹

Nancy rileva come l'appropriazione occidentale del sacrificio, da Socrate a San Paolo, da Agostino e Pascal sino a Nietzsche e Bataille, Heidegger e Jünger, abbia incorporato, trasfigurato, metamorfizzato una stessa struttura originale, ed è come se il sacrificio che Nancy chiama "antico" fosse stato ridotto a una fase preliminare del "vero" sacrificio, il sacrificio senza spargimenti di sangue: il sacrificio spirituale, che non tocca la carne che perisce, e che porta "a verità" il sacrificio antico.

In qualche modo, secondo Nancy, la tendenza al sacrificio è sempre legata alla fascinazione di un'estasi rivolta verso un Altro o verso un Fuori assoluti, che ricongiunge il soggetto con la sua essenza mettendolo in partecipazione con il Fuori o con l'Altro: il sacrificio risponde a un'ossessione del "Fuori" della finitezza, oscuro ed abissale. Come sottolinea Nancy, ancora ne *L'Insacrifiable*, il sacrificio occidentale sembra rivelare il segreto di una partecipazione di una *methexis*, «traspropriativa e infinita (la partecipazione del Soggetto stesso alla sua soggettività, se così si può dire)»: una partecipazione ad un Fuori potente, che risucchia tutto a sé, un mettere in accordo l'esistenza con ciò che la distrugge.

2

Il compito del pensiero sarebbe allora l'abbandono del pensiero che si è avuto finora a favore della determinazione della cosa (*Sache*) del pensiero.
Pensare equivale a morire? A fare morire?

L. Irigaray

In *L'être-avec de l'être-là*, Jean-Luc Nancy riprende il tema del sacrificio in *Sein und Zeit*, evidenziando il carattere di apertura costitutiva del

19. BATAILLE 1995, 43.

Dasein come essere-con-gli-altri, e portando all'attenzione un tema abbandonato nel testo heideggeriano.

Nel termine *Dasein*, Nancy fa risuonare in modo perentorio quell'essere-là, quel *da* del *Da-sein*, oppure ancora più radicalmente il suo essere-il-là (*être-le-là*), il suo essere come un avere-da-essere nel *da*, nel non-qui, il suo avere-da-essere nell'apertura, essendo l'essere che non ha essenza. Tale *Dasein* «est ou plutôt il a à être le “là” d'une ouverture, c'est-à-dire d'une manière propre («chaque fois sienne») de se laisser être ou de se décider à être selon cette ex-position qui forme aussi bien son être-au-monde [...] Il a à être le “là” singulier d'une manière propre de faire monde, c'est-à-dire de faire et/ou d'ouvrir à une totalité de sens. Le *da* du *sein* constitue en somme son exposition. On peut donc dire: *Dasein* est une possibilité singulière, unique de faire/laisser s'ouvrir un sens propre du monde et/ou le monde d'un sens propre». ²⁰

Nel *da*, nel *ci*, l'essere è in *ek-sistenza*, ossia è in dislocazione, in esposizione, messo fuori di sé. Ma tale *Da-sein* non va inteso in senso avverbiale, di luogo, fosse anche come segnale spaziale dell'apertura di un varco, ma piuttosto in modo attivo, verbale, come essere-il-ci, come una condotta, un dovere-essere. Così, scrive Nancy in *L'“éthique originaire” de Heidegger*, il *Dasein* non è «il nome di una sostanza, ma la frase di un agire. “Esserci”, in effetti, presuppone il duplice dato preliminare di un ente e di un luogo. Ma «essere il ci» implica che l'essere *ek-siste* propriamente in quanto sua “radura” [...] L'essere *ek-siste* (è) in quanto, come tale, apre l'essere [...] Il *ci* è il luogo in quanto, a partire da esso, dalla sua apertura, qualcosa può aver luogo: una condotta di senso [...] Ma tale struttura non è la predisposizione di varco [...] essa è l'attività d'aprire, o di aprirsi, in quanto far-senso». ²¹

Continuando nella sua lettura di *Sein und Zeit*, Nancy nota però come il *Dasein* sia essenzialmente *Mitdasein*, ossia come sin dall'inizio il *Mitsein* gli inerisca in maniera essenziale: un *essere-con*, che non è un semplice stare accanto, o uno stare in un semplice insieme di cose, ma in cui piuttosto il *con* è lo stesso *là* in cui il *Dasein* ha da essere.

In *Sein und Zeit* il *Dasein* viene presentato da Heidegger come esistenzialmente aperto agli altri; l'apertura co-appartiene al *Dasein*, e

20. NANCY 2007, 67.

21. NANCY 2003, 108.

per tale ragione, la possibilità per il *Dasein* di restare solo non inficia il riferimento strutturale della propria esistenza agli altri. Leggiamo nel paragrafo 26 di *Sein und Zeit*:

L'altro può *mancare* soltanto sul fondamento del con-essere e per esso. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità ne è una conferma. D'altra parte la solitudine non viene meno per l'"avvicinarsi" di un altro esemplare della specie o di altri dieci. Per numerosi che siano i presenti, l'Esserci può rimanere solo. Il con-essere e l'effettività dell'essere assieme non si fondano quindi nella presenza di molti "soggetti" [...] La mancanza e l'"esser via" sono modi del con-Esserci e sono possibili solo perché l'Esserci, in quanto con-essere, fa sì che l'Esserci degli altri sia incontrato nel suo mondo.²²

Il *Dasein* è con altri anche in solitudine; più precisamente, la possibilità che il *Dasein* resti solo si trova, per Heidegger, fondata nel *con-essere* medesimo. Poiché gli altri trovano, attraverso il con-essere, un nesso con l'apertura dell'esserci, essi non sono semplici-presenze, ossia degli enti sussistenti nel mondo, ma piuttosto, continua Heidegger, gli altri «non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli Altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. Questo anche-esserci con essi, non ha il carattere ontologico di un esser-semplimente-presente-‘con’ dentro un mondo. Il “con” è un “con” conforme all’Esserci e l’“anche” esprime l’identità di essere quale essere-nel-mondo prendente cura e preveggenze ambientalmente».²³

Per Nancy dunque, Heidegger, pur avendo sentito con forza la necessità dell'originarietà del *con*, ha tuttavia cancellato la possibilità che tale riflessione apriva, ossia «quella di pensare il *con* proprio come lui stesso suggeriva, cioè né in maniera esteriore né interiore. Né massa né soggetto. Né anonimo, né “mio”».²⁴

Torniamo al testo heideggeriano. L'alterità si radicalizza nel paragrafo 47 di *Sein und Zeit*, nel punto in cui il testo si sofferma sulla esperibilità della morte dell'altro:

22. HEIDEGGER 1971, 156.

23. HEIDEGGER 1971, 153.

24. NANCY 2005, 78.

Nessuno può assumersi il morire di un altro. Ognuno può, sì, «morire per un altro». Ma ciò significa: sacrificarsi per un altro *in una determinata cosa*. Ma questo morire per... non può mai significare che all'altro sia sottratta la propria morte. Ogni Esserci deve assumere in proprio la propria morte. Nella misura in cui la morte "è" essa è sempre essenzialmente la mia morte.²⁵

Jacques Derrida si sofferma a lungo sulla natura di questo «*Sterben für*», il "morire per" evocato da Heidegger, nel suo *Donner la mort*. Nel testo diviene centrale la dimensione dell'unicità, la singolarità insostituibile dell'io per cui l'esistenza si sottrae a ogni possibile sostituzione. Dare la propria vita *per* l'altro, morire *per* l'altro non significa morire al suo posto. Al contrario è nella misura in cui il morire è sempre il mio morire, che io posso morire per l'altro o *dare* la mia vita all'altro.

La questione, scrive allora Derrida, è che nell'essere-per-la-morte «il se stesso della *Jemeinigkeit* si costituisce, accade a se stesso, dunque alla sua insostituibilità. Lo stesso del se stesso è *dato* dalla morte, dall'essere-per-la-morte che mi *promette* ad essa [*m'y promet*]». ²⁶

Risuonano, in queste riflessioni di Derrida, gli attacchi che Lévinas aveva rivolto a Heidegger. In *Entre Nous*, Lévinas riprende ancora una volta il paragrafo 47 di *Sein und Zeit*, e riflette sulla natura di quel «*morire per*» del testo heideggeriano. In tale morire, come abbiamo visto, Heidegger ribadisce come sia chiaro che «la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'essere-sempre-mio e dall'esistenza». ²⁷

In un famoso confronto con Jean-Luc Nancy poi intitolato «*Il faut bien manger*», Derrida, in merito al rapporto tra sacrificio e formazione del soggetto responsabile, evidenzia come l'introiezione, l'inghiottimento, siano necessari alla formazione della soggettività, e che ci sia all'origine dell'identità un'eterogenesi: in questa appropriazione Derrida indica lo schema dominante della soggettività stessa.

Anche Lévinas e Heidegger, a parere del filosofo franco-algerino, non sono liberi da un certo umanesimo tradizionale, in quanto anche loro, nelle parole di Derrida, «non sacrificano il sacrificio»:

25. HEIDEGGER 1971, 294.

26. HEIDEGGER 1971, 294.

27. HEIDEGGER 1971, 294.

Il soggetto (nel senso di Lévinas) e il *Dasein* sono degli “uomini” in un mondo in cui il sacrificio è possibile e in cui non è proibito attendere alla vita in generale, ma soltanto a quella dell’uomo, dell’altro prossimo, dell’altro come *Dasein*. [...] Così come il *Dasein*, il *Mitsein* non è concesso al vivente in generale. Ma soltanto a questo essere-per-la-morte che rende così il *Dasein* altra cosa, più e meglio di un vivente [...] Si tratta in ogni caso di riconoscere uno spazio lasciato libero, all’interno della struttura stessa dei discorsi che sono anche delle “culture”, per una messa a morte non criminale: con ingestione, incorporazione o introiezione del cadavere.²⁸

La questione sollevata dalle parole di Derrida è enorme: qualcosa, nella vita, vale più del vivente stesso. Il *Dasein*, esistendo, è diverso da un vivente, la sua esistenza non è determinata dalla semplice vita. La pietra non può morire, ed è dunque *senza vita*. L’animale invece è vivente, come l’uomo esso muore. Uomo e animale hanno in comune il finire della vita e il decesso (*Ab-leben*), il lasciare la vita. La fine (*das Enden*, il *Verenden*) è ciò che hanno in comune tutti i viventi. Ma *das Verenden* viene distinto dal morire in senso proprio (*eigentlich Sterben*) che è solo del *Dasein*.

La morte in senso proprio, la “mia” morte è dunque lo *Sterben*, e questo “morire propriamente” appartiene al poter-essere proprio e autentico del *Dasein*. Come Derrida scrive in *Aporie*:

Già lo intravediamo: se l’attestazione di questo “morire propriamente” o se la proprietà di questo morire proprio al *Dasein* risultasse compromessa nei suoi limiti rigorosi, tutto il dispositivo dei bordi diverrebbe problematico, e con esso lo stesso progetto di un’analisi del *Dasein*, e cioè, con la sua metodologia dichiarata, anche tutto ciò che essa condiziona di diritto. Ora, tutte queste condizioni di diritto riguardano dei passaggi di confini: ciò che qui li autorizza, là li vieta, li ordina, subordina o preordina sempre gli uni agli altri.²⁹

Ora, precisando a più riprese la differenza qualitativa della loro morte (*sterben/verenden*), dicendo che solo l’uomo muore veramente, mentre l’animale semplicemente decede, perisce, Heidegger pone la differenza fra *animale* e *Dasein*, donando alla morte propria (*Sterben*)

28. DERRIDA 1992, 292, trad. mia.

29. DERRIDA 1999a, 27.

il potere di incrinare, distruggere quella stessa *vita* che accomuna *Dasein* e bestia. Per il *Dasein* la morte non accade semplicemente, come un evento che arriva, ma incrina e riapre la vita al di là di se stessa, ne diviene la possibilità più autentica, e l'essere-per-la-morte viene configurato come «*die eigenste Möglichkeit*», “la possibilità più propria’ del *Dasein*, come qualcosa che essendo “il più proprio”, “la prossimità più prossima”, non offre al *Dasein* nulla che possa essere realizzato, e dunque l'essere-per-morte «come possibilità è il più possibile lontana [*so fern als möglich*] da qualcosa di effettivo». ³⁰

Malgrado il *Dasein* e l'animale volgano entrambi verso la fine, l'esistenza del *Dasein* viene interamente costituita da una *Stellung*: la sua *Selbsttheit*, la *seità* o l'ipseità, è determinata come una maniera di esistere (*Weise zu existieren*). Heidegger ritorna più volte sul fatto che l'autentico essere-sé si determina per una *existenzielle Modifikation* del *das Man*, del «*Si*», *modificazione* che il *Dasein* ha da-essere.

Mentre il vivente, dunque, sembra soltanto insistere nella sua vita fino alla fine, sino al venire meno della vita, il *Dasein* non potrebbe negarsi, trascendersi, se non fosse mortale, ossia se non assumesse la morte in vita, se non sopportasse questa ri-apertura dell'una all'altra, della morte alla vita, della vita alla morte, e non si mantenesse in questo essere-tra. In tale senso, l'*humanitas* non può identificarsi con l'essere-vivente, non ha come suo compimento l'essere-vivente. ³¹

Il fondamento del divenire-autentico viene in tal senso legato da Heidegger proprio a tale potere di sacrificare il vivente, a un “salto”, a un abbandono dell'*animal rationale*. In tal senso, Heidegger, in *Identität und Differenz*, si chiede come sia possibile quell'ingresso nello

30. HEIDEGGER 1971, 393.

31. Per Heidegger, continua Derrida, *Da-sein* vuol dire infatti *esser-ci*, *être-là*, dal lato della presenza, da questo lato, della presenza riaperta a partire dalla morte, dalla parte dell'essere-per-la-morte. Leggiamo in *Aporie*: «È da questo lato, dal lato del *Dasein* e del suo qui, cioè il nostro, che si distinguono poi le opposizioni del qui e del laggìù, dell'al di qua e dell'al di là [...] La sua presupposizione, e cioè che si parte da *qui*, regge l'assiomatica che, all'inizio di *Sein und Zeit*, giustifica il “primato “ontico-ontologico’ del *Dasein*, il punto di partenza “esemplare’ dell'analitica esistenziale nel *Dasein* come *questo* potere di interrogazione che *noi* siamo, noi *qui* [...] la prevalenza di “questo lato’ è incontestabile [...] non una prevalenza o una valorizzazione gerarchizzante tra le altre, ma il prevalere di ogni valutazione e di ogni gerarchia possibile, il *pre-ferire* della *pre-ferenza* [*pré-férance*] stessa, e cioè l'originarietà pre-archica del proprio, dell'autentico, dell'*eigentlich*» (DERRIDA 1999a, 49-50).

Zusammengehören di *Dasein* ed Essere, ossia in questa co-appartenenza, questo rapporto in cui “già siamo”. Secondo Heidegger, l’esistenza deve essere offerta per tale trasappropriazione (*Übereignung*), e tale sacrificio è ciò che prepara l’evento stesso (*Ereignis*):

Questo abbandono è un salto, un salto che comporta un distacco dalla rappresentazione corrente dell’uomo come *animal rationale*, che nell’epoca moderna è divenuto il soggetto per i suoi oggetti [...] Il salto è il subitaneo ingresso nell’ambito a partire dal quale uomo ed essere, nella loro essenza, si sono già da sempre reciprocamente raggiunti, poiché entrambi grazie alla loro bastevolezza sono consegnati l’uno all’altro. L’ingresso nell’ambito in cui avviene questa trasappropriazione [*Übereignung*] è quello che per primo dà il tono all’esperienza del pensiero e per primo la determina.³²

Il tema del sacrificio, già presente fin da *Sein und Zeit* diviene centrale nei lavori successivi di Heidegger. Il *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»* situa il sacrificio al cuore stesso della libertà, là dove l’uomo è *in congedo* dall’ente presente, dalla sua costrizione, ossia aperto all’abisso di un pensiero che non cerca nell’ente alcun appoggio. Le parole di Heidegger chiariscono in maniera incontestabile la centralità che la figura del sacrificio assume nel delineare i tratti di quello che il filosofo tedesco definisce come il pensiero essenziale:

Il sacrificio è il congedo dall’ente sulla via che salvaguarda il favore dell’essere. Il sacrificio può essere senz’altro preparato e aiutato attraverso il lavoro e l’operare dell’ente, ma per mezzo di essi non può mai essere compiuto. [...] Il sacrificio è di casa nell’essenza dell’evento in cui l’essere reclama l’uomo per la verità dell’essere. Questa è la ragione per cui il sacrificio non tollera alcun calcolo in base al quale di volta in volta lo si conta come utile o come inutile, siano gli scopi posti in alto o in basso. Un simile calcolo storpia l’essenza del sacrificio. La brama di scopi turba tutta la chiarezza del timore, pronto all’angoscia, dello spirito di sacrificio che si è creduto capace della vicinanza all’indistruttibile.³³

Derrida ne *L’oreille de Heidegger*, nota come il filosofo tedesco enfatizzi, nei seminari su Hölderlin, così come nella *Einführung in die*

32. HEIDEGGER 1982, 10.

33. HEIDEGGER 1987, 264-5.

Metaphysik, il sacrificio dei poeti, pensatori e uomini di stato (*Dichter, Denker, Staatsmann*), e quanto Heidegger senta in maniera potente la necessità strutturale di un'esclusione sacrificale come fondamento di ogni ordine simbolico o politico.

Ancora, come leggiamo in *L'oreille de Heidegger*: «l'ostracismo e il sacrificio, la repressione, la rimozione, la preclusione, l'impossibilità di tollerare l'istanza fondatrice fa strutturalmente parte di ciò che è fondato. [...] È l'esperienza della fondazione come esperienza dell'*Abgrund*. Ciò che fonda o giustifica non può essere fondato o giustificato».³⁴

Formulazioni vertiginose: ancora una volta l'*Abgrund*, l'abisso, è ciò in accordo al quale il *Dasein* è in congedo dall'ente, ciò che ha già da sempre tolto col suo appello il *Dasein* da sé, e solo *sacrificando il pensiero*, vi è quella risposta all'appello (*Antwort*) che è il prodigarsi dell'uomo nella salvaguardia dell'essere, perché è nel sacrificio, continua Heidegger, che avviene «quella segreta gratitudine che, unica, consente di apprezzare la gratuità con cui l'essere, nel pensiero, si è trasmesso (*übereignet*) all'essenza dell'uomo, affinché questi, nel riferimento all'essere assuma la guardia dell'essere. Il pensiero iniziale è l'eco del favore dell'essere in cui si dirada (*sich lichtet*) e si lascia avvenire (*sich ereignen läßt*)».³⁵

Già altrove, nella grande tematica della morte dell'altro e dell'essere-per-la-morte, il *Dasein*, mediante la *sua* morte, si apriva *verso*, in direzione di un *destino*, a possibilità che non sono più dell'ordine dell'ente isolato, ma piuttosto, come rileva Nancy, «per mezzo delle quali ha luogo una *storia* (destino: *Geschick*, storia: *Geschichte*). Una storia, cioè una non quotidianità».³⁶

Eppure, scrive con forza Nancy, «non c'è niente che debba essere accordato, niente di "niente". "Niente" non è un abisso aperto al fuori. "Niente" afferma la finitezza, e questo "niente", subito, riconduce l'esistenza a sé, e a nient'altro. Esso la desoggettivizza, togliendole ogni possibilità di appropriarsi per mezzo d'altro che non sia il suo solo evento, avvento. L'esistenza, in questo senso, cioè nel suo senso proprio, è insacrificabile».³⁷

34. DERRIDA 1991, 166.

35. HEIDEGGER 1987, 264.

36. NANCY 2005, 73.

37. NANCY 1992a, 260.

Essere stati gettati nel mondo, abbandonati,
consegnati a se stessi, ecco la descrizione
ontologica del fatto.
E. Lévinas

Nelle pagine misteriose di *Sein und Zeit*, come Emmanuel Lévinas rileva con forza, Heidegger cerca di delineare in cosa consista quella *Faktizität* del *Dasein*, così differente da quelle semplice fattualità degli essenti intramondani (*Tatsächlichkeit*). Non la semplice contingenza, ma piuttosto quella *Geworfenheit*, che Lévinas traduce con il termine francese *déréliction*:

Esistendo, il *Dasein*, è subito gettato in mezzo alle sue possibilità, e non di fronte ad esse... Heidegger fissa con il termine *Geworfenheit* il fatto di essere-gettati, di dibattersi in mezzo alle proprie possibilità e di esservi abbandonati [...] Il *Dasein* esiste in una propensione al di là della situazione imposta. Sin da subito il *Dasein* è al di là di se stesso... Nella *Geworfenheit*, senza liberarsi dalla fatalità dell'essere-gettati, il *Dasein*, a partire dalla comprensione, è al di là da sé.³⁸

Una fatticità e un'opacità irriducibili sono costitutivi di quel modo di essere-nel-mondo che il *Dasein* si trova a esperire, il suo essere aperto dal suo *Da*, in una maniera talmente enigmatica, che quando Heidegger parla di svelamento, ne parla come qualcosa che non dà origine ad alcuna conoscenza. Tale svelamento avviene nella forma della *Stimmung*, e nella *Stimmung* ha luogo «un'apertura che precede ogni conoscenza e ogni *Erlebnis*».³⁹ Leggiamo in *Sein und Zeit* nella bella traduzione proposta da Giorgio Agamben:

Questo carattere d'essere dove il *Dasein*, velato nella sua provenienza e nella sua direzione, è in modo tanto più rivelatore scoperto in lui stesso, questo «che esso è» lo chiamiamo esser-gettato di questo essente nel suo *Da*. L'espressione «esser-gettato» deve dare ad intendere la fatticità dell'essere consegnato a... La fatticità non è la fattualità del *Factum brutum* di un essente-là-davanti; essa è al con-

38. LÉVINAS 1967, 68-69, trad. mia.

39. AGAMBEN 2005, 301.

trario un carattere d'essere del *Dasein* inerente all'esistenza, anche se comincia con l'essere respinto (*abgedrängt*).⁴⁰

Esistendo, il *Dasein* è gettato, e non essendosi mai portato da sé nel suo *Da*, non ha posto da sé il proprio fondamento: esso viene risucchiato dalla *Stimmung*, strascinato in quello *spaesamento*, in cui l'angoscia, come dice Heidegger, va a «riprendersi l'esserci dal suo sentirsi a casa propria».

Ed è noto come la *Stimmung* fondamentale del *Dasein* sia l'angoscia (*Angst*), la quale, portando il *Dasein* nell'apertura del suo *Da*, gli rivela allo stesso tempo che a questo *Da* esso è irrimediabilmente consegnato.

Tale la struttura della *Geworfenheit*, l'essere gettato, abbandonato, che l'angoscia rivela al *Dasein*. La negatività di non essere, in alcun modo, un ente intramondano. Di non essere determinabile, e di essere anzi, in qualche modo, esso stesso la negazione di ogni determinazione. Nel paragrafo 40 di *Sein und Zeit*, il *per-che* dell'angoscia è completamente indeterminato: essa è così vicina da opprimere il *Dasein*, ma non è in nessun luogo, anzi in essa si rivela, secondo Heidegger, il «non è nulla e in nessun luogo».

Heidegger va molto lontano: espone il pensiero al suo essere senza appoggio in alcuna cosa, abbandonato alla sua assoluta finitudine, alla sola fragilità di esistere. Esso in qualche modo perde ogni intenzionalità a partire da ogni possibile se stesso: il *Dasein* è spostato, respinto, deportato da sé. E tutto ciò viene da altro.

Giorgio Agamben, nel suo testo «La passione della fatticità», si è soffermato sulla significativa assenza del tema dell'amore in *Sein und Zeit*, all'interno dell'analitica del *Dasein*, che già Koepp, Biswanger, Jaspers avevano rimproverato ad Heidegger. Un'assenza tanto significativa, che come ricorda Agamben, Jaspers aveva potuto scrivere che la filosofia heideggeriana è «ohne Liebe, daher auch im Stil unliebenswürdig». ⁴¹

Agamben, in quel breve testo, evidenziava come il «proprio' del *Dasein* non sia, in *Sein und Zeit*, la luce o l'evidenza della conoscenza, ma piuttosto l'apertura a un'opacità, il patimento di un'impenetrabilità, la custodia della *lethe*, della non-verità. In questo essere esposto al

40. HEIDEGGER 1927, 135, cit. in AGAMBEN 2005, 301.

41. Vedi AGAMBEN 2005, 290.

buio e alla non-verità del *Dasein*, Agamben vede nella passione (da *pati, paschein*) dell'amore un tratto distintivo seppure non tematizzato nell'analitica del *Dasein*: l'essere abbandonati alla fatticità stessa, alla irriducibile improprietà, all'inappartenenza.

Sein und Zeit è il punto di partenza anche per la riflessione di Jean-Luc Nancy: l'amore, nota Nancy, non è mai nominato, eppure poiché «Heidegger, all'estrema frontiera della filosofia, è il primo ad avere situato l'essere-con *nell'essere* stesso, occorre fermarsi a lui un momento».⁴²

Nancy si sofferma sul fatto che quell'esistente in cui *ne va* dell'essere, ossia il *Dasein*, ha un mondo che condivide con altri, e che questo "mondo" non è una pura e semplice vicinanza di oggetti, ma piuttosto «la condivisione originaria del mondo è la (con)divisione dell'essere, e l'essere del *Dasein* altro non è che l'essere di questa (con)divisione».⁴³

Il *Dasein* esiste, insiste Nancy, proprio nell'aver-cura di altri. Come leggiamo in *L'amour en éclats*:

Heidegger la chiama la *Fürsorge*, «aver-cura» dell'altro [...] il movimento di toccare l'altro nella sua propria cura, di restituirlo a questa cura o di liberarla per lui, invece di scaricarsene. La cura dell'altro invia l'altro – inviandomi a lui – avanti a lui, fuori di lui, una volta di più al mondo. Il mondo condiviso come mondo della cura-dell'altro è un mondo della traversata degli esseri singolari da parte di questa stessa condivisione, che li costituisce, li fa essere indirizzandoli l'uno all'altro, ossia l'uno per l'altro aldilà dell'uno e dell'altro.⁴⁴

Ciò che qui sembra essenziale, agli occhi di Nancy, è il fatto che il *Dasein* sia esposto al di là di sé, non sia un soggetto che "sopporti in sé la propria contraddizione", ma un essere-esposto. Detto questo, e ribadita la grande apertura del pensiero di Heidegger a una dimensione non soggettiva del *Dasein*, a una posizione non semplicemente inter-soggettiva dell'essere-con, Nancy chiarisce come a suo parere non vi sia nulla di casuale nel silenzio di Heidegger sull'amore:

L'amore [...] eccede il movimento stesso della *Fürsorge* che «anticipa e libera l'altro»: questo movimento è ancora pensato a *partire* da un

42. J.-L. Nancy, *L'amour en éclats*, in NANCY 1992a, 199.

43. NANCY 1992a, 199.

44. NANCY 1992a, 200.

«io» o da un'«identità» che va verso l'altro, e non è pensato come ciò che attraversa e altera *io* che va all'altro mentre l'altro viene a lui [...] Costituisce il limite di un pensiero che porta se stesso al limite della filosofia. Esso deve liberarsene, altrimenti non può avervi accesso.⁴⁵

Ne *L'être abandonné*, Nancy parla di una legge dell'abbandono, che è la stessa legge dell'amore: «essere senza ritorno e senza ricorso (*sans retour et sans recours*)».⁴⁶ L'essere abbandonato, fa del «senza ritorno e senza ricorso» la legge, la sola legge dell'abbandono, la *sua* sola legge, e ciò che qui fa la legge, è «l'altro della legge».⁴⁷

Legge oltre ogni intenzione, aver-luogo in cui nulla è donato, se la donazione conserva ancora una ricchezza anteriore, una risorsa, un'accumulazione primitiva. Scrive Nancy:

La spoliazione dell'essere abbandonato è proporzionale al rigore senza limiti della legge al quale si trova esposto [...] L'essere abbandonato è lasciato nella misura in cui è rimesso, consegnato o gettato a quella legge che fa la legge, l'altra e la stessa, a questo rovescio di ogni legge che limita e regge un universo legale: un ordine assoluto e solenne che non prescrive nient'altro che l'abbandono. L'essere non è consegnato a una causa, a un motore, a un principio; non è lasciato alla sua propria sostanza, e neppure alla sua sussistenza. È – in abbandono.⁴⁸

Senza ritorno. La legge dell'abbandono è la stessa di quella dell'amore, quell'amore che, come leggiamo in *L'amour en éclats*, mette fine all'opposizione del dono e della proprietà: non c'è ritorno, o il ritornare, «non annulla la frattura, [...] essa infatti è una frattura della sua proprietà di soggetto, essenzialmente è un'interruzione del processo di riferirsi a sé fuori di sé. Ormai, per il tempo dell'amore, *io è costituito spezzato*».⁴⁹

L'amore che Nancy intende come distruzione dell'amor-proprio, come esposizione assoluta all'improprietà. La proprietà infatti, «non designa l'oggetto posseduto, ma il soggetto nell'oggetto», in quanto

45. NANCY 1992a, 201.

46. NANCY 1995, 22.

47. NANCY 1995, 19.

48. NANCY 1995, 19.

49. NANCY 1992a, 186.

come scrive Hegel, “la materia per sé non è propria a se stessa”, ed è per questo che, conclude Nancy, «la proprietà è l’attestazione e l’assicurazione di sé nell’effettualità del mondo. Il sé si presenta fuori di sé, ma in questa presentazione è se stesso che egli pone»⁵⁰

Una vera e propria crepa ontologica rende impossibile essere presente a me stesso senza resti, senza che qualcosa che non mi appartiene si presenti senza che possa in alcun modo assimilarla, incorporarla: il che, continua ancora Nancy, significa, che l’immanenza del soggetto, ossia ciò a cui la dialettica torna sempre in ciò che chiama “intersoggettività”, è definitivamente in rovina, essa è aperta, «incisa – il che, a rigore, si chiama, una trascendenza [...] Ma questa trascendenza non è quella che passa in – e attraverso – un’esteriorità o un’alterità per riflettervisi e per ricostruirvi l’identico (Dio, la certezza di un *cogito*, l’evidenza di una proprietà). Essa non passa per il fuori, perché ne proviene».⁵¹

Un passo indietro. Si era visto come il sacrificio, l’appropriazione di sé attraverso l’altro, quella che Nancy chiama la «*trans-appropriazione sacrificale*», sia l’appropriazione del soggetto che penetra dentro la negatività, e che mantenendovisi, sopportando la propria lacerazione, ritorna sovrano. Tale è l’economia del sacrificio, in cui il momento del finito è un “momento” all’interno di un processo e di un’economia. Invece, scrive Nancy, «l’esistenza finita non deve fare scaturire il suo senso con una conflagrazione distruttiva della sua finitezza».⁵²

All’interno di tale schema, la trascendenza era stata sempre pensata come un oltrepassamento, o meglio come un auto-oltrepassamento, mentre l’amore, rovina permanente dell’immanenza, non viene riportato a sé, «non smette di venire dal di fuori, e di rimanere, non al di fuori, ma questo stesso fuori, l’altro, ogni volta singolare, una lama affondata in me e che mai raggiunge, poiché mi disgiunge».⁵³ La trascendenza è, in tal senso, scrive Nancy, “la *traversata* dell’amore”.

Infranto, il cuore stesso della soggettività è riaperto nel suo recesso più intimo: esso è attraversato proprio dove sarebbe dovuto rimanere inaccessibile, ma «ciò che è offerto dalla trascendenza, è questa venuta

50. NANCY 1992a, 183.

51. NANCY 1992a, 187.

52. NANCY 1992a, 257.

53. NANCY 1992a, 187.

e questa partenza, è questo incessante andare-e-venire. È l'essere stesso che è offerto: esposto alla venuta e alla partenza, l'essere singolare è attraversato dall'alterità dell'altro, che non si ferma né si fissa da nessuna parte, né in "sé", né in "me", dal momento che non è che l'andare-venire. L'altro viene e mi attraversa giacché parte subito per l'altro: non ritorna a se stesso, dal momento che non parte se non per venire ancora». ⁵⁴

Nella fatticità e nell'opacità, questa relazione d'*intimazione*, che non richiama più a un'etica che a una *patetica*, mi espone ad un'irriducibile improprietà. Il desiderio stesso, chiarisce Nancy, o almeno ciò che la filosofia ha chiamato "desiderio", appartiene ancora alla logica del compimento: tendersi verso l'altro per mancarlo, per negarlo e ritornare a sé, a un sé più autentico e più infelice. A un sé sublimato, reso più autentico da questa esperienza di mancanza, di improprietà, di perdita.

Il tono di Nancy è lontano dalla cupa esperienza di senso di colpa ed espiazione che caratterizza l'esposizione all'altro e la responsabilità secondo Lévinas nelle pagine di *Autrement qu'être*, in cui il soggetto, che in *Totalité et infini* era ancora definito "ospite", perde ogni spon-taneità, intenzionalità, attività, e diviene piuttosto «*otage*», dis-fatto dall'altro. ⁵⁵

Anche per Jean-Luc Nancy il cuore del soggetto è infranto, attraversato: il suo nocciolo, il suo nucleo, come per Lévinas, esplosivo. Ma esso è proprio in questa esplosione, nelle sue schegge, *eclats*, di cui neanche il "volto", che Lévinas aveva ancora configurato come l'unità minima di significazione ed espressione dell'altro, riesce a essere l'epifania assoluta attraverso la quale accedo ad un invisibile ed irraggiungibile "tu".

«Ma io non posso – scrive Nancy – cogliere la relazione con il volto

54. NANCY 1992a, 189.

55. «Soggettività come ostaggio. Questa nozione sovverte la posizione da cui la presenza dell'io a sé appare come l'inizio o come il compimento della filosofia. Questa coincidenza nel *medesimo* in cui sarei origine – o recupero attraverso la memoria, dell'origine – questa presenza è, fin dall'inizio, disfatta *dall'altro*. Il soggetto che riposa su di sé è disarcionato da un'accusa senza parole [...] Già la posizione del soggetto è de-posizione, non *conatus essendi*, ma di colpo sostituzione di ostaggio che espia la violenza della persecuzione stessa. Bisogna pensare fino a questo punto la de-sostanzializzazione del soggetto, la sua de-reificazione, il suo disinteressamento, la sua soggezione – la sua soggettività» (LÉVINAS 1983, 160).

se non come seconda e costituita». ⁵⁶ Volto che, per Lévinas, viene prima e rimane dopo: prima e dopo l'immensa rivelazione dell'essere, il «disvelamento dell'essere in generale» di cui scrive Heidegger, ossia quella negazione incessante che trascina con sé ogni determinazione, e che per Lévinas altro non che è l'impossibile sogno filosofico heideggeriano di un esistere senza esistenti.

Eppure, conclude Nancy, forse è proprio custodendo un tale *es gibt*, il «*questo (si) dà*» dell'essere, che precede ogni volto, ogni significazione "primordiale", ogni accesso che apra al di là del finito, che forse si conserva meglio proprio la singolarità plurale, finita, esposta e offerta senza alcun ritorno o contraccambio.

L'essere stesso è, nelle parole di Nancy, «l'effrazione della generalità, l'essere vi è in gioco, vi è in schegge, offerto abbagliante molteplice, acuto e singolare, duro e traversato: questo è il suo essere [...] Ma l'essere-con ha luogo solo nel sopravvenire dell'essere, o nella sua messa in schegge. E la traversata – l'andare-e-venire, le andate-e-venute dell'amore – è costitutiva del sopravvenire. Questo accade "prima" del volto e della significazione. O anche, questo ha luogo su un altro piano: *al cuore* dell'essere: qui la scheggia "precede" ogni volto e persiste nell'attraversarlo. Scheggia di pelle, di riso, non costituita, corpo demoltiplicato, moltiplicato». ⁵⁷

Giovanbattista Tusa
Università di Palermo
giovannitusa@yahoo.it

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G. 2005, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza.
- BATAILLE, G. 1978, *L'esperienza interiore*, a cura di C. MORENA, Dedalo, Bari; ed. orig. « L'Expérience intérieure (1943) », in *Œuvres complètes*, vol. 5, Gallimard, Paris 1973.
- 1995, *Teoria della religione*, a cura di R. PICCOLI, SE, Milano; ed. orig. « Théorie de la Religion (1973) », in *Œuvres complètes*, vol. 7, Gallimard, Paris 1976.

56. NANCY 1992a, 203.

57. NANCY 1992a, 204.

- BATAILLE, G. 2000, *L'al di là del serio e altri saggi*, a cura di F. C. PAPPARO e C. COLLETTA, Guida, Napoli; ed. orig. « Hegel, la mort et le sacrifice », in *Œuvres complètes*, vol. 12, Gallimard, Paris 1988.
- 2007, *Lascaux. La nascita dell'arte*, a cura di S. MATI, Mimesis, Milano; ed. orig. « La Peinture préhistorique. Lascaux, ou la Naissance de l'art », in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1979, vol. 9.
- DERRIDA, J. 1991, «L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia», in *La mano di Heidegger*, a cura di M. FERRARIS, Laterza, Bari; ed. orig. « L'oreille de Heidegger », in *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994.
- 1992, *Points de suspension*, Galilée, Paris.
- 1999a, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»*, a cura di G. BERTO, Bompiani, Milano; ed. orig. *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, Paris 1996.
- 2002, *Donare la morte*, a cura di L. BERTA, Jaca Book, Milano; ed. orig. *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999.
- HEIDEGGER, M. 1927, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.
- 1971, *Essere e tempo*, a cura di P. CHIODI, Longanesi, Milano; ed. orig. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927.
- 1982, «Identità e differenza», in *aut aut*, 187-188, p. 2-38; ed. orig. *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957.
- 1987, *Segnavia*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano; ed. orig. *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1967.
- KOJEVE, A. 1996, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. F. FRIGO, Adelphi, Milano; ed. orig. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Gallimard, Paris 1947.
- LÉVINAS, E. 1967, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris.
- 1983, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. PETROSINO e M. T. AIELLO, Jaca Book, Milano; ed. orig. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974.
- 1998, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. BACCARINI, Jaca Book, Milano; ed. orig. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991.
- NANCY, J.-L. 1992a, «L'amore in scheggie», in *Un pensiero finito*, a cura di L. BONESIO, Marcos y Marcos, Milano; ed. orig. « L'amour en éclats », in *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
- 1992b, «L'insacrificabile», in *Un pensiero finito*, a cura di L. BONESIO, Marcos y Marcos, Milano; ed. orig. « L'Insacrifiable », in *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.

- NANCY, J.-L. 1995, *L'essere abbandonato*, a cura di E. STIMILLI, Quodlibet, Macerata; ed. orig. « L'être abandonné », in *L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983.
- 2003, «Il pensiero sottratto», in *Il pensiero sottratto*, a cura di M. VERGANI, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. « La pensée dérobée », in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
 - 2005, «L'“etica Originaria” di Heidegger», in *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, a cura di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli, p. 9-55; ed. orig. « L'“éthique originaire” de Heidegger », in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
 - 2007, « L'être-avec de l'être-là », in *Cahiers philosophiques*, III, 111, p. 66-78.
 - 2009, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, a cura di D. CALABRÒ, Mimesis, Milano; ed. orig. *Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, Paris-Strasbourg 2008.