

CARMINE MARCACCI

UNA RIFLESSIONE SUL *MITSEIN*:
DA HEIDEGGER A JEAN-LUC NANCY

SOMMARIO: 1. *Premessa*; 2. *Articolazione del Dasein heideggeriano*; 3. *Sviluppi e prospettive del Mitsein*; 4. *Debito e distanza: Nancy interprete di Heidegger*; 5. *Ri-leggere il Mitsein*.

1. *Premessa*

Il pensiero del *Mitsein* come dimensione costitutiva dell'esistenza in quanto tale trova la sua fondazione teorica all'interno della fenomenologia ermeneutica di Heidegger, in quello specifico tentativo di risalire all'essere attraverso la domanda sull'esistenza dell'Esserci (*Dasein*). È a partire da questo stesso sfondo teorico che Jean-Luc Nancy tenta di radicalizzare la dimensione in-comune¹ dell'esistenza esibendo una ontologia singolare-plurale che si caratterizza come discorso preliminare ad ogni tentativo di elaborazione etica e politica. Lo scopo che qui ci proponiamo è quello di percorrere le falde teoriche di questo pensiero mostrandone la genesi e, allo stesso tempo, la sua fecondità filosofica. Tale questione, infatti, merita di essere tenuta in considerazione in quanto sfondo teoretico privilegiato della riflessione etica e in quanto punto di partenza per sviluppi successivi del pensiero.

In questo articolo ci chiederemo se è corretto considerare la filosofia di *Sein und Zeit* alla stregua di un pensiero individualista.² In aggiunta, ci domanderemo se e in quale senso si può dire che Heidegger non abbia colto fino in fondo le conseguenze del *Mitsein* nella sua analitica

¹ Si fa qui uso del trattino tra «in» e «comune» per rimarcare il tentativo nancyano di sostituire ad una concezione sostanzialistica dell'essere una concezione strutturalista in cui ogni esistenza è determinata dalla relazione con tutte le altre. L'esistenza non è un'essenza comune a tutti gli esistenti ma è messa in gioco nella spartizione delle singolarità. Si avrà modo di chiarire questo punto.

² Con questo interrogativo si apre l'introduzione di Olafson 1998, 1.

esistenziale. In terzo luogo, alla luce dei due precedenti interrogativi e delle riflessioni che Heidegger svolse nel 1947 nel *Humanismusbrief*, tenteremo di spiegare in che senso si possa parlare di un'etica originaria nel suo pensiero. Quest'ultimo interrogativo ci porterà in parte oltre Heidegger stesso, e aprirà la strada alla lettura che, di questi temi, darà Jean-Luc Nancy. Quest'ultimo, infatti, è fortemente debitore dell'apparato concettuale e teorico heideggeriano tanto da avere come obiettivo principale quello di ri-inizializzare *Essere e Tempo* partendo proprio dalla categoria di *Mitsein*.

2. Articolazione del Dasein heideggeriano

L'analisi sul *Mitsein* ha il suo punto di origine nella sezione dedicata all'Esserci nel suo momento preparatorio e alla caratterizzazione ontologica della sua esistenza. La struttura fondamentale dell'Esserci non è un tutto composto di parti, ma una struttura originariamente unitaria. Tuttavia, nonostante l'unità della struttura essa è complessa e racchiude in sé una pluralità di fenomeni: l'essere-nel-mondo, il con-essere con gli altri e l'essere in cui ne va di se stesso [cfr. Heidegger 1986, 149-150]. Tutta la sezione dedicata alla caratterizzazione preliminare dell'Esserci ha, infatti, lo scopo di chiarire questa ambiguità: unitarietà e complessità interna dell'Esserci.

Una prima distinzione che Heidegger individua e su cui si basa gran parte della sua analisi è quella tra categoriale³ ed esistenziale. Mentre gli altri enti sono semplicemente-presenti,⁴ l'Esserci è quell'ente il cui modo d'essere esclusivo è l'esistenza. I caratteri d'essere della semplice-presenza vengono definiti da Heidegger categoriali, mentre

³ Heidegger fa riferimento all'etimologia del termine "categoria". Essa deriva dal greco *katà-aporéuo* che significa accusare apertamente, dire qualcosa in faccia a qualcuno davanti a tutti. Mentre impiegato ontologicamente significa dire in faccia all'ente ciò che esso, in quanto ente, già sempre è, farlo vedere a tutti nel suo essere. Cfr. Heidegger 1976, 67.

⁴ Gli enti semplicemente presenti si danno nel quotidiano essere-nel-mondo come "pragmata" ossia utilizzabili perché il modo più immediato del commercio intramondano non è la semplice percezione conoscitiva, ma il prendersi cura maneggiante e usante. Cfr. Heidegger 1976, 92.

quelli dell'esistenza esistenziali. Questa distinzione è estremamente importante (lo sarà anche per Nancy) in quanto individua, distinguendo, l'essere dagli enti in quanto tali e, di conseguenza, essa riguarda l'essere in generale. «L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza» [Heidegger 1976, 64] significa che ogni manifestazione della sua struttura si iscrive in questa modalità d'essere. In altri termini l'esistenza è la *conditio sine qua non* dell'Esserci.

Pensare adeguatamente l'esser articolato dell'Esserci in tutte le sue determinazioni significa pensarlo sulla base di quella costituzione d'essere che Heidegger indica con il nome di essere-nel-mondo. L'essere-nel-mondo viene scandito in tre punti di vista: Il *nel-mondo*; l'ente che è sempre nel modo dell'essere-nel-mondo; l'in-essere come tale. L'in-essere nel mondo non è da intendersi come un esser dentro, nel modo in cui diciamo che dell'acqua è dentro un bicchiere. Una tale posizione confonderebbe il modo d'essere di un ente qualsiasi con il modo d'essere dell'Esserci. O, in altri termini, confonderebbe il livello categoriale con quello esistenziale. Come spiega Heidegger:

L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'«in», originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. «In» deriva da innan-abitare, *habitare*, soggiornare; «an» significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito [...]: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo* [Heidegger 1976, 78].

La dimensione dell'in-essere, quindi, rappresenta la condizione di possibilità del rapporto concreto dell'Esserci. Esso configura il carattere di apertura⁵ che caratterizza ogni rapporto dell'Esserci e, in qualche modo, prepara la determinazione dell'Esserci come *cura*.

Il fenomeno della cura, che è la struttura caratteristica dell'Esserci, ha bisogno di una corretta interpretazione alla luce di quanto è stato detto a proposito della struttura fondamentale dell'*essere-nel-mondo*. Infatti, l'articolazione che Heidegger abbraccia sotto la nozione di *cura* è

⁵ Come spiega Fabris il termine “apertura” (*Erschlossenheit*) ha una natura ambigua perché dice sia il concreto entrare in rapporto con l'altro (in senso ontico), sia ciò che tale rapporto rende possibile (in un senso ontologico). Fabris 2004, 111.

orientata non semplicemente verso una caratterizzazione di questo modo d'essere, ma verso una comprensione del suo essere [Heidegger 1986, 146-147]. Anzitutto, il fenomeno della cura non è una proprietà che l'Esserci può possedere oppure no, essa è costitutiva e co-originaria all'essere dell'Esserci. In relazione a ciò verso cui si manifesta la cura, Heidegger distingue un prendersi cura (*Besorgen*)⁶ e un aver cura (*Fürsorge*).

Proprio il fenomeno della *Fürsorge* mette nella condizione di approfondire il problema del con-essere (*Mitsein*). Tutto ciò che è stato detto a proposito dell'essere-nel-mondo, dunque, deve essere riletto alla luce della dimensione relazionale che caratterizza ogni Esserci [cfr. Fabris 2004, 106]. Infatti, se è vero che non è mai dato un soggetto senza mondo, è altrettanto vero che non è mai dato un io isolato senza gli altri. La costituzione di questo fenomeno rappresenta una questione a parte rispetto al modo di stare al mondo dell'Esserci in relazione agli enti, poiché le modalità con cui l'Esserci entra in rapporto con gli altri Esserci sono ontologicamente diverse rispetto a quelle con cui entra in contatto con gli enti di altra natura.

Ancora una volta la differenza si gioca tra il piano dell'esistenza e quello della semplice-presenza. Gli altri Esserci, infatti, non ci sono semplicemente-presenti ma esistono, co-esistono o, come scrive Heidegger, «ci sono con» [Heidegger 1976, 153]. «[I]l discorso dell'esser rapportato, della relazione con l'altro uomo ovvero persino della relazione interumana (*zwischenmenschlichen*), è fuorviante, in quanto ci induce alla rappresentazione di due soggetti semplicemente-presenti polarmente, che poi debbano produrre dei collegamenti tra le rappresentazioni semplicemente-presenti nelle loro coscienze» [Heidegger 1991, 182]. Il problema di questo tipo di interpretazione è che si parte dall'io isolato per poi giustapporre un altro io che entra in relazione con il primo. Piuttosto, bisogna pensare la relazione come un esistere l'uno-con-l'altro, un co-esistere, un con-essere-nel-mondo. La peculiarità e novità di questo tipo di discorso è evidente dalle parole che Heidegger esprime all'inizio del paragrafo 26:

⁶ Si parla di *Besorgen* in riferimento alla relazione che l'Esserci instaura in un'ottica strumentale. È il tipo di relazione che l'Esserci instaura con gli enti intramondani e si manifesta nell'approntare qualcosa, ordinare o impiegare qualcosa, imporre, ricercare, usare, ma anche omettere trascurare, riposare.

La caratterizzazione dell'incontro con gli altri non potrà così che prendere di nuovo le mosse dall'Esserci sempre di qualcuno. Ma, in tal caso, non finirà per muovere anch'essa dalla delimitazione e dall'isolamento dell'«io», per tentare poi un passaggio da questo soggetto isolato agli altri? Per ovviare a questa erronea interpretazione è necessario chiarire il senso in cui qui si parla di «altri». «Gli altri», in questo caso, non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali perlopiù non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche [Heidegger 1976, 153].

Non si tratta, quindi, di pensare, anzitutto, l'io accanto ad altri io. Una interpretazione della relazione in questi termini è troppo individualista e per certi aspetti ego-centrata. Inoltre, trascura il fatto che la riflessione heideggeriana si muove sempre in vista dell'essere in generale mentre questa prospettiva rimane sul piano del soggetto individuale. Questo aspetto è ancora più chiaro se si fa riferimento all'ultima parte del paragrafo 26 dove Heidegger si confronta con la nozione di *Einfühlung* (empatia) che rappresenta la capacità di co-sentire la vita psichica dell'altro. Non è corretto, secondo Heidegger, dire che il rapportarsi all'essere degli altri sarebbe nient'altro che la proiezione in un altro del proprio rapportarsi a se stesso.⁷ In altre parole, non si può fondare la relazione tra esistenti sulla relazione che l'Esserci ha con sé, ipotizzando di compiere una analogia tra queste due forme di relazione perché l'essere con gli altri, in virtù del con-essere, è già in atto con l'essere dell'Esserci [Heidegger 1976, 161] e, pertanto, ogni forma di empatia non fonda, ma è fondata sul con-essere. Infatti – spiega Heidegger – «[l]a questione della realizzazione effettiva di questo essere-l'uno-con-l'altro non è un problema di immedesimazione e non è il problema teoretico del trasporre, bensì è una questione dell'esistenza effettiva» [Heidegger 2005, 268].

Ma, allora, qual è la maniera corretta di intendere il modo in cui si sta insieme? Con il termine «con-esserci» (*Mitdasein*) Heidegger

⁷ Spiegazioni di questo tipo di ragionamento per analogia erano state criticate già da Scheler nel suo *Essenza e forme della simpatia*, in cui ribadiva il carattere immediato del fenomeno del co-sentire, denunciando il carattere solo apparentemente aperto all'altro di una interpretazione analogica del fenomeno dell'empatia.

designa quell'essere rispetto a cui gli altri sono incontrati, non come persone-cose semplicemente presenti, ma nel loro essere-nel-mondo [cfr. Heidegger 1976, 155]. Quello che Heidegger vuole sottolineare è duplice. In primo luogo, egli si pone dalla prospettiva dell'Esserci nel suo essere-nel-mondo e chiarisce che il modo in cui l'Esserci si relaziona ad altri Esserci ha un carattere specifico è ontologicamente differente rispetto al modo di relazionarsi agli utilizzabili. In secondo luogo, ponendosi nella prospettiva degli altri Esserci dichiara che questi ci si presentano proprio quali simili a noi, ossia proprio quali possessori di un mondo.

La possibilità del «con-esserci degli altri è aperto all'Esserci intramondano e con ciò anche agli Esserci che esistono con esso solo perché l'Esserci è in se stesso essenzialmente con-essere (*Mitsein*)» [ivi, 155]. L'originarietà del con-essere è ribadita attraverso l'analisi delle modalità dell'esser-solo dell'Esserci. Anche nella circostanza dell'essere-senza l'altro, il con-essere determinerebbe esistenzialmente l'Esserci. L'esser-solo è così un modo difettivo del con-essere. Infatti, essere soli significa propriamente essere-senza-altri e, quindi, è solo nel riconoscimento dell'assenza degli altri, nella presa di coscienza degli altri in quanto non presenti qui e ora che può darsi l'esser-solo dell'Esserci. Questa operazione serve ad Heidegger a chiarire ancora una volta che il modo di stare-assieme tra Esserci non è quello della semplice presenza ma riguarda l'orizzonte stesso dell'esistenza dell'Esserci. Infatti, essere-con-altri non significa affatto essere situati in uno stesso spazio, piuttosto quest'ultimo è solo un modo esteriore di stare-assieme. D'altra parte, può darsi il caso che la solitudine si dia come fenomeno esistenziale anche laddove si è in uno stesso spazio insieme agli altri: si può essere-soli pur essendo fisicamente con altri.

Tuttavia, per Heidegger se nell'analisi della relazionalità dell'Esserci è scorretto porre prima i due soggetti isolati e poi la loro relazione, dall'altra, è altrettanto sbagliato privilegiare la dimensione del con-essere con gli altri Esserci rispetto a quella del prendersi cura di un utilizzabile. Heidegger vuole evitare due degenerazioni assiologiche della relazionalità contestuale dell'Esserci: da un lato privilegiare la relazione con gli altri Esserci; dall'altro lato caratterizzare l'Esserci attraverso la relazione con gli enti utilizzabili. Questa operazione

non serve a sconfessare la dimensione del *Mitsein*, piuttosto, serve a mantenere un equilibrio assiologico tra dimensione individuale dell'Esserci e dimensione collettiva, tra esistenza e co-esistenza; e questo nonostante a livello ontologico non esista una reale separazione tra le due dimensioni.

La volontà di Heidegger è, in definitiva, quella di pensare l'unità dell'essere dell'Esserci come strutturata da diversi livelli, nessuno dei quali, però, prevale sugli altri. È corretto, allora, sostenere che la filosofia di *Essere e tempo* non ricade in un individualismo; al contrario sembra che la direzione sia quella di apertura alla possibilità della relazione. Si è detto che il *Mitsein* indica propriamente il modo in cui l'Esserci è con altri Esserci e si è ribadito che questo peculiare tipo di relazione si distingue essenzialmente da quella che l'Esserci instaura con gli altri enti. A questo punto è necessario specificare quali sono i caratteri specifici di manifestazione del *Mitsein*. Per fare questo è necessario approfondire la natura del *Fürsorge*.

3. *Sviluppi e prospettive del Mitsein*

L'aver-cura è il modo in cui il fenomeno della cura si realizza nel rapporto tra Esserci. Così se è vero che gli altri Esserci ci si manifestano sempre come esistenze e mai come semplici presenze è altresì vero che la cura nei loro confronti si manifesterà come un aver-cura e mai come un prendersi cura. Heidegger distingue tra i modi positivi dell'*aver cura* due possibilità estreme. Da una parte l'aver cura «espropriante» che «consiste, per così dire, in un “saltare dentro” la vita di un altro, in un intromettersi nei suoi affari fino, quasi, a sostituirsi a lui» [Fabris 2004, 108] espropriandolo della propria autentica cura. La seconda, l'aver cura «appropriante» è data dall'intenzione di promuovere la vita altrui, non già sottraendo l'altro alle proprie cure, bensì restituendolo ad esse, e facendo in modo che questi se ne possa davvero fare carico [cfr. Fabris 2004, 108]. Questi due estremi possono essere pensati come i limiti di un continuo che ha, da un lato, l'inautenticità e, dall'altro, l'autenticità del rapporto [cfr. Stolorow 2014, 164].

Finora i termini «autenticità» e «inautenticità» sono stati utilizzati senza una specificazione adeguata e ora è il caso di chiarirli per

comprendere meglio lo stretto nesso che Heidegger instaura tra le varie componenti della struttura dell'Esserci. Secondo Heidegger l'essere-assieme, anche se nascostamente, è caratterizzato da una dinamica che egli chiama *contrapposizione commisurante* [Heidegger 1976, 162]. Con questo termine Heidegger indica il fatto che le relazioni che gli Esserci instaurano tra di loro si presentano sempre attraverso processi di distinzione o di negazione della diversità, di contrapposizione o, persino, di livellamento. In altre parole, l'Esserci, in quanto esserci-assieme quotidiano, si muove nella «soggezione agli altri» e da questi viene determinato [cfr. Heidegger 1976, 163]. Come sostiene Fabris nella sua introduzione a *Essere e tempo*: «E dunque, in questo suo rivolgersi ad altro, nella sua costitutiva “estroflessione”, questo ente può disperdersi, può cogliersi implicitamente secondo questa o quella particolare figura, o addirittura può venir ad assumere un'identità paradossale: quella che viene fatta propria da tutti, e che quindi non è propriamente di nessuno» [Fabris 2004, 109]. Questa identità paradossale è il neutro «si». Il *si* (*Man*) rappresenta il modo inautentico (*uneigentlich*) del con-essere, ossia l'esistenza comune nel senso di «banale». Nel *si* «[o]gnuno è gli altri, nessuno è se stesso» [Heidegger 1976, 164]. Heidegger parla persino della «dittatura del *si*», che decreta il modo d'essere della quotidianità, ossia il modo in cui l'Esserci vive di solito quotidianamente. Nel *si* tutte le possibilità sono livellate e ogni originalità è dissolta. Il modo del con-essere, quindi, si appiattisce fino a costituire un'amalgama indistinta.

Tuttavia, è solo muovendo da qui, dalla considerazione della quotidianità media, che diviene possibile per l'Esserci staccarsi dal *si* e guadagnare, così, quel *se stesso* che propriamente esso è. Perché l'Esserci possa relazionarsi autenticamente agli altri e, quindi, affinché l'aver cura possa manifestarsi nella sua porzione «appropriante» è necessario che l'Esserci scopra autenticamente il mondo e vi si inserisca rimuovendo velamenti e contraffazioni attraverso i quali diventa prigioniero di se stesso [ivi, 166].

Questa modificazione del *si* che determina il passaggio dall'inautenticità all'autenticità non avviene, però, per Heidegger all'interno della dinamica del con-essere ma al suo limite. Per poter trovare gli altri autenticamente l'Esserci deve prima trovare se stesso.⁸

⁸ Non dedicheremo qui troppo spazio alla riflessione heideggeriana sull'essere-per-la-morte, sul concetto di colpa e di voce della coscienza perché ci porterebbe troppo

Autentico è l'esserci che si appropria di sé, cioè che si progetta in base alla possibilità più sua [cfr. Vattimo 1991, 40]. Trovare se stesso significa rendere possibile il suo autentico poter-essere e, quindi, recuperare la sua capacità di scelta. Questa capacità di scelta, che propriamente è «scelta della scelta», Heidegger la chiama risolutezza (*Entschlossenheit*).⁹ Quest'ultima indica l'assunzione concreta da parte dell'Esserci della propria finitezza, atto che rende questo ente capace di rapportarsi al suo più proprio poter-essere. Come mette in chiaro Fabris, la risolutezza «proprio perché anzitutto è “scegliere di scegliere”, consente un effettivo distacco dal mondo del *si* e insieme, per dir così, la sua messa in giudizio» [Fabris 2004, 161]. È attraverso la categoria di risolutezza che Heidegger ristabilisce la natura relazionale dell'Esserci, per mezzo di un'operazione che serve a evitare di confondere il procedimento attraverso cui si prende coscienza del proprio autentico poter essere e il risultato di questo procedimento. La risolutezza, in quanto poter-essere se-Stesso autentico, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, isolandolo in un io ondeggiante nel vuoto [Heidegger 1976, 361]. Piuttosto, essa sospinge l'Esserci «nel con-essere avente cura degli altri» [*ibidem*]. In realtà la posizione di Heidegger è ancora più netta laddove scrive che è proprio la risolutezza a porre l'Esserci nella «possibilità di lasciar “essere” gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter essere in quell'aver cura che li immedesima nel loro esser-liberi per la propria Cura» [*ibidem*]. In qualche modo quello che sembra venire esposta è proprio l'idea di un processo consequenziale di liberazione dalla dittatura del *si* secondo cui la risolutezza di un solo Esserci apre la strada al co-percorrimiento dello stesso tragitto di «liberazione».

È nel paragrafo 74 che quest'idea ottiene la sua esposizione più completa allorché Heidegger introduce il concetto di «destino-comune» (*Geschick*). Anzitutto, viene definito l'Esserci come essenzialmente storico (paragrafo 73) e il destino (*Schicksal*) viene

lontani dal nostro obiettivo. Basti in questa sede chiarire il nesso che Heidegger instaura tra presa d'atto dell'Esserci della propria autenticità e con-essere autentico.

⁹ Facciamo riferimento qui alla traduzione di Fabris che distingue i termini *Entschlossenheit* ed *Entscheidung*, rispettivamente risolutezza e decisione, che Chiodi, invece, traduce univocamente con decisione.

descritto come «lo storicizzarsi originario dell'Esserci quale ha luogo nella [risolutezza] autentica»; per cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta [ivi, 460]. Nondimeno, il fatto che l'Esserci sia essenzialmente con-essere fa sì che il suo storicizzarsi sia con-storicizzarsi e questo costituisce il suo destino-comune. Quest'ultimo non è la somma dei singoli destini, così come l'essere-assieme non è una somma di individui, bensì esso è propriamente lo storicizzarsi del popolo inteso come unità dei destini guidati in anticipo [cfr. ivi, 461]. Ciò vuol dire che i destini individuali sono iscritti in un destino-comune, nella cui «generazione» l'Esserci esprime il suo storicizzarsi pieno e autentico [cfr. *ibidem*].

In definitiva, sarebbe scorretto sostenere che Heidegger non sia stato in grado di cogliere le conseguenze del con-essere per la sua analitica esistenziale, piuttosto è vero che tale problema costituisce solo una parte di un interrogarsi più ampio sull'essere dell'Esserci. Un ultimo passo tratto ancora da *I problemi fondamentali della fenomenologia* chiarirà questo punto.

Solo in quanto il soggetto è determinato dall'essere-nel-mondo esso può, come se-stesso, divenire un tu per un altro. Solo perché sono un me-stesso esistente io posso essere un tu per un altro, inteso come se-stesso. La determinazione fondamentale della possibilità del se-stesso, l'essere un possibile tu nel con-essere con altri, si fonda sul fatto che l'esserci, come quel se-stesso che esso è, è tale da esistere come essere-nel-mondo. Infatti «tu» vuol dire: il tu che è con me in un mondo [Heidegger 2005, 285].

In questo discorso si può cominciare a comprendere l'importanza che tale riflessione ha per lo sviluppo etico. Seguendo, in parte, l'itinerario che Frederick Olafson sviluppa nel suo studio del *Mitsein* possiamo provare a sostenere la tesi secondo cui la riflessione ontologica del con-essere rappresenta lo sfondo prioritario per pensare ogni possibile norma etica sotto la quale viviamo [cfr. Olafson 1998, 20]. Se, infatti, il fondamento dell'etica è l'essere-in-relazione dell'uomo, allora ogni riflessione morale in quanto tale deve fondarsi su ciò che a livello ontologico esprime ed espone tale relazione.

Se, quindi, l'ontologia deve essere superata dall'ontologia

fondamentale perché quest'ultima rappresenta un pensiero più rigoroso della prima, allora il modo in cui l'uomo deve vivere in conformità al suo destino è quello di soggiornare presso la verità dell'essere. Se, infatti, con «etica» si intende «il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto esistente è già in sé l'etica originaria» [Heidegger 2005, 307]. Etica e ontologia vengono dopo, logicamente, rispetto ad etica originaria ed ontologia fondamentale. Tuttavia, sembra in qualche senso che Heidegger rinunci a proseguire in questo percorso dal fondamentale all'integrativo (dall'etica originaria all'etica *stricto sensu*) e preferisca e spera che si ritorni ad un pensare più originario rispetto a quello specializzato della filosofia post-platonica. Invero, lui sostiene che «il pensiero che domanda la verità dell'essere, e che così determina il soggiorno essenziale dell'uomo a partire dall'essere e in direzione dell'essere, non è né etica né ontologia» [ivi, 308]. Questo perché un pensiero di tale tipo non è né teorico né pratico, ma avviene prima di questa distinzione; esso è un «pensiero che rammemora (*Andenken*) l'essere e nient'altro» [ivi, 309].

4. Debito e distanza: Nancy interprete di Heidegger

L'analisi che Jean-Luc Nancy compie del *Mitsein* si sviluppa entro due direttrici complementari: la prima si orienta in direzione del rapporto tra etica originaria e ontologia fondamentale a partire da Heidegger; la seconda si costruisce in direzione di un superamento dei limiti che la riflessione heideggeriana possiede in riferimento al con-essere.

Nancy prova a mostrare la forte impronta etica che permea il pensiero heideggeriano. Ora, come in parte abbiamo detto, non c'è una «morale» in Heidegger, se con essa si intende un corpo di principi e di fini per la condotta, fissati per autorità o per scelta collettiva o individuale. Ma intesa in questo senso, nessuna filosofia offre o è una morale. La filosofia, piuttosto, deve «pensare l'essenza o il senso di ciò che costituisce l'agire in quanto tale».¹⁰ Ed è proprio con questo

¹⁰ Nancy 2005, 13. Se, infatti, la filosofia volesse essere un *corpus* di principi o norme morali essa ricadrebbe in un moralismo autoritario o in un assolutismo totalitario.

interrogativo – fa notare Nancy – che si apre la *Lettera sull'«umanismo»*: «La questione dell'umanismo è per Heidegger la questione di ciò che è l'uomo (della sua *humanitas*) in quanto ha da agire o da condursi» [Nancy 2005, 15-16]. Se l'Esserci è l'ente per il quale nel suo essere *ne va (es geht um)* di questo essere, è perché l'essere, in quanto essere dell'Esserci, è in gioco nella sua condotta. La condotta è una *praxis* e indica la relazione attiva che l'Esserci sviluppa con il proprio fatto di essere. In altri termini questa relazione tra l'Esserci e il suo proprio fatto di essere è quella del senso.

I passaggi che Nancy sviluppa in questa analisi oltre-su Heidegger portano ad una ridefinizione dell'essere in quanto tale nella direzione della riflessione che viene affrontata in *Essere singolare plurale*. La questione del senso che poc'anzi abbiamo introdotto è più propriamente la questione «dell'agire del senso o dell'agire come senso» [*ivi*, 17]. Questo perché «essere è fare senso» [*ibidem*]. Sebbene in questo primo passo non sia ancora evidente in quale direzione Nancy voglia spingersi per oltrepassare Heidegger, l'intento che muove l'opera nancyana è quello di estrapolare da Heidegger ciò di cui Heidegger non aveva coscienza; tale estrapolazione non è solo possibile, bensì necessaria [cfr. *ivi*, 31-32].

L'agire – sulla traccia di Heidegger che proponeva un pensiero dell'essere né pratico né teorico – è essenzialmente «pensiero». Un agire senza pensiero è un agire senza senso, il senso dell'agire è il pensiero; o, detto in altri termini, «il pensiero esige l'agire nel senso più attivo del termine» [*ivi*, 18]. L'agire dell'Esserci mette in gioco l'essere stesso. Ma essere, abbiamo detto, è fare senso, dunque l'agire dell'Esserci «fa senso», non col significato di produzione di senso, ma in quello di lasciar-essere il senso. Quello che Nancy vuole mostrare è duplice: da una parte non si dà essere al quale venga giustapposto un senso dall'esterno; dall'altra l'agire è il modo in cui con l'Esserci *ne va* di questo essere, il modo in cui l'essere si lascia-essere. In altre parole, l'agire permette il manifestarsi di un senso (di sé) dal momento che l'agire è sempre accompagnato da un pensiero, ossia da un senso. Pertanto, con il solo darsi l'agire si apre come senso che viene individuato, condiviso, percepito come tale all'interno dell'orizzonte dell'essere.

Compito della filosofia è sempre stato riflettere sui confini, sulle condizioni di possibilità di un'etica, sull'orientamento etico o sulla sua specifica costituzione.

Quanto è stato detto va riletto alla luce della categoria di «esistenza», intesa proprio come essere fuori di sé che significa essere-nel-senso ossia fare-senso o agire [cfr. *ivi*, 23]. Da qui deriva una lettura particolare dell'Esserci in senso verbale. L'Esserci è l'espressione di un agire e significa essere-il-ci, da cui deriva che il modo d'essere dell'Esserci è una condotta dell'essere aperto al fare-senso. L'etica originaria che qui viene esposta sarà l'etica dell'esistenza come apertura. L'agire indicherà proprio l'apertura di tale senso perché il senso è «la struttura dell'apertura» [*ivi*, 28] e – continua Nancy – «l'agire in quanto apertura non può che avere a suo fondamento l'essere l'uno con l'altro» [*ibidem*]. Infatti, non solo noi siamo essenzialmente aperti all'altro, ma anche l'altro è essenzialmente aperto a noi; di conseguenza in questo intreccio di aperture, l'agire è in modo consustanziale co-agire e l'essere è già da sempre con-essere. Si può dire che «l'impegno del *Dasein* heideggeriano diventa per Nancy la possibilità di imprimere una curvatura dell'ontologia nell'etica e dell'etica nell'ontologia: quella teorizzata da Nancy, infatti, è un'ontologia dell'agire» [Ducci 2015, 29]. Il rischio che qui pare essere evidente – d'altronde lo stesso Nancy lo riconosce – è che quest'etica dell'agire possa ricadere in un indifferentismo. Infatti, se il senso che viene «fatto» si determina esclusivamente secondo l'essere stesso in rapporto a sé e se il senso non è nient'altro che l'agire, allora sembrerebbero non esserci affatto differenziazioni assiologiche nell'agire.

In realtà, Nancy è ben consapevole di questo rischio e risponde a questa obiezione riconfigurando il problema etico del nesso tra libertà e moralità. Nancy spiega come un soggetto etico a pieno titolo è colui il quale è responsabile del senso e della propria esistenza come capace di fare-senso [cfr. Nancy 2005, 29]. Quindi, quello che sembrerebbe essere un indifferentismo è in realtà l'unico modo possibile di pensare l'etica, perché solo se il senso dell'essere è l'agire e solo se l'Esserci è responsabile di questo agire allora si può parlare di etica.

Si capisce, allora, cosa intende Nancy quando dice che fare senso non significa produrre un senso ma lasciare essere il senso. Se, infatti, un senso fosse prodotto esso sarebbe oggettivato, diventerebbe un'essenza a cui ognuno può attingere e da cui ognuno è determinato ad agire. Lasciare essere il senso, invece, permette all'uomo di determinarlo ogni

volta proprio nel rapporto con l'altro, nel rimando all'altro. Il senso non si fissa ma è lasciato aperto, ossia squadernato, potenziale e, dunque, mai compiuto totalmente.

L'etica ontologica o l'ontologia etica che qui si dispiega è originaria nel senso che è l'origine, la premessa, l'*incipit* della riflessione etica in senso stretto. Eppure, Heidegger non è arrivato ad affermare l'essere-il-ci-con-altri che «è essenzialmente implicato nell'idea di responsabilità verso la dimensione di apertura del senso» [Ducci 2015, 30]. Ciò risulta più chiaro se si fa riferimento a quanto Nancy scrive a conclusione della sua decostruzione della *Lettera sull'«umanismo»*:

Certamente l'etica heideggeriana è ben lontana dal mettere l'accento sull'essere-il-ci-con-altri che è tuttavia essenzialmente co-implicato nell'ek-sistenza secondo *Essere e tempo*. Che il senso non sia o non faccia senso se non nella partizione che la finitezza è anche essenzialmente, ecco ciò che non viene sottolineato. [...] A rigore l'analisi dovrebbe spingersi fino alla singolarità plurale come condizione dell'ek-sistenza [Nancy 2005, 52-53].

La finitezza che qui compare non indica una limitazione che mette l'uomo in relazione con qualcosa da cui deriverebbero il senso o la sua mancanza di senso, ma sta ad indicare proprio la potenzialità del senso esibito e spartito tra le singolarità. La finitezza dispiega l'incompiutezza come «condizione del compimento dell'agire» [cfr. Nancy 2005, 22]. Ed è proprio la finitezza la condizione perché possa esserci un'etica. Invero, se un senso fosse acquisito o se si potesse acquisire non potrebbe darsi alcuna possibilità per l'etica.¹¹

È facile mostrare come queste parole facciano riferimento all'interpretazione che Heidegger dà del frammento 119 di Eraclito «*ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*». Heidegger traduce il frammento in questo modo: «Il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto alla presenza del dio (dell'insolito)» [Heidegger 1987, 307]. Per questo l'etica originaria o

¹¹ Se si potesse individuare un senso compiuto una volta per tutte il risultato sarebbe la perdita di ogni libertà e conseguentemente di ogni responsabilità. Agire non significherebbe più fare senso, ma adeguarsi al senso stabilito. L'etica diventerebbe un profilo al quale tendere e l'uomo solo un passaggio verso un progetto predefinito.

archi-etica sarà il pensiero che pensa la verità dell'essere come elemento iniziale dell'uomo in quanto esistente. Tuttavia, nel passo che abbiamo letto poc'anzi Nancy ci dice qualcosa in più. Egli scrive che il senso fa senso solo nella partizione della finitezza. Ma la partizione non è un'operazione che deve compiersi, come se il senso fosse qualcosa da decidersi in gruppo. La finitezza è già da sempre spartizione (*partage*) dell'essere. Nel testo *Un pensiero finito* questo aspetto si trova chiarito ulteriormente:

La finitezza è la con-divisione del senso. Il senso in altre parole ha luogo solo in ogni volta dell'esistenza, in ogni volta singolare della sua risposta/responsabilità; ma il senso, anche, è il lotto, la parte dell'esistenza, e questa parte è ripartita in tutte le singolarità d'esistenza (e non v'è dunque senso che non possa riguardare che un esistente; la comunità è di colpo, come tale, impegno del senso: non di un senso collettivo ma della con-divisione della finitezza) [Nancy 1992a, 27].

5. *Ri-leggere il Mitsein*

Jean-Luc Nancy rimprovera, anzitutto, a Heidegger il fatto che non abbia intrapreso un'analisi del modo in cui parecchi *Dasein* possono essere insieme il *Da*. In altri termini la prima mancanza di Heidegger riguarda le modalità con cui pensare il luogo in-comune del con-essere degli Esserci. Se, infatti, Esserci significa essere-il-là come va rappresentato un essere-con-il-là o un con-essere-il-là¹² che renda conto del reciproco incrocio di aperture degli Esserci?

Per prima cosa Nancy individua tre modi in cui poter intendere il «comune»: il banale stare l'uno accanto all'altro, il comune come condivisione delle proprietà, il comune come istanza propria in se stessa e «ipostatizzata» [cfr. Nancy 2005, 64]. Queste tre istanze possono essere

¹² La traduzione francese di *Dasein* è *être-là*, essere-là che privilegia il significato locale rispetto a quello di presenza/assenza dell'«Esserci» italiano. Entrambi questi caratteri sono presenti nel termine tedesco, ma bisogna tener presente questa predilezione che spesso influenza l'argomentazione di Nancy. Per questa ragione in questo caso, come spiga il traduttore, si è privilegiato sostituire il «là» al «ci», per sottolineare il senso locale del termine. Cfr. nota 1 in Nancy 2005, 61.

pensate entro uno schema bipolare con a un estremo la pura exteriorità e all'altro la pura interiorità. Gli estremi rappresentano i limiti nei quali si infrange la potenzialità del *con*. In un caso il *con* esistenziale ricade nella semplice contiguità delle cose; nell'altro la pluralità si fonde in un'unità che priva la pluralità della singolarità. Sorprendentemente, in Heidegger una puntualizzazione e analisi di questi aspetti è taciuta. Per Nancy, in realtà, il modo in cui Heidegger affronta la dimensione del *con* è vittima di un peccato ancora maggiore.

Nelle analisi sul *si* e il *popolo* che Heidegger affronta nel corso di *Essere e tempo*, «il *con* è rimasto sottratto, nascosto, rimosso» [ivi, 67]. Anzitutto, Heidegger avrebbe creato confusione tra il quotidiano e l'indifferenziato, tra l'anonimo e lo statistico. Quello che egli avrebbe descritto e tematizzato con il *si* non è l'essere dell'Esserci nella sua quotidianità, ma l'indifferenziata apprensione dell'anonimo, del nessuno di concreto. «Non si può sostenere che il senso dell'essere vada rivelato a partire dalla quotidianità e cominciare poi col dimenticare il differenziale generale del quotidiano, la sua frattura rinnovata di continuo, la sua intima discordanza, la sua polimorfia e la sua polifonia, il suo rilievo e la sua striatura» [Nancy 2001, 15-16].¹³

D'altra parte, neppure all'interno della descrizione sul popolo la dimensione del *con* ottiene una adeguata esemplificazione. Anzi, il fine autarchico e il *pathos* eroico-tragico che assume il *Mitsein* nel paragrafo 74, dove viene pensato in termini di popolo, «potenzializza» la relazione tra le singolarità che vengono riunite in una essenza comune, un senso comune, un destino unico stabilito per tutte.¹⁴

Ma, allora, se l'essere-con non è pensato adeguatamente né nel *si* né nel popolo, qual è l'alternativa che offre Nancy nel suo tentativo di oltrepassare Heidegger?

¹³ Per Nancy, nella quotidianità media l'Esserci non si esaurisce quale elemento del "si" ma si individua sempre anche differenziandosi, scavandosi una separazione, rompendo la ripetizione. In termini volgari, Nancy esprime questa posizione dell'Esserci nel "con" con una formula emblematica: «La gente è strana». La gente è una pluralità di eccezioni e nel definirla "strana" non si fa altro che cogliere la singolarità dell'altro e di sé, la singolarità-plurale dell'esistenza. Cfr. Nancy 2001, 11 ss.

¹⁴ Questo è ciò che Lacoue-Labarthe definisce «l'archi-fascismo» di Heidegger. Cfr. Critchley 1999, 54.

Secondo Nancy l'unico modo per uscire da questa biforcazione è pensare l'essere-con né in maniera esteriore né interiore, né come massa né come soggetto, né come proprio né come improprio [cfr. Nancy 2005, 77]. Il *con* va pensato nella sua natura intermedia, non come fusione sostanziale di esistenti, né come amalgama indistinta di «*si-stessi*», esso non indica mai un afferramento possessivo dell'alterità altrui, o un'appropriazione espropriante dell'altro [cfr. Luciani 2022, 168], ma va interpretato come co-apertura al con-essere originario. Per il con-esserci – continua Nancy – occorre che ci sia contatto, contagio e sconfinamento, anche minimo. Il *con* è esso stesso «provvisto di una natura com-plessa, com-posta e in-trecciata» [Nancy 2005, 78]. Questa apertura al con-essere originario indica la spartizione degli esistenti, la disseminazione delle singolarità, la co-apertura delle singolarità le une alle altre. In questo modo, l'essere sembra «estromesso» dalla scena nella misura in cui non c'è nulla che preesista alla dimensione singolare plurale dell'esistenza. Infatti, scrive Nancy, «l'essere non è il *continuum* essente degli esistenti. Per cui, a rigore, l'essere *non* è, e possiede essere solo nella discrezione delle singolarità» [Nancy 2000, 70]. E, quindi, «le singolarità non hanno un essere comune, ma *compaiono* ogni volta, in comune dinanzi al venir meno del loro essere comune spaziate tra loro nell'infinità di questo venir meno – per certi versi, senza alcun rapporto tra loro, ma per ciò stesso gettate nel rapporto» [ivi, 71]. In altre parole, ciò che, anzitutto, si dà è una pluralità di singolarità e non una sostanza in cui le singolarità siano immerse. La verità dell'esistenza singolare plurale – ora siamo in grado di dirlo – si configura come spartizione (*partage*) «essenziale dell'essenzialità, spartizione in guisa di assemblaggio, se vogliamo. Si potrebbe anche dire che se l'essere è essere-con, nell'essere-con è il «con» a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere» [ivi, 45].

Ciò che a questo punto diventa problematico è comprendere che posizione occupi l'umano nella prospettiva di Nancy. Infatti, la spartizione dell'essere negli esistenti sembra essere la dichiarazione di una ontologia dell'uniformità esistenziale. Se Heidegger in *Essere e tempo* riconosceva l'Esserci come unico ente che non è semplicemente-presente ma che *esiste*,¹⁵ Nancy sembra assottigliare al minimo la

¹⁵ Si veda la riflessione che Heidegger compie a partire dal paragrafo 9 di *Essere e tempo*. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, 64 ss.

differenza ontologica tra gli enti. In Nancy l'essere singolare plurale non è più governato dal senso umano o dall'umano in quanto produttore di senso. L'essere-con designa una comunicazione tra singolarità e l'essere umano non costituisce il centro o il fine del mondo, perché il mondo è la co-esposizione dell'umano e del non umano [cfr. Raffoul 2015, 109].

Eppure, quando Nancy espone le conseguenze di un pensiero che si fonda sull'essere-in-comune e quindi sul noi piuttosto che sull'io, lascia intendere che quel «noi» sia costituito anzitutto da esistenze umane dotate di una dignità e fisionomia ontologica specifica, essendo le uniche in grado di fare senso in-comune. Infatti, senza la nostra presenza in grado di esporre l'essere come *partage*, l'esistenza non potrebbe emergere come «*demand for sense*» [cfr. O'Byrne 2012, 83]. Senza un uomo che dica «noi» l'esistenza sarebbe solo fattuale e non intelligibile.

D'altra parte, uno dei rischi dai quali Nancy ha tentato di guardarsi durante tutta la sua produzione è quella del soggettivismo nella sua forma antropocentrica o in quella egocentrica. Ma una cosa è dire che Nancy ripudi il soggettivismo, altra cosa è dire che sia a favore di un indifferentismo ontologico.

In secondo luogo, chiedersi se l'ontologia di Nancy ricada in un indifferentismo ontologico per la ragione che ogni essente è sostituibile ontologicamente con ogni altro, significa porsi un quesito da una prospettiva antropocentrica. Infatti, per Nancy l'uomo non viene prima del rapporto, non preesiste alla spartizione, ma semmai è il rapporto che può donare l'«umanità» [cfr. Nancy 2000, 76]. In altre parole, la critica di cui sopra, parte dall'uomo per spiegare ontologicamente la posizione dell'uomo; Nancy, invece, parte dalla spartizione dell'essere per localizzare l'uomo tra gli esistenti. Questa ontologia, pertanto, non crea indifferenza tra gli esistenti, ma piuttosto «il pensiero dell'esistenza» – come abbiamo definito prima l'ontologia – è la condizione della costituzione della distinzione tra gli esistenti. Se l'umano non è prima della spartizione e non può neppure venire dopo, allora esso emerge simultaneamente alla spartizione stessa.¹⁶

Ciò che sorprende se, per un attimo, si prendono le distanze sia

¹⁶ È questo il senso profondamente strutturalista dell'essere nancyano. Ogni ente assume il suo significato, il suo valore ontologico ed etico come scarto differenziale, cioè distinguendosi dagli altri enti e venendone così determinato.

da Nancy sia da Heidegger, è che Nancy appare più heideggeriano di Heidegger stesso.¹⁷ Infatti, il tentativo malriuscito di procedere dall'essere dell'Esserci all'essere in generale di Heidegger trova una soluzione nella riflessione di Nancy, il quale ha insistito proprio sul punto che Heidegger ha in parte tenuto in secondo piano. Si tratta della natura sociale, in-comune che caratterizza l'esser uomo aperto al con-esserci degli altri. E questa tesi risulta sottoscrivibile nonostante Nancy in *Essere singolare plurale* dichiari:

L'analitica esistenziale di Essere e tempo è l'impresa cui ogni pensiero ulteriore resta tributario, che si tratti del pensiero dello stesso Heidegger o dei nostri pensieri, quali che essi siano e qualunque sia il rapporto, di conflitto e di oltrepassamento, che vogliono stabilire con lo stesso Heidegger. Quest'affermazione non è affatto una professione di «heideggerismo», sfugge completamente alle deboli logiche di «scuola». Essa non significa neppure che questa analitica sia definitiva, ma che essa ha semmai registrato, così com'è, la scossa sismica di una frattura decisiva nella costituzione o nella considerazione del senso [Nancy 2001, 125].

Questa frattura nella costituzione del senso Nancy la riconosce come *incipit* di nuova «rivoluzione copernicana»: questa volta non del sistema cosmologico, né del rapporto tra l'oggetto e il soggetto, ma dell'«essere sociale» che «ormai gira intorno a se stesso, o su se stesso, e non più attorno a qualcos'altro» [Nancy 2005, 80].

Bibliografia

- Critchley, S. [1999], *With-Being? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of Being and Time*, in: *Studies in Practical Philosophy* 1 (1), 53-67.
- Ducci, B. [2015], *La comunità del disincanto*, Firenze, Editrice Clinamen.
- Fabris, A. [2004], «*Essere e tempo*» di Heidegger. *Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.

¹⁷ Ammesso che l'Heidegger in questione sia quello di *Sein und Zeit*.

- Heidegger, M. [1976], *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi.
- Heidegger, M. [1986], *Logica. Il problema della verità*, trad. it. U. M. Ugazio, Milano, Mursia.
- Heidegger, M. [1987], *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.
- Heidegger, M. [1991], *Seminari di Zollikon*, a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella, Napoli, Guida editori.
- Heidegger, M. [2005], *Concetti fondamentali della metafisica*, a cura di C. Angelino, Genova, Il melangolo.
- Luciani, F.R. [2022], *Jean-Luc Nancy*, Milano, Feltrinelli.
- Nancy, J.-L. [1992a], *Un pensiero finito*, trad. it. L. Bonesio, Milano, Marcos y Marcos (ed. or. 1990).
- Nancy, J.-L. [1992b], *La Comparution / the Compearance: from the Existence of “Communism” to the Community of “Existence”*, in: *Political Theory* 20, 371-398.
- Nancy, J.-L. [2000], *L'esperienza della libertà*, trad. it. D. Tarizzo, Torino, Einaudi (ed. or. 1988).
- Nancy, J.-L. [2001], *Essere singolare plurale*, trad. it. D. Tarizzo, Torino, Einaudi (ed. or. 1996).
- Nancy, J.-L. [2005], *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. Antonella Moscati, Cronopio, Napoli.
- O'Byrne, A. [2012], *Nancy's Materialist Ontology*, in: P. Gratton, M.-E. Morie (eds.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense*, Albany, State University of New York.
- Olafson, F. [1998], *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Raffaoul, F. [2015], *Heidegger, Martin*, in: P. Gratton, M.-E. Morin (eds.), *The Nancy Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Scheler, M. [2010], *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Milano, FrancoAngeli.
- Stolorow, R. [2014], *Fleshing out Heidegger's Mitsein*, in: *Human Studies* 37 (1), 161-166.
- Vattimo, G. [1991], *Introduzione a Heidegger*, Roma/Bari, Laterza.

A Reflection on *Mitsein*: from Heidegger to Jean-Luc Nancy

Keywords

Nancy; Heidegger; *Mitsein*; ontology; ethics

Abstract

This article focuses on the fundamental background of the *Mitsein* ontology. The first part of the essay is specifically devoted to those paragraphs of *Sein und Zeit* that had been most fundamental to the development of Heidegger's explanation of *Mitsein*. It highlights the premises and the consequences of Heidegger's setting of the problem. Nancy wonders why Heidegger did not elaborate on the description of *Mitsein*, even if he always underlined the co-originariness of *Dasein* and *Mitsein*. Hence, the first operation made by Nancy was to rethink the *Mitsein* as the heart of Being and its modalization. For this reason, the second part of the article focuses on Nancy's reading of Heideggerian *Mitsein* and *Mitdasein*, in *L'être-avec de l'être-là* and *L'«éthique originnaire» de Heidegger*. In these works, Nancy further highlights the relationship between ethics and ontology, which Heidegger's *Über den «Humanismus»* had already addressed. Nancy, as Heidegger's interpreter, points out the equivalence between original ethics and fundamental ontology. The different outcome of Heidegger's and Nancy's ontology, indeed, depends on the way they use the *Mitsein* category and on a different role that ethics plays in the thinking of these authors. In conclusion, Nancy's reading of Heideggerian *Mitsein* shows, on the one hand, Nancy's reservations towards Heidegger's analysis and, on the other, explains the fruitfulness of Heidegger's reflection on the theme.

Carmine Marcacci
Università di Pisa, Italy
E-mail: carminemarcacci98@libero.it