

O ser-com do ser-aí*

L'être-avec de l'être-là

DOI:10.12957/ek.2017.30454

Prof. Dr. Jean-Luc Nancy
Professor Emérito da Université
de Strasbourg, França

tradução Dr. Carlos Cardozo Coelho**
cardozocoelho@gmail.com

Recebido em: 18.09.2017 Aprovado em: 19.09.2017

Através deste título cujo ridículo é assumido, eu gostaria de chamar a atenção para o seguinte problema: o *Dasein*¹ de Heidegger, que os francófonos reconhecem imediatamente como “ser-aí” [*être-là*], comporta na sua definição a propriedade constitutiva, ou originária, de ser identicamente “ser-com” (*Mitsein*). Mais precisamente, Heidegger introduz também o termo *Mitdasein* (ser-aí-com²). Este último termo certamente não desperta nenhum eco no leitor que não é um especialista habituado à leitura de *Ser e Tempo*, e o precedente só deve despertar um eco bastante fraco. De fato, ambos os conceitos, bem que devidamente atestados e repetidos dentro do texto desta obra, não pertencem à imagem ordinária predominante de seu “sistema” ou de sua “economia” (ao contrário, além do *Dasein*, de conceitos como “cuidado”, “angústia”, “mundo”, “ser-para-a-morte”, etc.). Esta circunstância não é acidental: ela pertence ao próprio texto que, malgrado a presença destes termos, não os consagra – longe disso – análises de amplitude nem de acribia comparáveis com as quais são equipados os conceitos maiores. E, entretanto, *Mitsein* e *Mitdasein* são colocados como coessenciais à essência do *Dasein*, isto é, à sua propriedade de existente na qual o ser não é fundamento ontológico, mas a colocada em questão do seu próprio sentido de ser como do próprio sentido do ser. O ser-com e, mais precisamente, o ser-aí-com formam, então, uma condição de essência para esta essência do *Dasein*. Como? É o que não é muito fácil de descobrir, em razão dos limites da análise apresentada pelo texto (ao que é preciso juntar que a obra ulterior de Heidegger não traz praticamente nenhum elemento suplementar, se ela mesma não abandona quase completamente o motivo em questão). Por que este ponto de resistência e de relativa obscuridade? Porque a análise do *Dasein* não oferece de maneira expressa e aprofundada o acesso a uma de suas dimensões essenciais.

1 *NdT*: Ser-aí [*Dasein*] é traduzido na edição brasileira, que introduziu este clássico ao público brasileiro (Heidegger, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante. Ed. Vozes: Petrópolis, 2009.), por presença. Na tradução mais recente de Fausto Castilho (Editora Unicamp: Campinas, 2012), o conceito é traduzido por *ser-aí*, tradução esta que adotaremos.

2 *NdT*: este termo é traduzido por Sá Cavalcante como co-presença.

* *NdT*: Este texto foi publicado na *lieu-dit Revue*, nº 19, Lyon, outubro de 2003 (republicado nos *Cahiers philosophiques* nº111, «*Heidegger politique et philosophie*»). Um agradecimento especial a Jean-Luc Nancy por ter me enviado o texto original e por toda a gentileza e auxílio no processo de tradução, para as revistas que publicaram o texto original e para Fernanda Alt e Debora Gill que leram esta tradução antes da publicação.

** *NdT*: Tradução de Carlos Cardozo Coelho, doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Sua tese de doutorado, cujo título é “A diferença hiperestrutural: ontologia, pós-desconstrução – e devoração – a partir de Jean-Luc Nancy e para além”, foi dedicada a obra do filósofo francês Jean-Luc Nancy. E-mail: cardozocoelho@gmail.com

Sem dúvida minha própria questão deveria estar de início afinada e desdobrada, pois ela não engaja nada menos que uma releitura atenta de toda a obra, que poderia bem ser conduzida a reformular integralmente o que está em jogo nela, a saber, o “sentido do ser”. Mas, pelo momento, eu gostaria de apresentar o esquema de uma análise porvir. Eu o farei da maneira mais econômica possível, sem entrar nos detalhes do texto: me parece desejável desembaraçar inicialmente o princípio de um comentário ulterior.

1) *Dasein*

O *Dasein* é caracterizado pela colocada em questão de seu próprio ser no seu ser mesmo, ou ainda: ser, para ele, é colocar seu ser em questão, é o expôr ao dever e não ao devir aquilo que ele é, pois ele é seu “à-ser” ou seu “ex-ser”, seu ser-fora-de-si. Ele não tem que devir, mas advir no ato mesmo de se encarregar de uma essencial não-essência na qual o sentido é o ser-diante-de-si ou o ser exposto, colocado em jogo.

Assim, o *Dasein* tem a propriedade enquanto da-sein, ser-o-aí: ele é, ou de preferência ele tem que ser o “aí” de uma abertura, isto é, de uma maneira própria (“cada vez sua”) de se deixar ser ou de se decidir ser segundo esta ex-posição que forma também seu ser-no-mundo. (Deixar/decidir: duas faces, duas possibilidades ou dois aspectos de uma mesma exposição). Ele tem que ser o “aí” singular de uma maneira própria de fazer mundo, isto é, de fazer e/ou de abrir para uma totalidade de sentido. O da do sein constitui, em suma, sua exposição.

Pode-se então dizer: *Dasein* é uma possibilidade singular, única, de fazer/deixar se abrir um sentido próprio do mundo e/ou o mundo de um sentido próprio. Este sentido tem por propriedade essencial ter seu sentido último na sua própria supressão. A morte, a cessação deste *da*, isto é, também este *da* não se abrindo mais sobre nada, senão sobre sua própria brecha. Assumir este horizonte que justamente não é um horizonte, este *horos* finito de um *apeiron* infinito, eis a questão da questão. Em suma, fazer *meu* isto que não pode o ser, ou bem, me deixar desapropriar ao e do cúmulo do que é cada vez meu³ (versão invertida da morte hegeliana).

³ *NdT*: No original Nancy usa a palavra *mienneté*, que é a tradução para *Jemeinigkeit* (*ser sempre minha*, na tradução de Sá Cavalcante) em *Être et Temps*.

2) *Mitsein, e o problema*

Além disso, o *Dasein* é essencialmente *Mitdasein*. O *Mitsein*, de início, lhe é essencial: um ser-com que não é aquele de um aglomerado de coisas, mas um *com* essencial.⁴

Aqui já começa, desde que estejamos um pouco atentos, isto que tornará possível o problema do qual nós queremos nos ocupar. Eu o caracterizaria de início como esboço. Heidegger faz tudo para afirmar esta essencialidade do *com*, e esta vontade coloca seu primeiro traço na recusa do simples “com” na exterioridade das coisas juntadas, somente contíguas entre elas. Seu traço último, como o veremos, será aquele que introduzirá a categoria de *povo* sob a qual será cristalizada a possibilidade para o *Dasein* de fazer história. Ora, é com este tema do povo, o sabemos, que veio mais tarde o engajamento nazi. E é também em torno dele que se perseguiu, para além de 1933, uma explicação cerrada com o nazismo renegado, mas obstinadamente chamado à ordem de um pensamento mais elevado do povo e da história: testemunhado nos textos de *Beiträge* e nos cursos dos mesmos anos.

Onde se produz então a inflexão perigosamente decisiva, como e por quê? Esta questão, eu também gostaria de assinalar de início, não concerne só a Heidegger. Longe disso. Ela concerne ao todo do pensamento ocidental na sua maneira de captar ou de falhar em captar, em geral, o que Heidegger terá sido precisamente o primeiro a desembaraçar com esta precisão: o caráter essencial do *com* existencial (isto é, do *com* como condição de possibilidade da existência humana – senão mesmo da existência de todos os entes, assunto que eu não poderei me deter aqui). Podemos o dizer assim: a partir de *Ser e tempo* se tornou visível como a coexistência forma um *experimentum crucis* de nosso pensamento.

3) *Do comum*

Retomemos a problemática do *Mitdasein*. É de início remarcável que Heidegger não empreenda uma análise na qual possamos pensar que ela se impõe, a saber, a análise da maneira de como vários *Dasein* podem juntos ser o *aí*. A questão poderia surgir de maneira mais elementar: qual *aí* há para vários? Um *aí* comum ou bem aqueles de cada um, mas então, como são reunidos?

Como o *Mitdasein* é possível e, inicialmente, como o representar? Como um ser-com de vários onde cada um abre seu próprio *aí* por sua própria conta.

4 O § 26 de *Être et temps* se torna aqui o fio condutor.

Ou bem como o ser-com-o-aí, ou talvez mais claramente, como um ser-o-aí-com, que implicaria que as aberturas, em alguma medida, se sobrepõem entre elas, cruzam, misturam ou deixam interferir suas propriedades sem entretanto as confundir num único *Dasein* (erro com o qual o *mit* estaria perdido)? Ou ainda – terceira maneira – como uma relação comum a um *aí* que estaria para além dos singulares (mas que seria então um tal *aí-para-além?*)?

Temos assim, no fundo, três modos possíveis do “comum”: a banal proximidade (comum enquanto ordinário, vulgar), o comum como partilha de propriedades (relação, cruzamento, mistura), o comum como instância própria nela mesma, e assim comunal ou coletivo.

Dito de outra forma, temos as duas extremidades, a exterioridade pura e a interioridade pura, mas que entre as duas surge um outro regime difícil de nomear. Ora, é preciso remarcar logo que os dois regimes extremos são *a priori*, ao menos na potência de derrogar o princípio de essencialidade do *com*: porque o primeiro parece recair na simples contiguidade das coisas, enquanto que o último parece assumir uma comunidade no lugar do *Dasein* para além das singularidades. É então, de fato, esta dupla potencialidade que se mobilizou em *Ser e tempo*, e isto precisamente na medida em que o regime intermediário permanece sofregamente nesta obra e permanecerá tanto quanto na sequência da obra.

(De passagem, este parêntese: logo que eu emprego aqui a palavra “regime”, eu creio fazer ressoar também seu valor político. O primeiro regime corresponde à democracia, ou ao menos à visão que tem dela o autor de *Ser e tempo*, como tantos outros na mesma época, o último corresponde a isto que a expectativa, na mesma época, engaja mais ou menos visivelmente sob uma ou outra forma de “totalitarismo”. É por isso que eu quero sublinhar que a política vem aqui como resultado, não como causa, de uma disposição fundamental do pensamento, ou da civilização na era de seu “mal-estar”, o qual não é preciso sobretudo esquecer o quanto ele é *comum* nesta época e até na nossa.)

É verdade – para concatenar uma impressão sobre a sequência da obra de Heidegger – que para além de *Ser e tempo* a maioria dos motivos da “analítica existencial” estarão ausentes e que Heidegger terá querido imprimir uma “virada” decisiva na disposição fundamental de seu pensamento (não mais do homem ao ser, mas do ser ao homem). Mas não é mais chocante constatar que não é difícil demonstrar na sequência da obra a presença ao menos latente e às vezes expressa do “povo” (por exemplo através da “fundação” que evoca em particular *A origem da obra de arte*, ou bem Hölderlin e o conjunto de motivos da poesia e da língua – subentendida pela ideia enunciada nos *Beiträge* de que “o povo é uma voz”). De maneira simétrica, mostraremos sem pena que o tema

comum-vulgar atravessa ou impregna, sem ser novamente tematizado sob o nome de “on”, as análises da “técnica” (não todas, entretanto, o que merece outro desenvolvimento).

4) *Falta-de-pensar*

É então tão mais remarcável que nunca seja tentada uma interrogação específica disto que inicialmente tinha sido colocado sob o termo de *Mitdasein* e de *Miteinandersein* (“ser-os-uns-com-os-outros”), sendo dado que este *com* tinha sido declarado essencial à essência mesma do existente (afirmação que nada, na sequência da obra, permite crer nem esquecida nem minimizada: Heidegger nunca cessou de pensar na dimensão coletiva ou comum, e nada na obra dele o faz passar de raspão no solipsismo).

Alguns dirão sobre este ponto: é aqui que o problema aparece! Ele sempre foi um pensador comunitarista ou comunial, no estilo hipernacional e hiperheroico que Lacoue-Labarthe qualifica de “arquifascismo” e no qual o indivíduo não conta em nada, salvo para ser superado (dedicado? sacrificado?) ao Gesto e à Lenda de uma fundação e de uma inauguração comum, isto é, à altura do destino e de uma civilização. Isto é verdade, mas não é menos verdadeiro que nenhum pensamento penetrou mais, antes dele, no enigma do *ser-com*, e que em torno de Heidegger tanto quanto hoje, nenhum objeto de pensamento não permanece mais em sofrimento que este enigma (que faz enigma precisamente porque o pensamento o mantém à distância desde muito tempo). De nossos dias, a decadência da política tanto quanto as ressurgências dos comunitarismos de todas as ordens, desde ao menos vinte anos, testemunham suficientemente uma falta-de-pensar sobre este registro. E esta falta, sem dúvida, que é uma longa falta sobre uma disposição fundamental de nossa tradição: entre dois sujeitos no qual um seria “a pessoa” e o outro “a comunidade”, não há lugar para o “com”, nem esta maneira mais geral para este que não seria “sujeito” (no sentido da autoconstituição) sem para tanto ser simples coisa (no sentido das coisas simplesmente colocadas lado a lado, segundo o sentido do *com* que Heidegger precisamente quer difundir).

É porque eu quero retomar, esquematicamente, a economia de *Ser e tempo* para examinar a maneira na qual, entre o *impessoal* [on] e o *povo*, o *com* pode se encontrar afastado, perdido ou recalçado.

5 *NdT*: *On* é um pronome indefinido, usado na tradução francesa de *Ser e tempo* para a expressão alemã *das Man*, traduzida por Sá Cavalcante como *impessoal* e por Fausto Castilho (Editora Unicamp, 2012) como *a-gente*. Nesta tradução traduziremos *on*, ora por *impessoal*, ora por *a gente*, mas sempre colocando o termo francês entre colchetes.

5) *Colaboração ou copropriação*

Retomemos com o *impessoal* [on]. Aquele que constitui o modo impróprio (*uneigentlich*, frequentemente traduzido por “inautêntico”) do ser-com: a existência *comum* no sentido do “banal”. *A gente* [on] se comporta como todo mundo e *a gente* [on] apaga ou nivela as distinções de valor (nobreza, grandeza, etc.). É inútil demorar nesta descrição conhecida.

Em contrapartida, é preciso sublinhar isto: logo que rapidamente, na obra, vão se liberar as modalidades próprias (*eigentlich*) do *Dasein*, por outro lado o modo próprio do ser-com deverá esperar muito mais tempo (cinquenta parágrafos a frente) para ser apresentado sob o título de historicidade ou de historialidade. O *impessoal* [on] não é histórico, e por consequência, pois ele é simplesmente *cotidiano*, a cotidianidade mostra uma falta de historicidade que só será revelada mais tarde. Mas então a historicidade deverá para se colocar, romper com a cotidianidade. A dificuldade em assumir a existência cotidiana – que é também a dificuldade em assumir que o cada-dia possa carregar o cada-vez-meu (*je-mein*) do *Dasein* – forma uma resistência principal, na qual não é difícil de reconhecer o fio condutor em toda a tradição. Como o ordinário poderia se elevar ao sentido, ao valor ou à verdade? E, entretanto, como receber um sentido, um valor ou uma verdade que não acolha o ordinário? Este *double bind* não é em nenhuma parte tão sensível como em Heidegger, mesmo se ele não o enfrenta enquanto tal. Ele declara entretanto em várias momentos que o próprio não flutua num afastamento do impróprio, mas consiste numa captura modificada do mundo mesmo do impróprio...⁶

Uma indicação nos é contudo dada em direção ao próprio ser-com. No §26 é analisado o modo de relação específico do *com*: o “tomar conta” ou o “se preocupar com”, a “solicitude” (*Fürsorge*). “Tomar conta” se distingue de “se servir de”, que forma o modo de relação com os entes não-*Dasein*. (Notemo-lo de passagem: de uma parte a separação entre ente humano e outros entes permanece também tão clara e impermeável quanto em todo outro pensamento clássico, e de outra parte a relação com a “natureza” permanece tratada de uma maneira alusiva e elusiva. Esta dupla observação engajaria algumas consequências relativas a nossa proposta atual: a saber, aquilo que engaja imediatamente o *com* numa separação que eu me permitiria dizer, ontologicamente ativa do com o mundo do suposto simples e plano emparelhamento das coisas. Mas não é o lugar de desenvolver este aspecto.)

⁶ Eu os envio, sobre este ponto preciso ao texto “La décision d’existence” em *Une pensée finie* (Galilée, 1990) e para o conjunto da proposta a “L’ ‘éthique originaire’ de Heidegger” em *La pensée dérobée* (Galilée, 2000), assim como a *Etre singulier pluriel* (Galilée, 1996).

Há duas espécies positivas de “tomar conta” (a espécie negativa, aquela da recusa ou da rejeição do outro, não serve senão para confirmar isto: mesmo sob o modo negativo, o *com* permanece afirmado como essencial. A solidão e o entrincheiramento são também modos do *com*, precisa Heidegger.) A primeira espécie consiste em tomar conta, ou à se preocupar no *lugar* do outro, e a lhe poupar assim da pena da preocupação. Esta assistência alivia o outro de sua própria preocupação: ela é desapropriante. (Como frequentemente se nota, a “assistência social” é aqui, entre outras, no horizonte da depreciação heideggeriana, isto que corresponde já, a uma certa tonalidade política.)

A segunda espécie, ao contrário, consiste em colocar ou em recolocar o outro na sua própria preocupação ou na propriedade de sua preocupação: isto é, na lógica de seu ser enquanto que decisão de existência, esta decisão sendo aquela que decide pela própria colocada em jogo do sentido do ser. (Pode-se aqui notar uma analogia que pode ser ao menos esclarecedora – e no mais sugerir outros desenvolvimentos: entre as duas espécies de *Fürsorge*, a diferença parece com aquela que deve separar uma terapia psicológica de uma relação psicanalítica tal qual ela é concebida em particular a partir de Lacan.)

Como se pode se portar diante da decisão e da abertura do outro – diante de seu *da* – para o “recolocar”, isto não é tão claramente estabelecido. Não é estabelecido também, por consequência, como é possível que o próprio seja re-dado ao próprio a partir de uma exterioridade. É necessário, entretanto, ser possível, e nos termos assim colocados, ele deve resultar na necessidade de um regime de não-exterioridade entre os existentes (e não os simples entes). O *com* entendido segundo a existencialidade deve então ser elaborado como a natureza de um espaço bem particular – a palavra “espaço” sendo entendida aqui no sentido próprio, pois os existentes são também corpos, entes estendidos, e em sentido figurado, que responderia a esta questão: “o que se passa *entre nós*?”. (Como, todavia, desempatar aqui sentido próprio e sentido figurado: esta seria uma questão suplementar, na qual, além disso, viria se desdobrar a problemática do próprio... Ela também será neste momento deixada de lado.)

A questão do “entre nós” – que seria de fato a questão do “entre” segundo a qual pode haver o “nós” – se colocaria sob o olhar de duas possibilidades dadas pelo texto de Heidegger: de um lado se encontra uma ocupação comum em virtude de uma tarefa exterior (e a substituição de um ao outro é possível), de outro deve se apresentar “um engajamento comum para a mesma coisa” (*Sich einsetzen für dieselbe Sache*) que teria lugar a partir de cada existente próprio. De um lado o *com* permanece na exterioridade – elas mesma *comum* aos dois sentidos da palavra – e de outro ele é transmutado em comunidade de uma relação a uma única coisa ou causa. De um lado simples cooperação, de outro a copropriação.

De um lado a ocupação, de outro a preocupação: o que nos faz retornar a dizer que o “tomar conta” verdadeiramente preocupado não se encontra senão no segundo lado da alternativa.

Mas como pode advir a copropriação? Nós não a aprendemos. Nós sabemos apenas que ela deve ter uma coisa ou causa comum.

6) *Da morte ao destino*

Antes que nós aprendamos, muito mais tarde, que esta coisa-em-causa não é outra coisa que o povo enquanto destino comum ou co-destino, não teremos percorrido a parte central e mais célebre da obra, o longo caminho da analítica do existente segundo o cuidado, a angústia, a decisão e a exposição de seu ser a sua própria colocada em questão. Para acabar, e como o sabemos, se trata da colocada em jogo do próprio ele mesmo na sua possibilidade última que se mostra como impossibilidade de colocar este próprio, cessando de o expor e de se apropriar dele. A morte porta o desamparo de toda posição de um sentido próprio do ser (se pode mesmo dizer, de um *sentido* em geral) e representa a libertação da vontade imprópria de um tal sentido.

Esta morte se distingue do falecimento: este aqui por ele mesmo não é senão o tipo comum de cessação da vida. Mas a morte oferece a possibilidade suprema: aquela de manter a exposição do existente na sua extinção. Por isso mesmo ela é estritamente própria e nada pode se substituir à minha morte. O “tomar conta” toca aqui o seu limite. Ou, mais ainda, discernimos melhor como o cúmulo da preocupação do outro consiste na recolocada da sua própria morte. De uma maneira que, ela não está mais explicitada (nem mesmo evocada, para dizer a verdade), se trataria de designar propriamente ao outro sua mais própria e mais inalienável propriedade de morrer.

Se decidir pela liberdade ou, ainda, ser propriamente entregue à liberdade de ser “para” a morte (*zum Tode*) assim compreendido enquanto essencial finitude, isto é, enquanto que infinidade da exposição, tal é o sentido da colocada em questão do ser que o existente *é*, e que ele é a cada vez por ele mesmo de maneira singular e impartilhável. Minha morte é aquela pelo quê ninguém pode substituir sua preocupação à minha. O outro pode apenas se preocupar em me recolocar na minha preocupação: porém, mais uma vez, a natureza de uma tal operação não é apresentada. Qualquer que ela seja, a sequência é a mesma: é a absoluta solidão na morte. Sob este plano, há então uma essencial limitação no princípio da essencialidade do *com*. Isto, todavia, não é nunca colocado nestes termos por Heidegger.

Entretanto, nos informa mais tarde o §74, o existente segundo este isolamento rigoroso de sua morte não está ainda à altura do *destino*, e, igualmente – paralelamente e corolariamente –, não exerceu ainda nada do *ser-aí-com* “propriamente” dito. Ao contrário, a liberação para a morte própria tem lugar sob um fundo do ser-com constantemente impróprio. A gente [on] falece *comumente*, enquanto que *eu* morro só. Se nada da morte é partilhado, tudo permanece em torno dela na exterioridade (da mesma forma que o cadáver retorna à justaposição material das coisas).

Mas acontece de maneira diferente quando a gente acessa (se a gente [on] se torna capaz de acessar... – mas nada é dito de uma tal capacidade) a altura e a intensidade do destino. O *destino* significa o envio para, a destinação a certas possibilidades que não são mais da ordem da possibilidade suprema do existente só, mas através das quais uma história tem lugar (destino: *Geschick*, história: *Geschichte*). Uma história, isto é, uma não-cotidianidade.

7) A gente [on] pode passar ao povo?

Como, então, a gente [on] acessa a dimensão do destino? Pelo ser-com essencial. O existente só, entregue aos golpes de sorte (*Schicksal*⁷ e não *Geschick*), pode seguramente acolher na sua decisão de existência os acasos destes golpes. Ele pode se fazer “transparente”, isto é, deixar seu ser-decidido se jogar através desta contingência. Ele é então qualificado de *schicksalhaft*, dotado de sorte. Isto ainda não o investe de um destino. A gente poderia dizer que ele é destinável sem ser ainda destinado ou destinal.

Heidegger escreve no §74: “Mas logo o Dasein dotado de sorte existe enquanto ser-no-mundo de maneira essencial no ser-com os outros, seu advir (*Geschehen*, é também uma palavra para o acontecimento) é um advir-com (*Mitgeschehen*), e ele é determinado como destino (*Geschick*).” Sobre este registro, então, enquanto registro de um com essencial, o acontecimento é transformado de golpe de sorte em acontecimento destinal. E é precisamente a dimensão do com essencial que o torna possível, ou até mesmo quem efetua esta transformação.

Heidegger continua: “Com esta palavra [destino] nós designamos o advir da comunidade, do povo. O destino não compõe fortunas individuais, tão pouco que o ser-com-o-outro pode ser concebido como aglomeração de vários

⁷ *NdT*: Sá Cavalcante traduz este termo por *destino*, mas no texto francês, Nancy usa a expressão francesa *coups du sort*, reservando a palavra *destin* para outro contexto. Poderíamos traduzir esta expressão por *golpes de destino* ou *golpes do acaso*, mas acabamos escolhendo a palavra *sorte* que não possui apenas um sentido positivo, mas traz também as ideias de *fortuna* e de *acaso*.

sujeitos.”(referência é feita então em nota no §26, onde seria colocado o princípio do *com* essencial como distinto da justaposição). “No ser-um-com-o-outro no mesmo mundo e na decisão por possibilidades determinadas, as fortunas se encontram já conduzidas antecipadamente. Na mensagem (*Mitteilung*)⁸ e no combate (*Kampf*) somente se libera a potência do destino.”

Há então a passagem do impessoal [*on*] ao povo, entretanto, ao mesmo tempo, o impessoal [*on*] e o *povo* aparecem muito claramente como as duas faces do ser-com, o impróprio e o próprio. De um ao outro, ponto de passagem, então, e nada que permita discernir a modalidade de uma “apreensão modificada” do com impróprio pelo com próprio.

O *impessoal* [*on*] permanece impróprio pois ele está na pura exterioridade e cada um permanece lançado para, ou aberto à sua sorte singular, única enquanto que morte própria e banal, enquanto que cessação comum da vida. O *povo* é próprio pois nele, ou melhor, enquanto que ele, o *com* se precede enquanto que o *comum* de uma *comunidade*. De um lado como do outro, há uma antecedência transcendental do impróprio ou do próprio. Consequentemente, a comunidade do povo liberada *a priori* das “possibilidades determinadas” que não são a possibilidade da morte própria enquanto que impossibilidade. Bem que estas possibilidades do povo – isto é, também do povo enquanto que possibilidade – não sejam nem precisadas, nem figuradas, elas são suficientemente qualificadas “pela mensagem e pelo combate”: trata-se de uma causa comum pela qual há lugar para lutar, o que supõe que o povo se dá a ele mesmo antes de tudo, no conflito com outros povos.⁹

De maneira surpreendente no contexto de *Ser e tempo*, mas de maneira muito clássica (fichtiana, hegeliana, p.ex.), o destino comum só sanciona verdadeiramente a sorte de cada um, ou mais precisamente o sentido desta sorte. A *sorte comum* da morte desaparece, em suma, duas vezes: uma vez como falecimento banal que permanece na exterioridade em relação ao abandono da possibilidade suprema do existir, outra vez segundo a sublimação que o *destino comum* opera da morte individual.

8 Esta palavra significa a ordinária “comunicação”, mas este termo seria aqui muito ambíguo. Permaneceríamos mais perto do seu valor dizendo “partilha”. Mas é preciso também entender que se trata de partilhar um anúncio, um chamado: um “comunicado” endereçado à comunidade para lhe significar e lhe dar na partilha sua destinação. Daí a transposição que eu opero na “mensagem”. O simples comentário do termo *Mitteilung* nesta ocorrência onde ele está em conjunto com *Kampf* poderia concentrar o desafio da questão do *mit*. Não é uma “comunicação” na qual se trata de falar entre nós, mas um endereçar que nos envia ao assalto do nosso destino.

9 Motivo que encontramos bem antes na história do pensamento dos povos (p.ex. Herder no seu *Traité sur l'origine de la langue*, segundo livro, terceira lei). As línguas, as culturas, os povos se colocam pela oposição, enquanto os indivíduos se colocam pela diferenciação.

Nos dois casos, o *com* precedeu toda a individualidade e a sucedeu. Mas em um caso ele precede e sucede enquanto anonimato e indiferença mútua de todos os existentes justapostos, no outro ele precede e sucede enquanto comunidade dotada de suas próprias possibilidades destinais. Em definitivo, haverá ocorrido duas constituições do *ser-aí-com*: uma impossível, na multidão onde se dissolve a essencialidade mesma do *com*, uma sobrepossibilidade, no povo onde a essencialidade do *com* se determina e se potencializa. De um ao outro, a gente [*on*] quase não vê a passagem (*a gente* [*on*] quase não vê, e nem *eu*, nem *nós* nos encontramos lá...).

8) *Entre o próprio e o impróprio.*

Entre os dois, não está nada menos que o *ser-o-aí-com* que se encontra escamoteado. Com efeito, o *Mittdasein* deveria determinar o *com* como proximidade (contiguidade e distinção) dos múltiplos *aí*, nos levando, de outro lado, a considerar isso: que a multiplicidade não é um atributo extrínseco do *Dasein*, pois o conceito de *aí* implica a impossibilidade de um *aí* único e exclusivo. Um *aí* só pode ser exclusivo – porque ele o é também enquanto “meu” – se ele comporta igualmente a inclusão dos outros múltiplos *aí*. O modelo analógico, aqui, deveria ser tomado na monadologia de Leibniz ou nos esquemas topológicos nos quais a fita de Möbius abriu a história e o conceito de “vizinhança”, presente nesta topologia, propõe uma sugestiva proximidade metafórica entre matemática e ontologia do *com*.

O entrelaçamento do limite e da continuidade entre os *aí* deve determinar a proximidade não como justaposição mas como *composição* em um sentido exato que deve repousar precisamente sobre uma construção rigorosa do *com*¹⁰. Em suma, não é outra coisa senão isto que se tornou exigível pela insistência de Heidegger no caráter de um *com* não redutível à exterioridade. Para o *ser-com-o-aí* é preciso que haja contato, então também contágio e invasão, mesmo mínima, mesmo como uma derivação infinitesimal da tangência entre as aberturas concernidas. É preciso que se produza uma indistinção relativa das bordas das aberturas e uma comparação ao menos tendencial de suas visadas ou de seus horizontes. *Eu* só posso me abrir *aí* me abrindo também em outros *aí*, como se diz que uma porta dá sob um *jardim*. O *com* deve compôr a natureza do “sob”, aquela do “contra” (como em “contracolar”) e aquela do “trans” (como em “transe-

10 *NdT*: Aqui Nancy se refere ao prefixo *com* de *composition* e não está utilizando o termo francês *avec*, que traduzimos como *com*.

xual”). (Isto que quer dizer também, para remarcar de passagem, que o *com* é ele mesmo provido de uma natureza complexa, com-posta e entre-laçada.)

Mas se é assim, então nem o *impessoal* [on] nem o simples *povo* podem responder a esta condição. Ora, esta é exatamente a condição existencial do *ser-com* que não é secundária na condição do existir, mas verdadeira e essencialmente cooriginária no existente.

Tanto que Heidegger presentiu com uma acuidade particular a necessidade da originalidade do *com* (ele é o primeiro sem dúvida a visar este ponto de maneira tão clara, desde a relação das consciências constitutivas do sujeito hegeliano), tanto que ele mesmo suprimiu a possibilidade que ele abria: aquela de pensar o *com* exatamente tal qual ele indicava, a saber, nem exterior, nem interior. Nem massa, nem sujeito. Nem anônimo, nem “meu”. Nem impróprio, nem próprio. O limite, o impasse ou o desvelamento estão inscritos exatamente no endereço e à favor da abertura mesma do texto de *Ser e tempo*.

9) ...e a morte em partilha

No mesmo golpe se encontrou também sub-repticiamente suprimida ou dialetizada a morte a partir da qual Heidegger ordenava o ser-aí ou o existente. Isto é, que ele, em alguma medida apesar dele, sublimou, relevou, heroizou no destino infinito do fim ou da finitude absoluta que a “morte” significa – ou mais ainda in-significa. De maneira inesperada, o “ser-para-a-morte” se mostra *destinado* na medida em que o *com* essencial apreende na sua propriedade de *comunidade* e não na sua impropriedade de *impessoal* [on] conduzido, leva e eleva cada existente até a possibilidade historial que lhe confere uma espécie de sobre-existência – certamente dissimulada enquanto tal no texto, mas inevitavelmente dedutível da oposição entre a historialidade da comunidade e a história imprópria da cotidianidade.

Esta sobreexistência – que eu nomeio assim por analogia com a sobreessência a qual é dotado o Deus da teologia negativa – é averiguada logo que Heidegger, no §75, empreende uma oposição da duração e do encadeamento da vida na ordem do *impessoal* [on] com a natureza instantaneizada da “resolução” na qual se joga a verdadeira “fidelidade para o próprio si mesmo”. Não é segundo a duração do vivido, mas segundo o instantâneo da resolução que esta fidelidade à si se “estabiliza” (em oposição à instabilidade do *impessoal* [on]), se fazendo assim “instantaneizada para o sentido mundial-historial”. Então se deve compreender que “a resolução como destino é a liberdade para o *sacrifício* tal qual ele

pode ser exigido pela situação”¹¹. Dito de outra forma, o sacrifício é a última palavra da reunião no instante do ser-para-a-morte singular e do ser-comum-ao-destino. Por consequência, o *tomar conta* próprio do outro consiste no expor ou no dispor ao sacrifício. O sacrifício, ou a dialética, nós podemos somente repetir depois de Bataille...

Mais tarde, e depois do episódio nazi, no seu comentário do hino hölderliano *O Reno*, Heidegger falará ainda da comunidade dos soldados no fronte, mesmo que ele tenha largamente abandonado o tema do *Dasein* e mais ainda do *Mitdasein*. Pode-se ver, com efeito, nos *Beiträge* uma persistência do primeiro sem retomada do segundo, ao mesmo tempo em que aparece uma nova insistência sobre o povo, preocupado em produzir uma compreensão oposta àquela do nazismo (em uma palavra, o povo como “voz” e não como “raça”). Dito de outra forma, Heidegger terá resistido – e mesmo para além deste período de guerra, como eu o sugeri fugazmente – na preocupação em pensar um *com* que estivesse à altura da essencialidade na qual ele tinha investido.

Eu iria mais longe nesta análise, na qual eu gostaria apenas de expor o princípio. Eu quero agora indicar o outro registro de análise que se impõe a partir daí. Este outro regime deve transbordar largamente Heidegger, mas a partir dele, pois é preciso, sobretudo, se interditar de rejeitar em bloco isto que contém, numa estreita conexão, uma indispensável essencialidade do *com* e uma perigosa destinalidade da comunidade. É preciso então se colocar esta questão: por que este salto do *com* para o povo assim compreendido?

Dois ordens de respostas se impõem inicialmente:

1) Este salto não pertence a Heidegger ele mesmo, mas a uma determinação extremamente profunda do pensamento ocidental, senão mesmo, quem sabe, mais amplo que ele. Nunca a sorte individual basta para fazer destinação – senão trágica (ou absurda, na versão moderna do trágico). Pode-se mesmo arriscar a hipótese de que a tragédia grega respondia ao apagamento da comunidade de destino (famílias, linhagens, povos) em benefício de uma sorte comum do homem ignorado das culturas anteriores. Contrariamente ao bem das aparências, o indivíduo porta o desespero da consciência ocidental (e não é um acaso se o monoteísmo ocidental quer operar sua salvação a reintegrando a um *povo* de Deus).

¹¹ As citações vêm aqui das páginas 390 à 391 do texto alemão.

Mas, sem dúvida, é a própria destinação que deve ser questionada, porque mesmo o destino do povo, ou como povo, em Heidegger, não fornece nenhuma destinação final. Ele não deu conta da destinação do destino, e é a composição inteira da história que é colocada em xeque. Velha questão, o sabemos, começada com os racionalistas do progresso e, em seguida, simplesmente dobrada pelos catastrofismos do declínio. Há em Heidegger, o sabemos, uma visão da história (do Ser) que se acaba e que se esgota num “último envio” consagrado ao “esquecimento” definitivo do Ser, então do sentido, ou bem do sentido do seu sentido. De uma certa maneira, é sempre no negativo ou no positivo um hegelianismo no sentido o mais usual do termo.

Porém isto quer dizer que resta a pensar o diante-de-si do ex-istente outramente que como destinação, isto é, muito precisamente como ex-posição, e esta ex-posição ela mesma como co-ex-posição, como exposição de e ao *com* essencial de sua co-constituição. Isto *permanece*, com efeito, como uma tarefa à qual não podem responder nem sacrifício, nem comunidade, nem tragédia, nem salvação.¹² De maneira paradoxal, Heidegger permaneceu, ele, em falta com sua própria exigência. Mas este paradoxo é banalmente comum a toda a filosofia...

2) De maneira coloraria, parece então que o *com* realiza mais adequadamente os gastos da operação. Por um outro paradoxo, mais interno no curso mesmo de *Ser e tempo*, a afirmação da essencialidade do *com* se encontra insidiosamente abandonada ao proveito de outra categoria, a comunidade, que apropria o *com* para uma unidade destinal na qual não há lugar para a contiguidade dos *aí*, nem por consequência lugar, nem lógica, nem ontológica, nem topológica para o *com* enquanto tal. Este déficit não é imputado apenas à Heidegger, e uma condenação ético-política não é suficiente, longe disso, para pagar uma conta.

Trata-se, com efeito, de se perguntar como pensar uma co-exposição que não se exporia, em suma, a nada de outro do que a ela

12 Eu só posso assinalar apressadamente isto, a respeito de todas as pesquisas husserlianas da intersubjetividade: quaisquer que sejam seus méritos, elas falham sempre em tocar ao *com* enquanto tal, ao seu aspecto, à sua textura de *entre* que a inter-subjetividade pressupõe e recobre mais do que a isenta da modalidade.

mesma, e não à sobreexistência de uma comunidade, como pensar uma comunicação (*Mitteilung*) que não forma uma mensagem para a comunidade, como pensar um instante onde a exposição à morte não faça sacrifício, mas partilha entre todos, entre nós, a eternidade de cada existência.

Pois se é exatamente ao endereço do *com* que se manifestam ao mesmo tempo a chance e o risco do existir, então é preciso também reter, sempre em conformidade com o paradoxo heideggeriano, que este endereço é aquele da morte. Entre a morte insuperável do morrer solitário e a morte sacrificial no combate para o advento do povo – e além disso, sem mesmo simplesmente excluir estas duas possibilidades extremas – como pensar uma partilha da morte? Como pensar a morte entre nós, quem sabe a morte como a co-abertura mesma do *aí*.

Dizendo a verdade, Heidegger passou muito próximo desta questão logo que, no seio da analítica do ser-para-a-morte, ele considerou o seguinte ponto de vista: compreendendo sua possibilidade, o existente “bane o perigo de desconhecer as possibilidades da existência dos outros que o superam” (§53). Assim, “a morte só isola para tornar, insuperável como ela é, o *Dasein* como ser-com compreensivo para o poder-ser dos outros”. Esta compreensão das possibilidades do outro poderia, entretanto – se é possível dizer mais a partir desta passagem que permanece isolada – ser conduzida sem outra forma de processo para o “sacrifício exigido pela situação” que eu citava um pouco mais acima? Sem dúvida, no contexto imediatamente anterior ao §53, o “sacrifício de si” foi indicado como “possibilidade extrema”, e a passagem que evoca as “possibilidades do outro” encadearia diretamente para aquela do sacrifício. Contudo, este encadeamento não está claro. Nada explícita o sacrifício enquanto modo privilegiado da compreensão das possibilidades do outro. E isto tanto menos que “os outros”, não sendo mais caracterizados, não podem ser identificados como “povo”. A passagem – salto ou mutação – do plural ao singular não é efetuada – e como nós o sabemos, ela não o será mais tarde. Como compreender o “sacrifício” se ele não está ligado a uma colocada a serviço de uma causa destinal, para a qual, aqui, as “possibilidades dos outros” não fornecem nenhum índice? Entre o “sacrifício” e a “compreensão dos outros”, mesmo que entre “o povo” e “os outros segundo o ser-com”, subsiste uma lacuna que não é nem indicada, nem analisada, mas ao contrário escamoteada, deliberadamente ou não. Mais uma vez, é o *com* que permanece sofrego, e a partilha da morte.

Coda

Ou bem precisaríamos ao mesmo tempo acrescentar à morte um outro nome, e um nome que Heidegger pronunciava fora do texto, fora da obra, mas não fora do pensamento, na mesma época que *Ser e tempo*?

Na correspondência com Hannah Arendt dos anos 24 à 28 encontram-se os elementos precisos, pouco desenvolvidos, mas bem explícitos, de um pensamento do amor que poderia vir se alojar exatamente entre o próprio e o impróprio do *com* em *Ser e tempo*. O amor é, com efeito, qualificado como o verdadeiro lugar de um “nós”¹³ e de um mundo “nosso”, ao mesmo tempo que ele representa o verdadeiro “tomar conta” do outro, pois sua fórmula, tomada de Agostinho, é “volo ut sis”¹⁴: eu quero que tu sejas, tu, o que tu és. Assim o amor é *mitglauben*, fé partilhada na “história do outro” e *mitergreifen*, confisco compartilhado pelas “possibilidades do outro”¹⁵, e isto de tal maneira que o amor é um *com* sempre singular: “*teu* amor – porque “o” amor, ele não existe”¹⁶.

Encontra-se então nestas cartas uma analítica existencial determinada de uma partilha segundo a qual o amor viria, não se substituir à morte, mas coincidir com ela. Eu não quero empreender aqui uma leitura destas cartas, que precisaria conduzir para outras vias. Mas é indispensável constatar que a retenção do amor fora da esfera geral do *com* a qual ressela entretanto a verdade – uma retenção que Hannah Arendt ela mesma terá perpetuado através de toda a sua obra, onde o “amor mundo” deixa fora e dentro da exceção o amor-paixão de dois existentes – não é própria à Heidegger e faz ao contrário axioma para todo o pensamento do “comum” na sua tradição – nesta tradição, além disso, incessantemente contra-exposta, na sua própria estrutura, ao comando cristão do amor. Nós não acabamos de considerar este paradoxo e seu enigma.

13 Carta do 8.V.25

14 Carta do 13.V.25

15 Carta do 22.VI.25

16 Carta do 9.VII.25