

Postfazione.  
L'indomabile singolarità di Reiner Schürmann

(Alcune osservazioni sulle *Egemonie infrante*)

*Ha di che lasciar perplessi quanto comodamente un'epoca tutta, nonostante gli sterminii ancora vividi nelle nostre memorie e le asfissie planetarie già a stringerci la gola, continui, come se nulla fosse, a vivere pasciuta.*<sup>1</sup>

—— Finita ...

—— Sta per finire ...<sup>2</sup>

Furono queste, dopo un interminabile silenzio, le prime parole proferite da Jean-Louis Barrault e Madeleine Renaud — le cui teste a malapena emergevano dai loro rispettivi bidoni per la spazzatura — parole che Samuel Beckett indirizzava al pubblico parigino all'indomani della Seconda Guerra Mondiale.

---

1 Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Introduction générale, éd. T.E.R., Mauvezin, 1996, p. 11[; ora edito da DIAPHANES Verlag, Zurich-Berlin, 2017 p. 9 // *Egemonie infrante*, a cura di F. Guercio (in corso di stampa, 2020). (N.d.C.)]

2 Cfr. Samuel Beckett, *Fin de partie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1957, p.13: «*Fini, c'est fini, ça va finir, ça va peut-être finir*». // Tr. it. in Samuel Beckett, *Teatro*, a cura di P. Bertinetti, Einaudi, Torino, 2002, p. 104: «Finita, è finita, sta per finire, sta forse per finire», (N.d.C.).

Se le cito per introdurre alle riflessioni suggeritemi dall'*opus magnum* lasciato da Reiner Schürmann — e l'espressione non è troppo forte — non è solo perché Beckett è un autore che anche lui ami citare (in particolare, per questa famosa consegna: «Nessun fondamento, ma di' fondamento»<sup>3</sup>). È anche, e soprattutto, a causa del malessere creato da una tale sovrapposizione del compiuto e dell'interminabile. Perché non si tratta per nulla di una contraddizione la cui banalità, qualora enunciata senza essere percepita, sarebbe comica. Non si tratta di predire che una sola e medesima realtà sia finita, e che tuttavia non lo sia, giacché solamente sta per esserlo [*va l'être*]<sup>4</sup>. Si tratta di dire che, da una parte, «è finita» — *tutto* è finito, *la fine* come tale è raggiunta — e che, dall'altra, questa stessa fine non la finisce (e non la farà finita) di venir finendo [*venir finir*]<sup>5</sup>. Niente di complicato, niente di contorto, ma l'espressione di un sapere della formalità essenziale e dell'essere di ciascuno di noi, del nostro essere di ciascuno — giacché è al compito di morire che ciascuno di noi è nato — e, parimenti, di un sapere del nostro essere in comune, giacché il regno della modernità è quello di un'uniformità galoppante,

---

3 Samuel Beckett, *Worstward Ho*, New York, 1983, p. 8: «*Say ground. No ground but say ground*», (T.d.C.). Con lo stesso titolo, tr. it. di R. Mussapi, Jaca Book, Milano, 1986, (N.d.C.).

4 Sebbene si sarebbe potuto rendere il "*va l'être*" del testo di Granel con il futuro semplice "sarà", si è optato per "sta per esserlo" perché in francese il futuro prossimo — ossia il verbo *aller* ("andare") + un verbo all'infinito — si usa per indicare l'essere *sul punto di*. Letteralmente, si sarebbe potuto qui tradurre con "va a esserlo". (N.d.C.).

5 Granel gioca sulla polisemia del verbo *finir* ("finire"). In francese la frase suona: «*cette même fin n'en finit pas (et n'en finira pas) de venir finir*». Se infatti "*en finir*" veicola i sensi di *mettere fine*, *terminare*, e quindi *smetterla* e *finirla (di o con)* — la forma negativa "*n'en pas finir*" veicola quelli del *non smetterla*, *non finirla (di o con)* e dunque pure quello temporale dell'essere *troppo lungo* rispetto a quanto *si convenga*. (N.d.C.).

senza limite in sé e fagocitante ogni limite esteriore. Un sapere che ha perciò qualcosa di ultimo [ultime]<sup>6</sup> e si sa tuttavia alla mercé di una catastrofe.

---

6 Per la distinzione tra *dernier* e *ultime*, cruciale in Schürmann, mi permetto di rinviare alla nota ii del Curatore a *Egemonie infrante*, p. 8:

Nella traduzione si è deciso di esplicitare sia [ultime] sia [dernier] perché Schürmann — mettendo a profitto le risorse della lingua francese che possiede entrambi i termini — distingue tra “ultimo” [dernier] in quanto modo d’essere principale dei fantasmi egemonici (il loro essere *ultimi* nella catena della riconduzione anagogica nella referenza *pròs hén*, il loro essere, cioè, “ciò cui tutto si riferisce in *ultima* istanza”) e “ultimo” [ultime] in quanto modo d’essere dei “tratti” della natalità e della mortalità, ossia, le condizioni *ultime* della massimizzazione àrchica e della singolarizzazione espropriativa. Per evidenziare come i tratti della natalità e della mortalità siano “condizioni” della, e per la, fenomenizzazione — vale a dire, il loro “essere detti assieme”, il loro essere “con-dizioni”, e il loro essere ciò in assenza di cui quella non si dà — Simona Forti e Luca Savarino, ne “Le condizioni del male”, in *La filosofia di fronte all’estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 167-88, rendono il fr. *ultime* con “condizione ultima”, marcandone così la differenza trascendentale rispetto ai fantasmi egemonici massimizzati. La distinzione tra i due sensi di *ultimo* viene in piena luce se si considera che i fantasmi egemonici, sono, sì, ultimi [derniers] in quanto inclusi nella e, al contempo, esclusi dalla continuità della serie nella *riconduzione anagogica* — essi sono propriamente “ecce-piti”, *ultimi* dacché arrestano l’infinità del *pròs*, del ri-ferirsi, ponendosi in quanto *hén* del *riferirsi* — e tuttavia, seppur *massimizzati* mediante la spinta tetica del linguaggio, non sono che gli ultimi [derniers] di tale riconduzione e a questa appartengono. I tratti della natalità e della mortalità sono invece condizioni *ultime* della fenomenizzazione — e perciò rinviando alla sfera del trascendentale, esibiscono, per così dire, una differenza di natura e non di grado con la catena della riconduzione anagogica nella referenza *pròs hén* e i vari *hén* massimizzati a partita da questa. In maniera analogica, si potrebbe chiarire questa differenza tra *dernier* e *ultime*, come la intende Schürmann, paragonandola a quella che intercorre tra tra-

Fu facile comprendere immediatamente l'espressione "È finita. Sta per finire ...", per un pubblico appena rifuggito all'orrore dei massacri e delle menzogne e, proprio per questo, certo di essere "ancora" (per sempre?) sovrastato dall'enigma del fatto stesso che quelli avessero avuto luogo. "Come è stato possibile?", la minaccia di questa domanda faceva di più che gettare un'ombra sulle gioie e le speranze del presente (pur quello di una "liberazione"); faceva di più, persino, che segnare in anticipo l'avvenire dei vincitori e dei vinti: si imponeva, in verità, come una sorta di malattia mortale della temporalità, dove solo il "senza avvenire", avrebbe un avvenire [*aurait de l'avenir*].

*Avrebbe* ... a meno che Edipo non trovi la parola risolutrice dell'enigma. Ebbene — tanto peggio, mi si accusi d'esagerazione — è questa parola stessa, questa semplice parola, che le centinaia di pagine delle *Egemonie infrante* lavorano ad articolare. Vedremo presto *come*, ossia quale linguaggio, finora sconosciuto ai filosofi, il pensiero si sia dovuto qui ricavare [*se fraye*]. Cercheremo di comprendere, per esempio, ciò che vuol dire "analitica degli ultimi", ciò che significa che le istituzioni siano dette "fantasmatiche", e come questo le voti, dalla loro nascita, alla "destituzione" — per tre volte nella storia: al cominciamento greco, al cominciamento romano, a quello moderno —, infine quale speranza arrivi ad affiorare nella possibilità recentissima (risalente appena a Heidegger — o forse, addirittura, appena a Schürmann che riprende Heidegger) di praticare l'arte della "dis-cattura", della "dispresa" [*dessaisie*]<sup>7</sup>.

---

*scendente e trascendentale*. Per non appesantire ulteriormente il testo, i termini in parentesi quadre saranno esplicitati qualora il contesto non renda evidente la distinzione. (N.d.C.).

7 Il concetto di *dessaisie* — che ho reso con "dis-cattura" o "dispresa" — è affrontato approfonditamente da Schürmann soprattutto in *Des hégémonies brisées / Egemonie infrante* (cfr., specialmente, il *Tomo II* - "II. La *dessaisie*: I doppi vincoli senza nome comune (Heidegger)" e *passim*). Benché

Prima conviene dire tuttavia quale rapporto questo immenso movimento di scrittura — letteralmente testamentario — intrattenga con l'opera iniziale, o come il racconto [*récit*] dell'O-

---

Granel sembra far qui incidentalmente menzione della “dispresa” solo come postura esistensiva il cui esercizio mira a una modificazione esistenziale — “dispresa” nel suo aspetto *etico* (di certo non “morale”) in quanto *téchnè* del dar forma a una possibile forma-di-vita *dispresa* da sé, in quanto, cioè, *ars vivendi* nel dis-ap-prendere la cattura principale delle egemonie fantasmatiche — l'accenno che egli fa al «consenso del pensatore alla “dispresa” come alla sola attitudine che si convenga alla derelinquenza, all'abbandono nel quale l'umanità moderna si trova immersa» (*infra*, p. 267) indica che la “*dessaisie*” è da intendersi altresì *anti-umanisticamente*, sulla linea dell'orizzonte epocale della *Seinsgeschichte* heideggeriana, come un'epoca dell'“*epoca delle epoche*”, ossia come una *torsione* temporale della storia dell'essere cui l'Esserci è effettivamente rimesso. Lo stesso Schürmann ha buon gioco nel distinguere “dispresa” come postura esistensiva e “dispresa” come *torsione* temporale della storia dell'essere, in *DHB*, p. 642/p. 592: «*Par dessaisie, je n'entends que secondairement la volonté de ne pas vouloir poser, ce qui n'est qu'une posture autre de la volonté. Dessaisie signifie d'abord une péremption qui nous arrive: l'anéantissement d'actes normatifs qui décape la condition tragique* / Con *dispresa*, intendo solo secondariamente la volontà di non voler porre, che non è se non un'altra postura della volontà. *Dispresa* significa innanzitutto una perenzione che succede sopraggiungendoci: l'annullamento degli atti normativi che mette allo scoperto la condizione tragica»). A sottolineare l'importanza del passo, seppur in maniera funzionale alla sua lettura polemica, è anche Dominique Janicaud in “*Fantasmes hégémoniques et métaphysique*” - Chapitre XV - in *Philosopher en français*, a cura di J-F. Mattéi, Presse Universitaires de France, 2001, p. 253. La “dispresa” dunque, in quanto perenzione, in quanto cioè epoca *della* metafisica, non sarebbe che l'epoca dell'epoca della metafisica — l'epoca “post-metafisica”, o il cosiddetto “post-moderno”, e quindi la vera, compiuta, “*epoca della metafisica*”. Questa è quella che Schürmann chiama l'*ipotesi della chiusura*, cioè un chiudersi della metafisica che più non chiude di chiudersi. Si veda, per una contestualizzazione della terminologia schürmanniana — in relazione al *différend* tra destituzione e “dispresa”, alla “volontà di non voler porre” e alla “condizione tragica” — l'Introduzione del C.. (*T.N.d.C.*).

rigine ripeta quello *delle* origini<sup>8</sup> e, al contempo, ne rifugga. Perché è innanzitutto così che la singolarità di colui che scrive, lungi dal restaurarsi in una qualsiasi particolarità, si conquista attraverso la singolarità di un Paese (la Germania del “dopo”: dopo il nazismo, dopo i crimini, dopo la capitolazione senza condizioni), nella singolarità di una generazione (tanto ossessionata dalla necessità di “fare memoria” di un orrore così estremo proprio perché non ne ha, propriamente parlando, alcun ricordo)<sup>9</sup>. Tutto in effetti accade come se l’unica maniera di guarire da una colpevolezza — che è tanto più implacabile perché immaginata — consistesse nel decifrare l’universalità del tragico occidentale a partire da quella che ne fu una sorta di ripetizione grottesca e mostruosa. O viceversa.

Da qui già vedo la diffidenza riaccendersi nelle pupille di coloro che hanno basato la loro carriera sulla celebrazione del mistero della “persona umana”, unita alla vigilanza nei confronti della “banalità del male”. Che i signori funzionari dell’umanità<sup>10</sup> si rassicurino: non c’è una riga, non una parola ne *Le origini* e nemmeno nelle *Egemonie infrante* tesa a un qualsivoglia diniego<sup>11</sup> del male. Al contrario, quella sorta di

---

8 *Les origines*. Tale è, in effetti, il titolo dell’opera (Fayard, Parigi, 1976[; ora PUM, Tolosa, 2003, (N.d.C.)) in cui Reiner Schürmann racconta come la maledizione di essere nato tedesco nel 1941 abbia pesato su tutta la sua vita.

9 «Nato troppo tardi per vedere la guerra, troppo presto per dimenticarla» (*Le origini*, p. 5).

10 Cfr. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, L’Aia, 1936/54, p. 15. In originale: “*Funktionäre der Menschheit*”; ed. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1965. Cfr. *infra*, n. 48. (N.d.C.).

11 Si è così reso il francese “*déni*”. Sulla scelta di traduzione del termine chiave nel pensiero di Schürmann, mi permetto di rinviare

lavoro del lutto da cui si congeda la scrittura di Schürmann fa apparire, per contrasto, ciò che vi è di sornionamente consolare negli esercizi scongiuratori per cui si fissa nel non-banale — vale a dire nell'incomparabile, nell'unico — la lista delle mostruosità della prima metà del nostro secolo (totalitarismo, razzismo, fascismo, nazismo). Giacché la contropartita di questa messa da parte sarebbe che niente di così orribile, niente di insostenibile *ci* minacci, noi società democratiche, suscettibili solamente di errori e di colpe ... banali. Contro questa rassicurante messa da parte, il racconto finale de *Le origini*, “Come con tutto il mio corpo distruggo il passato”, racconta

---

alla nota i del Curatore a *Egemonie infrante*, p. 42:

Il concetto di “*diniego*” svolge un ruolo cruciale nella topologia delle egemonie infrante schürmanniana. Qui basti tener presente che nelle *Egemonie infrante* è lo stesso Schürmann a esplicitare come *déni* (“*diniego*”) traduca la freudiana *Verleugnung*, e debba tenersi distinto dalla *Verneinung* (“*negazione*” o, lacianamente “*dénégation*/denegazione”). Cfr., al riguardo, la significativa analogia nel passo: “*Una metafisica dei referenti supremi differisce da una fenomenologia degli ultimi [ultimes], come la negazione (Verneinung) differisce dal diniego (Verleugnung)*”, in *EI*, “*Conclusione*”, (T.d.C.). Con *dénégation* (“*denegazione*” o “*rifiuto*”), Schürmann rende invece (cfr. *Des hégémonies brisées*, p. 690) la heideggeriana *Verweigerung* dei *Beiträge zur Philosophie*, quel “*rifiuto*” che è assenza dell'evento-appropriazione e «la somma nobiltà della donazione e il tratto fondamentale del velarsi, la cui evidenza costituisce l'originario essenziare della verità dell'Essere / *der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht*», in Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe (GA)* 3, Band 65, a cura di F.W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989/94, § 254, “*Die Verweigerung*”, p. 406 / ed. it. a cura di F. Volpi, tr. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, § 254 “*Il rifiuto*”, Adelphi, Milano, 2007, p. 398, tr. mod., corsivo di H.). (N.d.C.).

lo scontro di Reiner coi neo-nazisti americani mentre celebrano in piena Washington l'ottantacinquesimo compleanno di Hitler. Non è certo un caso se questo capitolo è l'ultimo dell'opera. Perché la sua è una duplice lezione: da una parte, la rissa, davanti al leggio di fronte al quale si presume il Führer avesse parlato a Norimberga, segna la liberazione del giovane filosofo dal peso simbolico delle sue origini, afferrate infine per le corna e schiacciate sotto l'aspetto di "un oggetto tangibile, verniciato di rosso"<sup>12</sup>, protetto da bruti; dall'altra, il racconto riporta l'impiantazione, gli sforzi di reclutamento e il cerimoniale del movimento ("il" movimento: non ce n'è che uno, non ce n'è, sempre, che uno)<sup>13</sup> nella capitale del Paese al

---

12 *Le origini*, p. 219.

13 Granel si riferisce al fatto che i nazisti — volendo esprimere la *mobilizzazione* del Volk tedesco all'interno del quadro istituzionale del loro "Partito" — utilizzassero il termine tedesco *Bewegung*, "Movimento". È nel suo notevole scritto *Les années 30 sont devant nous - (analyse logique de la situation concrète)* in *Études*, Galilée, Paris, 1995, pp. 67-89, che Granel utilizza proprio l'espressione di Ernst Jünger, "mobilizzazione totale" (*Totale Mobilmachung*), per definire il significato essenziale del nazismo, p. 87:

*Son [du national-socialisme] contenu réel était la mobilisation directe de tout commerce et de tout métier — en définitive de tout "état de vie" — sous la volonté du chef, grâce à un parti nazi proliférant dans toute les branches d'activité. C'était là un processus d'unification absolument nouveau [...] En réalité, la signification essentielle du phénomène est à chercher dans l'interprétation de l'expression célèbre qui en a caractérisé depuis longtemps les traits manifestes comme étant ceux d'une "mobilisation totale". (Corsivo del C.).*

Ora nella tr. it. di A. Trevini Bellini, *Gli anni trenta sono davanti a noi (analisi logica della situazione concreta)*, su <http://www.gerardgranel.com>:

Il suo [del nazional-socialismo] contenuto reale era la mobilitazione diretta di ogni commercio e di ogni mestiere — in definitiva di ogni "condizione di vita" - sotto la volontà del capo, grazie

centro del mondo libero. Perché, infine, questi bruti *hitleriani* sono degli *americani* — fulminante rivelazione, che non libera dal passato se non imponendo un'evidenza: *le* origini hanno avuto anch'esse *una* origine, così profondamente ancorata nell'essere occidentale da essere ancora attiva, trent'anni dopo la fine della guerra, nel seno stesso della nazione che ha sconfitto la Germania nazista.

Il libro autobiografico non dice niente di *ciò che* ha conservato una così temibile virulenza. Non nomina, come farà Hannah Arendt, "la desolazione".<sup>14</sup> Certo è che per Reiner Schürmann la fine dell'incubo simbolico fa apparire un nuo-

ad un partito nazista che proliferava in ogni ramo d'attività. Fu un processo d'unificazione assolutamente nuovo [...] In realtà, *il significato essenziale di questo fenomeno* va cercato nell'interpretazione della celebre espressione che da lungo tempo ne caratterizza gli aspetti più evidenti come fossero quelli di una "mobilitazione totale". (Corsivo del C., tr. mod.) - (N.d.C.).

14 Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1973 (1948), p. 475:

*Loneliness, the common ground for terror, the essence of totalitarian government, and for ideology or logicity, the preparation of its executioners and victims, is closely connected with uprootedness and superfluosity which have been the curse of modern masses since the beginning of the industrial revolution and have become acute with the rise of imperialism at the end of the last century and the break-down of political institutions and social traditions in our own time.*

Ed. it. *Le origini del totalitarismo*, Introduzione di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, Einaudi, Torino, 2004, p. 651, tr. mod.:

La desolazione, che è il terreno comune del terrore, l'essenza del regime totalitario e, per ideologia, la preparazione degli esecutori e delle vittime, è strettamente connessa allo sradicamento e alla superfluità che, dopo essere stati la maledizione delle masse moderne fin dall'inizio della rivoluzione industriale, si sono aggravati col sorgere dell'im-

vo compito — chiamiamolo, in assenza di un altro vocabolario, “istorico-istoriale”<sup>15</sup> — più profondo ancora della ricerca

---

perialismo alla fine del secolo scorso e con lo sfacelo delle istituzioni politiche e delle tradizioni sociali nella nostra epoca. (*N.d.C.*)

15 Per cogliere l'uso che fa qui Granel della differenza tra *istorico* e *istoriale* — cruciale in Heidegger come in Schürmann nell'orizzonte di una epocalità ontologica del *sensu* dell'Essere — occorre pensare, alla differenza tra “storiografia” (*Historie*) o scienza della storia e “storia” (*Geschichte*) o effettivo accadere dell'Esser(c) — *Geschehen* — che Heidegger espone nei §§72-77 di *Sein und Zeit* (e *passim*). Si legga l'esplicazione che Granel ne dà in “*Monoculture? Inculture? - Perspectives du troisième millénaire*” in Gérard Granel, *Apolis*, T.E.R., Mauvezin, 2009, p. 79:

*le néologisme “historial”[...] traduit le “geschichtlich” allemand au sens où Heidegger le conçoit, précisément dans son opposition au simple “historisch”. [...] Le “Geschehen” — l’advenir — dont il s’agit dans le geschichtlich heideggerien est l’advenir de l’Être, non pas en général, non pas vaguement, mais chaque fois sur un mode nouveau et parfaitement déterminé, c’est à dire comme un certain sens de l’être. Ce sens, et lui seul, fait époque au sens fort. / il neologismo “istoriale” [...] traduce il tedesco “geschichtlich” nel senso in cui lo intende Heidegger, precisamente nella sua opposizione al semplice “historisch”. [...] Il “Geschehen” — l'accadere — di cui si tratta nel geschichtlich heideggeriano è l'accadere dell'Essere, non in generale, non vagamente, ma ogni volta in, e su, un modo nuovo e perfettamente determinato, ovverosia come un certo senso dell'essere. Questo senso, e solo esso, fa epoca in un senso forte.*

Non sfugga come il nuovo compito che Granel vede ora apparire per Reiner Schürmann sia da intendersi in un senso “istorico-istoriale” di un *Verwinden*, di un riaversi dalla, e nella, “fine dell'incubo simbolico” risalendo alle sue condizioni ultime — “intraprendendo l'*anamnesi* della sua origine” (*infra*, p. 251) — e *non* nei termini di una “realizzazione” di un compito istoriale à la Heidegger nel periodo rettorale del suo *engagement* politico (“*die grösste Dummheit*”, la “stupidaggine” più grande della sua vita). Giacché, come sottolinea Élisabeth Rigal nella sua prefazione a G. Granel, *L'époque dénouée*, (*Textes réunis, annotés et préfacés par É. Rigal*, Hermann Éditeurs, Paris, 2012, p. 9), è proprio Granel a metterci in guardia sul fatto che «réal-

di «ciò che, nel mondo non totalitario, prepara gli uomini al dominio totalitario»<sup>16</sup> (vale a dire, precisamente, la “desolazione organizzata” diffusa sempre più lontano e in maniera sempre più forte dalle nostre società in quanto corpi produttivi). In luogo di “più profondo”, forse dovrei dire più “arcaico”, nel senso di una risalita [*remontée*] verso una condizione più antica e più ostinata dell’asservimento politico-sociale — più vicina alla sua lontana “*arché*”. Questa condizione è precisamente il fatto che, prima di essere “inchiodati al sito mostruoso”<sup>17</sup>, siamo, siamo sempre stati, noialtri occidentali, inchiodati al desiderio dell’*arché stessa e in quanto tale*, e perciò vincolati, da sempre costretti a volere e a mantenere la *totalità* della realtà al di sotto della *totalità* del senso. Un totalità che non si può volere e mantenere (e non lo si è mai fatto, né nel mondo greco, né nel mondo romano e nemmeno in quello moderno) senza una o un’altra forma di repressione della singolarità tragica la quale definisce tanto l’essere “*tout court*” (che in effetti si dispiega sempre in un “mondo”, in un insieme di fenomenizzazione e di contestualizzazione) quanto il nostro essere “individuale” (diciamo, semplicemente, la nostra vita).

---

*isation de l’historial” ne veut rien dire* / “realizzazione dell’istoriale” non vuol dire nulla». Cfr., nello stesso volume, p. 171. (T.N.d.C.).

16 Arendt, *ivi*, p. 478: «*what prepares men for totalitarian domination in the non-totalitarian world*» / *ivi*, p. 654: «quel che prepara così bene gli uomini moderni al dominio totalitario».

17 “*Rivés au site monstrueux*” o “Inchiodati al sito mostruoso” è il titolo di uno tra gli ultimi saggi di Schürmann, incentrato sui *Beiträge zur Philosophie* di Heidegger. Cfr., Reiner Schürmann, “*Riveted to a Monstrous Site*”, in *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, a cura di J. Margolis e T. Rockmore, Temple University Press, Philadelphia, pp. 313-330. (N.d.C.).

Ma è precisamente qui che la diffidenza tornerà a esercitarsi. Dirà che questa risalita al concetto di *totalità* è evidentemente una maniera di fuggire la realtà del *totalitario*. Una maniera che è facile leggere ne *Le origini*, giustamente, come il resoconto sulla filosofia di un *desiderio di dimenticanza* che aveva fallito a realizzarsi inizialmente attraverso la dedizione espiatoria (e un po' boy-scout) ai compiti e agli ideali di un kibbutz, poi attraverso un tentativo monacale di assorbimento nell'ineffabilità dell'Uno.

È in effetti sempre possibile trovare, in quel che si legge, la conferma del sospetto che ne precede la lettura e vi presiede. Ma è possibile solo a condizione di *non leggere* certi passi invece estremamente chiari. Si interpreterà così, come confessione di una fuga nello speculativo, una frase del tipo: «Sono stato assorbito dalle mie origini così a lungo da non percepire più l'origine, l'unica»<sup>18</sup>. Un'interpretazione che non riuscirà se non a condizione di omettere la messa a punto che, nell'immediato prosieguo del testo, si oppone precisamente e molto coscientemente all'idea di fuga: «Abbandonare il passato. Che non vuol dire dimenticare ciò che non può essere dimenticato. E nemmeno: passar sopra al sangue versato»<sup>19</sup>. Che cosa significa, dunque, abbandonare il passato? Proprio l'opposto di quanto si immagini. Infatti, la maniera in cui l'interrogazione sull'Origine permette di "lasciare" il passato è il contrario del suo oblio: «Rifiuto di dimenticare la mia infanzia di terrore, di fare come se nulla fosse»<sup>20</sup>. Reiner Schürmann, contrariamente alla massa dei suoi compatrioti, disposti ad accantonare il passato sanguinoso e sanguinante del loro Paese nella categoria dell'eccezione mostruosa — come a mettere in conto alla

---

18 *Le origini*, p. 201.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 27.

guerra la loro interminabile sottomissione a un regime criminale, per meglio ricongiungersi al resto dell'umanità nel suo affacciarsi a produrre sempre più ricchezza dietro la vetrina delle istituzioni democratiche, *come se nulla fosse successo* — è un tedesco che rifiuta di sposare il nostro mondo, proprio *per ricordarsi*. Che si intenda: non tanto, non solamente, ricordarsi degli accadimenti, né del *fatto* del loro orrore, ma di *qualche cosa d'incomprensibile* (in ogni caso, d'incompreso da tutti, e altrettanto dal mondo filosofico) nella giuntura ontologica della modernità. Un "qualche cosa" che minaccia di far ritorno (sotto forme certo inanticipabili, ma che si sa tuttavia essere sorelle di quelle già accadute nella storia) se non si intraprende l'*anamnesi* della sua origine. La coscienza di un tale compito era già presente all'epoca in cui Reiner scriveva *Le origini*. Ne sia testimone il seguito del passo appena citato, che commenta lo spavento delle notti di bombardamento:

Io rifiuto di adattarmi. [...] Rifiuto di dimenticare la mia infanzia di terrore, di fare come se nulla fosse [...]. Mi rifiuto anche di ritenere la guerra responsabile di tutto. Ma senza di lei, mi sarei svegliato così presto? Avrei imparato a esecrare le consolazioni? Avrei, entusiasta e incredulo, dato la caccia all'origine, unica e una?<sup>21</sup>

Non si saprebbe annunciare in modo migliore il lavoro messo in cantiere dalle *Egemonie infrante*, con un respiro, una tenacia, una forza instancabili, di cui non conosco altro esempio.

Fatto questo legame, o almeno abbozzato, tra l'opera di una vita (quel che è manifestamente le *Egemonie infrante*) e la forma singolare che questa vita ha ricevuto dalla storia

---

21 *Ivi*, pp. 27-8.

(quella di una cicatrice, lunga, suppurante e sempre dolorosa), dovrei forse ora svolgere semplicemente il consueto discorso professorale: presentare il contenuto dell'opera, estrapolarne il metodo, formularne la lezione? In una certa maniera, sì — essendo questo tritico inevitabile. In un'altra, no, per due ragioni affatto differenti, che mi costringono tuttavia, entrambe, a sostituire la brevità *incursiva* di alcune "osservazioni" all'ampiezza *discorsiva* della presentazione/discussione tradizionali.

La prima ragione è che una delle particolarità (scusate: una delle maniere in cui si manifesta la singolarità) della scrittura qui all'opera consiste, precisamente, nel fatto che essa non cessa di ritornare sulle ragioni della sua forma e dei suoi temi o, detto altrimenti, che essa espone non solamente quel che tratta, ma anche i fili di lettura che ammette<sup>22</sup>. È dunque inutile ripeterla e sarebbe presuntuoso credere di sapere meglio di una tale scrittura, di cosa essa sia fatta.

---

22 I fili, poiché sono molti. A quattro riprese, l'Introduzione generale [delle *Egemonie infrante*] fa menzione di queste letture possibili: a) [p. 5] «Le pagine che seguono vorrebbero essere lette come un contributo all'antichissima "dottrina dei principi"», sono le prime parole dell'introduzione, essendo il tema ripreso cinque pagine dopo. b) altrove (p. 38) si legge «non sarebbe falsa una lettura riassuntiva che vedesse nelle pagine che seguono una messa alla prova di un sospetto: che l'altro della vita mal si accordi con la vita stessa ... ». c) altrove, ancora, (p. 51) è suggerito un terzo accesso possibile e legittimo all'opera: «delle pagine che seguono non sarebbe falsa una lettura sommaria che vi vedesse una documentazione a sostegno del tormento [...] che per sempre falsa il piacere di chiamare le cose con i loro nomi (comuni). La documentazione presa qui in considerazione non solamente mostra come il tormento sia molto antico e come il dissidio [*différend*], che di quel tormento è sintomo, abbia istituito la filosofia — e, forse, ciò che chiamiamo la civiltà occidentale — ma fa persino supporre, al di sotto del tormento, un male che perdura fino alla morte». d) infine (p. 65) possiamo leggere che «[d]elle pagine che seguono non sarebbe falsa, inoltre, una lettura sommaria che vi vedesse una verifica, sui testi, dell'incongruità tra la funzione concettuale del parlare idiomatico e la funzione deittica della quotidianità».

La seconda ragione è più nascosta. Proviene dal carattere furtivo delle osservazioni (spesso delle note) che, qui o là nel testo, impediscono di vedere oggi nelle *Egemonie infrante* nient'altro che l'ultima tra le grandi messe in prospettiva della storia occidentale a cui è usa la filosofia tedesca, nella quale quelle sono ogni volta il frutto di un tentativo di determinare in ultima istanza il senso dell'essere e della verità. Sono tuttavia numerose, e massicce, le somiglianze che ci condurrebbero, senza aggiungere altro, a considerare Reiner Schürmann come una sorta di Hegel post-heideggeriano (lettura alla quale, naturalmente, non si oppone per nulla la rarità dei riferimenti al pensatore di Jena).<sup>23</sup> La sola differenza: Schürmann sostituirebbe la logica della negazione con quella della denegazione e il dispiegamento della dialettica con la ripetizione del tragico. La lettura filosofica della storia traccerebbe allora una sorta di hegelismo al contrario, ma un hegelismo nondimeno. Che si presenterebbe così:

- I La filosofia hegeliana consiste in una serie di variazioni di un solo e medesimo tema, secondo il quale non vi è che una "idea" all'opera in tutte le nostre idee, quale che sia lo strato dell'esperienza o il periodo della storia che quelle esprimono. Questa idea dell'ideale stesso consiste nel fatto che ogni concetto ingloba la differenza — che tuttavia pone — tra esso e la diversità sensibile che sussume. In altri termini, il *lógos* è capace di pensare la propria epifania nel fenomeno o, piuttosto, *come* fenomeno. Non vi è un *altro* dello spirito.

---

23 Il discorso hegeliano fa parte in effetti di quei discorsi che Schürmann, alla fine dell'Introduzione generale al suo libro (*Des hégémonies brisées*, p. 54/p. 54), dichiara senz'ambagi di non apprestarsi a leggere, adducendo, a motivo del suo tralasciare, il carattere terapeutico di questa «dialettica riconciliatrice di tutte le opposizioni».

- 2 Questa vita dello spirito tuttavia non ignora la morte. È anzi una traversata perpetua della morte, una resurrezione incessante dell'infinito che si spoglia senza sosta dei suoi involucri finiti. Non, dunque, la vita di uno spirito immortale, come quella che l'anamnesi platonica pretende di disvelare, o come quella di Gesù Cristo "vincitore" della morte, il cui corpo (detto perciò "glorioso") è nulla più che l'apparenza di un corpo. Si tratta di tutto un altro rapporto della vita alla morte, definito dallo stesso Hegel con una formula ben nota (ma proprio per questo, misconosciuta, come egli diceva: «*Was ist bekannt, gerade weil es bekannt ist, ist nicht erkannt*»<sup>24</sup>). Chi di noi non saprebbe recitarla a memoria? «Ma non la vita che con timore si tira indietro dinanzi alla morte e si preserva pura dalla devastazione, bensì quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello Spirito»<sup>25</sup>.

In una similitudine e un'opposizione regolate con il punto primo, si osserverà allora che tutti i temi delle *Egemonie* sono anch'essi delle *variazioni* (in senso musicale) di un solo e medesimo motivo — quello della tendenza, costitutiva del nostro essere, a sopraelevare e ad autonomizzare, in ogni campo

---

24 «Ciò che è noto, proprio perché è noto, non è conosciuto», (T.d.C.). Granel sembra citare a memoria. Il passo di Hegel recita invece: «*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*», ossia, «In generale infatti il Noto, siccome è noto, non è conosciuto», (T.d.C.), cfr. G.F.W. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 9: *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, p. 27 // Ed. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, pp. 84/85; corsivo di Hegel.

25 *Ibidem*: «*Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes*», (T.d.C.) // *Ivi*, pp. 86-7.

dell'esperienza, i tratti comuni di una diversità data di enti singolari, in modo da volgere ciascuna volta precisamente la loro singolarità in un semplice caso particolare di questo significante normativo (è qui la similitudine non solamente con Hegel, ma con tutti i maggiori discorsi della tradizione a partire dalla nascita della filosofia presso i Greci), *ma* che a questa attrazione dell'universale si aggiunge sempre una sorta di *distrazione* inversa, dovuta al fatto che non ci si possa mai accecare del tutto di fronte alla resistenza disperata che il singolare oppone alla sua messa a morte nel concetto. Questo *ri-tratto* — che Schürmann, nella sua magnifica scrittura, nomina spesso “risacca” — è originario tanto quanto il *tratto* universalizzante. Si tratta di mostrare che questo rifiuto della singolarità di lasciarsi assorbire nel concetto lo “travaglia”<sup>26</sup> la-

---

26 [“*travail*”]. Per la scelta di traduzione, mi permetto di rinviare alla nota iv del Curatore alle *Egemonie infrante*, Introduzione generale, pp. 7-8:

Ho deciso di tradurre il verbo *travailler* — che altri, nel contesto degli *studia schürmanniana*, hanno talvolta tradotto, seppur con buone ragioni, con “*destrutturare*” (si veda la tr. it. a cura di Simona Forti e Luca Savarino, “*Le condizioni del male*”, in *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 167-88) — a seconda dei casi, sia con “*lavorare*” sia con “*travagliare*”. Il verbo *lavorare* (da *laborare*, denominale di *labor*, ‘fatica’) è etimologicamente connesso all’*afferrare* [cfr. il gr. λαμβάνω, il ted. *arbeiten*]) e veicola anche il valore di *travagliare* come attività che fa riferimento alla sfera patetica (si pensi al *travaglio*, *tripalium* come ordigno per immobilizzare, strumento di tortura o, per estensione, ai dolori nel parto — come nell’ingl. *labour*). Occorre quindi intendere il *travailler* in Schürmann come inseparabile, al tempo stesso, da una *cattura* e da una “laborazione” della sofferenza. Al fine di esprimerne la motilità dell’*attraverso*, mi è parso che *travagliare* ben dica il modo in cui una strategia legiferante sia transita, attraversata e afferrata “dal di sotto” da una contro-strategia trasgressiva e come il porre tetico sia travagliato

vorandolo al cuore stesso della sua operazione, destabilizzandola e finendo per rovinarla e farla rovinare. Si vede dunque quel che oppone diametralmente questo *travaglio* al “lavoro del negativo”<sup>27</sup> che in Hegel è, al contrario, lo strumento stesso dello Spirito, letteralmente, lo strumento del sacrificio della certezza sensibile, così necessario come quello di Ifigenia in Aulide (giacché è proprio nel momento stesso di questa operazione sacrificale che si leva il vento del sapere — del sapere “assoluto”, quello il cui crimine costituisce anzi l’assoluzione).

D’altronde, la comparazione/opposizione tra Hegel e Schürmann non sarebbe fin qui interamente falsa. Avrebbe, almeno, il merito di riconoscere l’appartenenza delle *Egemonie*

sotterraneamente dal lasciar-dare *il, e del*, singolare. Il tratto della mortalità, la strategia trasgressiva della contro-legge, la sottrazione del singolare di-sparso *travagliano* al modo di una corrente di risacca [*ressac*] l’impulso tetico, pur simultaneamente all’opera nella positività e nella posizionalità dei principi: questi sono così, a loro volta, afferrati dal tratto singolarizzante e tragicamente travagliati dal dissidio che questo tratto *ri-trae*. Benché si sia così scelto di specificare con *travaglio* il lavoro del tratto singolarizzante, per rimarcarne la sotterraneità carsica espropriativa e destituente, rispetto al *lavoro* positivo del teticismo come prestazione fondamentale dei principi, il lavorare tetico e il travagliare singolarizzante sono comunque da pensarsi *simultaneamente* e come sempre rinviati l’uno all’altro. [...] Sul modo in cui sia possibile cogliere il *travailler* in Schürmann rispetto allo heideggeriano *verwinden* — al (*se*) *dégager*, al “dis-pegnarsi” nonché al “riaversi da una sofferenza” — e sul tipo di rapporti che intercorrano tra esso e la *Durcharbeitung* in Freud (che Lyotard, ne *L’Inhuman: Causeries sur le temps*, Éditions Galilée, Paris, 1988, traduce elegantemente con il neologismo “*per-laboration*”, altro sostituto per “tra-vagliare”) cfr. *Dai principi all’anarchia - Essere e agire in Heidegger*, p. 162, n. 14/pp.154-5, n. 14; p.\*428(320 fr.) e p. 560. (N.d.C.).

27 «*Arbeit des Negativen*», Hegel, *ivi*, p. 18 / p. 68/9, tr. mod.. Si noti che qui V. Cicero rende *Arbeit* con “travaglio”. (T.N.d.C.).

*infrante* al genere “filosofia”, tanto più che la “fine” che il libro si sforza di pensare è *anche* quella della filosofia. Si potrebbe nominarla “filosofia del tragico” — si *deve* anzi nominarla così, proprio perché essa è “il suo tempo colto con il pensiero” (sempre Hegel).<sup>28</sup> Poiché ecco come questa “filosofia del tragico” definisce il compito suo proprio:

Pensare è attardarsi sulle condizioni di ciò che si vive; attardarsi nel sito che abitiamo. Un privilegio questo, dunque, dell’epoca che è la nostra, se è in essa che l’essenziale fragilità dei referenti sovrani si rende palese. Alla filosofia, o a ciò che ne prende il posto, l’epoca nostra assegna il compito di mostrare la condizione tragica al di sotto di ogni costruzione principale.<sup>29</sup>

La filosofia, *o ciò che ne prende il posto*: occorre attardarsi su questa formulazione. In effetti essa ci obbliga a *ritirare*, in una certa maniera, tutto quanto si è appena riusciti ad *avanzare*. Perché, se vuol ben dire che la scrittura di Schürmann occupa il sito stesso che in Occidente è sempre stato quello della filosofia, significa altresì che questa stessa scrittura non produce, però, una filosofia *in più*, e non dico soprattutto una qualche filosofia “finale” (che essa si concepisca come il compimento senza resto del compito che fu, a partire da Platone, quello dell’umanità europea — tale fu per esempio l’ambizione hus-

---

28 «[...] *so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt*», G.F.W. Hegel, *Werke: [in 20 Bänden]*, Band 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 26 // Ed. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 15, tr. mod.. (T.N.d.C.).

29 *Des hégémonies brisées*, p. 11/p. 9 // *Egemonie infrante*, pp. 6-7. (T.N.d.C.).

serliana —, o, tutt'al contrario, come una sorta di “soluzione finale” applicatasi ad annientare nevroticamente la razza stessa delle questioni filosofiche — per esempio in un positivismo solo azimutale). Essa, però, implica altresì — e non è il suo merito minore — che non bisogna nemmeno confondere questa scrittura con quella che, in Francia, credeva di potersi installare, con una semplice decisione, su un terreno totalmente altro dal terreno filosofico (allora la si chiamava “decostruzione”, il cui “candore” Schürmann pungola riprendendo, quasi parola per parola, la critica che Derrida ne faceva in *Margini* già nel 1972)<sup>30</sup>.

Queste indicazioni hanno una loro importanza. Tuttavia è chiaro che non solamente non risponderemo alla domanda sul sapere qual è il luogo da cui parlano le *Egemonie*, ma che non si perverrà nemmeno a *porre* una tale domanda (nel senso forte del termine, quello di una *Frage-stellung*) finché cercheremo di comprenderlo in maniera troppo semplice e, al contempo, troppo complicata, come il luogo *della* filosofia, tenuto nondimeno per ciò che non è più una filosofia né alcun suo contrario determinato. Questa formulazione è certamente giusta ma è ancora vuota o, se si preferisce (per essere meno severi nei nostri confronti), puramente enigmatica.

E, allora, cosa effettivamente? Come determinare il pensiero all'opera nelle pagine lasciateci da Reiner Schürmann — se non come ciò che esso *non è*? Domanda alla quale è

---

30 Cfr. *Egemonie infrante*, Introduzione generale, in particolare la nota 24. Cfr. Jacques Derrida, *Marges — de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, pp. 161-63. [A p. 162, Derrida scrive: «*décider de changer de terrain, de manière discontinue et irruptive, en s'installant brutalement en dehors et en affirmant la rupture et la différence absolues*» // Ed. it. *Margini — della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997: / «decidere di cambiare terreno, in maniera discontinua e repentina, installandosi brutalmente al di fuori e affermando la rottura e la differenza assolute». (N.d.C.)].

tanto poco facile rispondere quanto a quella posta un giorno da Paul Valéry:

*Où sont des morts les âmes singulières?*<sup>31</sup>

A meno che non si sia percepito che la singolarità dell'opera giustamente consiste nel suo aggrapparsi ancora e sempre, quale ne sia il tema del momento, o l'epoca che sta decifrando, a un pensiero della singolarità. Occorre ancora che noi si prenda ben coscienza della nostra quasi-incapacità, dopo duemila anni di filosofia, di pensare davvero qualche cosa al di sotto di questo termine, vale a dire, di distinguere il singolare dalla polvere del "puro diverso" così come dalla "particolarità" sussunta in un concetto. Certo, Schürmann tenta incessantemente di intradarci, di metterci sulla via, rintracciando, nel suo primo capitolo, la via seguita da Parmenide. La maniera ne è tuttavia così erudita che la semplicità della posta in gioco rischia di sfuggirci se ci accontentiamo indolentemente di riassumerne la tesi e gli argomenti della stessa. Anzi, per leggere gli altri — soprattutto per leggere gli altri — occorre assumersi, almeno a mo' di innesco, gli oneri di pensare da noi quel che guida il loro pensiero. Mi si perdonerà dunque se abbozzo qui un pensiero della singolarità muovendo da un esempio che non viene approfondito nelle *Egemonie*, ma che ha, nondimeno, il merito di essere di tipo "parmenideo", giacché si tratta dell'unità dei contrari che chiameremo la destra e la sinistra.<sup>32</sup>

---

31 «Dove son dei morti [...] le anime *singolari*?», di Paul Valéry, *Le Cimetière Marin*, 15, in *Œuvres*, Éditions du Sagittaire, 1933 (3, pp. 157-163), p. 162 / ed. it. *Il Cimitero Marino*, tr. di Mario Tutino, Einaudi, Torino, 1966, pp. 16-7. Granel omette parte del verso. (*T.N.d.C.*).

32 Il solo altro pensatore di questa opposizione fu, come si sa, Immanuel Kant. Egli esponeva il "paradosso degli oggetti simmetrici" come un vincolo imposto dalla sensibilità, vincolo nel quale si segna la diffe-

Questi contrari sono in effetti dei contrari senza genere, benché tenuti entro la loro unità. (Mi piacerebbe dire: “tenendosi d’un solo”, perché vorrei evitare di dare l’impressione di distinguere, da loro stessi, l’unità loro — cosa a cui ci spinge insidiosamente il linguaggio allorché dice: “entro la loro unità”). Che qui si tratti di una differenza, è quanto sottolinea, senza averne l’aria, la maniera in cui Parmenide la sovrappone a quella dei sessi: «a destra i maschi, a sinistra le femmine». <sup>33</sup> Tuttavia, metterci di fronte a uno specchio ci insegnerà meglio quel che fa sì che i termini di questa *differenza*, benché si tengano l’uno-con-l’altro (*syn-échousin*), siano quelli di un *différend*, di un “dissidio”, che niente potrà sedare, soggiogare, sussumere. Immaginate di pettinarvi, dividendo i vostri capelli in due masse ineguali da una parte e dall’altra di una riga, e che la massa più importante sia riportata *sulla sinistra* della vostra testa: lo specchio vi rifletterà esattamente l’immagine dei vostri gesti e di questa massa, tranne che sul vostro doppio essa ve la mostrerà riportata *sulla destra*. Così che, pur vedendo tutto di voi nel vetro dello specchio, vi è sempre impossibile vedervi “come siete” (e sarete visti in effetti dagli altri): pettinati a sinistra. Quello che così si dichiara è il *différend*, il dissidio tra l’immagine e

---

renza irrecuperabile di questa in rapporto al concetto. Così è, tuttavia, proprio perché la *Critica* lascia questa singolarità là dov’è, come un *limine* [*borne*] per sempre estraneo alla maniera in cui la sensibilità e l’intelletto si rivelano *limite* l’una dell’altro. Un abbandono, questo, che fa, a sua volta, il limite del pensiero kantiano.

33 Cfr. Parmenide, *DK* 28-B, 17: «δεξιτεροῖσιν μὲν κούρουσ, λαιῶσι δὲ κούρασ . . . », (più letteralmente, «a destra i giovani, a sinistra le giovani», (*T.d.C.*)) in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. di H. Diels-W. Kranz, 3 voll., Weidmann, Berlino, 1958; ed. e tr. it., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1983. Per la presente edizione si è usata la preziosa versione on-line su <http://ancientsource.daphnet.org>. (*T.N.d.C.*)

ciò di cui è immagine, che pure è nient'altro che la loro unità. Anzi, ne è la regola stessa. Perché non avrebbe certo alcun senso concepire una qualche istanza superiore che unifichi il reale e il suo riflesso aldilà (al di sopra) della differenza destra-sinistra. Per il visibile non vi è alcuna istanza superiore allo spazio. Donde segue che la destra e la sinistra, se sono, sì, dei contrari, non sono specie di alcun genere. In altre parole, sono delle singolarità ultime [*ultimes*] — un'espressione di cui si trattava di mostrare il carattere pleonastico.

Ora, quest'ultima analisi, che sembra particolare, ha però una portata considerevole: esplica perché il lavoro del pensiero prenda in Reiner Schürmann il nome di “analitica degli ultimi”. Poiché, se è facile comprendere quest'espressione (o almeno così si crede, forse per imprudenza) quando la si applica alla nascita e alla morte, quando, invece, si tratta della differenza e dell'unità del concetto e del dato («*that old tandem*»<sup>34</sup>, per continuare a citare Beckett) la sua significazione non si concede immediatamente. Che i termini tra i quali lo spazio si distribuisce in quanto sistema di orientazione (non solamente la *synécheia* destra-sinistra, ma tutte le altre: alto-basso, davanti-dietro, lontano-vicino, verticale-orizzontale etc.) siano ogni volta legati in un *différend*, un dissidio singolare e, dunque, ultimo (il quale non è la particolarità di alcunché), è un

---

34 «Quel vecchio tandem», in Samuel Beckett, *Ill Seen Ill Said*, Grove Press, New York, 1981, p. 40 / *Mal visto mal detto*, tr. it. R. Guidieri, Einaudi, Torino, 1997. In *Des hégémonies brisées*, p. 26/p. 26, in epigrafe, Schürmann cita più estensivamente questo passo di Beckett: «*Such the confusion now between the real and — how say the contrary? No matter. That old tandem. Such now the confusion between them once so twain* / *E ora una tale confusione tra il reale e — come dire il contrario? Non ha importanza. Quel vecchio tandem. Ora una tale confusione tra loro, una volta così divisi*». (T.N.d.C.).

esempio che, a sua volta, permette di orientarsi nel pensiero<sup>35</sup>. Non che il pensiero dello spazio si possa in ogni modo generalizzare a tutti gli “oggetti” del pensiero (per impiegare un vocabolario esecrabile ma comodo). È, tuttavia, su di esso che si forma, in un modo relativamente facile, la comprensione di quel che significano “ultimo”, “singolare”, “differenza come *différend*, come dissidio”, “contrari senza genere” etc. (avrete riconosciuto le parole-guida [*maître-mots*] delle *Egemonie*). Detto questo, va da sé che questa “forma” (diciamo, in maniera parmenideo-heideggeriana, la *synécheia*<sup>36</sup> ente-essere) debba

---

35 Riferimento al celebre titolo kantiano *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (“Che significa orientarsi nel pensiero?”) in Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*. Band 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, da *Berlinische Monatsschrift*, ottobre 1786, pp. 304-330. (N.d.C.).

36 Con il termine *synécheia* — cfr. il greco συνεχέειν, “di ciò che con-tiene”, “che ha insieme” (da συν- e ἔχειν, il “coavere”, il “con-tenere”) — Schürmann indica la pura “tenuta assieme” del molteplice disparato, il loro entrare in costellazione. Genealogicamente, il concetto schürmanniano della *synécheia* deriva dallo *hén* parmenideo del frammento 8 (Cfr. Parmenide, *DK* 28-B, 8,6). Si veda, al riguardo, il seguente passo da *Des hégémonies brisées*, p. 52/53 // *Egemonie infrante*, p. 58:

*L'un qui tient (hén sunechés) n'est pas un étant. Parménide le décrit en des termes entièrement fonctionnels, comme pure tenue: une relation, condition ultime des phénomènes par la seule texture où il les réunit. Texture déchirée, car il signifie aux hommes de retenir leur mort, quoiqu'absente, fermement présente : ultime elle encore. N'étant rien, l'un doit s'entendre comme un signifiant s'effaçant lui-même en tant que nom d'étant — comme un fantasme régulateur. Sous ce premier référent hégémonique, la phénoménalité se constitue par l'entrée de singuliers dans une constellation adverse et en ce sens, on le verra, par un événement discordant d'avec lui-même. / L'uno che tiene (hén synechés) non è un ente. Parmenide lo descrive in termini del tutto funzionali, come pura tenuta: una relazione, condizione ultima dei fenomeni per mezzo della sola trama in cui l'uno li riunisce. Una trama lacerata, poiché*

ritrovarsi anche se per ipotesi (in effetti è, credo, incontestabilmente quella su cui lavora il pensiero all'opera nelle *Egemonie*) al fondamento di ogni costruzione principale dominante nella storia dell'Occidente (e costruzioni tali, a succedersi all'Uno greco, non sono che due: la *natura* dei Romani e la *coscienza di sé* dei Moderni). Va da sé, dico, che questa forma è rigorosamente introvabile al di fuori dei “monumenti storici” della tradizione. Solo il *monere* è “sempre lo stesso”, non certo i *monumenta*. Singolarità, sempre ... La loro comunità di destino non è un concetto. La descrizione fattane nelle *Egemonie* è guidata, di conseguenza, non dalla scienza (*Wissenschaft*) di una sorta di macchina teorica, atta a *dedurre* i principî epocali secondo i quali si distribuisce la storia occidentale, ma da un sapere (*Wissen*) singolare, capace di *indurre* in quei principî altrettante figure essenzialmente disparate di ciò cui Heidegger darà il nome di “invio destinale dell'essere”<sup>37</sup>.

Con “sapere” intendo quella sorta di discernimento, spesso amaro, in ogni caso sempre doloroso — anche qualora generi serenità — che si forma, silenziosamente, sul percorso di una vita e non si rassembra se non alla sera di questa. E quando dico che le *Egemonie* di Reiner Schürmann, in effetti scritte lungo l'ultimo tratto del suo percorso, sono guidate da

---

l'uno significa agli uomini di mantenere la loro morte, benché assente, fermamente presente: *ultima* anch'essa. Essendo niente, l'uno è da intendersi come un significante obliterantesi, da sé, in quanto nome di ente — come un fantasma regolatore. Sotto questo primo referente egemonico, la fenomenicità si costituisce con l'entrata dei singolari in una costellazione avversa e, in questo senso — si vedrà — per mezzo di un evento discordante con sé stesso. (T.N.d.C.).

37 “*Das Geschick des Seins*”, espressione heideggeriana tradotta anche con “destino dell'essere” (cfr. V. Cicero). Heidegger distingue l'“invio destinale dell'essere” dalla “storia dell'essere” (*die Geschichte des Seins*) e dal “destino” o “sorte individuale” (*Schicksal*). Cfr. *supra*, n. 15, pp. 248-9 (N.d.C.).

un sapere *singolare*, intendo proprio che si tratta della singolarità della *sua* esperienza, del *suo* cammino in mezzo al nostro mondo. Da questo punto di vista, che il libro si apra su un'esegesi del *Poema* di Parmenide mi sembra essere tutto tranne che un caso. Il *kouros*, il giovane uomo, portato dalle cavalle e al quale la Dea insegna a tenere fermamente insieme i presenti e gli assenti<sup>38</sup>, è lui, *Reiner Schürmann*. Certo, il tragico che egli, dall'alto di un tale sapere, apprende a non negare non è più quello che risuona nei versi di Eschilo (contemporaneo di Parmenide, come nota Schürmann)<sup>39</sup>. Non è più il *différend*, il dissidio tra la legge del lignaggio e la legge della città, alla cui occultazione lavorerà, a partire dal secolo seguente, il classicismo attico. È invece, ben inteso, il tragico della nostra epoca. E colui che, su questo argomento, rivelerà a Schürmann il sapere della sua propria esperienza, colui che gli insegnerà "tutto" sul cammino percorso, sarà, in mancanza della Dea, il filosofo di Friburgo. Poiché non è nemmeno un caso se il libro si chiude su una lettura dei *Contributi alla filosofia* — di cui Schürmann scrive:

Non conosco altro testo che dia così dolorosamente da pensare quel grande rimosso della tradizione che è l'essere tragico. Heidegger presta la voce tanto alle forze della rimozione quanto a quelle del ritorno. Il dolore resta senza attenuazione perché la stessa avversità traversa dal di dentro sia il sito di questo scritto sia il pensiero che a esso fa eco. La distretta del sito e il pathos del pensiero indicano una sola e medesima mostruosità epoca-

---

38 Cfr. Parmenide, in *op. cit.*, DK 28-B, 4, 1: «λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόωι παρῆοντα βεβαίως», «guarda come le cose lontane/assenti siano alla mente saldamente vicine/presenti», (*T.N.d.C.*).

39 *Des hégémonies brisées*, "De l'Un qui tient", p. 169/pp. 164-5 // *Egemonie infrante*, "Dell'Uno che tiene".

le. In questa a sua volta si dichiara il dissenso agonistico con cui Heidegger intende ormai l'essere.<sup>40</sup>

Conseguentemente, non occorre cercare lontano la ragione per cui, nelle *Egemonie*, la lettura di Heidegger si compia sotto forma di una lettura dei *Beiträge*. Non è affatto perché questi scritti del 1936-38 costituirebbero, come ritiene Otto Pöggeler, il capolavoro del pensiero heideggeriano. È invece a causa delle date della stesura, e della forma che queste non possono non conferire alla domanda dell'essere<sup>41</sup>. Questi due anni sono, in effetti, quelli in cui non solamente si compie — con l'aiuto tutelare di Nietzsche e, soprattutto, di Hölderlin — la “presa di distanza”, come si suol dire, dal movimento nazionalsocialista, ma pure la critica fondamentale del carattere “tético” della comprensione del mondo moderno, che fu il vero motivo determinante dell'accettazione del Rettorato da parte di Heidegger nel 1933. Finché la *tecnica*<sup>42</sup> (la cui essenza, ricordiamolo, è identica a quella della metafisica moderna) appare come una semplice realtà, uscita dalla mani dell'uomo, la dominazione che quella, di ritorno, esercita su di lui, e in particolare le forme politiche che imprime alla sua esistenza, pos-

---

40 Ivi, “*La dessaisie. De double prescriptions sans nom commun*”, p. 656/p. 607 // Ivi, “*La dessaisie. I doppi vincoli senza nome comune. (Heidegger)*”.

41 Con “domanda dell'essere” — che P. Chiodi rese in italiano “problema dell'essere” — si traduce qui la heideggeriana *Seinsfrage*, l'interrogazione dell'essere apposta da Heidegger a vera e propria cifra del suo pensare — già dal primo capitolo di *Essere e tempo*, intitolato indicativamente: “Necessità, struttura e primato del problema dell'essere” (*Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage*) — e di cui egli rimarca “la necessità di una ripetizione esplicita” (*Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*). (N.d.C.).

42 Si è così tradotto “*technique*” che rende, a sua volta, il termine heideggeriano “*die Technik*”, (N.d.C.).

sono essere anch'esse comprese come altrettante realtà contro le quali sia possibile "agire" in maniera effettiva e collettiva, in vista di un "nuovo inizio" del sapere e dell'essere-in-comune. «Vedevo questa possibilità» (all'epoca del rettorato), dice molto chiaramente l'intervista a *Der Spiegel*<sup>43</sup>, in cui si spiega non meno chiaramente come la detta possibilità nel 1933 non fosse per nulla "incarnata", agli occhi di Heidegger, dal N.S.D.A.P.<sup>44</sup>, ma gli sembrasse invece realizzabile al prezzo di una "compromissione" (spesso conflittuale) con esso<sup>45</sup>. Quel che avvenne, quel che condusse Heidegger a dare le dimissioni, lo costrinse pure a meditare sull'origine del suo scacco. Perché mai occorre, infatti, che l'essere sia "giuntato" [*agence*] (la dicitura è ingenua, ma non se ne trovano di migliori), che

---

43 Cfr. Martin Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten", Intervista in *Der Spiegel*, 31 maggio, 1976 (condotta il 23 settembre, 1966), pp. 193-219 (p. 198 «sondern ich sah diese eine Möglichkeit / ma vidi questa sola possibilità»). Ed. it. in Martin Heidegger, *Scritti politici, (1933-1966)*, Prefazione, postfazione e note di F. Fédier, a cura di G. Zaccaria, Tr. dal tedesco di G. Zaccaria, Tr. dal francese di M. Borghi, Edizioni Piemme, Segrate (MI), 1998. Curiosamente, questa parte della risposta di Heidegger sembra mancare in traduzione. La si trova invece in "Only a God Can Save Us" in *Heidegger: The Man and the Thinker*, a cura di T. Sheehan, Transaction Publishers, Piscataway (NJ), 1981, pp. 45-67, nella tr. ingl. di W. Richardson (che rende: «I saw this as the one possibility»). (T.N.d.C.).

44 *National Sozialistische Deutsche Arbeiter Partei* — "Partito Nazionale-Socialista Tedesco dei Lavoratori" — era il nome completo del partito nazista in Germania. (N.d.C.).

45 Mi si perdoni il rinvio, per questa esegesi della *Rektoratsrede* — del *Discorso del Rettorato* — al mio testo: "Pourquoi avons nous publié cela?" in Gérard Granel, *De l'Université*, T.E.R., Mauvezin, 1982. Mi sembra che, in effetti, il mio scritto converga essenzialmente con le analisi di Reiner Schürmann. [Cfr. Martin Heidegger, *ibidem*: «daß ich ohne Kompromisse nicht durchkäme / che non me la sarei cavata senza compromessi», (T.N.d.C.).]

la forma metafisica, sotto la quale esso si impone al sapere e all'agire degli uomini, non possa semplicemente essere "sospesa" — né tramite una messa tra parentesi fenomenologica né con un'insurrezione del volere individuale e collettivo? I *Contributi*, come li legge Schürmann, sono consacrati interamente a questa domanda. A proposito della domanda "Chi?", della domanda sul "dio" e di quella sul "popolo", Schürmann rileva in Heidegger — in una maniera che non tralascia di essere critica, talvolta fino alla durezza — la persistenza di un regime "tetico" del pensiero, come pure la confusione dell'istoriale e dell'istorico che ne risulta, anche se la venuta dell'esser-ci alla sua verità è ora rinviata a un domani indeterminato e indeterminabile. Eppure la sua maniera critica è altrettanto generosa. Perché Schürmann riconosce — "riconoscere" nel senso di esplorare una terra incognita *e* nel senso di "ammettere il ben-fondato" — non solamente tutti i tratti del dissenso, dell'*agôn*, che caratterizza ormai per Heidegger la giuntura [*agencement*] dell'essere, ma parimenti la predominanza dell'essere-velato nel disvelamento stesso, nonché, infine e soprattutto, il consenso del pensatore alla "dispresa" come alla sola attitudine che si convenga alla derelinquenza<sup>46</sup>, all'abbandono nel quale l'umanità moderna si trova immersa.

---

46 Ho tradotto "*déréliction*" con il neologismo *derelinquenza* (dal lat. *derelinquo*, "abbandono", "lascio", "diserto") al fine di marcarne la differenza di carattere istoriale con la condizione ontologica meta- e trans-epocale che l'"esser-gettato" ha in Heidegger (e segnalarne la prossimità "esistentiva" con il termine d'uso giuridico *derelizione*, che sta a significare l'abbandono della proprietà sui beni). Sebbene in Francia il termine *déréliction* sia stato sovente usato per tradurre la heideggeriana *Geworfenheit* (la "gettatezza" o l'"esser-gettato") dell'Esserci, ossia l'*effettività dell'esser-rimesso* (*die Faktizität der Überantwortung*), ritengo che qui Granel utilizzi *déréliction* nel senso di un "abbandono" *epocalmente* connotato rispetto alla "dispresa", ossia all'*epoca* dell'epoca delle epoche, all'*epoca* della storia dell'Occidente in quanto istituyente e destituyente

Di fronte a questo termine — “dispresa” — la diffidenza raddrizzerà una volta ancora la testa. «Eccola» — dirà — «la prova del carattere fondamentalmente nichilista del pensiero heideggeriano. Questo fatalismo è la morte di ogni agire morale». Quanto alla derelinquenza, il “Si”<sup>47</sup> benpensante

---

susseguirsi delle egemonie. Con *déréliction* è infatti da intendersi, più precisamente, la heideggeriana *Verlassenheit*, l’“essere-abbandonato” o *derelinquenza* che, come giustamente ci ricorda Philippe Lacoue-Labarthe citando Heidegger in *La fiction du politique*, Christian Bourgois Éditeur, Parigi, 1987, p. 41, è propria della “dispresa”: «*l’être-abandonné ou la déréliction (Verlassenheit) de “l’homme d’aujourd’hui au milieu de l’étant”* / l’essere-abbandonato o derelinquenza (*Verlassenheit*) dell’“uomo odierno in mezzo all’essente”». Per la *derelinquenza* come “estrema povertà dell’abbandono” («*extrême pauvreté de l’abandon*») si veda, di Jean-Luc Nancy, il notevole *L’être abandonné*, in *L’impératif catégorique*, Flammarion, Paris, 1983, pp. 139-53.

47 Nel lessico heideggeriano in traduzione italiana — fissato pionieristicamente da Pietro Chiodi nella sua traduzione di *Sein und Zeit* nel 1953 — il “Si” traduce il termine “*das Man*”. Heidegger, che in *Essere e tempo* tratta estensivamente del “Si” — come ricorda Franco Volpi nel glossario di *Essere e tempo*, a cura sua, sulla versione di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano, 2005, pp. 600-1 — nei §§ 25-27, 35-38, 51, 52, 59, definisce il “Si” come: «il “soggetto” della quotidianità» / «*das* *Subjekt «der Alltäglichkeit»* (p. 144/SZ, p.114) che ha i caratteri esistenziali della *medietà*, del *livellamento*, della *contrapposizione misurante*. Per Heidegger il “Si” esercita una «sua autentica dittatura» (p. 158/SZ, p. 127: «*seine eigentliche Diktatur*») dittatura in cui «[s]i appartiene agli altri e si consolida il loro potere» (*ibidem*: «*Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht*»), giacché «ognuno è gli altri, nessuno è se stesso» (p. 160/SZ, 128: «*Jeder ist der Andere und Keiner er selbst*»). Sebbene nelle analisi portate avanti nei paragrafi citati il “Si” sia descritto come un modo d’essere dell’inautenticità (*Uneigentlichkeit*) e dunque distinto dal *se-Stesso autentico* in quanto *se-Stesso* «afferrato in modo proprio» (p. 161, tr. mod./SZ, 129: «*eigens ergriffenen Selbst*» corsivo di H.), negli stessi paragrafi Heidegger si preoccupa tuttavia di sottolineare come l’Esserci possa trovare se stesso solo a partire dal “Si” e in quanto “Si” e che: «[l’]autentico essere stesso non consiste in uno stato d’eccezione del soggetto separato dal Si, ma è una *modificazione esistentiva del Si* in

che trionfa ai nostri giorni non vedrà in essa che pura invenzione. La “dispresa” non è forse contraddetta dalla progressiva estensione a tutto il pianeta della produzione di ricchezza, produzione che entusiasma anch’essa la libertà democratica e il progresso del sapere che ne sono, al contempo, la condizione e la conseguenza?

Il ritornello si conosce, e dal XVIII secolo si continua incessantemente a ripeterlo. Eppure per credere che lo si canterà ancora *tale quale* nei secoli dei secoli, occorre accecarsi di fronte a un gran numero di accadimenti che, per così dire, sopravviene simultaneamente alla nostra fine del XX secolo. Occorre la soddisfatta vista corta della filosofia analitica inglese e del pragmatismo americano per continuare a incoronare la nostra modernità con un “pensiero” consolante e consolidante<sup>48</sup>. Non svilupperò qui le analisi *concrete* che si oppongo-

---

*quanto esistenziale essenziale*» (p. 162, tr. mod./SZ, p. 130: «[d]as eigentliche Selbstsein *beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmestand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*», corsivo di H.). Si veda l’Introduzione del C. al volume per una messa in prospettiva della questione, cruciale, in Reiner Schürmann. (N.d.C.).

48 Granel utilizza una terminologia indicativamente schürmanniana per criticare la miopia di coloro che continuano a voler produrre un “pensiero” consolante e consolidante nel bel mezzo della derelinquenza in cui ci si trova immersi, *come se nulla fosse*. Il *di-dià-bén*, il due-attra-verso-uno, di “consolazione e consolidamento” in Schürmann compendia infatti gli scopi cui mirano i “filosofi” nello svolgimento della loro *funzione tetica*, il ruolo “positivo” che quelli assumono: *porre* i principi a fondamento e legittimazione della prassi all’interno di un orizzonte archi-telocratico. Svolgendo la loro funzione tetica da “burocrati” dell’umanità, i filosofi decidono dello iato tra teoria e prassi e lo mantengono aperto subordinando quest’ultima alla prima, che *si pone* a guida dell’agire. In Schürmann, tuttavia, il lavoro tetico dei filosofi — istitutivo e istituzionale — è sempre simultaneamente “travagliato” da una risacca che ritrae verso la destituzione e che porta, sotterraneamente, a lasciar-essere la singolarità dei fenomeni

no, secondo me, a perpetuare così il fantasma filosofico sotto la forma più piatta e più prosaica che si possa immaginare: “*Business as usual*”<sup>49</sup>. Non lo farò, perché Reiner Schürmann non lo fa, e qui si tratta unicamente di lui. Che si legga dunque, sull’insufficienza di una prospettiva “morale” e le ragioni per cui egli preferisce l’interrogazione heideggeriana di “ciò che è”, la nota 27 del capitolo finale delle *Egemonie* e, su quel-

---

di contro alla loro sussunzione nell’universale: una corrente di risacca che sempre trasporta a σώζειν τὰ φαινόμενα, a “salvare i fenomeni”. Mi permetto di rinviare alla nota i del Curatore a *Egemonie infrante*, p. 17:

La disamina della legittimità, e quindi la legittimazione o il rifiuto di un ruolo, di un “ufficio” pubblico per il “filosofo”, è ripresa da Schürmann nei termini husserliani del “funzionariato”. Le mansioni svolte dal “filosofo” nell’ufficio di “funzionario dell’umanità” — da Schürmann compendiate, quasi a mo’ d’onnipresente segnatura ricapitolativa del suo vocabolario concettuale, con il *di-dià-bén*, il due-attraverso-uno, di *consolazione e consolidamento* — hanno a che fare non solo con la gestione, l’amministrazione dell’interiorità (della *psyché*, dell’egoità, della soggettività, etc.) e con quella dell’esteriorità (dell’inter-soggettività, della società, dello Stato etc.) ma, altresì, con la produzione e la tenuta della relazione analogica, differenziale od oppositiva tra le due sfere, che vengono così a essere poste, separate e mantenute. Una tale carica burocratica o pseudo-angelica del funzionariato filosofico, nell’analisi di Schürmann, risulta essere sempre “incrinata” da un *simul*, da un *contemporaneità* tra l’assolvimento della funzione consolatoria-consolidante e l’abdicare del filosofo a quella sua stessa funzione, mediante una continua, sotterranea, riabilitazione del singolare. Agli occhi di Schürmann, il “filosofo” è dunque, suo malgrado, un agente doppiogiochista il quale, proprio mentre lavora alacremente per “consolare l’anima e consolidare la città”, nel tentativo di salvare i fenomeni e riabilitare i singolari, si trova pur sempre a disfare gli edifici e a destituire le istituzioni della teleocrazia, che ha aiutato a erigere per mezzo del suo arruolarsi nelle fila del teticismo archico. (*N.d.C.*)

49 “*Business come al solito*”, in inglese nel testo. (*N.d.C.*)

la che si suol chiamare “la questione del male”, le prime due pagine della Conclusione generale. Si vedrà come, per restare sul cammino delle domande più principali, il suo giudizio sull’essenziale fragilità dei “referenti sovrani”, che sono quelli del nostro mondo, sia altrettanto severo — meglio: ancora più *inquietante* — del giudizio cui mi hanno condotto quelle che ho appena chiamato “le analisi concrete”. Propagare questa inquietudine, dopo averle dato la forma più rigorosa possibile: tale fu, evidentemente, l’intenzione che ha fatto nascere questo libro ammirevole. Quanto a me, non ho scritto le scarse pagine che avete appena letto se non per dare allo studente di filosofia (quale incarnazione del *kouros!*) il desiderio e il coraggio di arrampicarsi su questo carro. Che io possa solamente esserci *un po’* riuscito.

Gérard Granel

