

Evocazione del fantasma

Per Reiner Schürmann

“– Oh, Dio mio, Dio mio! Dunque mi credete pazza? – sospirò Adelgunda. – Ma non vedete che tende verso di me un

braccio bianco e mi fa un cenno?”(E.T.A. Hoffmann, *Una storia di fantasmi*)

“Questo fantasma che ti corre innanzi, fratello, è più bello di te; perchè non gli dai la tua carne e le tue ossa? ma tu hai

paura e corri dal tuo prossimo...”.(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*)

Filosofia dell'avvenire

Non risulta a tutt'oggi che il fantasma di Reiner Schürmann sia apparso in alcun luogo filosofico. Registrando il proprio destino di filosofo, Schürmann, scomparso nel 1993, ha lasciato davanti a sè tracce reali, ma nessuna presenza nel discorso. La sua opera è una delle “cose” più mirabili che il tramonto senza fine della metafisica abbia illuminato e, nel frastuono delle immagini del presente, si distingue come voce della destituzione.

In lui, nella sua ricerca senza fine ed estesa all'infinito dei referenti epocali che hanno comandato le epoche della storia del pensiero, la filosofia è, con una lieve, intensa forza, fatta rifluire verso il fondo da cui proviene.

Da dove muove questa forza? Su quali superfici si applica? Che cosa è in gioco nella natura anarchica del pensiero?

Tutto inizia allorchè i fantasmi si fanno udire. I fantasmi parlano e richiedono l'attenzione verticale che si deve ai flebili suoni di voci sconosciute. Nietzsche è il primo fantasma; Heidegger è il suo interprete, di cui Schürmann ascolta la voce che disperde la storia della metafisica. In quell'ora, altri fantasmi giungono, erranti, gioiosi, liberi dalla materia della ragione, aleggianti nel destino dei più savi. Maestro Eckart, Agostino, Kant. Il pensiero assume un'altra forma. Stacca da sè i referenti epocali in una genealogia dei valori sciolta dalla storia del discorso filosofico. Perchè di esso, come di recente è stato scritto, non rimarrà niente (Agamben 2018).

Ecco apparire il luogo dei fantasmi, più reale della realtà di cui parlano e più reale ancora di quella a loro attribuita dall'analitica della psiche, che li fa ritornare come formazioni dell'angoscia nella assillante fantasia di un passato esclusivo e solitario. E allora sono egemonie infrante quelle strutture di comando in cui l'inizio del pensiero e della storia sono stati fatti coincidere: l'Uno e il Molteplice, la Natura e la Città, l'Intelletto e la Coscienza, La Differenza e il Differente.

Ma perchè i fantasmi? Perchè la genealogia che Nietzsche ha approntato fa la storia della metafisica e mostra quanto il valore di referenza che gli uomini hanno annesso ai principi li hanno resi principi di dominio. In questo luogo appare una storia di fantasmi reali. Schürmann, ascoltandoli lungamente come il filosofo dovrebbe fare, li ha presentati e ha continuato a farli parlare al di sotto della lingua della metafisica.

Perchè una cosa sono le riduzioni schematiche e soggettive di quelle voci a filosofia, – riduzioni operate dai sempre attivi “funzionari dell'umanità” e fondatori di città che costruiscono finzioni istituenti; altra cosa sono le voci di chi, dal fondo di un'assenza, annuncia la verità operante del doppio vincolo: costrizione-dissoluzione; esistenza-evento singolare.

Nell'opera di Schürmann c'è l'enunciazione nietzscheana dell'origine, la verità dalla finzione: “*Là questa montagna! Là, questa nuvola! Cosa ha di reale tutto questo! Sottraetene solo il fantasma e tutta l'addizione umana, voi sobri! Se solamente poteste!*” (Nietzsche in *Des Hégémonies Brisées* 1996, 12).

Da qui, una topologia, che è il modo che resta di raccontare la storia filosofica della filosofia – cioè l'archeologia filosofica. Essa è infatti, almeno a partire dalla traccia lasciata dal fantasma moderno, storia del trascendentale.

Nel grande libro delle egemonie infrante si compie la sottrazione della filosofia alla storia della metafisica, laddove si tratta di principi egemonici. Ne isoleremo cinque insiemi problematici che conducono sulla soglia del salto.

Le egemonie infrante mettono in scena la tragedia, cuore nietzscheano della verità. Il ritmo di questa storia che ben conosciamo ma che riusciamo ad ascoltare solo nei battiti del fantasma – è questa la loro voce – scandisce il decorrere del tempo che, all'inverso dello scorrere, svia, deroga, fa girare a vuoto il senso comune: sottraiamo l'addizione umana e quale realtà, quale origine, quale comando rimane?

Schürmann però non ha messo in scena il défilé dei principi, ma, in lavorazioni finemente intessute, ha scoperto nella sequenza delle egemonie epocali il movimento continuo della destituzione. I referenti che divengono reali perchè sono fantasmi egemonici si infrangono in un movimento che li percorre dall'interno del loro senso comune (nessun metalinguaggio, c'è già la metafisica!), – dissuasivo per la stessa forza con cui si accampano e conquistano.

Ma prima bisogna riprendere una precisazione intorno alla portata di ciò che si compie. In questa osservazione c'è un'indicazione di metodo: “...non ci si sbarazza dei referenti sovrani come si abbandona una cattiva abitudine”, per cui la pratica destituente sarà “un pò più complicata di quanto voglia un andare decostruttivo” (ivi, 24). La dottrina dei principi tratta delle istanze ultime. Esse non sono 'niente', non sono delle '*non res*'; consistono invece, e determinano l'economia politica del senso e dei valori. Si tratta allora di “dimostrare al vivo come il dire che fonda le grandi istanze...siano state da subito esposte all'erosione di un de-dire di fronte al singolare”(ivi, 27). Si parlerà della singolarizzazione a venire, dell'evento singolare “come di una risacca che incrina ogni fantasma egemonico”, ed è forse questo il movimento che ha sullo sfondo la domanda nietzscheana: 'come si diviene ciò che si è' (ivi, 37). La destituzione sarà svolgimento dell'essere, scioglimento della sostanza, disintreccio del tessuto del senso, disarticolazione del discorso là ove emerge l'indefinibile, l'innunerevole, l'illimitato.

Ed ecco i cinque propositi:

- 1) Scoprire che il fondamento è stato pensato come tale, cioè che ad esso (ed è stato Nietzsche ad indicarlo) è stato attribuito un valore all'interno di una gerarchia di valori morali di cui può ricavarsi la genealogia.
- 2) Che il principio di costituzione dei principi è anche il principio della dissoluzione.
- 3) Che i principi metafisici, spogliati di ogni interpretazione si rivelano essere il luogo della verità e che questa verità è conflittuale.
- 4) Che, a partire dalla destituzione delle egemonie è possibile un'altra storia della filosofia – che sarebbe tuttavia ancora un'altra storia voluta dalla volontà di ragione. Ma una volta svelata la costruzione delle 'istanze ultime', è la storia della filosofia che ha elaborato le continuità del pensiero a dissolversi.
- 5) Che un pensiero destituente apre lo spazio anarchico dell'essere, che è libertà.

Le sontuose lezioni su Nietzsche alla New School for Social Research dal 1975 al corso del 1988 che ci è restituito nei suoi passaggi più integri, indicano questa deriva (Guercio 2019). Nietzsche afferma Kant come il filosofo che ha illuminato il pensiero e proprio per questo gli contesta la critica del senso e del corpo, degli istinti e del vero desiderio. La verità del fantasma che ha assillato 'la terra konisbergica' è volontà di potenza nell'eterno ritorno dell'origine. Ancora impresentabile per la modernità attiva e riflessiva, produttiva e responsabile, lo spettro che ritorna è stato evocato per essere ridotto al silenzio nella notte senza sogni dell'occidente.

Ma la critica al kantismo di Nietzsche, operata dall'interno della metafisica del trascendentale, è possibile perchè è all'opera il tipico gesto da fantasma: *fare un passo indietro*, retrocedere dalle condizioni di possibilità della conoscenza alla volontà di verità che ne è all'origine. La genealogia è questa regressione che comporta la sovversione della temporalità ordinaria.

La genealogia infatti è sempre, cioè da sempre, la direzione dell'archeologia del sapere in cui si va all'indietro nel domandare delle formazioni discorsive in cui si apprendono le concrezioni storiche del potere. Quanto più si retrocede verso l'*arché* e quanto più si riconosce la direzione “verso l'Uno”, tanto più si dimostra che questo Principio è all'origine delle referenze epocali della storia del pensiero.

Ma per aprire la chiusura in cui i diversi fantasmi sono detenuti nell'origine principale e ordinale, a procedere all'indietro si scopre l'originale molteplicità rizomatica dell'*arché*. La figura del rizoma in cui si manifesta la trasvalutazione dei valori, cioè l'essere infondata dell'origine, la conformazione delle economie dei referenti che ordinano le epoche, e la costituzione del 'chi' soggettivo, quella figura è la forma della genealogia del molteplice. Differente dalla genealogia dei valori, la genealogia del molteplice che proviene dal “quadruplica” descritto da Heidegger, indica a coloro che retrocedono le vie proliferanti.

Verso dove? E' questa la domanda dell'*arché*, che dice l'essenza dell'origine. La topologia distesa da Schürmann è l'istituzione dissolvente del luogo in cui il pensiero ha reso coincidenti origine ed essenza. Per questa via ciascun filosofo è disposto per la successione: Nietzsche è per Deleuze; Heidegger è per Schürmann; Nietzsche è per Heidegger. Questo "per", i fantasmi epocali lo dicono, è l'affidamento. Nietzsche è affidato a Bataille, a Kossowski, a Foucault, a Colli e a Montinari, a Deleuze...Il fantasma di Nietzsche assilla dunque Heidegger; il fantasma di Heidegger è vissuto da Schürmann.

Allora, per fare il passo indietro che percorre controsenso le economie storiche della presenza c'è bisogno di una ulteriore retrocessione che stacca Schürmann dalla storia precedente della metafisica. Questo passo è diverso dal precedente che ha staccato Heidegger dall' “ultimo metafisico” Nietzsche, ed è ancora diverso dal passo che ha separato, comprendendolo, Deleuze da Nietzsche, – così restituito ad una rizomatica dei flussi e delle forze.

Schürmann infatti 'fa' il *logos*, ne raccoglie gli spiriti. Heidegger gli è affidato nella doppia banda di recessione su cui scorrono le egemonie. La prima superficie è quella dei *referenti ultimi* che investono le rappresentazioni comuni. La critica qui opererà per desostanzializzare i contenuti del pensiero (*Des Hégémonies Brisées*, 17). La seconda superficie è quella del tempo storico da risalire: dall'evento, alla storicità, all'essere da cui origina il tempo che non vi coincide. Ecco: “io descrivo un fantasma egemonico come un referente che significa per noi un'obbligazione...” (ivi, 19). E' della legge come significante che si parla, – e chi può sfuggirle se non i fantasmi?

Quando risaliamo la storia del pensiero occidentale, e se intendiamo il pensiero non come l'istanza teorica che precede e accompagna la prassi ma come la disposizione dell'essere in cose, parole e azioni, il teatro filosofico cui assistiamo è la messa in scena dei referenti epocali che, dall'ultimo al primo, si sono

succeduti nella storia: il Differente e la sua attuale *débauché*; la Coscienza, ovvero Kant con Lutero; la Natura in Cicerone e Agostino, gioiosamente affidata a Maestro Eckart; l'Uno infine, cioè *en arché*, in Parmenide e Plotino. Sono divenuti principi epocali perchè hanno ottenuto forza normativa e nominativa. *En arché ên ho Lógos*. All'inizio egemonici, conquistano un'epoca storica e ne subordinano l'agire al Principio dell'Uno. Se non che la storicità al fondo di questa disposizione impositiva ne erode il fondamento di legittimità, – e allora il Principio si incrina.

In Parmenide la dea dovrà pur mostrare la via singolare dell'errore e del non essere, che varrà a Plotino la ricostituzione dell'Uno. In Agostino l'indistinzione della *civitas* di Cicerone e della Natura rompe il dominio imperiale della terra, prima che l'estro errante di Eckart squaderni Dio nella divinità. La costituzione della Coscienza destituente in Lutero sarà l'architettura della Soggettività in Kant che, subordinata alla doppia prescrizione dell'esperienza e della Ragione, si frantuma nella differenza singolare dell'io e del sè. Alla fine in Heidegger, che vede in Nietzsche il metafisico al tramonto, la storia dei principi è differita nell'evento che trasforma la Differenza nel Differente, ovvero in ciò che differisce nel molteplice: le tecnologie di sapere-potere.

Non c'è da sostituire alla lingua comune un'altra lingua, piuttosto c'è da adoperare il linguaggio comune per esporre il carattere an-archico dei principi, cioè per narrare la generazione, l'organizzazione epocale e il compimento delle egemonie istituite. Ci si chiederà in base a quale istanza normativa la Natura (il Mondo), Dio e l'Uomo (il Soggetto) che sono stati principi metafisici vigenti fino al momento in cui se ne è costatato il vuoto di sostanza, sono stati tradotti in semplici idee che hanno ossessionato la nostra ragione (ivi, 17). Il momento è stato quello della costituzione dell'Uomo, in cui il tornante della critica dei principi produce i referenti supremi e con essi i professionisti della persuasione. Questa permanenza erodente disindividua, indetermina e sconvolge, disgiunge e fa implodere. Rende le differenze non più in base a se stesse ma in base al Differente (*Differend*). Esempio: a partire da Parmenide ciò che nei frammenti del *Peri Physeos* è stato letto come contraddizione tra la via dell'Essere e la via dell'errore del non essere è invece il contrasto. Differenza: la contraddizione è destinata a dissolversi nella comprensione e nel superamento come recita la dialettica, mentre il contrasto rimane al fondo dell'essere. Oppure: la Città e la Natura divengono mondane quando il Principio non è più il territorio ma la città divina sulla terra e quando in essa Dio e il fondo di Dio differiscono. 'Dio liberami da Dio' prega Maestro Eckart (*Maestro Eckart o la gioia errante*, 1972).

Ancora: la Coscienza spaccata nell'io e nel sè in Lutero, nel guardare e nell'esser guardata da Dio istituisce la coscienza trascendentale, che in Kant si raddoppia senza ricomporsi in recettività e spontaneità. Destino di scissione dell'integrale 'io penso' nell'appercezione eteronoma: "Appercezione per designare la coscienza di sè che accompagna le modificazioni effettuate dalla parola, e eteronomia, per dire che nel soggetto non v'è alcuna produzione spontanea ad accompagnare, ma solo un'opera estranea" (ivi, 501).

Sarà così una pratica archeologica a lasciar essere il differente come lo spazio possibile della destituzione; cioè lo spazio sintomatico della distanza di parole e cose, – l'utensile tattico per depistare, mostrando come "agli usi idiomatichi della filosofia, l'essere si è prestato a dire: fondamento" (ivi, 47). Il tragico da cui emerge la condizione stessa della filosofia è infatti che "le parole tramutano ciò che nominano in chimere più che reali", come i danzatori tragici vestiti con pelle di capra (*tragos*), "per cui i filosofi hanno dichiarato sovrano questo referente, poi un altro...", fino al limite del silenzio. Il silenzio accede al gesto. Dioniso, Edipo. Arci-silenzio del differente dionisiaco-eroico, che inizia e comanda la tragedia, che l'ammutolisce come la sua veritiera *arché* (ivi, 49).

La natura, sia nel titolo del poema di Parmenide sia nella tradizione metafisica, contesta il significato che gli è stato imposto di essenza invariabile e “preciserà al contrario l'essere come differenza, come vicinanza e come donazione” (ivi, 88). L'essere degli enti è la loro natura, cioè il loro eclatante apparire. Saranno invece le interpretazioni e le argomentazioni umane ad imporre e valorizzare il contraddittorio dualismo di essere e apparire la cui connessione resta loro celata, mentre nell'opera che risale al punto di insorgenza di essere e apparire non rimane niente dei decreti umani, dei nomi, delle leggi e delle posizioni.

L'Uno (*hen*) mestro dei contrari senza genere, è un niente e nessuno; è la semplice configurazione funzionale degli enti in conflitto. Pur apparendo come il più spettacolare dei fantasmi egemonici, proprio la sua semplicità non finisce per disegnare un ente ma “per rivoltare l'enologia contro se stessa” (ivi, 111). Le parole del poema che diverranno enti metafisici, *Dike*, *Themis*, *Moirai*, *Ananke*, *Peras*, davanti a questo testo già demitologizzato indicano l'inversione dei nomi in verbi, delle imposizioni in concetti, dei nomi propri in voci infinite: tenere, porre, separare, cambiare, serrare. Dalla ricostruzione filologica si estrarrà il senso che destituisce il significato successivo. Così, l'essere è uno ma ciò non esclude che sia strutturato all'interno; l'essere immobile diviene vero perché è attraversato da una doppia motilità, quella dell'evento che è il venire alla presenza (*phuein*, *pélein*) e quelle dei passaggi tra enti presenti e assenti (*pareonta-apeonta*)” (ivi, 119).

Sarà la divisione in generi e specie, a partire dalla divisione primaria nella *Fisica* di Aristotele tra ciò che si fa da sé e ciò che è fatto dall'uomo, ad imporre la logica della composizione e della commistione di essere e non essere, – quindi i modi della composizione discorsiva in cui la condizione dei mortali si annuncerà nella natura delle facoltà (ivi, 121). Infatti la filosofia successiva farà oscillare la *dynamis* dalla parte del possibile opposto all'attuale, laddove la dea mostrava “che l'oblio si unisce per noi sempre al sapere poichè siamo il luogo della differenza ente-essere” (ivi, 124). Parmenide ha saputo ancorare i fenomeni – legittimare le istituzioni e giustificare il linguaggio – senza promuovere alcun ente alla condizione di origine, essa stessa senza origine” (ivi, 128). Qui in una indicazione archeologica: “Il cammino che retrocede attraversando il suolo della notte e del giorno non è nè aprioristico nè fenomenologico” (ivi, 136).

Legen è il compito che la dea assegna all'uomo per raccogliere le forze in conflitto, mentre il *logos* è il nome stesso dell'essere. Il linguaggio non è lo strumento della posizione normativa, della positività del *nomos* da cui discende l'obbligazione; è invece la lotta delle forze contrarie 'senza genere' che il vocabolario dell'essere (*pareonta-apeonta*) raccoglie. Ma l'imposizione successiva della legge svela la funzione del dispositivo del linguaggio: “A una lettura retrospettiva delle epoche, le norme divengono precarie nel momento stesso in cui un'epoca le vuole stabilire” (ivi, 150).

Plotino, ricominciando, chiude l'epoca greca e destituisce il fantasma dell'Uno. La difesa che egli fa del fantasma “spazzerà l'enologia come metafisica dell'ordine” (ivi, 184).

La questione che lo assilla è 'perchè l'uno non è rimasto in se stesso?' Fa allora un passo indietro verso la soglia da cui emerge la differenza tra la sostanza e le cose. L'Uno, che non è più comprensibile secondo gli attributi entitativi, può esserlo nella differenza ontologica all'opera nelle *Enneadi* e racchiusa in tre termini: gli enti, la sostanza e l'uno. L'uno non è da intendere nè come un ente, nè come l'essenza, macome essere. Si comprendono così i 'movimenti di trascendenza' che conducono dall'intelligibile all'uno e dal sensibile all'intelligibile, movimenti eterogenei l'uno all'altro. L'uno assegna alle cose il propriosito in un processo senza agente, la *henosis* 'si fa'; ma la *noesis* fa qualcosa: fa il vero (ivi, 195).

La *dynamis* è l'agire senza agente nell'evento del mondo che si va facendo. “La parola *arché* implica inoltre una motilità che nessuno dei suoi equivalenti latini – *princeps*, *principium*, *primum*, ma anche *imperium*, *regimen*, etc. – nè moderni preserva” (ivi, 204). Presentata come attributo di un ente che domina, essa diviene come nel neoplatonismo, teologia negativa. Ma se è *archein*, non ha il senso del governo divino del mondo, bensì del *venire alla presenza*.

Questa origine rompe con le continuità ascendenti che dispongono le egemonie, uno-intelletto-anima, e in questa discontinuità “...la natalità si purifica. Perde ogni contenuto, rappresentazioni, immagini, idee cause e tesi da promuovere” (ivi, 205). L'uno sarà anarchico perchè in se stesso non possiede ciò che è necessario per essere *arché* assoluta. Sarà *arché* privata di ciò che fa il potere archico: la normatività semplice. La *dynamis* dell'uno si allea all'*energheia* insubordinata, che non è l'attualità di questa 'potenza'. Essa è anarchica per un atto di alterità che la disturba.

L'anarchismo fenomenologico risulta sempre da un differente originario tra condizioni (ivi, 210).

Certo c'è un ordine, c'è un'architettura, ma l'anarchia guadagna “perchè attraverso tutta l'architettura la non-sottomissione persiste” (ivi, 218).

Tra il pensiero dei greci e il mondo latino c'è stata rottura e non continuità come le due varianti idealista e storicista della cronologia filosofica hanno sostenuto. Mentre la legislazione greca dell'uno è il movimento del differente di essere ed ente che destituisce l'Uno come principio, come origine e come ordinamento, la versione latina è la cattiva traduzione della *physis* greca, che in Cicerone non fa differenza tra il nascere (*oriri*) e la natura, e in Agostino subordina la legge naturale alla legge eterna. Così il principio che informa la civiltà latina, la Natura, risulta impuro e soggetto al doppio vincolo dell'istituzione universalizzante e dell'evento singolarizzante. Sia in Cicerone che in Agostino la natura è considerata come un ente, *res*: sarà la città di Roma nell'era repubblicana e la Città di Dio nell'avvenire – entrambe attraversate dalla temporalità e dal suo movimento contrario – a costituire la tesi normativa, il principio e il fenomeno storico in cui si incarna il fantasma egemonico. La natalità si allea al contro-tempo della singolarizzazione, la mortalità.

Il teologo, filosofo e mistico che mette fine all'impero della natura è Maestro Eckart. Nella costellazione costituente formata da Ockam e Nicolo da Cusa alla fine del medioevo si osserva la lenta trasposizione per sovrapposizione del principio di natura nel principio dell' 'io trascendentale'. Eckart apprende e fa propria la differenza tra il '*nasci*' e la '*natura*', il *verbo* e il *nome*, differenza che espone le forme nominali con cui è definito l'ente all'opera desaturante della forma infinitiva del verbo. Dio come nome e i nomi di Dio in cui consiste la sostanza divina rimangono intoccati nel riflusso del Verbo che 'tocca' la natura ordinata: “Un solo sapere conta ed è un sapere pratico: non saper porre, ma saper lasciare” (ivi, 351).

La teologia naturale è attraversata da un differente; tra Dio e divinità, il nome denota e delimita l'ordine della natura mentre la deità è il verbo, il fondo di Dio, il niente, il deserto, l'origine che abbandona il fondamento. Per 'divinità' Eckart intende l'essere di Dio da cui origina il 'frutto del niente', – fondamento soggetto a sgretolarsi pur rimanendo intatto. Si tratta di una liberazione. L'origine non è il fondamento, che, abbandonato a sè stesso è esposto al riflusso verso il fondo.

Come già in Parmenide noi siamo posti ugualmente nella legge e al di fuori della legge (ivi, 354). La natura fa la legge ma è attraversata dall' 'io' singolarizzante, che non indica l'individualità ma il processo anonimo dell'enunciazione, differente dagli enunciati. La pratica eckartiana è alchemica, *solve et coagula*: “...come l'alchimista riporta un metallo allo stato informe, liquido, ove i metalli si indistinguono, per conferirgli in seguito la forma singolare più nobile, quella dell'oro, così il non attaccamento che Maestro Eckart insegna riporta l'anima allo stato informe” (ivi, 357). L'opera di trasmutazione dei metalli comporta un lavoro su di sè affinché il corpo divenga leggero, fluido, estensibile; per contro, lo spirito assume le qualità del corpo: immobilità, resistenza al fuoco.

Si tratta di denaturare la natura. Non c'è più la *physis* greca che è principio di nascita e presenza di ciò che si fa da sè, ma la natura che vince se stessa nella trasformazione degli elementi. Lo stato

indifferenziato dei metalli è la *nigredo* in cui dissolvono i sette metalli per generare il più poroso. *Solve et coagula*. Dissolvenza delle concrezioni naturali e mobilità della singolarità. Il fondo di Dio e l'evento. L'anima nel suo stato indeterminato è ricondotta alla totale ricettività nel primo momento; nel secondo momento l'opera termina fuori dal comune: l'anima riceve la migliore delle forze singolari – il Verbo – evento di singolarizzazione (ivi, 350). Non conoscere ma disapprendere. Non pensare in forme, nè appropriarsi un saper fare; distaccarsi e riprendersi da sè invece, dissolvere le immagini e le qualità particolari per 'divenire la tua propria natura' che è la stessa della natura di Dio: senza fondo, abisso (ivi, 364-5).

In questo luogo una tradizione si costituisce: la mistica non speculativa, il pensiero ermetico nella deflagrazione delle categorie occidentali a contatto con l'Oriente, le eruzioni del messianesimo nella teologia cristiana, la trasvalutazione dei valori in Nietzsche, l'abbandono in Heidegger.

Al triplice profilo che aveva costituito il riferimento pre-moderno del pensiero, l'uno, la natura, Dio, si sostituisce il pensiero della condizione e del condizionato, che per un verso istituisce il trascendentale, per altro, ripreso com'è all'interno della coscienza, la scinde in un conflitto tra due sensi dell'essere. Il principio di individuazione che genera la Coscienza, nuovo referente egemonico, è attraversato da un conflitto insanabile tra il singolare e il particolare; tra l'individualità non sottomessa e il principio d'ordine che la pretende come 'parte' dei rapporti alla realtà. La *coscienza di sè* è la nuova legge di tutte le leggi, che da Lutero a Kant produce il senso moderno del mondo, degli oggetti di conoscenza e dei fenomeni. La coscienza di sè dimorerà fino ad Husserl nell'intenzionalità e determinerà il modo della conoscenza scientifica e l'articolazione di un'etica, e assegnerà le posizioni rispettive alla sensibilità e all'intelletto. Se Lutero è il pensatore che fonda la modernità, leggere Kant con Lutero avrà il senso della risalita archeologica al principio normativo della modernità. Principio che si può enunciare come l'evento della coscienza che disarticola il rapporto tra cose e parole.

La rottura che instaura la modernità è nell'inversione di valore di cose e parole, per cui nell'ascolto il linguaggio diviene cruciale. Questa inversione che ha mantenuto le diverse versioni della considerazione dei fatti di linguaggio fino allo scorso XX secolo, è intervenuta dal momento in cui a partire dal XVI secolo la coscienza di sè è divenuta egemonica (ivi, 470). La stima conferita ad una parola che viene dall'esterno costituirà una soggettività eteronoma. “Lutero si accampa con Kant contro Cartesio, in ciò che l'appercezione eteronoma non tollera alcun contenuto preesistente trascendentalmente nella coscienza” (ivi, 530).

Allora, considerare il peccato come un ente, come fanno i teologi, significa non capire niente del peccato. E' nel campo di operazioni della coscienza di sè che il peccato si mantiene. Non è un'entità che si attacca come un'abitudine – è un fatto inerente alla coscienza. In Lutero il peccato è un atto costitutivo, un effetto di istituzione della coscienza che risponde ad un'esteriorità. Da qui la lotta tragica, il dispiacere e l'angoscia intorno alla dannazione o alla salvezza. Male e bene, dannazione e salvezza, per quanto si impegni la volontà nella scelta, non si scelgono. Esperiti come 'enti presenti', dannazione e salvezza sono effetti di rottura nel persistere dell'unità della coscienza.

Se mi considero secondo le mie opere sono perduto come specie secondo la filogenesi; se mi considero secondo l'opera di Dio, sono salvato secondo l'ontogenesi.. L'ego è naturale quanto la nostra filogenesi, il sè quanto l'ontogenesi. Le due istanze rimandano a due diverse temporalità; quella lineare dell'ego che riconosce la propria identità, e quella puntuale del sè che ci è attribuito in un evento; l'annuncio che effettua la giustificazione, imminenza che si volge verso l'avvenire promesso (ivi, 518). La condizione dell'essere è dunque quella del divenire, quella del morto-vivente (ivi, 468). Il tragico trascendentale in cui si riconosce la traccia biografica che inverte la conoscenza in esperienza deriva dal conflitto di questa doppia, ineliminabile, prospettiva.

Se comprendiamo la giustizia non come l'attribuzione a ciascuno di ciò che è proprio, nè come una qualità dell'ente, bensì come un effetto della grazia, la scelta tra bene e male, salvezza o dannazione è l'effetto di esteriorità per il quale, come in Paolo di Tarso, 'noi siamo resi giusti'. “In ragione di questa

esteriorità, alcuno sforzo umano ci farà attendere all'obbedienza senza errore alla legge mortale. A sforzarsi per fare di sé un agente giusto, non si può che fallire e perdersi (da lì l'angoscia inestirpabile)” (ivi, 469).

Il differente contrastivo che è la coscienza dell'io e del 'sé' pone sé stesso affermando la coscienza come libera. La giustificazione del libero arbitrio consiste nell'affermare la natura libera della volontà. La manovra della teologia naturalizza l'io e curva sull'io l'eteronomia della coscienza. E' un'operazione di camuffamento che mostra i fini necessari 'cui l'uomo non può fuggire' come oggetto di scelta. Per questo la teologia naturale è perversa. Al contrario, proprio perché *naturali* per l'ego, i fini lo assoggettano senza possibile evasione (ivi, 532). Dunque la libertà del cristiano consiste nella 'buona eteronomia del sé'. La parola dall'esterno libera perché scioglie dalla legge e dalla condanna. Questa libertà non è una potenza in noi. La volontà, qualora "tende verso qualche bene, sarà *noluntas* piuttosto che *voluntas*, non-volontà, piuttosto che volontà” (ivi, 533).

L'anti-teologia luterana consiste nella definizione di una volontà né potente, né impotente o neutra, ma che agisce per necessità. “Le etiche del libero arbitrio non descrivono se non la volontà ossessionata dall'ego” (ivi, 533). L'*archè* luterana “mi singolarizza a vita, mentre le sussunzioni portatrici di salvezza metafisica mi universalizzano 'a morte' (ivi, 540). Lutero “ha messo il dito sul meccanismo generatore di fantasmi”. La funzione di referente ultimo della coscienza è la sua funzione di fantasma egemonico che amministra la vita respingendo la morte. “Qui la vita, e là – lontano come sola può essere una cosa – la morte” (ivi, 548).

Kant è la figura rovesciata della disposizione di pensiero di Lutero. L'affinità tra Kant e Lutero risiede nella libertà trascendentale che pone l'ego e in cui si pone il 'sé'; ma il rovescio della disposizione all'eteronomia è l'autonomia, che in Kant è la leva emancipatoria della persona morale.

In direzione del soggetto, a partire dalla critica della realtà oggettiva e del *cogito* di Cartesio, Kant intraprende una sperimentazione. La supposizione dell'io penso' che 'deve poter accompagnare le rappresentazioni' è un'ipotesi logica, non un fatto. La soggettività stessa è sperimentazione, la composizione di sensibilità e intelletto introduce la soggettività come una funzione; è l'effetto della partizione sensibilità-intelletto, della connessione e della differenza di ricettività e spontaneità e, all'interno di entrambe, di passività e attività.

Così, il soggetto autocosciente è il fantasma egemonico della modernità anzitutto per la costituzione bipartita delle facoltà individuali; lo è in secondo luogo per la dissolvenza della 'cosalità' e per il riconoscimento della facoltà di giudizio che produce lo scivolare del soggetto come fondamento; lo è in

terzo luogo per l'affermarsi della facoltà di ragione come facoltà linguistica in giudizi che sono enunciati e atti mentali.

Il trascendentale, come rapporto tra soggetto e oggetti, è sia costituzione di soggettività sia attività del soggetto. Questo si costituisce nell'enunciazione del giudizio per la ricettività; e si costituisce nella produzione di realtà, per la spontaneità. La soggettività è la differenza che si apre tra ricettività e spontaneità, il cui nome è libertà. La libertà è lo spazio discordante che qualifica il soggetto come autocoscienza. L'"io" trascendentale che si pone come cominciamento e comando è sollecitato a tentare la propria libertà. Anche in Kant come in Lutero il referente ultimo, l'autocoscienza, è presa in un doppio movimento, costituente e destituente, che ne slabbra il profilo di principio. Questo movimento, effetto della doppia prescrizione dell'autocoscienza che comanda e dell'"io" libero che è autonomia, è all'opera nella deduzione delle categorie.

Ma ancora, questa operazione è per sé problematica.

Per un verso infatti l'atto costitutivo della ragione pura è la delimitazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza che i giudizi a priori esprimono; ma per altro verso, la posizione di principi oggettivi delle categorie e dell' 'io penso' non è così legittima come logica vorrebbe. *L'io penso' che dovrebbe accompagnare le rappresentazioni potrebbe anche non accompagnarle.* Nel momento in cui è posto è sottoposto a critica; non però in un ritorno di empirismo quale effetto della percezione, – ma come “un atto che esercita il sé, benché...si confonde con la libertà trascendentale” (ivi 566). L' 'io penso' non è la funzione 'io' che compie l'atto del pensare, ma ciò che si trova all'incrocio del 'sé', della coscienza di sé e della libertà. Un molteplice nell'uno. “Ecco il referente ultimo ricondotto a un'esperienza possibile e per questo subito trasgredito” (ivi, 567).

Di fronte all'azione legislatrice dell'"io penso" sta la riflessività del 'fare esperienza', che è il 'fare' originario. Di fronte all'ordine del 'tu devi' sta la libertà anarchica dell'*arché*. L'io che sintetizza e unifica il sé dell'appercezione accade originariamente. Il profilo della libertà originaria è quello di un 'aborigeno morale' che precede sia il fare che l'agire e che, una volta scoperto, è stato censurato. L'altro che mi assale, Kant lo chiama *noumeno*. “Kant censura la donazione, l'assalto, l'afflusso, il subire, la possibilità e la passività” (ivi, 605). Ma “la spontaneità dell'"io penso" rivela la stessa condizione patetica che rivelava la questione della libertà” (ivi, 610). E' infatti nella problematica concezione dell'essere che emerge il suo diniego riguardo alla ricettività del fenomeno. Se ciò che ci affetta è un'incognita, se il *pathos* della ricettività è ignoto, la sua identificazione con il *noumeno* è l'operazione che esclude l'eterogenea singolarità dell'evento.

Il trascendentale tuttavia non elimina il movimento destituente dell'esperienza, dell' 'io' e della ricettività. “Alla legislazione del sé, l'ego opporrà una contro-strategia egualmente trascendentale nel 'differente’” (ivi, 576). La ricettività infatti è l'elemento singolare che opera al fondo della produzione di rappresentazione e che delinea il dominio della ragion pura. Sia l'attività ricettiva che la passività sono la realtà della finitudine, sono la premessa della morte in cui si compie la legislazione del 'sé'. L'evento singolarizzante disdice l'autonomia che domina, rompe la legge morale che ha espulso l'eteronomia, disfa la spontaneità.

Tra 'io' e 'sé', tra metafisica e antropologia, c'è incommensurabilità.. Se il movimento 'tu devi'-'tu puoi' inaugura la singolarizzazione della legge universale; se il dovere è il modo della ragione individuale e il potere è il modo della specie umana, la subordinazione del potere al dovere è l'evento contrariante insito nell'atto di sussunzione. La libertà divisa contro sé stessa enuncia la legge universale e la singolarizzazione che la contraddice. La spontaneità soggettiva rivolta l'essere ricevuto contro l'essere

che pone. Nell'istanza archica è introdotto come in Lutero un 'disparato' (ivi 588). Così nella posizione della coscienza di sé c'è la destituzione dell'essere come tesi e come posizione.

La finitudine dissolvente che è presenza dei limiti della conoscenza ed è il principio di singolarizzazione della legge, disarticola la connessione 'tu devi-tu puoi', che si presenteranno separate. Una passività originaria si introduce nell'agire e corrompe la spontaneità. Come Foucault aveva osservato, nell'antropologia pragmatica di Kant il limite della metafisica è attraversato al di qua della separazione di conoscenza e comportamento nella composizione disgiuntiva di sensibilità e intelletto. L'esistenza non ancora articolata, la coscienza indistinta dell'esistenza, l'intuizione sensibile, sono gli eventi di una "controstrategia di spossessamento" che apre nel soggetto universalmente legislatore una zona di singolarizzazione" (ivi, 612).

Il referente ultimo della modernità è compromesso. I tentativi di ricostruire un principio che diventi referente egemonico sono destinati a mostrare una costitutiva incrinatura. Intersoggettività, riflessione trascendentale, razionalità comunicativa: dal post-kantismo al neopositivismo e dalla Scuola di Francoforte al postmodernismo, la coscienza di sé socializzata si atteggia a referente ultimo e mostra la sua disfatta. Il fantasma egemonico che si mostra è il fenomeno nell'assolutezza del non-principio.

Alla fine il movimento retrogrado dell'an-archia che è il controtempo della presenza indeterminata dell' 'io-sono', precede non solo la coscienza ma anche il pensiero e l'appercezione (ivi, 611). Sarà allora il tempo della destituzione, della deposizione, dello spossessamento (*desaïssie*) a venire, quando la fine del soggetto significa la fine delle egemonie (ivi, 642).

“Perché Heidegger piuttosto che un altro? Perché Nietzsche ha parlato da un sito che non è più il nostro” (ivi, 643). Dall'evento, cioè la filosofia della svolta, il pensiero occidentale 'si dà' nel Differente in cui dissolvono le Differenze principali, e non in una prassi maschile, ma nel neutro. L'evento è questo differente singolarizzante, molteplice e proliferante nella sua concreta unicità storica. Ciò vuol dire che l'evento è sia plurale che singolare – esso indica la serie dei referenti epocali che si sono succeduti, ma lo fa retrospettivamente e allora i principi appaiono secondo una tenuta dimenticata. “Ifantasmî hanno potuto fare la legge mantenendo l'essere stesso come evento”; quindi “la decisione va da queste illusioni alla loro condizione fenomenale: al 'tempo' più profondo della storia... – anarchico perché evenemenziale” (ivi, 677).

Da allora, cioè da ora e da qui, l'origine del tempo e dello spazio è abissale e ci libera dal 'suolo originario' che ci identifica e ci costituisce a partire dai nomi comuni (ivi, 683): il nome del padre, la terra natia, il sangue familiare, il capitale umano, l'io spontaneo e produttivo. La discordanza di appropriazione ed espropriazione che fa di ogni identità un fuori, di ogni unità una molteplicità e di ogni Stato una destabilizzazione, è all'opera.

E se le domande implicite di Heidegger recitate da Schürmann sono: 'come siamo arrivati a questo punto?' e 'come la tecnica?', la retrocessione topologica dei principi, la sfilata all'indietro dei referenti epocali ci mostra di cosa in effetti si tratta in questa successione nelle giunture temporali tra le epoche in cui il principio viene alla presenza, esplica la massima potenza di costrizione e tramonta scorrendo sotto il principio a venire. “Allorché azioni, cose e parole si dispongono in una nuova configurazione il pensare cambia” (*Dai principi all'anarchia*, 115). Ciò accade perché sono all'opera le categorie del 'venire alla presenza'.

Schürmann distingue tre tipi di categorie, prospettive, retrospettive e di transizione. La natura delle categorie è duplice, storica e trascendentale, e questa duplicità non le lascia inalterate, ma ne derubrica

l'a-priori in coordinate storico-concettuali. Dovendo manifestare i modi storici del venire alla presenza dei principi, esse dimostrano la loro succesisone temporalizzata; dovendo però anche riferirsi all'*arché* in cui inizia ogni 'venire alla presenza' epocale, esprimono il movimento originario del decorso storico. Dunque “per comprendere una cesura storica si deve ricorrere a coppie di categorie” (ivi 327), mentre per comprendere il 'tra' costituente ci si deve riferire a quelle categorie della transizione che portando a compimento i tratti dell'essere nominati dalla metafisica, li decompongono.

Le prime sono mutate dal pensiero greco dell'essere: *eon*, *physis*, *aletheia*, *logos*, *hen*, *nous*. Sono dette prospettive perchè designano l'avanzare delle epoche della metafisica indicando per contrasto la tragica trasformazione del pensiero, che è musica, canto e poesia, in filosofia, che sarà logica, metafisica e ontologia. Le categorie retrospettive, *volontà di potenza*, *nichilismo*, *giustizia*, *eterno ritorno*, *trasmutazione dei valori-morte di Dio e superuomo*, sono le categorie dell'archeologia che retrocede dal presente al punto di insorgenza dei fenomeni e da questo all'*arché* (Agamben 2008); senza di esse il discorso della storia della metafisica non potrebbe farsi. Così, la volontà di sapere nel trascendentale si svela volontà di potenza. L'intenzionalità della coscienza si dà come fenomenologia della soggettività. A questo primo passo indietro segue un secondo passo indietro in cui si scopre l'evento. L'evento lascia traccia, che si percepisce *a posteriori* e si mostra 'après coup' nelle categorie retrospettive. Retrocedendo dal punto di insorgenza dei fenomeni alle strutture ontologiche dell'origine, le categorie trascendentali si dissolvono: l'archeologia filosofica comprende un'an-archeologia, cioè una prassi della non necessità dei dispositivi di sapere-potere. “La praxis anarchica restituisce la cosa al di sotto dell'oggetto, il venire alla presenza al di sotto dei principi, la verità come libertà al di sotto della verità come conformità” (ivi, 471). La terza forma assunta dalle categorie è la transizione: *differenza ontologica/mondo e cosa*; *si dà/favore*; *disvelamento/evento di appropriazione*; *epoca/radura*; *prossimità/Quadratura*; *corrispondere/pensare*.

Perchè? Perchè “i rovesciamenti della storia sono ciò che la rende intelligibile” (ivi, 70). Ed è nell'arcobaleno del tramonto di un'epoca che si manifesta l'assenza tra un'epoca e l'altra che è 'l'anarchismo' in cui diviene pensabile la prassi. L'intelligibilità dei rovesciamenti epocali implica l'inversione del rapporto tra teoria e prassi, per cui la filosofia pratica significa che è pratico il contenuto della filosofia, come Plotino, Maestro Eckart, Marx e Kierkegaard insegnano (ivi, 77). La catastrofe della prassi e del 'politico' risulta dal passo indietro compiuto verso il fenomeno, che è compreso per come si manifesta. Natura e storia si rovesciano. L'evento è natura e non più uomo; la storia è l'apertura atemporale di ciò che è presente e assente; la storia dell'essere è l'apertura in cui consiste “un togliere, un alleviare, alleggerire” (ivi, 79 nota 3).

Il luogo è l'origine della topologia, scorrendo la quale si vede come il presente di un'epoca storica risponde al venire alla presenza. Questa scoperta – il nesso di cose, parole e azioni che non è più nascosto, mostra non più un Principio che comanda, bensì “...la differenza tra ciò che è presente e il suo venire alla presenza” (ivi, 87).

Finalmente apparteniamo ad un'epoca, – non la teorizziamo credendo che ci appartiene. Non apparteniamo più ad un'economia dei Principi, ma ad un'economia an-archica della presenza. Non più umanesimo, non più soggetto, non più 'interiorità' e non più intenzionalità riflessiva. “Imparare a pensare significa imparare l'abbandono”. Si provi a sottrarre...cosa rimane? Rimane il pensiero più alto, l'eterno ritorno nel divenire della volontà di potenza. “Dopo di allora, molto ci resta da pensare ma poco da conoscere” (ivi, 105).

Non c'è più un'origine ma solo un proliferare di azioni originarie. L'evento è esso stesso un nulla, non è un soggetto, nè umano nè divino. L'anarchia consiste dunque non nel mantenere separate la lotta contro i principi che regnano da quelle contro i principi che comandano, ma nel fare in modo che l'indistinzione di prassi e teoria viga nell'abbandono dell'azione come realizzazione e produzione.

E se a partire da Aristotele 'il fine è l'opera', l'inoperosità è azione senza finalità, non inazione, in cui si manifesta l'anarchica *physis* e in cui ancora si scopre un agire liberato dai principi epocali, laddove "l'originario è contemporaneo a noi" (ivi, 239). Fuoriuscire dallo schema realtà razionale-soggetto-azione, retrocedendo verso l'opera di ciò che è e si fa, verso la natura (*physis*). Questo tempo originario è 'arrivo' e 'partenza'; 'sorgere' e 'declinare'; essere e non essere. E' il tempo dell'anonimo in cui non è più l'uomo ma l'opera a farsi via via presente e assente. E l'*arché* a cui tendere non sarà più il principio del comando e dell'ordine ma ciò che "si dà" nei frammenti dell'originario.

In Heidegger era il 'quadruplici', prototipo di mondo e terra, dei e uomini; nell'odierna era delle tecnologie di governo e dei dispositivi di controllo è forse il molteplice di tempi, spazi, identità, relazioni, giochi e strategie. La tragedia della finitudine e della fine della storia ritorna al tramonto perchè si dà in ogni inizio. Le 'questioni ultime', se mai sono state tali, non lo sono più. Ogni ritorno è un ritrarsi. "Guardando in avanti, il pensiero, *un giorno*, non dovrebbe più sottrarsi alla domanda se la radura, la libera apertura, non sia il luogo nel quale soltanto sono 'raccolti' e salvaguardati lo spazio puro e il tempo estatico, al pari di tutto ciò che è presente e assente in loro" (ivi, 431 nota 84). Allora si pensa come si vive (ivi, 455 nota 2).

Una volta destituito, l'originario "non manifesta nulla; esso è *manifestazione*, l'evento temporale del *manifestare*" (ivi, 296). Si tratterà allora di vedere se in questo tempo dell'an-archia i filosofi dell'avvenire che non hanno più niente a che fare con i filosofi di professione, tantomeno con i consolatori di anime e con i guardiani della città, saranno fantasmi, animali o ancora gli ultimi uomini.

Maestro Eckart ha pregustato questo tempo aurorale: "Per comprendere la povertà bisogna essere poveri. Per comprendere il distacco, bisogna essere distaccati...per comprendere il gioco senza perchè del quadruplici, bisogna vivere senza perchè. Per comprendere l'abbandono bisogna abbandonarsi. Per comprendere il salto primordiale (*Ur-sprung*) che è l'originario, bisogna fare un salto (ivi, 460).

Con Eckart diveniamo fantasmi di noi stessi e la nostra gioia ci sembra il suo contagio. Non vorremmo mai finire di ascoltare i fantasmi che accorrono. Decidiamo per l'abisso del fondamento e se non fossimo accompagnati quanto facciamo ci farebbe paura. Schürmann è ora l'ottimo fantasma che presenta il "buon pensiero" alla luce della "cattiva filosofia". Speriamo, avendolo ascoltato, di averlo vicino. Così, un modo di pensare è reso dipendente da un modo di vivere. E questa vita sia l'erranza di ogni sapere, vissuta nella destituzione di ogni potere a cui ci si abbandona.

Alla fine, l'origine

Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger nella collana Neri Pozza, "la quarta prosa", esce a 25 anni dalla prima edizione italiana tradotta e introdotta da Gianni Carchia e potrebbe inaugurare il 2020 come l'anno di Reiner Schürmann.

Il testo capitale di uno dei rari filosofi *epocali* della seconda metà dello scorso secolo, e pertanto pressochè sconosciuto e relegato a tutt'oggi in una oscura marginalità, dispone l'interesse per una materia filosofica tanto urgente quanto impensata, che è da cercare nel nascondiglio buio delle cattive intenzioni: si tratta infatti della *destituzione del fondamento*, dell'anarchia della prassi, dell'archeologia della storia della metafisica.

Questa è stata la questione interrogata da Schürmann in un'opera imprescindibile e si deve alla tenacia di un erudito e puntiglioso ricercatore, Francesco Guercio, se l'Europa farà la fortuna di Schürmann in una nemesi che dovrebbe, a 75 anni dalla fine del nazismo, riaccendere la passione della

libertà in forme anarchiche di vita, sciolte dalle imposizioni della doppia retorica europeista e nazionalista. Guercio, insieme a un team internazionale, ha intrapreso da qualche anno presso le Edizioni diaphanes la cura in originale e la traduzione italiana del lascito di Schürmann, conservato negli archivi della New School for Social Research di New York dove il filosofo ha insegnato dal 1975 alla morte nel 1993; un lavoro di curatela questo che, con il beneplacito degli eredi di Schürmann, tenta di restituire in questa impresa multivolume l'inestimabile ricchezza di un pensiero inappropriabile.

Un'opera affascinante e pericolosa come un'onda che sale. Ci solleva dal “valore” una scrittura in cui ascoltiamo il detto nietzscheano della superficiale profondità: una gaia scienza eversiva in cui affondano le pretese di ricavare un senso dai giochi proibiti di parole, cose e azioni.

In una recensione del 2004 all'uscita del romanzo autobiografico *Les Origines* di prossima pubblicazione per la collana di Archeologia filosofica presso Efestò, Guy Petitdemange scrisse su *Le Monde* che l'opera filosofica di Schürmann verteva sull'*origine* «quando ci attraversa da parte a parte, quando prende la forma della nostra stessa carne». È davvero questo l'inizio e il termine infinito di un pensiero che è l'eredità tragico di un passato incancellabile da riconoscere e quindi da abbattere.

Nato ad Amsterdam durante la guerra (1941), Schürmann lascia la Germania e la lingua tedesca dopo aver frequentato i corsi universitari a Monaco e Friburgo, per annientare quel passato non vissuto ma di cui ha fatto tragicamente esperienza. Inizia per lui un esodo esistenziale e filosofico che lo conduce dalla lezione di Heidegger ad un kibbutz nei pressi di Haifa, quindi a Parigi ove consegue il dottorato in Filosofia alla Sorbona nel 1971 e dieci anni più tardi il dottorato in Lettere e Scienze Umane; quindi negli Stati Uniti ove l'interessamento di Hannah Arendt e di Hans Jonas faranno emergere la finezza del suo pensiero.

Lungo lo spazio tormentato tra queste due storie è disteso il pensiero della fine della metafisica, raccontata in una lingua post-filosofica strepitosa per lucidità e intensità.

Il famoso storico antichista Pierre Hadot lo ricordava come uditore all'École Pratique des Hautes Études molto influenzato da Heidegger: «...la sua fede cristiana era giustapposta, senza armonizzarsi, alla sua esperienza dell'esistenza 'autentica', dell'apertura dell'Essere».

Dominique Janicaud scrisse in un ricordo (*Le Monde*, 3/3/1993) che la sua interpretazione 'anarchica' di Heidegger «non pretendeva di mascherare l'erranza politica del maestro: intendeva piuttosto trarre le conseguenze essenziali del lavoro effettuato da Heidegger sui testi della tradizione metafisica».

Vero è che la ricchezza argomentativa del suo pensiero, che i pochi esegeti gli hanno riconosciuto, definisce, nel senso che fa finire, la meccanica omologia tra l'anarchia ontologica e l'anarchismo politico. E lo fa disimplicando la prassi dalla dipendenza coatta dalla teoria politica, e quest'ultima dalla metafisica, – sicché l'agire nell'epoca terminale della storia dei principî si trova libero dall'imposizione del comando e si dà per come è: “senza scopo” e “senza perché”.

In quel luogo si apre la faglia che ha attraversato la vita del filosofo: da una parte l'irrevocabile passato in forma di origine da cui fuggire, il nazismo che impregna le generazioni dei padri e le cui tracce di orrore si stampano negli anni Cinquanta e Sessanta della Repubblica Federale; dall'altra parte del secolo, la ricerca genealogica dei principî della metafisica, la cui dissolvenza, come per Nietzsche, avrebbe potuto aprire l'avvenire nell'abisso del presente.

La lingua e un gesto filosofico hanno impegnato allo stremo la vita di Schürmann. Il suo vasto pensiero, raccolto in quella summa della destituzione della metafisica che è *Des Hégémonies brisées*, è scritto in francese, mentre l'inglese è la lingua dei corsi su Nietzsche e dei saggi su Foucault, Heidegger e il tramonto delle etiche normative, raccolti in *Tomorrow the Manifold*, entrambi in corso di pubblicazione anche in Italia.

Uno dei pochi contributi alla conoscenza di Schürmann è giunto negli scorsi anni da Alberto Martinengo che nella *Introduzione a Reiner Schürmann* (Meltemi, 2008) indica la piega della sua

filosofia pratica nell'assenza di principî metafisici ultimi. Questo gesto si traduce nel disabituarsi «a vivere secondo legittimazioni e valori fondanti» per generare un pensiero dell'evento.

Il rifiuto della lingua tedesca è l'effetto “senza fondo” che dà luogo all'erranza, esperienza iniziata con il noviziato domenicano al Saulchoir e proseguito con l'esempio della libertà mistica di Maestro Eckhart, a cui è dedicato l'erudito e maestoso saggio del 1972, *Meister Eckhart ou la joie errante* con cui inizia il flagrante gesto dissolvente della filosofia occidentale.

All'erranza geografica corrisponde l'errare tra le epoche della metafisica dal cui fondo si risale alle stratificazioni dei principî che hanno governato le diverse costellazioni storiche del pensiero e della prassi.

Da questo itinerario sgorga la forza dinamica di un pensiero che inizia dalla scoperta dell'epoca della “chiusura” metafisica da parte di Heidegger, l'epoca della tecnica, in cui i referenti epocali si dissolvono. Solo in quest'epoca infatti, che è ancora il nostro presente, si possono risalire i principî seguendo la linea di una genealogia inversa che opera un doppio passo indietro: dalla differenza ontologica di ente ed essere in cui si collocava il *Dasein* alla temporalità storica dell'essere, e da qui, al pensiero dell'evento (*Ereignis*) successivo alla “svolta”.

Rileggendo Heidegger dalla fine, la storia compiuta della metafisica mostra l'attualità dell'anarchia, cioè l'epoca della fine dei principî che hanno governato le diverse epoche storiche dell'Occidente. Quest'opera è possibile perché risulta rovesciato il rapporto tra teoria e prassi. Secondo il pensiero filosofico-politico la teoria precede e detta la norma all'agire; secondo il pensiero della destituzione, è la prassi che precede la teoria e ogni prassi è teorica a prescindere dalla differenza e dall'articolazione di pensiero e agire.

Senza perché

Cosa c'è di nuovo e di non pensato fino ad oggi in questa ricerca dissolvente? (*Solve et coagula*, la procedura alchemica, è stato l'indice della pratica di pensiero di Schürmann). C'è che le continuità della storia si scoprono come le immagini presunte delle transizioni d'epoca che segnano rotture ed effrazioni dei principî di governo; c'è che la trasformazione enunciata da Heidegger della filosofia in pensiero “si dà” nell'epoca attuale qualora la destituzione dei principî sia portata a compimento nella soluzione dell'agire, del soggetto e della volontà di sapere.

“Decostruzione” l'ha nominata Schürmann, chiarendo in più luoghi la differenza tra questa distruzione e la pratica grammatologica ed etico-filosofica che è stata in auge in Francia ad opera di Derrida ed è tutt'ora in vigore nell'accademia statunitense.

Perché mentre la decostruzione derridiana, nello scavo delle figure della metafisica finisce con il ripristinare un principio (il Verbo, il Testo), di cui è artefice il filosofo di professione (nel tentativo di ricostruire una democrazia più o meno radicale), – la dissoluzione dei principî (l'Uno, la Natura, la Città, la Coscienza, la Differenza... e quanti altri se ne trovano oggi sotto mentite spoglie!) è vera e propria distruzione.

Perché se è vero che viviamo uno stato terminale della storia che investe, riepilogandole, le diverse economie epocali -- cioè la disposizione rispettiva di cose, parole e azioni nelle costellazioni storiche che si sono succedute -- niente rimane di questa distruzione se non lasciar essere parole, cose e azioni al loro e al nostro abbandono.

Ciò non significa che alla distruzione dei referenti che comandano le epoche sia seguita l'assoluta libertà; tanto meno significa la realtà dell'anomia e dell'anarchia del potere, perché i principî fino a ora ritenuti fondamenti reali della prassi continuano a operare come fantasmi nelle scienze, nei dispositivi di potere e nella costituzione soggettiva: agenti indefessi di un'economia di governo della vita.

Ciò che accade è che l'Uno che esplode rivela il molteplice. Che la definizione dell'ente metafisico per eccellenza che destina l'insieme dei rapporti di parole, cose e azioni, è via via sostituita dal *venire alla presenza* dei fenomeni come eventi.

La “quadratura”, che in Heidegger segue la disgregazione dell'essere come principio e che scopre dèi e uomini, mondo e terra nella loro verità originaria, prelude per Schürmann alla molteplicità della prassi, in luogo della decorrenza di un nuovo dispositivo di sapere-potere.

A questo “stato” epocale in cui si annuncia l'evento e non più il fondamento nella storicità dell'essere – e tanto meno l'ente come ciò che è presente in permanenza, – corrisponde una comprensione della politica che è «caratterizzata meno dall'esercizio del potere in una società (Lo Stato)...che non da quel codice della società reso palese dal genealogista» (p. 78).

Si tratta di quel decisivo rovesciamento che Nietzsche ha vissuto come qualcosa che ci ha già situati in un'economia differente, una volta che l'assalto all'origine ha rivelato “come il mondo vero ha finito col diventare favola”.

Il riferimento a Nietzsche scopre il nucleo igneo del pensiero di Schürmann, selezionato in tre superfici concettuali:

1) «l'uomo non è in alcun modo il padrone delle economie epocali» (p. 108).

2) I valori e le forme della volontà hanno la loro origine nelle formazioni di dominio e tramontano con esse.

3) L'origine diviene molteplice e in questo divenire consiste la differenza tra la pratica di pensiero di Marx e di Nietzsche e la decostruzione di Heidegger (che registra il passaggio dalla temporalità estatica alla temporalità destinale, cfr. p. 109).

D'ora in poi l'origine è epocale ed evenemenziale. Per il genealogista si tratta di «decostruire le teorie della costituzione di universali per la coscienza» (p. 134). D'ora in avanti ricavare un senso, o attribuire un senso, o derivarlo da uno stato di cose, da un'epoca, da una rivoluzione, significa letteralmente percepire la direzione degli eventi, l'orientamento dell'accadere, lasciandosi dietro l'interpretazione, la violenza che attribuisce un significato ad una situazione esistenziale e storica.

D'altra parte l'abbandono della logica fondativa e dei principî non promette la soluzione delle permanenze, né la scomparsa degli *a priori*, che anzi si rendono visibili nel venire alla presenza dei principî.

Schürmann mostra la verità degli *a priori pratici* tramite *categorie*. Categoria però significa non più lo schema in cui è sussunto il molteplice sensibile, ma l'indicazione accusativa, l'indicare individuante che in questo caso manifesta una singolarità temporale.

Le categorie adoperate non hanno un valore trascendentale ma storico-epocale e sono forgiate nella materia incandescente dei principî che hanno comandato e disposto i rispettivi luoghi storici di appartenenza.

Ce ne devono essere di tre tipi: prospettive, retrospettive, di transizione. Le prime sono desunte dall'origine greca della metafisica: *eon*, *physis*, *aletheia*, *logos*, *hen*, *nous*. Le seconde provengono dalla definizione dell'essere data da Nietzsche: *volontà di potenza*, *nichilismo*, *giustizia*, *eterno ritorno*, *trasmutazione dei valori*, *morte di Dio-superuomo*. Le ultime corrispondono all'epoca della chiusura metafisica e sono: *differenza ontologica* / *mondo e cosa*; “*si dà*” / *favore*; *disvelamento* / *evento di appropriazione*; *epoca* / *radura*; *prossimità* / *Quadratura*; *corrispondere* / *pensare*.

Ad ognuna delle categorie prospettive corrisponde una categoria retrospettiva, secondo i passaggi d'epoca segnati dalle categorie della transizione. Così per esempio l'essere dell'ente greco che nella modernità corrisponde alla volontà di potenza, acme e tramonto dell'epoca della metafisica, è compreso attraverso la differenza ontologica di ente ed essere che apre la verità dell'ente come la sua origine molteplice.

L'intero processo epocale “si dà”: è il favore del venire alla presenza.

Lungi dall'essere lo schema di costruzione di una filosofia della storia, la tavola delle categorie rende fluida fino alla solubilità ogni storiografia, ogni tentativo di costruire dopo lo storicismo una rigida separazione delle epoche. La mediazione delle categorie indica d'altra parte i rovesciamenti epocali, cioè le soglie che attraversano le diverse temporalità dei principî la cui cronologia può o meno coincidere con le scansioni storiografiche.

La scoperta di un'economia non-principiale appartiene a quest'ultima epoca della tecnica che ha due caratteristiche, una che la assimila alle precedenti epoche dei referenti primi, l'altra che la distingue dalle epoche trascorse. La prima caratteristica di questa che chiamiamo modernità al tramonto (negli anni Ottanta si diceva post-modernità) è la bifrontalità.

Per un verso la tecnica è rivolta a proseguire la civiltà della scienza e del progresso con la violenza dell'imposizione; per altro verso, progettata per l'avvenire, divora il suo fondamento nell'aggiornamento cumulativo di seducenti strumenti di cattura. Questa ambivalenza si produce nell'ultima epoca della storia con una potenza originale in un evento impreveduto: l'apparire dell'origine come *arché*, come differenza tra l'*originale* essere presente della tecnica e l'*originario* venire alla presenza.

Ogni *originale* produce l'omologazione, la meccanizzazione (oggi la digitalizzazione del mondo), ed è questa soglia che distingue questo tempo dai precedenti. È questo l'evento in corso della svolta, della fine della storia, del tramonto come eterno ritorno.

Da questa fenomenologia storica dell'*a priori pratico* si evince che «in quanto luogo dal quale si manifesta una classe di categorie, la tecnologia è così *ekstatica* a suo modo» (p. 396). Così ha luogo la molteplicità dell'origine in cui consiste la volontà di potenza convertita nell'eterno ritorno.

Ma proprio il manifestarsi nell'originalità del tempo della tecnica del venire alla presenza come tale indica il passaggio da un'economia dei principî ad una an-archica che ha il carattere di esposizione, poiché esprime la dissoluzione del principio come comando. D'altra parte si dà qui un'antica verità: «...il fatto che l'evento di appropriazione è “già sempre” stato all'opera, sebbene esso emerga dalle macerie dei principî solo con la [tecnica]» (p. XXX).

Quali indicazioni trarre dalla nostra situazione epocale? Anzitutto che il pensare anarchico non è assimilabile all'anarchismo politico, incapace di emergere come prassi dei “senza parte” e che nella storia delle rivoluzioni ha finito con il solidificarsi in un'identità autodistruttiva.

In secondo luogo che l'apprezzamento di un'economia anarchica non prelude ad un “reincantamento del mondo” in cui consisterebbe un'alternativa anticivilizzatrice; ancora, che, con l'avvento del pensiero dell'evento nell'epoca della tecnica “le epoche tramontano” (cfr. p. 421). Non vale più la scansione storiografica della storia istituita a partire da un'economia del principio. Inoltre, che proprio ora che «i congegni hanno conseguito la loro massima presa su di noi, il momento in cui la presenza costante è diventata tecnologica e perciò egemonica» (pp. 451-452) proprio ora è il tempo dell'abbandono.

Abbandonare e abbandonarsi alla tecnologia sono le due polarità della prassi nella cui oscillazione siamo comunque direzionati, disposti, localizzati. «Il dualismo dell'opposizione può essere posto in riposo solo svelando l'essenza del conflitto, dunque solo da un pensare essenziale» (p. 452).

Infine, che «la praxis anarchica restituisce la cosa al di sotto dell'oggetto, il venire alla presenza al di sotto dei principî, la verità come libertà al di sotto della verità come conformità» (p. 457), perché «la prospettiva richiesta per pensare il venire alla presenza è non-individuale» (p. 453).

Un'anarchia ontologica viene prima di qualsiasi anarchia politica. «Forse è possibile leggere nel “bambino che gioca” di Eraclito, nella “vita senza perché” di Maestro Eckhart, nell'eterno ritorno di Nietzsche che rende perpetua l'assenza di qualsiasi scopo finale, altrettante prefigurazioni del “fondamento esistenziale” richiesto per il pensiero ... Invece il non attaccamento è la protesta pratica

che può produrre una stirpe distaccata dalla differenza ontologica...la sola prassi capace di disfare i principî che hanno avuto corso nell'epoca della differenza ontologica. [ente/essere]» (p. 501).

In questa svolta avviene la destituzione dell'uomo. Questa prassi, al di là della nostalgia e dell'utopia, inaugura forse quella generazione che in maniera equivoca chiamiamo “oltreumana” – e che è già qui a contestare i principî in base ai quali ancora viviamo. In questo altro inizio ci sono i tratti di quell'altro agire e di quell'altro pensare, cioè dell'altro destino che Schürmann ha illuminato.

Per noi che, sapendolo o meno, siamo suoi eredi, “si dà” l'occasione di una svolta verso un modo non principale del venire alla presenza. E' questa possibilità che fa di Schürmann un filosofo dell'avvenire.