

RESENHA. *Des Hégémonies brisées*, de Reiner Schürmann (Mauvezin: T.E.R., 1996).

Um saber trágico

EMMANUEL CATTIN

Surpreendendo-nos em todo este livro póstumo por aquilo que, de uma trajetória singular, nele se reúne sem jamais se unificar, pensa-se sem jamais se reconciliar, Reiner Schürmann busca reunir, através de uma rara sofisticação, a simplicidade sem igual de um saber completamente singular e partilhado por todos – ou antes, assim, por cada um, cada um só com seu saber solitário – “tantas coisas que sabemos não o sabendo”<sup>1</sup> –, solitário com ele mesmo. Um tal saber simples é o saber trágico. Simplicidade de um saber originário, de um fenômeno originário no qual, ou talvez antes sob o qual, o pensamento se detém; no qual ele respira e se move, pensa e não chega mais a pensar, pois ele é a cada vez seu limite. Saber diante do qual todos em um sentido recuam, salvo quando eles não mais o *podem*, quando *nós* não mais o podemos, e pelo qual, entretanto, cada um se torna si mesmo. Este saber, ele mesmo absolutamente simples, é aquele pelo qual a filosofia que o olha na face, não querendo mais aí ocultar o fenômeno, e conservando-se assim como que desarmada, não encontra mais nela mesma o recurso de, em torno dele, constituir-se em um saber prático, em uma ética, pois ele concerne a um desvelamento, o desvelamento disso que Schürmann, no fim do livro, chegará a chamar de “a não-simplicidade do bem”: “No que concerne à não simplicidade do bem, há por consequência uma verdade que nós sabemos, mas não compreendemos”.<sup>2</sup> Não compreendemos o que sabemos de um tal saber, não o conhecemos, e a rigor não mais o pensamos: mas pensamos na sombra – que também é uma

1. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*. Mauvezin: T.E.R., 1996, p. 29.

2. Idem, p. 778.

clareza, a qual bem poderia tornar-se obcecante<sup>3</sup> – advinda para nós de um tal saber. É hoje nós *queremos* pensar, nós não *podemos mais fazer outra coisa* que pensar, se pelo menos um tal pensamento quer estar à altura de nosso tempo, sem ter medo de um tal saber: o medo que o arrebataria redundaria de fato em não mais pensar. *Não ter medo* é bem o que cerca hoje a decisão do pensamento segundo Schürmann, e é a mesma espécie de coragem que um dia tornou possível uma arte da qual Nietzsche já teria observado o caráter excepcionalmente efêmero: “O trágicos não tinham medo do que sabiam”.<sup>4</sup> Resolução que é nada menos que aquela, fenomenológica, de uma *fidelidade* a isso que se mostra, a isso que ainda vem se mostrar a nós, completando por aí a fenomenalidade do fenômeno quando uma outra espécie de *phantasia* a comprime em uma “fantástica” – aquela dos princípios, das posições, aquela dos “chefes” – que antes retorna a uma desfenomenalização: simples fidelidade ao que acontece, ao que vivemos. Ser fiel resulta em não se esconder, em não ter medo diante do que advém, do que é advindo e não cessa de advir – para um fenomenólogo: em não recobri-lo. Schürmann escreve imediatamente: “Pensar é demorar-se sobre as condições disso que se vive; demorar-se no lugar que habitamos”.<sup>5</sup> Mas sobretudo quando este lugar é tornado inabitável – e então será preciso, para lhe dar um nome indeciso que Heidegger já teria escolhido para ele, um “outro pensamento”. Não ter medo de pensar, isto é, de pensar os princípios ou as condições, quer dizer resolver-se a olhar na face um tal saber que é originalmente o nosso. Em se tratando de tais “condições”, Schürmann reescreverá ao fim: “Em filosofia, quando se renuncia a interrogar as condições últimas da experiência, afasta-se na mesma medida seus estilos”.<sup>6</sup> A experiência então é bem isso que nos chega como uma prova, que entretanto não nos chega de parte alguma, mas deste lugar condicional ou primordial que nos cabe clarear. Por

3. Sófocles, *Édipo em Colono*, v. 74: “Em tudo o que digo, haverá luz”. Citado em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 28.

4. Idem, p. 785.

5. Idem, p. 11.

6. Idem, p. 781.

que uma tal vontade de fiel claridade, uma tal impossibilidade de se esconder o que é isso que assim, estranhamente, muito parece nos reter, convocar a necessidade de uma “filosofia” que em um sentido, ou na maior parte do tempo, não tem talvez mais nada a dizer? E de fato: ela não tem mais *grande-coisa* a dizer – porém, ainda alguma coisa. O que é que assim nos chama? Nada além disso que Schürmann imediatamente nomeará a “noite”. A filosofia, ou ao menos “o que nela toma o lugar”,<sup>7</sup> observará a “noite” que advém para nela pensar as “condições”, que ela procurará nela mesma, visto que também é ela que foi noturna. Seguramente, não que se tratasse de lhe imputar a responsabilidade do obscurecimento, assim como seria absurdo considerar a metafísica como “responsável” pela técnica, mesmo se elas são em sua essência a mesma coisa: mas é bem nela que os princípios da noite foram pensados (talvez cegamente em relação ao que vinha), é lá que eles são ainda pensáveis em sua soberania, mesmo quando não reinam mais ou, dito de outra forma, é lá que eles foram não apenas colocados mas expostos, desdobrados, tornados os mais visíveis em seu reino soberano mas, ao mesmo tempo (é uma das teses essenciais do livro), sempre abalados, subvertidos, deslocados. Bem mais que apenas na filosofia, e aliás de uma maneira que permanecerá enigmática, é antes na e pela língua que os princípios soberanos têm conquistado sua hegemonia. Para Schürmann, a língua é antes a língua do ser, e aquilo de que se trata nela é a cada vez o ser ou o que nele tem lugar; mas ela é sobretudo a língua sempre *hiperbólica* enquanto língua (grega, latina, vernácula ou moderna: esta última língua é, por outro lado, a mais estranha, visto que ela não é *uma língua*). Nela se cumpre a cada vez um *excesso*, e Schürmann não está longe de dizer: a cada vez um esquecimento, a cada vez uma retração do fenômeno originário. Tantas hipérboles tornando-se reinantes, hegemônicas, no recuo disso que fala contra elas, o recobrimento do que se mostra. Pois os princípios nascem e morrem. Não apenas para formar uma época, com seu começo e fim, mas eles morrem desde que nascem, eles jamais nascem sem também morrer ou portar sua morte neles. O trabalho do pensamento é

---

7. Idem, p. 11.

recolher esta obra dupla, ao mesmo tempo a obra neles e a desobragem, é descrever ou “mostrar” como eles nascem e como morrem ao mesmo tempo. Mostrar isso que se mostra é a obra do pensamento: mostra-se, sim, mas também – e Heidegger o tinha dito do fenômeno – é o mais escondido, o que permanece mais tempo em retração, o que Schürmann não hesitará em chamar de “fenômeno fenomenológico”.

Pois não podemos mais nos prender a nenhum desses princípios. Ater-se a um dos dois quereria dizer cegar-se ao lugar hoje tornado nosso, às “condições” que nos são feitas, ao obscurecimento de nosso tempo. Não é certo que a “filosofia” seja capaz de liberar-se dos princípios e do último deles, a consciência de si, ainda que eles caiam sozinhos. Mas então ela atingiu com eles seu fim. Talvez seja necessário ocupar-se de outra coisa para chegar ao pensamento das condições de nossa época. O livro de Schürmann é uma tal tentativa, e um tal risco é bem o que o distingue. O mais audacioso nele é, talvez, o que não foi nem jamais será escrito. O mais audacioso e, para nós, o mais difícil é reunir o que Schürmann chama os “traços” [*traits*] em seu *agôn* intransponível, sua cisão sem reconciliação, o traço de natalidade, o traço de mortalidade, que formam um mesmo acontecimento trágico que a cada vez sabemos sem conhecê-lo, e assim se recolhem em um mesmo saber trágico, pelo qual para Schürmann se mede a filosofia. O saber trágico, segundo Schürmann, é aquele de um “sim” que jamais vai sem um “não”. Este “não” não o acompanha somente como uma sombra inquietante, a cada vez destituente do *hégémôn* que se levanta. O “não” é, talvez, mais originário que o “sim”. Este livro, que diz dirigir-se à mais antiga questão dos princípios, tem por centro – longamente secreto e só se desvelando ao fim – o “não”, a negação, a negatividade. Jamais, jamais verdadeiramente, ele reencontra seu adversário, ao qual não cessa de se dirigir. Seu adversário é Hegel. A fidelidade fenomenológica ao saber trágico, que é a cada vez o nosso, conduz a um debate sem repouso contra a dialética. Mas a cena de combate não está no livro, que se detém em um único lado, isto é, na recusa. O que ele opõe à dialética é, talvez, menos Heidegger do que Sófocles, ou então Heidegger na medida em que é aquele – o único hoje (porém com Hölderlin e Nietzsche) – que viu “emergir” a verdade trágica no aconteci-

mento que nos é advindo, e que Schürmann nomeia “desapego”.<sup>8</sup> *Des Hégémonies brisées* é o livro que quer permanecer fiel a *Édipo em Colono* – de modo distinto, entretanto, daquele de Nietzsche. Reiner Schürmann é um pensador sofocliano.

Uma das dificuldades mais insistentes, embora discreta, concernirá conseqüentemente primeiro àquilo que convém entender pelo conceito de *traço*, retomado de Heidegger. Há dois traços, o da natalidade e o da mortalidade. Quando escreve “traço”, Schürmann lembra-se, de fato, de *Zug* [traço – impulso] e do *Ziehen* [traçar], do fenômeno que se dá sempre do modo mais original no verbo. Um tal *Ziehen* é antes aquele que duplamente tem lugar no saber, como um traço de ser – traço de nosso ser revelando um traço de ser –, o que nós somos “e que também temos de nos tornar”.<sup>9</sup> Esses traços são apenas dois, e é impossível liberar-se deles em direção a um terceiro. O conflito (em sua língua Schürmann escolherá a palavra

8. Idem, p. 643. Remete-se aqui notadamente às últimas análises do livro: “Dir-se-ia que nesses anos fatídicos (aqueles das *Beiträge* [Contribuições]: 1936-1938) Heidegger escutaria com atenção um Homero alemão, em seguida ao que ele parece ter tomado por um Solon alemão, e que termina por falar ele mesmo com a voz de Sófocles”. Idem, p. 721.

9. Idem, p. 37: *Zug* “significa sempre, segundo Heidegger, o que a tradição chamaria de uma categoria de ser”. (“Trait”, em francês, tem vários significados: foi designado para armas de arremesso (assim, diz-se lançar um *trait*) ou situações de tração (como na expressão “cheval de trait”); significa ainda linha, num desenho, ou ainda as linhas do rosto, elementos da fisionomia de um rosto (como se diz, em português, *traços* do rosto); além disso, “trait” pode ser entendido como elemento específico que permite identificar ou reconhecer alguém ou algo – como característica ou caráter. É nesse último sentido que traduzimos “trait” por traço, motivados pela própria maneira como Schürmann entende “Zug”: uma categoria do ser seria uma espécie de traço, característica do ser. Vale lembrar que “Zug” pode ser traduzido como traço (e, nesse sentido, pode-se falar nos *Züge* do rosto), tendo assim o sentido de característica (e assim, nos textos de Heidegger, *Grundzug* pode ser traduzido por traço fundamental). Mas *Zug* também pode ser traduzido por atração ou impulso (e, assim, fala-se no *Zug* do coração), e há tradutores que nos textos de Heidegger optam por vertê-lo, nesse sentido, por (corrente de) atração, feixe ou tensão. Nesse sentido, ele remete a *Ziehen*, que pode ser traduzido, por exemplo, por atrair ou retirar, mais ainda desenhar (e, nesse sentido, teríamos um traço, um *Zug*). Por trás da opção de traduzir *trait* por traço subjaz toda essa amplitude de significados que não pode ser perdida de vista na relação entre *trait*, *Zug* e *Ziehen*. (N. do T.)

*Widerstreit*) desses dois traços é insolúvel. Os dois são irreconciliáveis. Eles não formam um horizonte, como se houvesse algo além da linha ou atrás da cortina, mas antes uma dupla atração dividindo o presente, retornando-o contra ele mesmo. Os traços avançam até esgarçar: segundo Schürmann, tal é a *Entzweiung* [cisão], a divisão em dois ou a cisão em que os “frutos da morte” jamais poderão ser restituídos à vida; além de seu conflito puro, traço algum, em nenhum momento, unificando aqueles dois. E quais são exatamente? Não o nascimento e a morte: um tal nascimento não cessa de nos acontecer, e a morte não é mais o que se tem do outro lado do “para-vento”. Os dois traços estão em execução, no menor instante de nossas vidas, no menor de nossos atos, na menor de nossas experiências. “Neles vivemos a cada passo”, escreve Schürmann.<sup>10</sup> Um, sobretudo, vivemos, visto que o outro é a inversão mortal dele. Um, a *Gebürtigkeit* [natalidade], vivemos cada vez que começamos. Ela é o traço do começo. Antes que Arendt o retomasse, um tal traço foi pensado antes por Heidegger no §72 de *Sein und Zeit* [Ser e Tempo]. No livro de 1927, ele emerge a partir de um escrúpulo, o de ter deixado de lado no curso da analítica do *Dasein* o outro “fim”, *das andere* “Ende”, escreve Heidegger.<sup>11</sup> Neste sentido, o outro extremo é o começo (*Anfang*) ou, dito de outro modo, o nascimento: entre o começo e o fim, o intervalo (*Erstreckung...zwischen*) [extensão...entre] também lhe permanecerá não pensado. Mas precisamente quando se tratar de chegar a ele será preciso primeiro liberar-se sempre, de novo, do passado e do futuro tais como são entendidos a partir disso que não é ainda ou disso que não está mais lá ou, dito de outra maneira, da *Vorhandenheit* [ser-simplesmente-dado ou existir]. “Existencial verstanden ist die Geburt nicht und nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehr-vorhandenen”.<sup>12</sup> Nascimento e intervalo estão a ser pensados no ser do *Dasein*, do modo como a analítica terá aí extraído a exceção. Ora, assim entendido, o nascimento não é mais

10. Idem, p. 29.

11. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. §72. Tübingen: Niemeyer, 1984, p. 373.

12. Idem, §72, p. 374 (“Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca será um passado no sentido do *não-mais-é-simplesmente-dado*”. Cf. Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti. São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco, 2005, parte II, p. 179).

inicialmente o acontecimento-limite que só acontece uma vez, mas, como natalidade, é o acontecimento que não cessa de advir ao fundo do *Dasein*, que advém até o outro extremo visto que o *Dasein* morrerá também sobre o modo daquele que é nascido, e não cessará de existir em um tal modo natal: “*Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode*”.<sup>13</sup> O que quer dizer decididamente que o intervalo não é absolutamente aquilo que separa os dois acontecimentos ou os afasta (o nascimento não está mais longe que a morte, ele não se afasta mais), mas antes o advir mesmo onde os dois, em sua unidade agonística, formam um único e mesmo acontecimento, que Heidegger procurará entender como *Zusammenhang* [conexão], *Lebenszusammenhang* [conexão vital] ou *Zusammenhang des Daseins* [conexão do ser-aí], e que receberá logo o nome de *Geschehen* [acontecer], visto que se tratará então, para Heidegger, de aceder à historialidade [*historialité*]. Um tal advir antes une nele os dois traços, isto é, os dois acontecimentos não cessam de advir em uma conjunção essencial no fundo do *Dasein*, “na unidade do ser-lançado e do ser-para-a-morte”, observa Heidegger. O traço é antes aquilo que une o nascimento e a morte ou os retém em conjunto, em um *Zusammenhang* [nexo] essencial. Toda a meditação de Schürmman voltará a pensar em um tal traço como duplo, um tal *Zwischen* [entre] como *Entzweiung* que, enquanto cisão, pressupõe a unidade dolorosa de um mesmo acontecimento. O *Dasein* é aquele que morre natalmente: as *Hégémonies* ainda são o livro deste acontecimento, deste *Geschehen*. O *Dasein*, entretanto, só surge aí sob o nome que é o primeiro de seus nomes, em *Sein und Zeit* ele mesmo: “nós”, *wir*, aqueles que somos, a cada vez, nós mesmos. No entanto, é necessário desdobrar a natalidade em toda a amplitude de seu advir, e assim seguir, passo a passo, seu traço em seu desenvolvimento historial, o que reenviaria a pensar este *Sein zum Anfang* [ser para o começo] que sobreviria muito enigmaticamente desde *Sein und Zeit*.<sup>14</sup> O que Schürmann de fato

13. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. §72, p. 374 (“O *Dasein* fático existe nascido, e nascido morre já também no sentido do ser para morte”. Cf. Heidegger, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 179: “De fato, o *Dasein* só existe nascendo e é nascendo que ela já morre, no sentido de ser-para-a-morte”). Tradução alterada.

14. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. §72, p. 373.

nomeia o “traço de natalidade”, aquele que “nos conduz a novos começos”, é muito precisamente um tal *Sein zum Anfang*, que dá o sentido ontológico de toda instituição, de toda fundação, de toda decisão. Schürmann remeterá então à palavra de Agostinho, ela mesma tão difícil de pensar: *Initium...ut esset, creats fuit homo*.<sup>15</sup> O homem é antes “para” o começo ou “em sua direção”. O homem ele mesmo é “para” toda decisão inicial, criadora. Mas esse traço de iniciação não é simples. O *Dasein* jamais começa – um passo, um ato, um livro – sem terminar, mesmo que ele termine como aquele que é sob o modo inicial natal. A unidade dos dois traços, isto é, sua própria cisão, é a unidade trágica. É bem precisamente quando esta unidade trágica é “denegada”, segundo o conceito mobilizado por Schürmann, isto é, muito claramente visualizada em um saber e, no entanto, afastada, ou, dito de outra forma, confirmada na violência de uma recusa, que também começa na língua a hipérbole metafísica. A influência da natalidade sobre a língua não é pensada precisamente por Schürmann, não mais do que a violência da recusa que a lança no excesso hiperbólico: salvo ao reconduzir uma tal recusa à “denegação” (*Verleugung*). Mas o que deve ser a língua para não apenas acolher, mas também conduzir o duplo traço à sua mais alta intensidade? A natalidade que busca desligar-se do outro traço, eis o que na língua dá lugar a toda “posição”, ao pôr metafísico como tal – por onde certamente Schürmann também se aproxima, de um modo que lhe é próprio, ao pensamento da *Gestell* [armação]. O que acontece então na língua é o traço de toda vida humana na medida em que ela é *zum Anfang*, mas doravante separada do *outro* acontecimento, do outro traço que só seria a mesma coisa que ele, o traço *zum Tode*. Toda reconciliação metafísica – e mesmo, no limite, a reconciliação dialética – é, para Schürmann, apenas a separação violenta da cisão, isto é, a recusa da unidade trágica do natalício [natal] e do mortal. Na língua o homem tenta, de maneira natalícia, *gebürtig*, “pôr”, isto é, recusar o traço que volta o começo contra ele mesmo. Ora, qual é esse outro traço? É tempo de chegar a ele. Enquanto a natalidade é, segundo Schürmann, o traço do universal, o que nos

15. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, XII, 21, 4. Citado em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*. p. 29.



dirige à unidade do comum, a mortalidade é essencialmente singularizante. Ela é pensada como a fragilização de toda experiência por um *Vereinzelung* [isolamento] que isola ou singulariza aquele que quereria manter-se no comum de maneira natalícia. Uma tal singularização é, para Schürmann, a temporalização originária – se o tempo é “tão certo e obscuro” quanto a morte<sup>16</sup> –, que ele pensa a partir da dimensão do futuro, dimensão da mortalidade como da natalidade. Por onde compreendemos mais precisamente o que é um traço, e qual *Ziehen* está em ação: trata-se cada vez do futuro, que ou bem “isola” [*esseule*] mortalmente ou bem totaliza de maneira natalícia. Quando a totalidade tenta instituir-se no esquecimento do isolamento, em uma recusa hiperbólica deste, a própria língua torna-se violenta, uma violência vital feita a toda singularidade mortal: sem uma tal violência, não há posição alguma. Mas a morte é a singularização mesma que não cessa de advir em segredo, tão violenta, tão imperiosa quanto seja a posição natal. Toda obra, ela mesma sempre obra do começo, porta sua solidão essencial, sua desobra; toda permanência é duplicada por uma *Unheimlichkeit* [desterro] essencial, por um exílio do qual jamais regressaremos; toda palavra é reduplicada pelo silêncio, toda língua também é mortal: o “traço em direção à nossa morte”, escreve Schürmann em uma proximidade flagrante com a analítica existencial, “torna-nos essencialmente sós, desconhecidos, silenciosos”.<sup>17</sup> E mais: o traço de mortalidade triunfa quase fatalmente no nome que mais propriamente pertence aos homens, aparecidos no começo natal: eles são, eles têm de ser mortais, *thnètoi*.<sup>18</sup> Fatalmente, pois é bem isso que lhes foi enviado com o próprio começo, o outro traço sob o primeiro, ou, por outro lado, nesta espécie de dobra trágica que é seu duplo acontecimento. Todo o pensamento de Schürmann está voltado a esse nome sobre o qual também Heidegger quis meditar: quem são “os mor-

16. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*. p. 30.

17. Idem, *ibidem*.

18. Schürmann evoca constantemente a palavra de Heidegger: “Os animais racionais ainda devem *tornar-se* mortais” (Heidegger, M. “La chose”. In: \_\_\_\_\_. *Essais et conférences*. Trad. de A. Préau. Paris: Gallimard, rééd. 1980, p. 213. Citado, por exemplo, em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 34).

tais”? Os mortais não são aqueles que morrem, eles são aqueles que em seu silêncio guardam o saber trágico. A filosofia não tem outro sentido além de pensar um tal saber originariamente silencioso, de velar por ele: ela é, ela tem de ser o pensamento dos mortais, a tentativa – mas somente em um sentido – de romper o silêncio que Édipo quis guardar: “Não romperei o silêncio concernente às coisas interditas... Nem ao povo, nem a meus próprios filhos posso lhes dizer”.<sup>19</sup> Mas para Schürmann também não é possível romper inteiramente o silêncio: ou, antes, a cada vez que ensaiarmos rompê-lo (e é preciso),<sup>20</sup> afastamo-nos novamente do traço mortal, da incongruência do que permanece em si mesmo um *arrhêton*, a cada vez um nome impronunciável. Há lá, servindo de base à investigação na metafísica, uma radicalização do *Sein zum Tode* [ser para morte] e da analítica da solidão que antes já seria, de parte em parte, *Sein und Zeit*. O trágico é antes o mesmo acontecimento que não cessa de advir: ele é a singularização ela mesma, resultante assim do enfrentamento das duas leis, dos dois mundos, das duas “fenomenalidades”, traduz Schürmann pensando em Antígona.<sup>21</sup> Antígona, sob o império de uma lei, está só, isolada por sua atração pelo outro; esta solidão é sua fidelidade ao outro, que a arranca àquele que a tem e a marca. Ela é a fiel rebelde. O que Schürmann vê operar sob a dominação acachapante dos princípios – ou, dito de outro modo, visto que por trás de um princípio há sempre um fenômeno de uma experiência primeiramente singular, mas como que desfenomenalizada, como que irrealizada – é nada menos que o acontecimento primeiramente obscuro, porém mais e mais claro, de sua destituição mortal: o outro traço está na operação que retira toda fidelidade e barra o acesso a toda reconciliação. A metafísica termina tragicamente. Tão violentamente quanto fosse repellido, o saber noturno terminou por ganhar do diurno, é ao fim a noite principiante que

19. Sófocles. *Édipo em Colono*, v. 1526. Citado em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 28.

20. Schürmann escreverá ao fim do livro: “Os trágicos, eles, tinham visto um desregramento no coração da regra e uma ‘sombria luz’ (Hölderlin) no coração das evidências. Eles nos dizem: *vós não podeis compreender. Vós deveis compreender*”. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 783.

21. Idem, p. 12.

prevalece sobre os princípios do dia: todo princípio é, por vocação, diurno, todo princípio é natal, e é enquanto tal que ele é *arkhè*. Mas então *nós* (e só se trata de nós) podemos pensar quem somos, ou quem temos de ser: os mortais, na mesma medida em que a noite tem conduzido por nós os princípios, mesmo se continuamos a fazer como se nada houvesse. Os soberanos são introduzidos na fragilização total. Tal é o estranho “privilégio” do presente, o privilégio da privação, a insígnia da indigência.<sup>22</sup> A questão, então, é antes saber de qual língua dispomos ainda para o saber trágico: sabemos que será preciso àquela, em vista deste, uma sobriedade essencial, indo resolutamente, desesperadamente de encontro à sua vocação hiperbólica (e para Schürmann isto talvez queria dizer: *uma outra língua*).<sup>23</sup> Mas a questão é nada menos que estimar em qual sentido, ou, dito de outro modo, sob quais modos múltiplos o duplo acontecimento nos tem atingido “no ser” ele mesmo,<sup>24</sup> nisto que somos e temos de ser, através do enfrentamento desses dois nomes, o nome comum e o nome absolutamente próprio, aquele do princípio e aquele da morte. Para estimar estes modos, será preciso observar de perto, antes escutar “como nos falam nossas línguas”: expressão singular onde se estima também a dívida que liga Schürmann a Heidegger, pois a língua que nos fala ainda é aquela que “acorda” [*accorde*].<sup>25</sup> E ela nos lembra com isso que a cada vez é a claridade na qual nos mantemos, tudo o que nomeamos em nossa vida segundo o traço natal. Mas esse acordar jamais vai sem a discordância à qual Schürmann quer se tornar atento: tratar-se-á então de, recolhendo esta, fazer justiça ao saber dos mortais. O que sabemos é que não há acordo, que o ajuntamento é, de uma vez por

---

22. Idem, p. 11.

23. Caso o alemão fosse para ele, de maneira bem vital, a língua do princípio, a língua do *arkhè*. Permanece a questão de saber por que Schürmann escolheu o francês para remontar ao saber trágico. Tratar-se-á, em todo caso, de combater pela familiaridade de fenômenos um combate já conduzido em toda língua, que redundava em combater à filosofia, de uma luta que, entretanto, a filosofia também tem sempre endereçado contra ela mesma. Idem, p. 30.

24. Idem, p. 29.

25. Idem, p. 34. (“Acorda” no sentido de “põe em acordo”).

todas, mal acordado, ou que o fim não é o reflexo do começo.<sup>26</sup> Começa então a aparecer o combate secretamente incessante de Schürmann contra a dialética: segundo um motivo martelado até o fim, a negação mortal não é “uma negação determinada”. Pensadas segundo os dois traços, a morte não é a negação da vida: elas não caminham juntas. Tal é, talvez, o centro da afirmação trágica. Sua única unidade é o saber isolado de seu desacordo. O nada trágico jamais é o nada do qual ele provém (*das Nichts dessen, woraus es herkommt*<sup>27</sup>), e a negação jamais tem, conseqüentemente, o sentido de uma *Übergang* [ultrapassagem]. A negação trágica é a “ressaca” ou a “retração”, segundo duas imagens schürmannianas, que acompanha, com uma disparidade essencial, todo começo. Mas uma tal retração não libera espécie alguma de passagem, jamais alguma “apropriação”, visto que é antes “expropriação” em todo acontecimento de apropriação, o *Enteignis* [expropriar] em todo *Ereignis* [acontecimento- apropriador; apropriar]. Aliás, é o *Ereignis* mesmo que é pensado de outra maneira, doravante a partir de hipérboles da língua. O *Zug* é *Entzug* [retração], em uma “conjunção inflexível das estratégias no ser”.<sup>28</sup> Este *Entzug* é bem o que Schürmann reencontrará, nos últimos seminários de Heidegger, sobretudo no seminário concernente à conferência *Tempo e ser*, como a questão, então deixada aberta, disso “em direção a que” vai o *Enteignis*, a “desapropriação” ou “expropriação”.<sup>29</sup> O acontecimento é duplo, nele mesmo o apropriar jamais ocorre sem o expropriar:<sup>30</sup> as *Hégémonies*, por seu próprio testemunho, são o comentário desse redobramento de um pelo outro, que nada mais tem a ver, adianta Schürmann, nem com a diferença ontológica, nem (mas ainda há muito desde Heidegger) com a diferença entre *Sein* e *Zeit*. Quanto ao *Ereignis*, a vontade de

26. Face à vida, escreve Schürmann, a morte “não a mira simetricamente”. Idem, p. 35.

27. Hegel. G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*. “Préface”. Trad. B. Bourgeois (edição bilíngüe francês/alemão). Paris: Vrin, 1997, p. 192-3.

28. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 36.

29. Idem, ibidem. E Heidegger, M, *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976, p. 77.

30. “...en elle-même l'Er- ne va jamais sans l'Ent-eignis”: Cattin, aqui, vale-se do jogo de palavras, em alemão, entre *Ereignis* (acontecimento-apropriador; apropriar) e *Enteignis* (expropriar) (N. do T.).

Schürmann terá sido precisamente pensá-lo como começo, como apropriação essencial na qual toda “vida” se inaugura, mas desembaraçando-o completamente, então, de toda violência hiperbólica da língua. O *Ereignis* e seu reverso [doublure], o *Enteignis*, formam o acontecimento duplo [doublé] do tornar-mortal, quando o homem não vive a morte como o outro extremo da vida, mas se mantém no saber trágico, no redobramento doloroso de um pelo outro, segundo a palavra hölderliniana ao fim do poema *Em azul adorável* [*In lieblicher Bläue*] – palavra tão enigmática em sua simplicidade que por seu lado Schürmann – após Heidegger – buscará constantemente pensar: “Viver é uma morte, e a morte também é uma vida”.<sup>31</sup> Mas então podemos entrever de qual espécie de dever se trata na figura desses “mortais” em que temos de nos tornar: o acontecimento *marca* ou impressiona cada instante, tal como, segundo Hölderlin novamente meditado por Heidegger, os mortais são “marcados” pelo abismo (*Wozu Dichter?* [*Para quê poetas?*]). Mas é sobretudo isso que temos de reunir a cada instante, a marca do futuro sobre tudo o que por ele é mortal, o que por ele entra na fragilidade consentida. Para ver isso mais claro é só voltar-se ao fim do livro. Aí podemos ler que a retração não é a negação contrapropiciante que, recebendo de preferência o nome “disparate”, é, então, a singularização incomensurável. Compreendemos também que nosso tempo fracassa, doravante, em todas as suas tentativas de transferência de soberania, e, assim, que não é mais possível colocar em “lugar seguro” os fantasmas hegemônicos assim fragilizados. Está lá aquilo que Schürmann pensa sob o nome “desapego”, que é antes aquilo que nos acontece. *Antes de mais nada, desapego não é da ordem da vontade*: lembrar-se-á que Heidegger já o teria afirmado da *Gelassenheit* [serenidade], na qual procuraria pensar a conjunção de um “sim” e de um “não” na *Gestell*. O desapego é o nome do que nos acontece, e assim ele nos fixa nada menos que isso que temos de pensar, ou antes isso que doravante quer dizer pensar diante do que nos acontece quando não mais queremos recobri-lo ou, dito de outro modo,

31. Hölderlin. *Oeuvres*. Trad. de André du Bouchet. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de La Pléiade”, 1977, p. 941. O livro de Schürmann poderia ser inteiramente colocado sob o signo deste poema: “O rei Édipo tem um / olho a mais, talvez”.

quando não mais queremos ter medo: *deixar*, deixar desabar o que desaba, só reter o que se dá. Aí se realizou a mais alta fidelidade fenomenológica, a fidelidade sofocliana de Schürmann, aquela que viu e não quis recobrir o fenômeno, aquela que não teve medo, aquela que sabe e que deixa.<sup>32</sup> Na tarefa de deixar, segundo Schürmann, o Heidegger das *Beiträge* [Contribuições] é o único que terá tomado, na verdade não a medida, mas ao menos o caminho silencioso,<sup>33</sup> tendo somente ele *visto* o que se passava, o acontecimento do desapego e o que se mostraria ou se daria nele, o que Schürmann chamará, no fim do livro, “a origem trágica” ou “o *agôn* originário”. O desapego, cada vez mais claramente, é de fato pensado por Heidegger como puro *agôn*, ou como dando acesso ao puro *agôn*: este é antes o que se dá como acontecimento singular, aquilo de que se trata, para nós, para o pensamento, deixar ser, quando a *Gelassenheit* [serenidade] “deixa ser o ser enquanto acontecimento”.<sup>34</sup> Acontecimento singular que antes é, ele mesmo, *agonal*: Schürmann não deixa de assinalar a dificuldade que, outra vez, é em primeiro lugar de nossa língua, quando se trata de aceder ao saber trágico de uma origem trágica.<sup>35</sup> O que nos acontece é a dispersão final das épocas, o que nos acontece é antes uma espécie de fim, tão interminável quanto ele seja: o fim do tempo historial, comenta Schürmann, tal como ele nos arranja o privilégio ambíguo de talvez aceder ao tempo factual [*événementiel*], isto é, ao tempo do trágico e à sua “discordância” essencial.<sup>36</sup> Para pensar a singularidade trágica desse acontecimento,

32. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 643.

33. Assim, diante de nossa indigência não há “nada mais a esperar da antiguidade”, escreve Schürmann retomando Heidegger (Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 73). O começo do desapego é delimitado algo rapidamente, em uma indicação que não poderia ser somente “histórica”: “a morte de Hegel e de Goethe”. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 641.

34. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 391. Citado em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 714.

35. Cf. as observações em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, pp. 714-5.

36. Assim, entre outras descrições, esta: “As teses epocais [épocales] podem esvanecer-se porque o tempo vem faltar, essencialmente. Eis no que está sua condição, e eis o saber ordinário que deposita os fantasmas da permanência. O condicionado, tal são então as ressacas que arruinam de dentro cada ordem historial; são a prescrição dupla e a quádrupla, assim como todas as

Schürmann retorna ao *Da*, ao “ai” que as *Beiträge* ainda buscam esclarecer como lugar “da finitude tal qual nos é destinada”,<sup>37</sup> finitude a ser pensada também – ela em primeiro lugar – no ser mesmo. Ainda é antes com a “retração de morte”, ou mortalidade, o traço que já seria aquele do *Sein zum Tode*, que Schürmann pensa a *Wesen* [essência], a abertura do ser nas *Beiträge* dos anos 30. Todo seu comentário de Heidegger propõe-se a pensar o traço do ser da mortalidade enquanto traço do ser e assim, de forma expressa, a compreender as *Beiträge* na esteira da analítica existencial (com a condição de ler esta a partir daquelas).<sup>38</sup> O trágico, isso que ocorre a Schürmann chamar “a condição trágica”, reenvia antes a esse traço no ser ele mesmo, do qual ele entrevê o sentido nesta afirmação quase final do manuscrito das *Contribuições*: “Bem aventurado aquele que pode pertencer ao funesto fissuramento do ser”.<sup>39</sup> É por isso, então, que ele relê *Édipo em Colono* como a tragédia de apropriação do funesto: a serenidade edípiana (que Nietzsche no *Nascimento da tragédia* teria também aprendido a reconhecer) é a do reconhecimento de sua própria vinculação ao funesto fissuramento das leis. *Édipo em Colono* é o teatro de uma apoteose; quando entra no cerco sagrado, Édipo entra no divino ou próximo ao divino, ele é o mais próximo do divino e será elevado pelo divino. Lá onde vai, ninguém pode segui-lo.

---

experiências onde a devastação da mortalidade rebaixa os impulsos [*élans*] da mortalidade” (Idem, p. 736). Limitar-se-á aqui a duas observações: na escrita de Schürmann sempre atenta e que traduz exatamente, “ravage” [devastação] de fato verte *Entrückung*, desimpedimento [dégagement], no “desimpedimento em direção ao que se refuta” (Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 384). As “devastações da morte” então fazem eco precisamente àquilo que se refuta. Em segundo lugar, a quádrupla prescrição reenvia, desde as *Beiträge*, ao proto-quadrupartido: “A história se dá somente no intermédio da contrariedade dos deuses e dos homens, enquanto fundamento do conflito entre o mundo e a terra” (Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 479. Citado por Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 738: *Geschichte spielt allein im Zwischen der Entgegnung der Götter und Menschen als dem Grund des Streites von Welt und Erde*. Heidegger continuava: *Sie ist nicht anderes als die Ereignung dieses Zwischen* [Ela não é nada além da apropriação deste entre]).

37. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 716.

38. Idem, p. 725.

39. Citado em Idem, p. 721.

O saber trágico é o saber silencioso, isolado, cada vez singular, de uma vinculação a um conflito funesto. A única tarefa do pensamento é então deixar ser a verdade agonal que se dá em um tal saber. Mas nessa verdade agonal, segundo Schürmann, Heidegger buscaria pensar a prioridade sobre todo Sim, antes, em um Não. Reunir este Não trágico é o mais difícil, e é lá também que o conflito com a dialética será elevado à sua intensidade mais alta. Toda reconciliação nos é de fato recusada, e mesmo no quadripartido *legein*, o “agrupamento” dos deuses e dos homens não é sobretudo uno, visto que ele vale como ruptura e, de novo, *agôn*.<sup>40</sup> De novo, como em 1929, trata-se antes de meditar sobre a Negação [*Ne-pas*] e o Não [*Non*].<sup>41</sup> Um tal Não é antes uma injunção, aquela que volta toda posição contra ele mesma, aquela que Schürmann pacientemente viu operar, como em segredo, em todos os fantasmas hegemônicos. Ainda para nós ela vale antes como *Zuweisung* [injunção], assim entendida por Schürmann: “a injunção de não esquecer o que cada um sabe, ainda que mal, a saber, que no fim das contas, quando não há mais nada a contar nem sobre o que contar, a Negação e o Não triunfam sempre”.<sup>42</sup> A injunção é sempre a de uma fidelidade ao que aparece, ao que desde sempre o isolado sabe ele mesmo, ou a este “contra” que opõe ou antes dirige (visto que jamais se trata de uma negação determinada, mas antes do Não de um disparate) o ser contra ele mesmo. Ora, isso, este Não – é *preciso* de novo dizê-lo – “os humanos sabem pertinentemente o que é”.<sup>43</sup> É isso que não *devemos* esquecer porque não *podemos* esquecer, mesmo se não podemos mais pensá-

40. Assim, sobretudo não é “agrupamento no um”: Idem, p. 733. Não há espécie alguma de unidimensionalidade do quadripartido.

41. Explicando esta meditação, Schürmann põe esta passagem das *Beiträge*: “O ser mesmo deve se manifestar voltando-se contra ele mesmo, e isto por apropriação enquanto denegação que é uma injunção. Então, a Negação e o Não seriam mesmo o que é mais originário no ser”. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 247, citado em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 739: *Das Gegenwändig muss in der Wesung des Seyns selbst liegen, und der Grund ist die Er-eignung als Verweigerung, die eine Zuweisung ist. Dann wäre sogar das Nicht und Nein das Ur-sprünglichere im Seyn.*

42. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 741.

43. Idem, p. 742.



lo. É isso que nos dá e nos dará nosso nome de *thnètoi* ou *brotoi*: *der Tod das höchste und äusserste Zeugnis des Seyns* [a morte, o mais alto e o mais extremo testemunho do ser].<sup>44</sup> Tal é, em certo sentido, a única afirmação que as *Hégémonies* buscam compreender. Dito de outro modo, em que medida a morte designa a vinculação de uma Negação [*Ne-pas*] originária ao ser.<sup>45</sup> Para compreendê-lo decididamente, é preciso remontar ao lugar que Heidegger, desde 1927, teria chamado *Dasein*. Este lugar é aquele mesmo que Sófocles outrora tinha denominado “Colono”.<sup>46</sup> Mas o *Dasein*, nesse intervalo, é tornado a “testemunha” do ser, aquele que viu e terá sido cegado a isso, aquele que doravante não mais quer (tal é o sentido de Colono) desviar o olhar do que viu. Este lugar tornado testemunha implica a passagem da *Zeitlichkeit* à *Temporalität*,<sup>47</sup> que “se desloca fora da existência”, nota Schürmann,<sup>48</sup> temporalidade que surge de um Não originário que não é mais somente aquele do *Dasein*, ou de um futuro que não é mais um *ek-stase* da existência, mas que não é mais (aí está o mais difícil) um *koinon*, um *heteron* originário. O nada é sempre singular, e esta singularidade é antes o que chega como *agôn*, fissionamento ou disputa: o singular não é o que se mostra como ente, mas o aparecer mesmo que não aparece, ele é a fenomenalização<sup>49</sup> –

44. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 248; citado em Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p. 742.

45. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 742.

46. Schürmann, R. *Des Hégémonies brisées*, p.743: somos então reconduzidos, escreve Schürmann, “ao final [aux ultimes] da experiência ordinária – ao *Dasein* entendido como o lugar (Colono) onde se faz nossa a dupla injunção de uma origem voltada contra ela mesma”

47. Ambos os termos podem ser traduzidos por temporalidade. *Zeitlichkeit* é a temporalidade referente ao *Dasein*, *Temporalität* é a referida ao ser, em *Ser e tempo*.

48. Idem, p. 744.

49. Eles não se mostram, jamais são entes dados, mas a fidelidade aos fenômenos é antes fidelidade a essa fenomenalização que jamais aparece ela mesma. Ainda que os nomes comuns não lhe convenham, eles jamais são dados como o é o ente que designa um nome próprio. O caso que lhes convirá será o vocativo, o caso trágico por excelência: “ó nada”, “ó futuro”, “ó morte” (Idem, p. 749). Está aí o que Schürmann no fundo chama os “últimos” [ultimes] ou, mais longe, os “fenômenos fenomenológicos”, dos quais ele

tanto nisso que chamo de “minha morte” como nisso que chamo, se ele o é (eles o são desde que são comuns), de um nome enganador que é o mal, como ainda nisso que, se se quer, é a cada vez essa “noite” que esteve no começo das questões de Schürmann.

Ao fim do livro, assim, é de novo na língua que a singularização se aproxima, onde igualmente todas as posições históricas hiperbólicas são aproximadas: no dizer Sim e dizer Não, um dizer Não originário que Schürmann nomeará, não sem risco, transgressão, com a condição, estipulada com cuidado, de por aí não entender espécie alguma de passagem além da barreira, nem alguma “sobre-medida” que pudesse ser conduzida a qualquer *epekeina*.<sup>50</sup> Na transgressão que Schürmann busca pensar não há simetria alguma, oposição alguma, ela não dará lugar a dialética alguma: ela é a negação sem espírito. “Os heróis de Ésquilo morrem desse conflito sem instância superior”, escreve ele.<sup>51</sup> Ninguém diz Não. Aquele que diz Não, que terminará por nos dizer Não, é o que chamamos de nosso mundo. Mas na disputa e no *agôn* não deveriam o Não e o Sim ser bem antes ditos co-origenários? Não: o Não é “maior” que o Sim, afirma Heidegger,<sup>52</sup> o *Entzug* não é o outro do *Bezug* [relação]; entre eles haverá bem antes uma desigualdade que jamais se deixará reduzir. Mas talvez também jamais pensar, senão a partir pelo menos da própria manifestação, como o Não que “infirmo toda manifestação”<sup>53</sup>, que atravessa toda fenomenalização, o Não que não é somente o Não a meu mundo, mas o Não que me diz meu mundo.

---

diz que “eles não se descrevem como se descreve tal bela mulher, tal ato de pensar, tal país” (Idem, p. 758). Sua singularidade não é a dos entes que surgem. Esquece-se que os princípios não aparecem mais ou então, desde que aparecem, começa seu domínio: a lei das leis “não aparece. Ela faz mais que aparecer: ela faz dos entes fenômenos” (Idem, p. 33).

50. Idem, p. 755-6.

51. Idem, p. 757.

52. E entretanto nós o ofenderíamos de novo se percebêssemos absurdamente nele o que Schürmann chama uma “mefistofilização do ser”, “catástrofe originária”. Idem, p. 759.

53. Idem, p. 760.

Um dos últimos enunciados de Schürmann será somente para ele, em sua simplicidade muito precisamente trágica, simultaneamente a censura de toda analítica existencial e a recusa reafirmada da dialética, uma recusa que sem dúvida jamais seria dita, e jamais poderia dizer-se de forma mais incisiva: “A solidão é mais originária que o amor”.<sup>54</sup> É o que viu Édipo em Colono.

Tradução de  
EDUARDO BRANDÃO

#### BIBLIOGRAFIA:

- HEGEL. G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*. “Préface”. Trad. de B. Bourgeois (edição bilíngüe francês/alemão). Paris: Vrin, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. “La chose”. In: \_\_\_\_\_. *Essais et conférences*. Trad. de A. Préau. Paris: Gallimard, rééd. 1980.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. In: \_\_\_\_\_. *Gesamtausgabe*. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti. São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco, 2005.
- HÖLDERLIN. *Oeuvres*. Trad. de André du Bouchet. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de La Pléiade”, rééd. 1977.
- SCHÜRMAN, R. *Des Hégémonies brisées*. Mauvezin: T.E.R., 1996.

---

54. Idem, p. 761.