

Pierandrea Amato

La dimenticanza della polis nota su Heidegger e Platone

Abstract: The contribution examines excerpts from Heidegger's 1942-43 university course on Parmenides, where he analyzes the original and metaphysical status of the Greek polis, in order to highlight how the age of technology coincides first and foremost with the era in which a political thought about politics tends to sunset.

1. Kallipolis

Non c'è dubbio: ci vuole non poco coraggio nel semestre invernale del 1942-43, all'Università di Friburgo, in un ciclo di lezioni consacrato a *Parmenide*, tornare a esplorare ancora una volta, ma quando forse questa volta è diversa da ogni altra, l'origine del politico. Vale dire, più precisamente, impegnarsi a sondare la carica metafisica della politica; gesto che nei primi anni Quaranta del Novecento in Germania, in realtà, non può significare altro che individuare le traiettorie fondamentali che presiedono alla distruzione della *polis*. Tuttavia, chissà, forse la filosofia non può fare altrimenti: interrogare ininterrottamente le ragioni del proprio disorientamento; esplorare senza tregua le radici del proprio naufragio.

Probabilmente si può osare e pensare che non poteva andare altrimenti: nell'apice dello catastrofe della guerra, all'epoca del pieno annichilimento del tempo, chi si era assunto il compito di ripensare l'intero destino della filosofia nella trama del pensiero dell'essere, fa i conti con l'*origine* del disastro. Per Heidegger, l'età moderna è l'epoca in cui si smarrisce la logica greca della *polis*, ossia, la sua essenzialità storica. Ciò vuol dire che lo spazio del politico ha una densità collocata ben al di là di qualsiasi forma di governo ma, assai più essenzialmente, rappresenterebbe il luogo più proprio dell'uomo. In realtà, come vedremo, le cose sono anche più complicate. Non è la modernità a distorcere l'essenziale del politico, ma è nella stessa determinazione dell'origine della politica, nella sua carica metafisica aurorale, che sin dall'inizio si delineano le ragioni della sua frantumazione. In effetti, secondo Heidegger, la nascita del politico in Grecia, tra le mani di Platone, coincidendo con la torsione dello statuto della verità, per cui essa tende a coincidere con ciò che è giusto, proietta la politica nel campo della metafisica e quindi nella logica del fondamento e della presenza. Situazione che evocando l'epilogo della logica conflittuale del politico (cioè, una trama dove la sua legittimità si fonda su un'assenza di fondamento), in realtà, spalancherebbe le porte all'esercizio

della violenza. Nelle lezioni su Parmenide, a questo punto, nella presa di distanza dall'implicazione platonica tra verità e politica, si potrebbe scorgere, come se lavorasse dietro le quinte, un esercizio (auto)critico per chi come Heidegger, un decennio prima, aveva ceduto alla tentazione di Platone. Vale a dire lasciare coincidere verità e storia nell'architettura di un regime politico.

Dunque, nel semestre invernale 1942-43, all'Università di Friburgo, Heidegger mette a punto un corso su Parmenide in cui, tra l'altro, discute la natura di quello che considera il luogo storico dei Greci; o meglio, l'essenza più genuina del mondo greco: la *polis*. L'indagine è allestita, nello specifico, alla luce del progetto platonico della *Politeia*:

Un dialogo che pensa parla continuamente dell'essere dell'ente. Un dialogo di Platone sulla *polis* non può essere quindi una conversazione su una singola *polis* esistente qua e là. Il pensatore pensa ciò che è la *polis* in quanto tale; dice cioè che cos'è e com'è la *polis* nella sua essenza¹.

Per Heidegger, la filigrana politica della *polis*, la *politeia*, non ha in realtà nulla di politico; non è in una dimensione politica, in altre parole, che si definisce la sua ossatura fondamentale. Piuttosto, la città è il *topos* della presenzialità disponibile dell'essere dell'ente per l'uomo greco in quanto vi si dispiega la verità come disvelamento (*aletheia*). *Aletheia*, il nome "privativo" della verità per i Greci, presuppone un movimento che va dalla latenza all'illatenza, per cui non si instaura con la totalità dell'ente, con il dischiudersi della *physis*, una relazione cristallizzata una volta e per tutte, ma per la verità, e per il concetto stesso di *physis*, la fisionomia del disvelamento ha a che fare con la storicità. Che significa, più semplicemente, la verità accade nell'evento della trascendenza che ogni volta accade svanendo.

Naturalmente, la questione della verità in Heidegger è cosa, al contempo, notissima e difficile, tanto che non avrebbe alcun senso richiamarla qui neppure brevemente. Se è certo che il problema implica, prima di ogni altra cosa per Heidegger, un corpo a corpo con Platone, in particolare con ciò che il suo gesto rappresenta come rimozione della latenza della verità per il destino dell'Occidente, adesso l'ambizione è inevitabilmente assai più circoscritta: verificare le conseguenze "politiche" di questo scontro; che poi, appunto, semplicemente politiche non sono.

Sin dai primi anni '30, in particolare nel corso universitario del 1931-32 dedicato a *L'essenza della verità*, Heidegger interpreta la *Politeia*, e nello specifico il mito della caverna del VII libro, di cui offre in quell'occasione un fondamentale commento, come la svolta metafisica all'interno della storia dell'Occidente, in quanto torsione del problema della verità. Il giudizio sulla *polis*, come si diceva, si rivela, inevitabilmente con Heidegger, non tanto di natura politica, ma assume una prepotente rilevanza ontologica: nella (*kalli*)*polis*, con lo slittamento della verità dal

1 M. Heidegger, *Parmenide*, Adelphi, a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti, Milano 1999, p. 179.

senso di *aletheia* (in cui la verità non è data, ma si tiene nel nascondimento da cui dinamicamente emerge e si ritira) a quello della giustezza, secondo Heidegger, si impone il luogo dell'occultamento della latenza (del conflitto) dell'essere. La città, il luogo dell'ente in grado di determinare la presenza dell'essere, esprime il sito essenziale dell'uomo greco: ritrae la localizzazione della storicità in quanto radicata nell'*aletheia*, nel modo della verità come disvelamento assoluto. Potremmo dire che raffigura la manifestazione dell'originario conflitto in latenza: *lethe*.

Nel *Parmenide*, Heidegger cita la *Teogonia* di Esiodo. In particolare due versi notissimi (vv. 226-227): *Lethe*, Oblio, è la figlia di *Eris*, Contesa. Questo riferimento ha una finalità ontologico-politica chiara: la *polis*, disvelando il velato, vela il suo più proprio; ossia, il conflitto, il quale, se esposto e ordinato una volta e per tutte, mediante una determinata architettura costituzionale, viene sedato, persistendo, però, come una tensione in grado di logorare la fisionomia della città. Insomma, la rimozione del conflitto alle origini del politico, mediante il traghettamento platonico della verità dalla costellazione dell'evento a quella della giustizia, crea le condizioni perché l'imposizione della verità (politica) debba materializzarsi nel campo della storia.

La *polis* in Heidegger rappresenta la forma storica della temporalità dell'essere: contempla e maschera la propria negazione con cui, comunque, mantiene un rapporto; certo una relazione occultata, in latenza, ma pur sempre un legame. In questo senso, allora, nella comunità politica descritta nella *Politeia* si dispiegherebbe il valore essenziale dell'illatenza della *polis*: "La *Politeia* di Platone è memoria dell'essenziale, non un progetto concernente qualcosa di fattuale"². La *polis* platonica non è l'evocazione di uno spazio utopico, ma, al contrario, la manifestazione dell'in quanto tale della *polis*: "La *Politeia* di Platone non è un' "utopia", ma esattamente l'opposto, e cioè il *topos* metafisicamente determinato dell'essenza della *polis*"³. Nella *polis* prenderebbe posto la manifestazione della verità interamente provocata e disvelata: il politico vi recide la relazione del fuori con il suo più proprio; rivoluzionando il concetto della verità, il conflitto emerge 'alla luce del sole' in modo, in realtà, che se ne possa irretire la potenza.

Heidegger considera la *Politeia* platonica il luogo del cominciamento dell'ordine della metafisica come il sistema fondato su una concezione e definizione della verità che è resa disponibile per la conoscenza. Ciò comporta che il politico pensato da Platone diventa il paradigma culturale e concettuale essenziale dell'Occidente; il diagramma in cui genealogicamente è affidata la disponibilità della sua verità: la celebrazione storica di una metafisica ampiamente dispiegata.

Il conflitto, secondo Heidegger, è la latenza della *polis* (ciò che in definitiva, potremmo dire, la salva): per evaderne la vigenza e la pericolosità, la *Politeia* platonica congela la dimora della città, ordinando pubblicamente l'*oikos*, ossia l'altro dalla politica per i Greci e in questa maniera prova a occultare il destino della

2 Ivi, p. 180.

3 *Ibidem*.

polis inscritta nella discordia. La *kallipolis*, in questo modo, diventa la formazione storica della verità; lo spazio dell'assoluta immanenza, in quanto configurazione storica dell'oblio del conflitto, catalizzando, nell'ottica heideggeriana, il luogo per eccellenza della metafisica. La *polis*, in altre parole, costituisce "il sito essenziale dell'uomo storico"⁴.

Il senso dell'interpretazione della *polis*, come sito essenziale dell'umanità, è ciò che conta sottolineare nella lettura heideggeriana della *Politeia*: la storicità-*polis* si affida all'uomo in quanto sua designazione topica; allora, la capacità di adeguarsi all'ente in cui si è costituisce la giustizia. Heidegger pensa *dike* nella forma della convenienza (*Fug*) alla disposizione dell'essere dell'ente: l'uomo giusto è chi si conforma a una specifica presenzialità dell'ente, a un determinato ordine del politico, assumendo, in pratica, il tempo della città come il proprio compito storico.

2. Nietzsche

Per la storia metafisica tracciata da Heidegger *l'origine è la meta*: il compimento del nichilismo, con la disseminazione irrefrenabile dell'operatività della tecnica moderna, nel prisma della volontà di potenza, è al contempo il compimento e distruzione del progetto metafisico della *polis* platonica: il situarsi dell'uomo nello spazio della presenza. Il compimento del nichilismo sprigiona il massimo pericolo; tuttavia il pericolo già si annida nel profilo greco della metafisica, con lo sforzo di Platone, come piena disponibilità dell'essere dell'ente. Che vuol dire, che la metafisica cessa di essere un evento, di avere una storia, la storia di questo evento appunto (l'evento è innanzitutto la rammemorazione di un pensiero che sa di sé oltre l'orbita della propria congiuntura storica), e si cristallizza una volta e per tutte nella piena coincidenza con la storia⁵. Heidegger nelle lezioni su Parmenide, quindi, torna alla *Politeia* di Platone per tratteggiare le condizioni metafisiche della logica della devastazione totale degli anni Quaranta del Novecento che nessuna politica a questo punto può più arrestare, ma neppure frenare, perché il politico, sin dall'inizio, è la promessa di questa distruzione come messa allo scoperto della verità⁶.

Il valore della *giustizia* nell'economia della gestione heideggeriana dell'eredità di Platone probabilmente si comprende pienamente soltanto valutandone l'esito nell'epoca del compimento di quella fase della storia dell'essere, la metafisica, inaugurata, secondo Heidegger, dal pensiero di Platone e compiuta nell'opera di Nietzsche. Vale a dire, quando la latenza nichilistica della metafisica occidentale rivela pienamente la sua forza demolitrice delle prerogative dell'essere come ciò si

4 *Ibidem*.

5 La metafisica si rivela "un evento. La metafisica è la storia di questo evento". E. Mazarrella, *Che cos'è metafisica?* in *Vie d'uscita: l'identità umana come programma stazionario metafisico*, il Melangolo, Genova 2004, p. 151.

6 Recentemente, su questi temi, fa il punto in una ricognizione assai densa, V. Vitiello, *Pólis. "Politica e nichilismo" – per lumi sparsi*, "Bollettino Filosofico", 30, 2015, pp. 205-223.

dovrebbe dare ritraendosi e invece lo comprime nel prisma dell'ente. La fase, in sostanza, dell'assoluta separazione tra l'essere e l'ente, perché sarebbe totalmente impensato il loro rapporto. Insomma, almeno qui, per capire il Platone che sta nelle mani di Heidegger, a questo punto bisogna rivolgersi, per quanto molto rapidamente, a Nietzsche.

Ne *La volontà di potenza come conoscenza* (1939), cioè in uno dei cicli di lezioni dedicati a Nietzsche tra la metà degli anni trenta e la metà degli anni quaranta del secolo scorso, Heidegger si sofferma su un tema, quello della giustizia, che, come lui stesso ammette, potrebbe sorprendere considerando che Nietzsche ne fa oggetto di esplicita trattazione saltuariamente. In realtà, secondo Heidegger, rientra, con gli argomenti più classici del pensiero della maturità – la volontà di potenza, l'eterno ritorno dell'identico, il nichilismo e il superuomo –, tra le dottrine fondamentali di Nietzsche. Per quanto il senso del prospettivismo nietzscheano sia in grado di evocare un'analogia con il concetto greco di *aletheia*, nel senso di una valenza della verità non qualificata nella certezza, delineando, se così fosse, una dimensione irriducibile all'ordine della metafisica, per Heidegger tuttavia, come è noto, la filosofia di Nietzsche costituisce la materializzazione della metafisica proprio mediante la gestione di una certa idea di giustizia: ««Giustizia» è qui il nome *metafisico* per indicare l'*essenza* della verità, il modo in cui alla fine della metafisica occidentale deve essere concepita l'essenza della verità; la fissazione dell'essenza della verità come *osmosi* e l'interpretazione di quest'ultima come giustizia fanno del pensiero metafisico che attua questa interpretazione il compimento della metafisica»⁷.

Nella civiltà del *logos*, nel sistema delle sue polarità – idea e corpo, ragione e follia, soggetto e vita –, lungo l'arco di tempo che va da Platone a Nietzsche, secondo Heidegger, la giustizia è il principio che coglie l'essenza dell'essere come costituzione della verità nell'adesione a ciò che è: «Il pensiero nietzscheano della “giustizia” come concezione della verità è l'ultima necessità della conseguenza intima del fatto che la *aletheia* dovette rimanere impensata nella sua essenza e la verità dell'essere non domandata. L'idea di “giustizia” è l'accadimento dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere entro il pensiero dell'essere stesso»⁸. La giustizia esprime in Nietzsche il senso della verità come tenere per vero; per questa ragione Heidegger la considera un *valore*: “Valuta ciò che è da porre come essenziale della vita”⁹. In Nietzsche, cioè, nell'età del nichilismo, non si perderebbe il carattere imperativo della verità, piuttosto sarebbe riposizionato sull'esigenza del vivente: la vita diventa il principio dell'essere. In altri termini, nel tempo in cui la verità si svincola dalle stigmate della certezza, la giustizia misura l'adeguamento dell'ente

7 M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 522.

8 Ivi, p. 522.

9 Ivi, p. 526. Sull'essere come vita insiste Eugenio Mazzarella – in alcune pagine preziose per quanto qui si viene dicendo – per comprovare heideggerianamente la permanenza di Nietzsche nel cono d'ombra della metafisica: E. Mazzarella, *La volontà di potenza come volontà di forma. Il muro della finitezza: il corpo*, in *Vie d'uscita: l'identità umana come programma stazionario metafisico*, cit., pp. 71-88.

alla vita: nell'ontologia nietzscheana, per la quale l'essere è volontà di potenza, la vita è giustizia.

Nella storia della metafisica, l'ultimo fondamento, secondo Heidegger, ciò che regola e definisce l'essere dell'ente, è la vita nella coincidenza con se medesima: origine della propria origine; natura della propria natura. La vita come forma (corporea) della Giustizia!

Nell'epoca aurorale del nichilismo, secondo il classico dispositivo ermeneutico heideggeriano, dunque con la metafisica di Platone, la giustizia delinea l'ordine dell'adeguazione dell'ente alla verità dell'Ente sommo, dell'Idea. Nel tempo del compimento della potenzialità del nichilismo, invece, l'essenza della verità si dispiega con la posizione di nuovi valori; vale a dire, se è ancora la giustizia a ordinare il caos, in questa fase, però, il parametro di riferimento non è più l'idea/verità, ma la vita. Detto molto sinteticamente, la giustizia esprime in Platone la corrispondenza tra l'idea e la *polis*; in Nietzsche, tra la vita e il mondo.

Tra le mani di Heidegger, la volontà nietzscheana di definire un'ontologia oltre il sistema della metafisica, troverebbe nella giustizia, e quindi nella nostalgia dell'origine, la propria pietra d'inciampo. La sanzione dell'oggettività nella soggettività del vivente, ossia la persistenza dell'ottica del valore in Nietzsche, verificherebbe, infatti, nella vita come fondamento, l'impossibilità di eludere la logica del fondamento e della presenza. La tesi heideggeriana è notissima: la filosofia della vita nietzscheana rimarrebbe all'interno della metafisica, non abbandonando la cauzione platonica della verità come convenienza, dal momento che ne evocherebbe il modello di giustizia, la quale, quindi, continuerebbe a rappresentare «il fondamento della necessità e della possibilità di ogni specie di concordia dell'uomo con il caos [...]. La spiegazione che comanda e la trasfigurazione che inventa sono “rette” e “giuste”, poiché la vita stessa è in fondo ciò che Nietzsche chiama giustizia»¹⁰.

È chiaro che la lettura heideggeriana di Nietzsche fa della vita un principio che assumerebbe i tratti dell'ultimo fondamento della metafisica. Nietzsche, radicando le ragioni del vivente sulla vita, sarebbe il pensatore dell'ultimo vincolo metafisico, per cui la giustizia seguirebbe a configurare il segno della metafisica come la più estrema, nichilistica, immagine della verità. L'oltre-uomo nietzscheano, a questo punto, non si collocherebbe costitutivamente fuori di sé, costantemente oltre misura. Al contrario, il suo *fuori* si rivelerebbe un *dentro* alla ennesima potenza. Ma è così? La vita, in Nietzsche, coincide con una forma di fondamento?

Nelle lezioni del 1940, *La metafisica di Nietzsche*, Heidegger, riproponendo la questione della giustizia, muove anche in questo caso dal senso prospettico della verità in Nietzsche: il tenere per vero è il modo della conoscenza della volontà di potenza, la quale, in quanto “stabilizzazione dell'ente nel suo insieme”¹¹, è una forma di giustizia. La giustizia, a sua volta, è posizione di valori secondo la determinazione prospettica della volontà di potenza. Rappresenta l'assicurazione della

10 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 531.

11 Ivi, p. 803.

coincidenza della volontà con se stessa, della sua auto-regolamentazione: “La giustizia è, come «modo di pensare», un rappresentare, cioè un fissare che muove da giudizi di valore». In questo modo di pensare vengono fissati i valori, le condizioni prospettiche della volontà di potenza”¹². Come la giustizia, nella *Politeia*, garantisce l’ordine suscitato dall’Idea del Bene, così in Nietzsche rappresenta l’essenziale della volontà di potenza:

L’essenza della verità, assunta, e salvaguardata da tutta la metafisica, sia pure nella piena dimenticanza, è il far apparire nel senso dello svelare lo svelato: la svelatezza. Dunque la “giustizia”, essendo il modo sommo della volontà di potenza, è l’autentico fondamento determinante dell’essenza della verità. Nella metafisica dell’incondizionata e compiuta soggettività della volontà di potenza la verità è essenzialmente presente come “giustizia”¹³.

La giustizia è il nome della reciprocità della vita con sé medesima, quando il vivente si dispone alla regolazione e al dominio della terra. Se la giustizia configura la regola del caos nel piano della pura immanenza, allora non rimane che domandarsi, secondo Heidegger, con un quesito tutt’altro che accademico se pronunciato nel 1940 in Germania, quale sia l’attualità storica di questa ontologia politica della giustizia. Bisogna

chiedersi quali popoli e quali umanità sottostiano in modo definitivo, e precorrendo, alla legge dell’appartenenza a questo tratto fondamentale dell’incipiente storia del dominio della terra. [...] non è detto che la lotta per lo sfruttamento illimitato della terra quale giacimento di materie prime e l’impiego disincantato del “materiale umano” al servizio dell’incondizionato conferimento alla volontà di potenza del potere della sua essenza fondamentale prendano come aiuto e anche soltanto come facciata, il richiamo a una filosofia¹⁴.

Heidegger, nel pieno della bufera della guerra, ripropone l’interrogativo della filosofia intorno al suo destino, quando, però, con l’età del diventare mondo della volontà di potenza, la quintessenza metafisica dell’ente appare compiuta nella piena disponibilità della sua manipolazione. Di fronte a tutto ciò, la filosofia dovrebbe capitolare, soccombere, perché nulla ci sarebbe più da pensare nel tempo del dominio della terra, allorché lo spazio storico dell’umano si dissolve.

3. Rifiuto

In un altro corso universitario precedente di qualche anno a quello su *Parmenide*, e quasi coevo con l’avvio dell’interpretazione pubblica della filosofia di

12 Ivi, p. 798.

13 Ivi, pp. 800-801.

14 Ivi, p. 807.

Nietzsche (la cui prima esposizione risale all'inverno 1936-37), l'*Introduzione alla metafisica* (1935), Heidegger ha già identificato nella *polis* lo spazio essenziale dell'uomo greco.

“*Polis* significa il luogo, il «ci» (*Da*) in cui e per cui l'esserci (*Da-sein*) storicamente sussiste”¹⁵. Probabilmente sarebbe sufficiente citare soltanto questa affermazione di Heidegger per confermare l'idea della *polis* come il luogo storico della manifestazione dell'essere dell'ente greco. Insomma, anche qui tutto ciò che riguarda la *polis* è situato nella storia in maniera essenziale; perché, in fondo, “tutto appartiene alla *polis*”¹⁶. Ma c'è ancora di più: è possibile individuare un esito estremo del ragionamento heideggeriano che probabilmente soltanto nelle lezioni del *Parmenide* giunge a piena maturazione. In sede storica, gli «apolidi (a-polis), senza città né sito, solitari, inquietanti, senza scampo frammezzo all'essente nella sua totalità, e medesimamente senza istituzioni né frontiere, senza casa e leggi, per il fatto che i n q u a n t o creatori debbono sempre di nuovo fondare tutto ciò»¹⁷. Heidegger sembra dire che non c'è via di fuga dalla storicità del politico come manifestazione dell'Idea! Chiunque è tale, poeta, re, prete, e così via, soltanto perché situato nella *polis* come unica realtà storica concepibile cui, ininterrottamente, si è chiamati alla sua fondazione. In piena consonanza con l'intenzione della *Politeia*, dunque, l'interpretazione heideggeriana della *polis* non pensa una trasgressione dall'orizzonte poliade. Il nascondimento dell'essere si realizza operativamente nella dimensione storica della *polis*: “La non-latenza accade solo in quanto è realizzata con l'opera [...]: l'opera della *polis* come luogo della storia che fonda e custodisce tutto ciò”¹⁸.

La verità si materializza e si dà nell'opera del politico, dal momento che l'uomo è già da sempre impiegato nella sua necessità: la *polis* costituisce l'atto in cui si determina storicamente il destino dell'uomo come l'assoluta apertura in permanenza: il “ci” situato, compiuto, nella produzione dell'essere dell'ente storicamente dato. La politica – concepita secondo questa determinazione metafisica – non ammette il puro fuori, un'alterità, l'estraneità incontenibile: il sito-città non riconosce altro che la verità essenziale della presenza in opera dell'essere dell'ente della comunità politica.

15 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1990, p. 160.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, pp. 160-61.

18 Ivi, p. 196. Per quanto sulla questione della *polis* tra le lezioni dedicate a *Introduzione alla metafisica* e il corso sul *Parmenide* si possa rintracciare, come in effetti sta avvedendo qui, una filiazione genetica, in realtà, le cose probabilmente sono meno lineari di come appaiono. In un libro di qualche anno, infatti, si nota giustamente che tra il problema della *polis* nei primi anni della presa del potere di Hitler e quando poi Heidegger ne ridiscute la filigrana metafisica all'inizio degli anni quaranta c'è una sottile ma rilevante differenza. Se dapprima campeggia l'idea di una possibile riattivazione storica della *polis* nello Stato moderno, successivamente questa aspirazione legata al problema della *polis* greca viene ampiamente meno. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999.

Adesso possiamo ritornare al *Parmenide*, avendo tra le mani una sintesi più chiara di ciò che significa la *polis* come sito essenziale dell'uomo greco: vuol dire che non c'è alcuna esistenza possibile *fuori* la legge della città. Non senza mancare di notare che nel *Parmenide* la catastrofe della seconda guerra mondiale, e a maggior ragione gli anni terribili della giuda del Rettorato di Friburgo (1933-34), nel momento in cui lo spirito dell'analitica esistenziale heideggeriana si piega alle necessità *volkische* del nuovo regime, se apparentemente sono questioni che rimangono fuori la porta di queste lezioni, in realtà, e non è neanche troppo difficile riconoscerlo, rimbombano nella trama del discorso heideggeriano nel quale forse, come raramente si è ascoltato in precedenza, metafisica e politica, nell'età del trionfo della tecnica, sembrano criticamente sovrapporsi.

Nel 1942-43, l'implacabile implicazione ontologica tra *polis* e storicità per l'uomo greco, è ampiamente ribadita: "La *polis* è l'essenza del luogo (*Ort*), noi diciamo la località (*Ort-schaft*) del soggiorno storico dell'umanità greca"¹⁹. Da ciò deriva che essa è il luogo della più trasparente della svelatezza dell'ente. In particolare, per definire la costellazione del problema, Heidegger cita l'*Antigone* sofoclea²⁰, la tragedia in cui si rappresenta il vivente uomo come il "privato del sito"; l'apolide radicato nel conflitto della latenza (*lethe*). Nella tragedia greca, a differenza della *polis* platonica, sarebbe di casa il conflitto, l'inoperosità della svelatezza che rimane fedele a un rapporto di occultamento della verità. La tragedia *sa* dell'oblio, e perciò la *polis* avverte l'urgenza del conflitto. La *kallipolis* maturando il senso essenziale della *polis* deprime la pulsione tragica; esponendo la verità "alla luce del sole", annulla il conflitto alla radice, inchiodando l'uomo alla realtà della *polis*.

Platone pensa che la città ben governata abita nella Giustizia appropriandosi della verità; per questa ragione la potenziale negazione del politico, la contesa, come presenza nell'assenza, in quanto tale *non-è*; non è concepibile: ciò che non cede al politico, in questa disposizione della verità, termina. Quando Creonte punisce Antigone e non la uccide ma le intima di giacere nell'*oikos* (il luogo, nella *polis*, appropriato alla donna), nel confine politico della tragedia, nell'iscrizione del (suo) limite naturale, esprime platealmente la problematicità del dissidio della *polis* con ciò che la revoca. La *Politeia*, al contrario, proprio per rendere ineffettuale la situazione tragica, politicizza la casa: svela integralmente lo spazio della città per interdire il ritrarsi del politico, per dissuadere la pressione di *lethe*. Se la *polis* configura la destinazione storica dell'uomo greco in quanto sua dimora essenziale, con il velamento dello svelato, cioè con la *stasis*, si dà, indubbiamente, la sottrazione potenziale della località – della presenza essenziale della greicità –, ma, al contempo, vi si registra la dinamica radicale e costitutiva del politico, la potenza memore della sua impotenza. Ma l'affrancamento dalla latenza del conflitto, dall'impolitico, per cui se ne disinnesci l'essenza nella presenza, nella totale immanenza dell'essere dell'ente, spiega la *crisi* della civiltà greca? La civiltà post-ellenica, con il criterio

19 M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 171.

20 Ivi, p. 172.

rivelato della verità, si accorda con la determinazione politica della *Politeia*, per cui, evidentemente, qui in gioco è la definizione di un'ontologia fondata sulla disponibilità ideale della verità. Il discorso aristotelico, che apparentemente potrebbe rappresentare in questo contesto un'altra configurazione del politico, in realtà, genealogicamente, determina un arretramento rispetto a Platone e, in fondo, un passo falso, dal momento che disattende la provocazione delle situazioni limite del politico, per cui, infine, sistema le sue tensioni esistenziali costitutive (uomo-donna; essere umano-animale; genitori-figli), sancendo la corrispondenza ideologica tra il carattere sociale e quello naturale dei fenomeni.

Che ne sarà allora del politico senza quella forma di rifiuto che in fondo lo costituisce? Se la logica che lo struttura, cioè il conflitto, viene rimossa, che cosa accade alla sua filigrana essenziale? Forse la mera, assoluta immanenza della storicità a sé stessa? L'immane realtà senza *differenza*? L'evento del politico, come insegna il teatro tragico, è immancabilmente la messa in scena della sua radicale finitezza. In fondo è questo l'insegnamento più trasparente di Antigone: quando la *polis*, nel nome del *nomos*, pretende di governare ogni cosa, di totalizzare la forma di ogni relazione (pure con il *fuori* per eccellenza: la morte), diventa inevitabilmente una tirannide.

Le lezioni dedicate a Parmenide permettono a Heidegger, tra le altre cose, di fare i conti con l'evento del politico; o meglio, di mettere in luce che cosa accade se il politico, perdendo la propria caratura priva di fondamento, ossia, senza *archè*, assume un principio giuda per la propria definizione²¹. Che cosa accade? Lo dico con una battuta: la *polis* diventa un destino storico irrefutabile che disintegra la trascendenza che noi siamo a noi stessi e che dovrebbe invece determinare immancabilmente l'evento della nostra differenza *critica* rispetto alla realtà così com'è.

In altre, stringate, parole, la fine della filosofia.

21 Cfr. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995. Più recentemente, cfr. F.G. Menga, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, Quodlibet, Macerata 2010.