

Virgilio Cesarone

CON GLI OCCHI DEI GRECI – HEIDEGGER E LA *PHILIA* AGONICA

«Agli occhi dei Greci, non si possono isolare, nel tessuto delle relazioni sociali così come nella struttura del mondo, le forze del conflitto da quelle dell'unione».¹ È con queste parole di Jean-Pierre Vernant che intendiamo introdurre l'esame del rapporto tra il concetto di amicizia e quello di contesa, come esso si delinea nell'opera matura di Martin Heidegger. Il testo di riferimento da cui trarremo spunto per il lavoro è il corso dell'estate del 1943, periodo tragico per tutta l'Europa, in cui il docente propone ai propri studenti una riflessione, sofferta ed angosciata, sulle radici della civiltà occidentale, dedicando le lezioni ai frammenti di Eraclito, dopo che il semestre precedente aveva esaminato il poema di Parmenide. Fin dall'inizio del corso Heidegger, per leggere greicamente, o meglio in maniera a suo parere originariamente greca, il plesso di significati cui rimandano le parole *philia* e *philein* ripudia ogni interpretazione antropologista del termine amicizia, e così tutta la tradizione che aveva fatto di essa una virtù dello *spoudaios aner*. Appare invece necessario, a suo parere, cercare di ascoltare in queste parole quanto il pensiero di Eraclito mostra mediante il loro utilizzo, per riuscire a cogliere l'intuizione fondamentale del pensiero occidentale nel momento sorgivo. Nostro intento è quindi cercare di portare alla luce una comprensione ontologica di quanto *philia* e *philein* intendono, secondo le

¹ J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia – Religione greca, religioni antiche*, Einaudi, Torino 1981, p. 26.

interpretazioni del pensiero eracliteo da parte di Heidegger.²

A ben vedere allora non è un caso se tra i molteplici testi aristotelici letti e commentati da Heidegger durante i vari periodi di docenza, oppure oggetto di saggi, manca (a sapere dello scrivente) un qualsiasi accenno ai libri dell'Etica a Nicomaco dedicati alla virtù dell'amicizia. Heidegger, nel ripercorrere la storia della metafisica, cerca piuttosto di portare alla luce la comprensione primigenia che la parola *philia* porta con sé. Prima di esplicitare tale interpretazione e porre in questioni le eventuali declinazioni politiche che in essa sono racchiuse - compito del presente lavoro - appare necessario presentare una ricostruzione "oggettiva" dei rimandi significativi che *philia* porta con sé, ed è per questo che diamo ascolto a quanto scrive un raffinato studioso come Vernant. Se infatti il filosofo tedesco in questo periodo si avviava nel suo cammino filosofico ad una riproposizione del pensiero pre-metafisico, per indicare le strade che la stessa metafisica ha escluso, appare senza dubbio fruttuoso cercare di portare alla luce, attraverso il lavoro di uno studioso del mondo greco così importante come Vernant (nonché così lontano da Heidegger), quegli elementi di coappartenenza tra due fenomeni - *philia* e *eris* - che a prima vista appaiono autoescludersi.

Vernant afferma che la guerra è per i Greci dell'epoca classica qualcosa che investe in maniera naturale l'esistenza dell'uomo, poiché le guerre tra città rispondono ad una potenza più vasta che si può rinvenire nella natura stessa.³ I nomi *Polemos*, *Neikos*, ed *Eris* designano infatti in maniera diversa quella forza che è in atto nella realtà, dai giochi ai processi in tribunale. Vernant, per mostrare meglio tale rapporto agonico, ci presenta l'opposizione tra il termine nemico, *echthros*, e quello di amico *philos*. Quest'ultimo va inteso in prossimità con il possessivo latino *suus*, poiché per un individuo il *philos* è soprattutto il parente. La *philia* allora si realizza per il greco soprattutto nella famiglia, dove ciascun membro si coappartiene. Il nemico è lo straniero, *xenos*, ma tale termine designa però anche l'ospite accolto in casa. Evidenziando questa ambiguità, in cui i confini semantici di una parola trapassano nel suo contrario, lo studioso francese ci ricorda l'esistenza di un altro ter-

² Va fin dall'inizio dichiarato che il nostro breve saggio si pone nella scia degli importanti lavori dedicati a tale tema da parte di J. DERRIDA (*L'orecchio di Heidegger - Filopolemologia*, in ID., *La mano di Heidegger*, tr. it. G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 81-170, e *Politiche dell'amicizia*, trad. it. G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995) e di M. CACCIARI (*Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, e *Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997).

³ J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, cit., p. 23 e segg.

mine, che nomina lo straniero opponentesi alla famiglia, *othneios*. Entro tale cornice terminologica non sembra insolita la distinzione di Platone tra discordia [*stasis*] e guerra [*polemos*]. La prima si riferisce a ciò che ha origine comune, mentre la guerra rimanda a ciò che è familiare. In tal modo le coppie divine antagoniste della cultura greca (Ares ed Afrodite, *polemos* e *philia*, *neikos* e *harmonia*, *eris* e *eros*), presenti nei miti e nelle teorie dei filosofi, rappresentano potenze contrapposte ma complementari, così come lo sono agli occhi di un greco la guerra ed il matrimonio.

Tale complementarità viene a cadere con l'affermarsi del modello di convivenza della *polis*. Un primo motivo è dato dal fatto che la città concede la cittadinanza esclusivamente ai nati da cittadini, quindi non vi è più lo scambio matrimoniale con lo straniero che sanciva la fine della guerra. Inoltre il rapporto di parentela, la *philia* di cui si diceva poc' anzi, entra a far parte di una comunità più ampia, i cui interessi regolano la sfera pubblica: la guerra è appunto una di queste faccende, mentre il matrimonio occupa ora esclusivamente la sfera privata. Vi sono allora due facce della città: la prima è quella verso l'interno, con la regolazione dei rapporti tra cittadini; tale è la vera e propria dimensione politica dell'entità cittadina. L'altro aspetto è rivolto invece verso l'esterno, ed è la vita pubblica della città nei confronti dello straniero. L'esempio di tale tutt'uno viene fornito dall'esercito oplitico: nelle città non c'è un esercito di mestiere, ma sono i cittadini che partecipano alle campagne militari come opliti, concependo questa attività come il prolungamento della vita civile all'interno dell'*agora*.

Se da un lato l'appartenenza alla vita politica cittadina è un aspetto della vita dell'uomo libero, la cui partecipazione alle attività militari ne è il controcanto, è da rimarcare che la guerra tra città non rappresenta altro che una rivalità. Ma una città si presenta come rivale solo in quanto essa appare simile, appartenente ad una medesima comunità tenuta insieme da lingua, religione e costumi. A ben vedere, secondo Vernant, anche le guerre contro lo straniero conservano il carattere di comunanza, determinato dalla vicinanza commerciale, per cui il barbaro non è mai completamente estraneo. In definitiva il carattere guerriero dell'uomo greco trova una trasformazione con l'avvento della *polis*, per conservarsi entro le forme determinate dalla legislazione cittadina, avente come fine la salute pubblica.

Come abbiamo già accennato, nelle lezioni del 1943 Heidegger presenta ai suoi studenti un chiaro rifiuto di ogni interpretazione antropologista, ma soprattutto volontaristica, dell'amicizia, per presentarla piuttosto come un

dono, necessario così come inesigibile. Tale aspetto dovrà venire ripreso e compreso nella sua portata in seguito, per ora leggiamo il passo per esteso:

Se però già l'amicizia tra uomini non può essere pianificata e prodotta, allora l'amicizia per ciò che è da pensare non è pienamente e prima di tutto nessun prodotto di pensatori, bensì il dono di ciò che è da pensare nell'essenziale pensare e per questo pensare.⁴

Poco prima ai suoi studenti Heidegger aveva detto che il pensiero, in quanto pensante, è pensiero essenziale, ossia un pensiero che si appropria della propria essenza, della sua ragione d'essere. Ebbene proprio questo, letto greicamente, porta alla comprensione di ciò che il termine filosofia indica: *philia tou sophou*, vale a dire l'amicizia per ciò che deve essere pensato. Si comincia a configurare quindi una cornice entro cui collocare comprensivamente la *philia*: sfuggendo all'antropologismo di un pensiero che non pensa l'essenziale, l'amicizia indicata nel termine *philia* si staglia tra la necessità del proprio e la liberalità del dono di ciò che ci guida verso il proprio. Sarà possibile intendere meglio questa prima considerazione, seguendo l'interpretazione che Heidegger offre di alcuni frammenti di Eraclito.

Prima dell'analisi dei detti eraclitei Heidegger però propone ai suoi studenti un interessante commento dell'aneddoto riportato da Aristotele,⁵ soffermandosi sull'espressione *kai entautha theous*, «anche là vi erano gli dèi». Questa frase mostra secondo Heidegger un aspetto fondamentale dell'atteggiamento proprio al pensare eracliteo, in quanto esprime l'intimo rapporto tra ciò che appare ed il suo opposto. È in ciò che non appare del quieto e consueto (*Geheueres*) che dispiega la sua essenza l'inquieto ed inconsueto (*Ungeheueres*) di coloro che vengono all'apparenza. Con il suo comportamento e con le sue parole Eraclito indica quale sia il luogo del suo pensiero, l'inapparente essenzialmente connesso a ciò che giunge all'epifania. Il paradossale soggiornare presso il fuoco lascia interdetti i curiosi ospiti di Eraclito, eppure egli mostra che proprio questo è il luogo che, con il suo pensare, necessariamente ed essenzialmente abita; proprio quello lì, dove sembra che i contrari si escludano, è invece il luogo in cui questi si ricongiungono. Quindi Heidegger conclude l'interpretazione affermando:

⁴ *Ivi*, p. 3.

⁵ ERACLITO, fr. A 136, (ARISTOTELE, *De part. anim.* 645 a 17-21): «E come appunto si narra delle parole di Eraclito a quegli ospiti, desiderosi di incontrarlo, che si erano fermati dopo averlo visto, mentre si avvicinavano, riscaldarsi accanto a una stufa (difatti li invitò ad entrare senza timore poiché, disse, anche là erano gli dèi)» (trad. G. Colli).

Qui, nell'ambito del pensatore, ovunque ciò che si erge in contrapposizione reciproca ed appare escludersi, vale a dire ciò che si volge contro, è nel contempo ciò che reciprocamente si dedica. Forse tale dedizione addirittura deve essere, affinché uno si possa volgere contro l'altro. Dove si impone ciò, dispiega l'essenza la contesa (*eris*). Il pensatore si trattiene nella vicinanza di ciò che è proprio alla contesa.⁶

Si è nominata qui una parola fondamentale, *eris*, che secondo Heidegger è la chiave per cercare di comprendere quanto l'oscuro Eraclito esprimeva nei suoi detti, vale a dire per riuscire a cogliere il compito del *logos* alla luce di questa contesa che cercheremo di qualificare come fraterna. La contesa infatti non va intesa qui nel senso comune che si attribuisce alla parola; Heidegger precisa che non è possibile coglierne il senso se ci fermiamo ad interpretarla come sinonimo di litigio o alterco. Ma nemmeno lotta e guerra soddisfano il tentativo di traduzione di *eris*, in quanto esse sono un genere ed una degenerazione di ciò che viene indicato dal termine contesa, *Streit*, la cui essenza non coincide con lotta o guerra. A questa interpretazione di fondo si può collegare anche il culto della dea Artemide, a cui, si narra, Eraclito fosse devoto. La divinità greca è infatti, nell'interpretazione di Heidegger, colei che concede nella sua figura l'epifania agli opposti; essa è la portatrice di luce che, in quanto portatrice di morte, porta all'apparire gli opposti.⁷ L'intima interdipendenza tra divinità ed Eraclito consisterebbe nel fatto che Artemide porta alla luce ciò che per il pensiero dell'origine è degno di essere pensato.

Una prima chiarificazione del complesso discorso che stiamo cercando di portare avanti la fornisce l'interpretazione di un altro frammento eracliteo, il 123: «*physis kruptesthai pilei*»,⁸ che Heidegger traduce ed interpreta così: «Il sorgere fa dono all'occultarsi del favore».⁹ È da premettere che nella lettura di Heidegger il termine *physis* indica l'esperienza fondamentale del pensiero aurorale, vale a dire «il sorgere, nel senso del giungere dal chiuso e velato e non dispiegato».¹⁰ Tale sorgere va inteso come il darsi alla presenza vicendevole di tutto ciò che è, di tutto ciò che si mostra provenendo dalla velatez-

⁶ M. HEIDEGGER, *Heraklit*, cit., p. 9.

⁷ *Ivi*, p. 26. Sulla figura di Artemide si veda il V capitolo dedicato alla dea nel bel volume ancora di J.-P. VERNANT, *Figure, idoli, maschere – Il racconto mitico da simbolo religioso a immagine artistica*, tr. it. A. Zangara, il Saggiatore, Milano 2001, pp. 119-178.

⁸ «Nascimento ama nascondersi», trad. di G. Colli.

⁹ «*Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst*», M. HEIDEGGER, *Heraklit*, cit., p. 110.

¹⁰ *Ivi*, p. 87

za. Profondamente erroneo sarebbe quindi confondere la *physis* con qualcosa di “naturale”, ovvero cercare di comprenderne il senso a partire dai tratti essenziali di uomini e dèi. La parola *physis* indica invece l’ambito in cui sorgono terra e cielo, mare e monti, albero e animale, uomo e dio: tutto ciò che si lascia chiamare “ente” in virtù proprio del mostrarsi in questo sorgere.

Tornando alla traduzione del frammento, sembrerebbe che in esso risuoni una contraddizione: il sorgere della *physis* viene dichiarato apparenzato essenzialmente con l’occultarsi. Ma un giudizio del genere sul detto eracliteo farebbe un uso “logico” del pensiero, vale a dire cercherebbe di trarre conclusioni conseguenti a determinate premesse. Certamente il pensiero, secondo Heidegger, non può sottrarsi alla coerenza della logicità, alla razionalità della consecuzione delle sue affermazioni. Ma egli ritiene che il richiamarsi a ciò che è “logico”, come istanza della coerenza, è piuttosto indizio dell’essere privo di pensiero da parte del pensiero [*gedankenloses Denken*]. Sotto questa prospettiva non è affatto scontata l’uguaglianza tra le coppie logico-illogico e vero-falso. In quale modo allora si rende possibile per il pensiero l’ascolto di un detto come quello eracliteo? È necessario il salto da un pensiero abituale, ad uno essenziale.¹¹

La necessità di questo salto va intesa con una diretta connessione alla situazione di indigenza del momento storico, e quindi Heidegger spiega perché, adesso che la guerra è entrata in casa, il compito ineludibile per il pensiero è quello di meditare sulla propria origine, per riflettere sulla sua storia destinale.

Il pianeta è in fiamme – dice Heidegger ai suoi studenti - L’essenza dell’uomo è allo sfascio. Solamente dai Tedeschi, posto che voi troviate e salvaguardiate ciò che è tedesco, può giungere una meditazione storico-mondiale. Ciò non è presunzione, ma certo è il sapere della necessità della risoluzione [*Austrag*] di una indigenza iniziale.¹²

¹¹ *Ivi*, p. 117. Per il tema del salto del pensiero è qui necessario rimandare ai *Beiträge zur Philosophie*, in cui il salto rappresenta una delle stazioni di questi “contributi alla filosofia”, pensieri in cammino per dire l’evento appropriante. Non è qui possibile addentrarci in un’analisi puntuale, appare però opportuno ricordare che lo *Sprung* è “il salto nell’essere [*Seyn*]. Il salto si mette a saltare l’abisso del frastagliamento e così la necessità del fondarsi dell’esser-ci assegnato dall’essere” (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie, Vom Ereignis*, a cura di W.-F. von Herrmann, GA vol. 65, 1989, p. 9); ed ancora: “il salto (...) lascia e getta dietro di sé tutto il convenzionale e non si aspetta niente dall’ente in maniera immediata, bensì salta il salto prima di tutto nell’appartenenza dell’essere nel pieno accadimento essenziale [*Wesung*] di questo in quanto evento” (*Ivi*, p. 227).

¹² M. HEIDEGGER, *Heraklit*, cit., p. 123. Traduciamo qui con *risoluzione* il termine *Austrag*, che però più avanti, seguendo G. Vattimo nel suo lavoro ai *Vorträge und Aufsätze*

Il compito del pensiero è dunque di riuscire a pensare tale indigenza a partire da tutto ciò che è “ordinario”, per esperirlo come storia destinale.

Tornando al frammento 123, Heidegger sottolinea l'intima appartenenza tra l'“oggetto” dei primi pensatori, *physis*, ed il termine *philia*, che risuona non solo nel frammento eracliteo, ma nel sapere fondamentale dell'occidente, la filosofia. Il filosofo appare consapevole delle forzature che la sua traduzione propone, ma questo è il solo modo per intraprendere una riflessione sull'origine del pensiero occidentale. Per questo motivo è importante comprendere l'amicizia, indicata da *philia*, come favore [*Gunst*]. La *physis* è ciò che dona il favore, ma tale atto va interpretato nel senso di un accordare e concedere originario e non di un favorire, vale a dire di un rendere favore dettato dall'arbitrarietà della scelta. Heidegger esplicita in maniera più chiara quale sia il senso di tale concedere favore; esso è un accordare a qualcuno, ciò che gli conviene affinché divenga ciò che appartiene alla propria essenza:

L'amicizia, *philia*, è secondo ciò il favore, il quale accorda all'altro l'essenza che esso ha, in modo tale che, attraverso tale accordare, l'essenza accordata comincia a fiorire verso la propria essenza. Nella “amicizia” viene resa libera verso se stessa l'essenza accordata reciprocamente. Non è segno di amicizia la premura, nemmeno “l'accorrere” in casi d'emergenza e situazioni di pericolo, ma l'esserci l'uno per l'altro [*das füreinander Dasein*], che non ha bisogno di una qualche manifestazione o prova, che è efficace nel momento in cui rinuncia all'influsso.¹³

Heidegger specifica questa concezione dell'amicizia, affermando che la concessione dell'essenza necessita del sapere e della pazienza, in modo tale che accordare il favore non può fare a meno di un saper attendere che l'altro trovi se stesso nel dispiegamento della propria essenza. La *philia*, continua il filosofo, è l'accordo del favore, con il quale si fa dono di ciò che intimamente non è proprio, ma di cui si deve fare concessione affinché qualcosa dell'altro possa persistere nel proprio.

Siamo giunti al cuore del problema. Qui assistiamo ad un vertiginoso intreccio di piani speculativi, con un passaggio repentino da un discorso tutto teso alla chiarificazione dei frammenti eraclitei, sulla base del movimento verso la luce denominato *physis*, ad una specificazione qualitativa di

(*Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, nota del curatore a p. 151), riporteremo con *diaferenza*, secondo una interpretazione letterale del termine tedesco, indicante ciò che nella differenza rimane prossimo.

¹³ *Ivi*, p. 128-129.

questo movimento attraverso un ricorso al rapporto tra enti che rimanda all'analisi ontologico-esistenziale di *Sein und Zeit*. Sono due i pensatori che chiameremo brevemente a discorrere con Heidegger di queste affermazioni, anche perché entrambi, in maniera inespressa, sembrano fare la loro apparizione, come invitati di pietra, nell'aula universitaria di Friburgo nell'estate del 1943: Aristotele e Carl Schmitt.

Nonostante Aristotele introduca la sua trattazione dell'amicizia indicandola come qualcosa che accomuna uomini ed uccelli, ed anche gran parte degli animali (EN 1155 a 18), la sua lunga trattazione si concentra sulla *philia* come relazione umana. Questa, in quanto tale, si compie sia nella lontananza che nell'effettività attraverso uno scambio. È fuor di dubbio che Heidegger ben conoscesse la concezione aristotelica dell'amicizia e proprio per questo nelle sue lezioni egli introduce un elemento fondamentalmente nuovo rispetto alla trattazione di Aristotele: la *differenza*. È grazie a questa infatti che si dà lo scambio amicale nella *philia*. Se il modello acclarato di amicizia viene presentato da Aristotele come quello dello *spoudaios aner*, che si volge all'amico come ad un altro se stesso (come se si guardasse allo specchio, scrive nella *Grande etica*), e quindi fisso nella giusta comprensione di cosa sia la rettitudine, Heidegger sottolinea invece il tratto essenziale dell'indigenza reciproca, che fonda il rapporto amicale. È quindi la caducità e la finitezza dell'essere dell'ente che offrono il terreno per il necessario dono altrui, affinché il ricevente diventi se stesso. Tale donazione non si insedia in alcun modo in uno dei tre ambiti possibili esaminati nell'*Etica Nicomachea*; in quanto "necessità" ontologica essa infatti precede e rende possibile lo scambio amicale in base all'utile, al piacevole ed alla virtù. In tal modo viene a cadere l'importanza fondamentale del rapporto con il Sé, determinante per Aristotele nella costruzione di un'amicizia duratura. Al contrario il Sé nasce, "inconcludente", dopo l'incontro con la differenza dell'altro che mi dona qualcosa. L'arbitraria tautologia dell'amicizia aristotelica trova in Heidegger la propria ragione non nell'anelito alla vita beata, ma nell'ontologica corrispondenza degli enti finiti. Ora tale attenzione al rapporto vicendevole da parte di Heidegger fa da contraltare alle critiche di alcuni interpreti sulla preminenza del solipsismo, manifesto nella "dialettica" autenticità-inautenticità, in cui l'ambito del *mit-* sarebbe quello inautentico, quello della chiacchera,

dell'aver cura delle cose intramondane.¹⁴ Il passo da noi citato mostrerebbe invece qualcosa che precede e fonda ogni possibile incontro/scontro con l'altro, un'amicizia involontaria, al di qua di ogni possibile arbitrarismo, cui è connessa una donazione senza liberalità. Se dunque la donazione necessaria nata dall'indigenza è la fonte della *philia*, è sotto tale significante che va inteso il significato dell'esperienza che la parola *philosophia* nomina.

Il richiamo implicito a Carl Schmitt lo si può rinvenire nel momento in cui Heidegger parla ai suoi studenti della concessione d'essenza. È infatti del 1927 l'opera *Il concetto del politico*, in cui il rapporto agonico tra amico e nemico veniva posto al centro della riflessione. Una lettera di Heidegger,¹⁵ in cui l'allora rettore dell'Università di Friburgo ringrazia Schmitt per l'invio della nuova edizione della sua opera, fornisce una prova certa della familiarità del filosofo con il testo del costituzionalista. Questi aveva citato, presumibilmente nella lettera di accompagnamento o nella dedica, il frammento 53 di Eraclito: «*Polemos* di tutte le cose è padre, di tutto poi è re, e gli uni manifesta come dèi, gli altri invece come uomini; gli uni fa esistere come schiavi, gli altri invece come liberi» (trad. G. Colli), ed è proprio su tale citazione che si sofferma Heidegger nella lettera di ringraziamento. Egli scrive di conoscere l'opera di Schmitt, che «contiene una proposta di amplissima portata», già dalla seconda edizione. Ma è la menzione del *basileus* nel frammento che ha reso lieto l'allora rettore Martin Heidegger. Il *re* del frammento dà senso all'intero contesto, ed Heidegger confessa di aver elaborato una propria interpretazione con particolare riferimento al concetto di verità.¹⁶ Non è qui possibile percorrere il cammino che queste poche parole di Heidegger ci indicano, ma è bene ricordare che il filosofo traduce il *polemos* di questo frammento, nel saggio *Aletheia*, con *Aus-einander-setzung*.¹⁷ Tale termine è reso in italiano in vari modi, dis-

¹⁴ È questa le tesi di J. F. COURTINE, *La voce (estranea) dell'amico. Richiamo e/o dialogo*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e le filosofie pratiche*, Flaccovio Editore, Palermo 1994, pp. 97-124. Secondo lo studioso francese anche nel prendersi cura dell'altro in maniera autentica (*Fürsorge*) ci si libera per il proprio poter essere senza rapporto con l'altro.

¹⁵ Cfr. "Telos – A Quarterly of Critical Thought", n.72, estate 1987, p.132.

¹⁶ Per una accurata esplicitazione del nesso tra *basileus-polemos* ed il concetto di verità di Heidegger si veda U. CURI, *Polemos – Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 162 e segg.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze* (1954), Neske Pfullingen 1997⁸, p. 269. È da rimarcare innanzitutto che in questo passo per specificare che cosa sia la *Aus-einander-setzung*, e quindi il *polemos* eracliteo, il filosofo aggiunge tra parentesi il termine *Lichtung*,

plicazione, di-vergenza, es-plicazione, ma forse il modo migliore per comprenderne il significato è mostrare alcuni luoghi in cui Heidegger adopera tale termine.

Ciò che colpisce Heidegger in *Der Begriff des Politischen* è, a nostro avviso, l'articolazione di un concetto come quello del politico, che rifiuta di enunciare teorie scisse dal reale. Schmitt infatti sottolinea ripetutamente che la contrapposizione amico-nemico non è una lettura della realtà, ma è data dalla realtà stessa, così come essa si dà nell'ambito del politico. Per questo motivo non è lecita alcuna deduzione delle categorie amico-nemico da quelle corrispettive, valenti nel campo estetico, morale o economico, poiché

il nemico politico non deve essere necessariamente cattivo moralmente, brutto dal punto di vista estetico; non deve apparire come il concorrente economico, può persino sembrare vantaggioso concludere affari con lui. Egli è proprio l'altro, l'estraneo, ed alla sua essenza è sufficiente che egli sia in un senso particolarmente intensivo esistenzialmente qualcosa d'altro e di estraneo, così che in caso estremo siano possibili conflitti con lui, che non possono essere risolti né da una normativa generale precedentemente incontrata, né da un verdetto di un terzo, che "non prende parte" e perciò è "sopra le parti".¹⁸

Quindi Schmitt tratteggia ancora meglio l'articolazione dei rapporti che danno vita alla categoria del politico, riprendendo la distinzione greca e poi romana tra nemico privato (*echtros, inimicus*) e nemico pubblico (*polemios, hostis*). Nella categoria del politico è solo quest'ultimo che vale, poiché il nemico è una compagine di uomini *in lotta* [*kämpfende Gesamtheit von Menschen*], che si erge di fronte ad una compagine omologa.¹⁹ Vi è allora, secondo Schmitt, un connubio inscindibile tra nemico e lotta, *Feind e Kampf*. Quest'ultima non va confusa però con la guerra, che è invero una lotta armata, ma, spiega il costituzionalista:

vale a dire lo slargo, la radura, l'apertura. Appare importante tenere a mente il verbo *setzen* che, come vedremo più avanti, Heidegger utilizza per indicare il momento di svelamento della verità nell'opera d'arte. Inoltre è bene sottolineare la differenza tra *Aus-einandersetzung* e *Auseinandersetzung*, con quest'ultima grafia Heidegger infatti intende il confronto reciproco, secondo il significato esplicitato nel primo dei suoi volumi su Nietzsche (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, a cura di B. Heimbüchel, GA vol. 43 1985, p. 6-7).

¹⁸ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932), Duncker & Humblot, Berlin 1987, p. 27.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 29.

Così come la parola nemico, la parola lotta va qui compresa nel senso di un'originarietà a misura dell'essere. Non significa concorrenza, né la lotta "puramente spirituale" della discussione, nemmeno il "combattere" simbolico, che in definitiva compie ogni uomo, poiché oramai l'intera vita umana è un "combattimento" ed ogni uomo è un "combattente" [*Kampf – Kämpfer*].²⁰

Nella stessa originarietà dell'essere della vita è presente allora questo agone continuo, che porta ogni uomo ad essere perennemente in conflitto. Spostando significativamente le proprie argomentazioni da un piano di descrizione politica ad uno di riflessione ontologica, sia pure solamente accennata, Schmitt descrive la contrapposizione amico-nemico e la lotta che intercorre tra i due gruppi come essenza della vita. Heidegger, lo abbiamo detto poc'anzi, nella sua lettera di ringraziamento afferma che questo lavoro di Schmitt rappresenta il prodromo di una riflessione molto più ampia. Forse proprio nelle lezioni dedicate ad Eraclito assistiamo ad un approfondimento dei temi schmittiani, con una analisi volta a pensare l'intima verità di quanto appare come segno distintivo del politico, con una sorta di approfondimento/capovolgimento della lettura di Schmitt, con la *philia* che ora si dispiega attraverso un rapporto agonico tra gli "amici".²¹

È forse nel saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes* che Heidegger dimostra di aver pensato in profondità l'approccio di amplissima portata di Schmitt. Si ricorderà che per Heidegger l'arte è il porsi in opera della verità [*Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*], dove il verbo *setzen* intende per il filosofo il portare qualcosa ad ergersi nella luce del suo essere, lo stare nell'aperto.²² Ma tale ergersi avviene attraverso un gioco continuo, reso

²⁰ Ivi, p. 33. Su questi concetti rimandiamo al denso commento di J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, cit. p. 146-155.

²¹ È interessante notare che tale cammino sembra averlo percorso lo stesso Schmitt, il quale nell'aprile del 1947 scrive *La sapienza della cella*, dove il nemico appare come l'unico che non inganna, e che, grazie al reciproco riconoscimento, può mettermi in questione: «E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'Altro è mio fratello. L'Altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose» (C. SCHMITT, *La sapienza della cella*, in *Ex Captivitate Salus – Esperienze degli anni 1945/47* (1950), tr. it. C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1993², p. 92). Ancora una volta è il frammento 53 di Eraclito, che viene chiamato in causa.

²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36), in *Holzwege*, a cura di W.-F. Von Herrmann, GA5, 1977, p. 21.

possibile proprio dal dischiudersi nell'aperto. Il dischiudersi, l'ergersi entro la luce del proprio essere viene mostrato in questo saggio quale carattere veridico dell'opera d'arte, ricollegandolo direttamente a quell'esperienza che il pensiero aurorale nominava con la *physis*. L'ergersi dell'opera d'arte allora, il suo porre in opera la verità, non consiste in un'operazione mimetica della realtà, ma in una istituzione di ciò che essa è. Il tempio greco dà alle cose la loro figurazione ed agli uomini il loro aspetto, attraverso il gioco di lotta [*Kampfspiel*] che porta all'affermazione di una divinità. Ancora una volta Heidegger riferisce questo rapporto agonico all'esperienza del pensiero di Eraclito, citando il frammento 53.²³

Abbiamo fatto riferimento al gioco, al tenersi in gioco di due elementi reso possibile dalla *physis*, grazie alla quale la fenomenicità giunge al suo dispiegamento. Uno dei contendenti di questo agone nell'opera d'arte è la terra: «La terra è ciò in cui si ricustodisce il dischiudersi di ogni dischiudentesi in quanto tale. In ciò che si dischiude dispiega la sua essenza la terra in quanto ciò che custodisce».²⁴ Nell'opera d'arte la terra è la materia che non si lascia penetrare, ciò che viene alla luce come racchiusa in sé. L'altro contendente è il mondo. Esso diviene mondo nell'esser opera dell'opera. È ciò che l'opera d'arte, nel suo illuminare ciò che è, lascia dispiegarsi. La differenza di tale opposizione non dà luogo ad un fronteggiarsi disinteressato, ma il rapporto tra terra e mondo è una contesa [*Streit*]. Ciò significa che i contendenti proprio nella contesa si elevano nell'autoaffermazione della propria essenza. La portata di quanto Heidegger qui afferma è facilmente comprensibile con quanto scrive poco innanzi:

L'autoaffermazione [*Selbstbehauptung*] dell'essenza non è giammai però l'irrigidirsi in uno stato accidentale, bensì il darsi nella recondita originalità della provenienza del proprio essere. Nella contesa ciascuno porta l'altro al di là di sé. La contesa diviene così in maniera sempre più controversa ed autentica ciò che essa è. Tanto più duramente la contesa si spinge oltre se stessa, tanto più inarrendevolmente i contendenti si abbandonano all'intimità del semplice appartenersi.²⁵

Il rapporto agonico coinvolge allora tutto ciò che viene alla luce, tutto ciò che si dischiude, perché proprio nel suo dischiudersi rimane legato nel suo rapporto amicale all'essere nascosto, alla impenetrabilità del chiudersi

²³ Da notare che in questa conferenza Heidegger traduce *polemos* con *Kampf*.

²⁴ *Ivi*, p. 28.

²⁵ *Ivi*, p. 35. ci sembra importante ricordare che tale passo rimanda esplicitamente alla famosa *Rektoratsrede*, ossia alla autoaffermazione dell'Università tedesca.

in sé. L'opera d'arte quindi è messa in opera della verità proprio con la contesa tra l'ergersi del mondo ed il rinchiudersi della terra, ponendo in essere questa contesa e facendo sì che essa rimanga tale. La contesa allora è propria della verità intesa come *aletheia*, del dispiegarsi di ciò che all'origine del pensiero occidentale veniva nominato *physis*. Ma è di fondamentale importanza ricordare qui che secondo Heidegger il dispiegarsi della verità avviene in diversi modi. La verità accade nel porsi in opera nell'arte, ma significativamente Heidegger afferma che un'altra modalità è quella dell'azione che fonda lo stato [*die staatgründende Tat*].²⁶

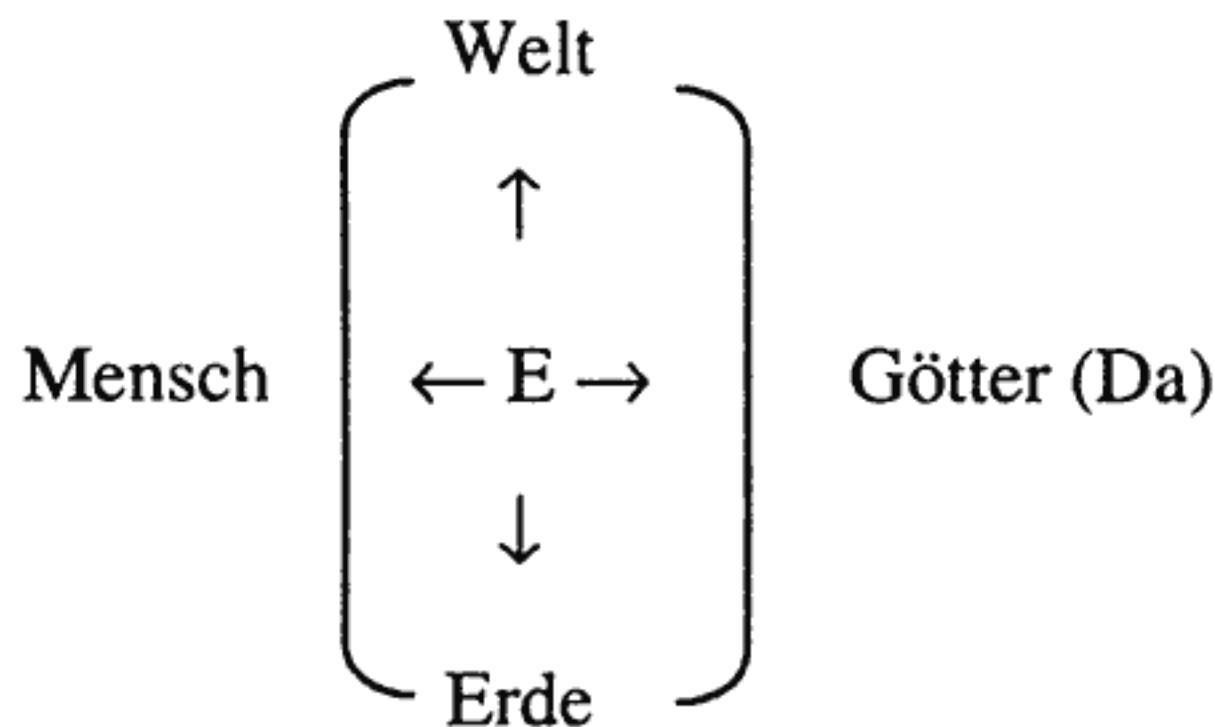
Abbiamo visto come Heidegger abbia usato nomi diversi per dire il medesimo. Così come la sua lettura di Eraclito accomuna *physis*, *polemos*, *eris*, *logos*, *pyr*, *armonie*, *en e philia*,²⁷ così Heidegger cerca di descrivere come gioco [*Spiel*], contesa [*Streit*], es-plicazione [*Aus-einander-setzung*], lotta [*Kampf*] e diaferenza [*Austrag*] il rapporto tra *aletheia* e *lethe*, tra il dischiudersi ed il nascondersi di ciò che in quegli anni il filosofo nominava con l'*Ereignis*, l'evento appropriante. È forse di Jacques Derrida il contributo critico più importante per cercare di comprendere la "filopolemologia" heideggeriana. Il filosofo francese sottolinea infatti che la lotta, cui Heidegger fa costantemente riferimento dal discorso del rettorato al corso sull'introduzione alla metafisica, va interpretata come qualcosa di pre-antropologico: la lotta della *physis* per far giungere alla luce ciò che è, lotta e dischiudimento in cui anche l'uomo si trova destinalmente collocato.²⁸

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 49. La verità poi giunge a risplendere come «la vicinanza di ciò che semplicemente non è l'ente, ma il più essente degli enti», si fonda come «sacrificio essenziale», e diviene con «il domandare del pensatore» (*Ibidem*). Per una comprensione di ciò che Heidegger intenda con sacrificio essenziale rimandiamo al saggio di P. DE VITIIS, *Il sacrificio essenziale*, in A. ARDOVINO (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica – Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, 2003, pp. 73-86. Tenendo presente la molteplicità di modi in cui accade la verità non dovrebbe meravigliare il riferimento, per quanto riguarda la lotta, a pensatori, poeti e uomini di stato, che ritroviamo in *Einführung in die Metaphysik* (1953), Niemeyer, Tübingen 1987⁵, pp. 47-48, come invece avviene in F. FISTETTI, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, in ID (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001, p. 61-62. Fistetti legge in maniera tutta intrapolitica i riferimenti di Heidegger alla lotta, lasciando in sullo sfondo lo sforzo teoretico della concezione della *physis* del filosofo tedesco.

²⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 268.

²⁸ Cfr. J. DERRIDA, *L'orecchio di Heidegger*, cit., pp. 81-170. Il filosofo francese si riferisce ai seguenti passi di Heidegger: «Queste due volontà d'essenza [da parte del corpo docente e da parte del corpo degli allievi] devono chiamarsi e porsi l'una contro l'altra *nella lotta*. Tutte le capacità del volere e del pensare, tutte le forze del cuore e tutte le attitudini del corpo devono dispiegarsi *attraverso* la lotta, devono essere esaltate *nella lotta* e custodite *in*

Che la filosofia di Heidegger di questi anni non possa venire scambiata per una esaltazione della guerra viene testimoniata dalle recenti pubblicazioni del materiale privato, frutto della meditazione dopo la delusione del rettore. Una nota de *La storia dell'essere*, scritto appartenente al periodo ed al ciclo dei *Beiträge*, afferma: «Evento appropriante e la mitezza del sommo dominio, che non abbisogna del potere né della “lotta”, ma originaria contrapposizione (*Auseinander-setzung*). L'ergersi privo di violenza».²⁹ Con ciò non è nostra intenzione mondanare, attraverso una catartica sottolineatura degli aspetti teoretici, tutte le ambiguità del periodo dell'*engagement* nel Nazionalsocialismo da parte di Heidegger, ma è indubbio che l'interpretazione esclusivamente politico-antropologica dei molteplici riferimenti alla lotta non sarebbe giustificata. Forse la migliore spiegazione di quel rapporto che abbiamo chiamato *philia* agonica viene fornita da Heidegger nei suoi *Beiträge*. Qui il filosofo cerca di esplicitare la configurazione agonica degli elementi della Quadratura, cercando soprattutto di disegnare (è proprio il caso di usare tale espressione) il rapporto di contesa tra terra e mondo ed il dis-incontro [*Entgegnung*] tra uomini e dèi con questo schema³⁰.



Alla “amicizia” tra terra e mondo corrisponde allora quella tra uomini e dèi, alla contesa tra quelli corrisponde il dis-incontro di questi, nascente dal

quanto lotta» (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933), trad.it. G. Zaccaria, in M. HEIDEGGER, *Scritti Politici. 1933-1966*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p.140); «Dalla sentenza di Eraclito più volte addotta sappiamo che solo nel *polemos*, nella esplicazione (dell'essere) accade il disgiungersi di dèi e uomini. Solamente tale lotta *edeixe*, mostra» (*Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 110).

²⁹ M. HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seins*, a cura di P. Trawny, GA vol.69, 1998, p. 8.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di W.-F. von Herrmann, GA 65, p. 310.

loro necessario essere-separati.³¹ Il tentativo di Heidegger è dunque quello di comprendere l'ente, sulla scia dell'interpretazione di Eraclito, come ciò che nel dispiegamento del suo essere accade nel necessario riferimento a ciò che gli è distinto. Amicizia è allora «“ri-conoscente” contraddirsi».³² La *philia* va rinvenuta dunque in tale reciproco bisogno necessitante, come mostra l'ultimo passo che qui citiamo:

Uno si cede all'altro e così concede all'altro la libertà della sua propria essenza, che non giace in nient'altro che in tale dispiegantesi cedere il velare e disvelare, in cui liberamente inizia l'essenza e il dispiegarsi della svelatezza.³³

³¹ Cfr. *ivi*, p. 470.

³² M. CACCIARI, *Geo-Filosofia dell'Europa*, cit., p. 28.

³³ M. HEIDEGGER, *Heraklit*, cit., p. 131.