

VINCENZO VITIELLO

*Pólis*  
“Politica e nichilismo” – per lumi sparsi

*Le vieux Paris n'est plus.  
La forme d'une ville  
change plus vite, hélas! que  
le coeur d'un mortel.<sup>1</sup>*

*1. In limine*

Inizio con una considerazione che è “a mezzo” tra la constatazione di un fatto storico e la riflessione su questo fatto, e già questo *essere a mezzo* costituisce un non facile problema; la considerazione è questa: non c’è *Pólis* senza *Nómos*, né *Nómos* senza *Pólis*. Immediata sorge la domanda: qual è il fondamento di questa ‘relazione necessaria’? Il *Nómos* o la *Pólis*? O nessuno dei due, bensì un “terzo”? Intento di questa ricerca è mostrare non tanto che nessuno dei due termini della relazione è fondamento dell’altro, e che non c’è un “terzo” che fonda questa relazione, ma soprattutto che l’intera storia d’Europa si spiega come l’incessante ricerca di questo fondamento, ricerca che cade di continuo su di sé. Ma qual titolo di legittimità è possibile dare ad una tesi come quella ora esposta sulla storia d’Europa? Unicamente questo: la distinzione tra “passato” e “tradizione”. Il fatto, il presupposto non è mai il “passato”: fatto, presupposto è ciò che la tradizione (*Überlieferung*) ci consegna (*liefert*) del passato. E ci consegna ora, nel presente al nostro esserci presente. Fatto, presupposto è il *presente* a se stesso, l’*esse* del *cogito* al *cogito*. Il *cogito*, o riflessione, nonché libero rispetto a sé, è da sé assolutamente condizionato, necessitato. Il *cogito* non è libero d’essere se stesso, se persino nel negare se stesso conferma questa sua necessità: in tanto può negarsi, in quanto è quello che è: *cogito* e non tavolo, pietra, o altro ancora. La libertà del *cogito*, della riflessione – se ha ancora senso parlare

---

<sup>1</sup> Ch. Meryon, cit. in Benjamin (1986), p. 146.

di libertà – non si esercita su di sé, ma sull'altro da sé. Su ciò che non è presente a sé: il “passato”. Il “passato” che la riflessione ‘scopre’ – e cioè, per usare il linguaggio hegeliano: “pone” – come soggiacente al tradito della tradizione: a ciò che nella tradizione ci viene trasmesso.

Ho così delineato i ‘confini’ di queste preliminari e provvisorie considerazioni sulla *historia* d'Europa centrata sulla categoria della Legge nel suo rapporto necessario alla Città.

2.

Due documenti della nostra lontana antichità, distanti tra loro molto più della loro lontananza spaziale e temporale, geografica e culturale – il frammento di Pindaro, titolato *Nómos basileús*, e la prima delle dieci Parole della Bibbia –, testimoniano la pura incondizionata e gratuita fatticità della Legge, che nel primo testo giunge a giustificare l'atto più violento (*tò biaióton*)<sup>2</sup> e nel secondo a imporre obbedienza solo per la propria potenza<sup>3</sup>. In entrambi l'imperatività della legge è solo un *fatto*. Un *mero fatto*. Il *dovere* – il *Sollen*, il *dover* fare, il *dover* agire – è in totale possesso dell'essere. Nel totale possesso di chi è *più* di altri; di chi *sommamente* è – e decide dell'altrui comportamento, ponendo vincoli da cui egli si sente, ed è, completamente libero. Questo *potere per essere* – per essere non altro che ciò che è, per essere il suo essere – ha da produrre di *necessità* il suo opposto, la *sua* negazione di sé. Non c'è Potere che non si misuri, che non misuri il suo potere, col contro-potere, il suo essere col *suo* non-essere. La Gelosia del Dio geloso è stata così interpretata: *Tu non avrai altro Dio fuori di me*. Ma questa Gelosia può avere – ed ha avuto – anche altra, e superiore interpretazione. La Gelosia del Dio Geloso può significare – a tale ‘lettura’ spinge il

---

<sup>2</sup> Sulla storia delle interpretazioni del ‘frammento’ nel mondo antico resta fondamentale il libro di Gigante (1993). Sul punto in questione – il terzo verso: «*ághei dikaiôn tò biaióton*» – cfr. in particolare p. 77, nota 1. La traduzione di Hölderlin, alla quale Heidegger si richiama – «*das führt eben / Darum gewaltig, / Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand*» [Heidegger (1971), pp. 61-62] – ne trasforma completamente il senso.

<sup>3</sup> *Es*, 20.1-6; *Dt*, 5, 6-10.

divieto di creare immagini di Dio – che il Dio, che si vuole unico, è tale perché ha in sé tutti gli dèi. Da questo punto di vista il Dio unico, in quanto ha in sé tutti gli dèi, deve esso medesimo provocare la creazione delle molte immagini di sé. L'Infigurabile-Infigurato – il Sacro di Dio – deve avere in sé tutte le figure. L'iconoclastia è all'origine della iconodulia: Il Vitello d'oro è l'errore necessario alla verità del Sacro.

La poesia tragica di cos'altro è poesia – e cioè manifestazione e verità – se non di questo interiore *pólemos* che dilania la sacralità del divino, e la fa essere? Di cosa narra la Saga di Edipo se non di questo tragico conflitto, causato dal Dio, ma che si svolge nella Città degli uomini? Hegel, dopo aver colto la più profonda profondità della coscienza mitica, *die lichtscheue Macht*, la potenza che teme e fugge la luce, la potenza che di nascosto regge il destino dell'uomo e ne stravolge le azioni, passando dalla tragedia del capostipite a quella della figlia-sorella, Antigone, rileva che l'opposizione è più elevata e nobile quando si svolge nella luce della autocoscienza<sup>4</sup>. Quando cioè il conflitto tra il divino e l'umano si svolge tutto nell'*agorà*, nel luogo aperto della Città dell'uomo. Antigone e Creonte, le leggi non scritte degli dèi e le leggi promulgate dagli uomini, lottano nella luce del Giorno, si confrontano alla pari – perché sul medesimo terreno. È l'interpretazione del filosofo che legge nella successione della mitica Saga di Tebe il primo germe della filosofia; che scorge nello sviluppo della "metafisica fantasticata" – nell'età in cui, avrebbe detto Vico, *homo non intelligendo fit omnia* – i primi segni della "metafisica ragionata" – dell'età dell'uomo che *intelligendo fit omnia*.<sup>5</sup>

Il transito tra le due età, cui Hegel allude in una pagina di rara profondità e concisione, richiede tempi lunghi e coraggio grande.

3.

Il coraggio di uscire dall'*ingens sylva* del Mythos, che non è solo Caos e Notte, è anche la calda protezione che *Ghê Méter*, la

---

<sup>4</sup> Cfr. Hegel (1952), pp. 335-337.

<sup>5</sup> Cfr. Vico (2012), p. 933.

Gran Madre Terra, accorda *talora* ai suoi Figli migliori. E non è certo un caso che questo mito risorgerà negli anni più bui del nostro tempo nella fantasia di un avventuriero del pensiero, e non solo del pensiero, che dopo aver legato il suo nome all'ideale guerriero di *Blut und Boden*, immagina una futura, ma prossima, congiunzione 'astrologica' di mito e tecnica, superando così l'algido intelletto dell'età del Padre. *An der Zeitmauer*<sup>6</sup> è il capolavoro di questa fantasia narrativa, per molti versi geniale, che riversa nel futuro la nostalgia di un lontano passato. Ma su questo avremo modo di tornare in seguito. Ora questo 'esempio' è servito a sottolineare il coraggio dell'uscita dall'*ingens sylva* della *metaphysica* fantasticata per entrare nell'età della *metaphysica* ragionata, che è anche l'età della Città degli uomini, non più "eroi", se non della mente riflessa e dell'inquietudine che l'accompagna.

Accolto da *sophía* il mito incontrò la potenza del *logos*, non più parola, racconto, ma "argomento", "dimostrazione". Ragione, sì, e discorso, e calcolo, ma soprattutto *vincolo*, *legame*. E cioè *Nómos*, Legge. *Lógos* come *Nómos*, in quanto *Nómos*: un legame, questo, che perdura, più saldo che all'inizio nella logica contemporanea. L'Oscuro di Efeso, consapevole di questa doppia potenza, invitava a seguire non lui, ma il *Logos*, sommo *sophón*<sup>7</sup>, che è Legge a tutti comune (*xynón*) – non meno per quelli, e sono i più, che non lo sanno, i dormienti<sup>8</sup>. *Armoníe aphanès phanerês kreítton*<sup>9</sup> – è la conclusione, che lega *sophía* e *mythos*. Da questo nascosto *comune*, che come è fonte di contrasto, così unisce attraverso lo stesso *pólemos* i molti, nasce quel che divide senza unire: *tò phronéein*<sup>10</sup>. Come tradurre questo verbo, che in noi l'uso aristotelico di *phrónesis* evoca tante filologiche e non-filologiche discussioni? Ci viene in soccorso Euripide, che nelle *Baccanti* (vv. 395-397), opponendo

---

<sup>6</sup> Jünger (1994).

<sup>7</sup> *DK*, Bde 3; Heidegger (1985a).

<sup>8</sup> Ivi, p. 1.

<sup>9</sup> Ivi, p. 54.

<sup>10</sup> Ivi, p. 113.

al sapere la saggezza (*tò sophòn d'ou sophía*), parla di un *mè thnatà phroneîn*: di un 'intendere' non mortale, di un intendere che è oltre l'umano. Bene, proprio di questo "intendere", di questo superiore *xynón*, l'umano, o, più esattamente, la Città si è appropriata. Ha lasciato ad esso l'esser-fondamento del *Nomos*, ma esso, *tò phroneîn*, fonda, e cioè legi-fera, porta la legge, solo in quanto è nell'*agorà*, nel luogo aperto della Città, dove non uno è l'intendere, ma molteplice. Il *phroneîn* ora non regge il conflitto, il *pólemos*, non lo può, perché è in esso compreso. Molti *lógoi* si contrastano nella Città, e in questa molteplicità il Greco trova la sua essenza. Non *Pólis*, ma *Póleis* – e non c'è *xynón* tra le *Póleis*, se non quello che di volta in volta le molte Città riescono a concordare sulla base dei loro contrastanti interessi, costumi, *nómoi*. L'arcipelago delle isole è la geo-grafia vera della Grecia. I molti: *padroni* dell'Uno!

4.

Non fu il coraggio della verità, ma dell'errore – la forza dei Greci: e mai plurale è tanto necessario per dire l'essenza d'un popolo. La morte di Socrate ne fu il sigillo. Davvero Socrate diseducava i fanciulli; davvero Socrate introduceva nuovi dèi nella Città di Atene; anzi un nuovo Dio, e unico. Il *Lógos*, ma non quello che si nasconde e invia segni, ma quello che parla, e parla parole umane. Le sue parole singolari che pretendono alla Verità unica e sola, alla Verità *sans frase*.

Il suo allievo preferito, il più colto e sensibile, educato alla lettura dei tragici, a quello spazio teatrale ove le molte parole e le divergenti azioni si confrontano e si contrastano ancor più aspramente che nell'*agorà*, brucia davanti alla statua di Dioniso la tragedia che aveva scritta, perché ha compreso che il suo Maestro ideale ad un'altra drammaturgia aspirava, quella in cui nella scena del teatro appare come voce, come parola, la scena stessa che tutte le voci deve accogliere. Platone porta in scena la scena, dà voce al silenzio. Verità è questo, non la nemica dell'errore, ma lo spazio di tutti gli errori. Lo spazio comune che

accoglie, e accogliendo supera tutti gli errori, tutti gli erramenti della verità che si reputano fuori della verità!

La forza di Platone non sta nel respingere Trasimaco, ma nell'accoglierlo nella Verità, come *una* voce, una *singola* voce della più ampia scena teatrale, limitando così di fatto la sua *pleonexía*, la sua volontà di prevaricare. Solo che, nel portare sulla scena del teatro filosofico la scena stessa, nel dar voce al silenzio che tutte le voci accoglie, l'universale, il comune, lo *xynón*, diveniva pur esso *una* voce tra le altre: una voce particolare, individuale, singola. Platone ne era pienamente consapevole: il filosofo politico è soltanto un *politeiôn zogrâphos*<sup>11</sup>, un dipintore di costituzioni, in grado di dare non l'idea della *Pólis*, ma solo una sua "immagine": *tò schêma tês politeías*<sup>12</sup>. Il filosofo-re per universale che sia la sua voce, la sua Legge, è sempre solo la voce, il *Lógos* di un singolo, il suo *Nómos* è un universale *in figura*, un universale 'dipinto', come tale, segnato dalla particolare prospettiva del 'pittore'. Qui l'inquietante inquietudine del filosofo che nell'atto stesso in cui si chiede cosa sia mai l'*eû zên*, la vita buona, si trova davanti al dilemma se per essere giusti è necessario accettare l'ingiustizia. La risposta non è immediata. Immediato è solo il rifiuto di comportarsi davanti alla morte in modo diverso da come si è comportato sempre nel vivere quotidiano. E cioè non facendosi mai persuadere da altro che dal *Lógos*, quello che a lui *loghizoméno pháinetai béltistos*<sup>13</sup>, che a lui 'dotato di ragione' sembrava la migliore 'ragione'. Dotato di ragione, dotato di *lógos* – s'è tradotto. Ma che significa *loghizómenos*? Chi è colui che abbiamo definito 'dotato di ragione': quegli che possiede il *lógos*, la ragione, o colui il quale è dalla Ragione, dal *Lógos* posseduto? Se è quegli che possiede il *lógos*, quale la differenza del filosofo dal sofista? Se invece è colui che è posseduto dal *Lógos*, quale la differenza del filosofo dal *sophós*? Filosofia è questa *infirmitas*, questa instabilità dell'essere sempre in bilico

---

<sup>11</sup> Cfr. Platone (1986), VI, 501c.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, VI, 501a.

<sup>13</sup> Platone (2000a), 46b.

tra sofistica e *sophía*. E questa *infirmetas* è l'essenza propria della Città dell'uomo, della *Pólis* che è propria della filosofia. Della Città platonica. E non v'è migliore 'rappresentazione' – in senso teatrale: non v'è migliore *mise en scène* – che la prosopopea del Critone, quando i *Nómoi*, le supreme leggi della Città si presentano nella cella del reietto dalla Città, del condannato a morte, per convincerlo a non fuggire, a non commettere ingiustizia nei confronti della Città, e cioè di loro stessi. Cosa dicono i *Nómoi* a Socrate? Certo dicono: "Tu devi", o meglio "Tu non devi" – ma non è quello che Socrate deve o non deve fare, l'importante. Importante soprattutto è che i *Nómoi* dicono al condannato – all'ultimo uomo della Città, all'uomo che la Città ha espulso dallo *xynón*, dal consorzio umano, dalla vita degli uomini – "Tu non devi... *perché*". I *Nómoi* danno ragione del loro comando, e cioè di se stessi, all'ultimo uomo della Città. I *Nómoi* che si sono essi recati nella cella – quanto lontano da Parmenide, il beniamino della Dèa, è Platone! Il filosofo non ascolta soltanto la voce dei *Nómoi*, anche li 'giudica' – e sono i *Nómoi* stessi che, presentandosi a Socrate e dicendo le loro ragioni perché Socrate si comporti in un modo e non in un altro, si sottopongono al suo giudizio. Il *loghizómenos* è questo: l'ermeneuta delle Leggi, colui che dice alle Leggi, quello che esse comandano. Il *loghizómenos* è insieme *nella* Legge e *fuori*: è *nella* Legge, perché non è lui che la pone, lui stesso è per la Legge, in forza e in grazia della Legge; ma insieme ne è *fuori*, perché è suo il giudizio sulla Legge, è sua la voce che dà 'realtà' alla Legge. Perciò i *Nómoi* vanno da Socrate, e non Socrate dai *Nómoi*.

La Città dei filosofi è questa, non altra. La più difficile ad abitare.

5.

Tanto che la filosofia stessa presto se ne è allontanata – in cerca di un'abitazione meno *insecura*, meno *infirmis*. Di qui l'accostamento sempre maggiore della *philo-sophia* alla *sophia*. E non faccio tanto riferimento alla attribuzione delle Leggi agli

dèi, già presente in Platone, quanto al processo di ontologizzazione della verità che inizia nel modo più rigoroso con Aristotele. La verità non è più – come in Platone – la scena della rivelazione dell'essere, che non altrove avviene che nei *lógoi* dei dialoganti; la verità è ora l'essere stesso. Sapere dell'essere ed essere sono *unum et idem*. Il principio di non-contraddizione è il principio dell'identità dell'essere con sé. Meglio: è il principio della necessità dell'autoidentità dell'essere. Nel passaggio dal Dialogo di Platone alla Logica di Aristotele muta il concetto stesso di giudizio – del rapporto, cioè, tra *ónoma* e *rhéma* – che non è più di partecipazione (*metéchein*) ma di appartenenza (*hypárchein*). Tutto ciò che è detto del soggetto, appartiene ad esso, è proprio del suo essere. Il *Nómos* della Città è l'essenza – cioè l'essere più proprio – della Città. Non rispettare la Legge è quindi porsi contro l'essere della Città, ovvero contro il proprio essere di cittadino. Che poi l'essere della Città, il *Nómos*, sia immanente alla Città o trascendente, questo è affatto secondario – vale a dire: è un'interpretazione della Norma come *physis* della Città. Ma non la Norma dipende dall'interpretazione, bensì l'interpretazione dalla Norma.

Questa concezione della *Norma* come *physis*, come essenza della Città, è portata all'estremo dall'interpretazione hegeliana della legge. Per Hegel la Legge appartiene a tal punto all'essenza della Città e del cittadino, che la pena inflitta a chi opera *contra legem*, nonché essere una costrizione, è la liberazione della libertà del cittadino dalla sua immediatezza naturale, per definizione non libera. «La verità del singolo è l'universale e la determinatezza dell'azione è, per sé, non un contenuto isolato di una verità esterna, ma un contenuto universale, racchiudente in sé la connessione universale»<sup>14</sup>. Lo *Xynón*, ciò in cui è il singolo – è nella natura, *rectius*: è la natura del singolo. La pena libera lo *Xynón* immanente al singolo dall'astratta singolarità dell'azione contraria alla Legge (allo *Xynón*). La dimostrazione di questa 'liberazione' è condotta con stringente argomentazione nelle prime due Sezioni della

---

<sup>14</sup> Hegel (1967), § 119.



Dottrina del concetto, in particolare nella successione al giudizio della necessità del giudizio del concetto, e al sillogismo della necessità del sillogismo teleologico dell'Oggettività. Passaggi che qui non possono essere che evocati, ma nei quali emerge con tutta chiarezza che anche in Hegel la logica dell'inerenza prevale sulla logica della sussunzione, e cioè anche in Hegel contro la *mathesis universalis* e logica trascendentale, che sono la base della scienza moderna, s'impone la logica aristotelica. Sulla questione – degna d'essere approfondita in un capitolo specifico di un'eventuale ricerca sulla 'logica' del *Nómos* europeo – non è possibile fare più che un cenno in questa breve nota (non più che un 'preliminare' a quella ricerca); altri problemi urgono, perché si possa presentare il "conflitto" epistemologico prima che 'politico' che ha caratterizzato il dibattito filosofico-politico del nostro tempo, che vorrei indicare con i nomi dei suoi massimi contendenti: Kelsen e Schmitt.

Ma per capire questo 'conflitto' è necessario un passaggio intermedio sulla "morte di dio", e cioè sul tramonto della Teologia politica, di cui quella morte è l'emblema.

6.

La "morte di Dio" evocata da Nietzsche – nel notissimo § 125 della *Fröhliche Wissenschaft*<sup>15</sup> – è la morte dello *Xynón*, di quell'orizzonte comune, in senso proprio 'politico', che permette di superare la *pleonexía*, la prevaricazione come del singolo sugli altri singoli, così dell'universale sul particolare e sul singolare, ovvero la *prepotenza* del potere politico. A questa conclusione Nietzsche giunge studiando non la ragione, ma il suo mezzo d'espressione, il linguaggio. Se le parole per la loro natura astratta e generica non giungono mai a dire le cose singole e determinate, allora la funzione del linguaggio non è quella di dire la "verità" – come non è funzione della tela di ragno conoscere l'essenza della mosca. Il linguaggio ha altro scopo ed altro potere, quello di dare ordine al molteplice accadere del mondo per prenderne possesso. Il problema della

---

<sup>15</sup> Cfr. Nietzsche (1988), Bd. 3.

verità non è accantonato, è *dissolto*: la verità è una figura del potere. L'orizzonte di senso che doveva controllare la *pleonexía* è, pur esso, prodotto dalla *pleonexía*.

Nietzsche ci riporta al problema originario della società umana: il 'controllo' della violenza. E dopo di lui nessun appello è più possibile ad un'istanza superiore. Il dramma del nostro tempo è questo. Il dramma e il fascino. Ridurre la portata della posta in giuoco, richiamarsi all'etica della politica, al rispetto 'democratico' dell'altro uomo, quando non cela ipocrisia, mostra soltanto incapacità d'essere all'altezza del nostro tempo. Peggio ancora il giochino pseudo-pragmatico che giustifica la democrazia come adiaforo strumento di vita sociale. Quasi che la *pleonexía* non inerisse all'agire sociale come sua interna minaccia.

7.

L'ultimo tentativo di ridar vita alla teologia politica è quello di Carl Schmitt<sup>16</sup>, che ha preteso di accordare volontà di potenza e "verità", Nietzsche e ciò che Nietzsche aveva definitivamente abbattuto.

Da "cattolico" Schmitt non ha negato la Verità, la Verità trascendente, la Verità una di Dio. L'ha resa, però, dipendente dall'interpretazione, o meglio dall'interprete. Ripeté con Hobbes: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Sembrerebbe che l'appello alla verità sia solo un residuo del passato, privo di conseguenze, l'unica cosa che conti essendo il potere di decidere, l'autorità. Ma non è così. La "verità" giuoca un ruolo importante in questo ibrido contesto: importante e *negativo*. Ha la funzione, infatti, di legittimare il potere, la volontà di potenza. Ciò che in Nietzsche è assolutamente 'infondato' – s'intenda: privo di verità – trova in Schmitt una fondazione veritativa tanto più pericolosa, quanto meno convinta e convincente. La "decisione" politica, dalla quale Schmitt fa dipendere l'esistenza dell'ordinamento giuridico, non è infondata, non è un fatto – è bensì un fatto che

---

<sup>16</sup> Cfr. in particolare Schmitt (1972). Ma sul tema rinvio al mio Vitiello (2008a), P. III, *Nichilismo - Diritto - Religione*, pp. 209-228.

ha dietro di sé un "soggetto" e una "sostanza": il sovrano. Un'esistenza reale e concreta – un'esistenza che dà voce ad un popolo, che fa essere un popolo nell'atto in cui dà ad esso voce. Un'esistenza che 'protegge' altre esistenze. La sospensione dell'ordinamento giuridico che è in potere del sovrano di decidere (sovrano è appunto chi decide dello stato d'eccezione) non è anarchia o caos, si premura di chiarire Schmitt, chiosando così questa sua affermazione: «dal punto di vista giuridico esiste ancora [nello stato d'eccezione] un ordinamento, anche se non si tratta più di un ordinamento giuridico». Ma, nello stato di sospensione dell'ordinamento giuridico cosa mai conta, può contare "un punto di vista giuridico"? E può un ordinamento giuridico ammettere l'esistenza di un ordinamento non giuridico? Ma sono sottigliezze inutili. Fatto è che termini come "soggetto", "sostanza", "onnipotenza", "miracolo" (questi ultimi due trasferiti dal Cielo della teologia scolastica nella povera Terra della teoria del diritto e dello stato) appartengono ad un lessico, ad un *Glossario*, di un passato sempre più passato.

Schmitt pensatore moderno? Sì, se è pensabile una modernità non dico pre-nietzschiana, e pre-hegeliana, bensì: pre-galileiana. Ne è conferma il suo capolavoro teorico e letterario, ché di un capolavoro comunque si tratta: *Der Nomos der Erde*<sup>17</sup>. Il coraggioso tentativo passatista di rinnovare l'*ontologia della Legge*.

8.

Chi ha vissuto sino in fondo la dura esperienza della modernità post-nietzschiana è stato Hans Kelsen<sup>18</sup>; ma il suo "formalismo normativo" – *id est*: la sua radicale deontologizzazione del *Nómos* – non ha avuto adeguata comprensione presso giuristi e filosofi. Kelsen comincia là dove Nietzsche è giunto. Consapevole che la ragione non può fondare

---

<sup>17</sup> Il titolo completo è: *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, [Schmitt (1991)].

<sup>18</sup> Cfr. in particolare Kelsen (1966); anche per Kelsen rinvio al mio Vitiello (2008a), pp. 209-228.

se stessa – qui il suo kantismo rigoroso – sottrae all’ordine del diritto anche il tema della sua effettività. Alla domanda: Quand’è che una norma è valida, imperativa, normativa? La risposta è: quando comanda. La *Grundnorm* è l’esplicitazione di una tautologia. Il riconoscimento, cioè, che nessun potere, nessuna volontà, nessuna sostanza e nessun soggetto, nessun sovrano – neppure Domineiddio – può imporre se stesso, la propria normatività, o, all’opposto, la propria rinuncia al potere normativo, se non ha già – *rectius*: se non è già – questo potere! Il potere è un *fatto*, un mero fatto. La “tautologia” della *Grundnorm* evidenzia l’*errore logico* d’ogni pretesa di autofondazione del potere. Ma l’importanza della *Reine Rechtslehre* va ben oltre l’ambito ristretto della teoria del diritto, investendo la questione del tempo, la logica del giudizio, il problema della libertà. Mi limito a ricordare solo questo: che non si è liberi “per sé” – per propria natura –, ma perché un ordinamento giuridico, imponendoti doveri, ti rende responsabile, e cioè ti attribuisce la libertà di agire. Evidente che la critica di Kelsen al fondazionalismo riguarda non solo il diritto, riguarda non meno l’etica. Se molti sono gli ordinamenti giuridici, molte sono le idee di giustizia. Anche per la giustizia vale il principio che è giusta quella giustizia che tale è ritenuta. È l’effettività che decide. E l’effettività della giustizia non può essere giudicata giusta o ingiusta. Relativismo? Sì, relativismo – non celato, anzi reso totalmente esplicito. E la *pleonexía* – già per Platone l’ostacolo più difficile da superare, dacché mina dall’interno la “volontà” del *loghizómenos* – in qual modo può essere controllata? Come può il relativismo far fronte alla prevaricazione del *Nomotheta*? L’accettazione del relativismo dei valori non rappresenta l’effettiva rinuncia a “qualsiasi” opposizione alla “legge trasimachea del più forte”?

9.

Se il relativismo cede alla violenza, la teologia politica, con la sua ontologizzazione della Legge, la provoca addirittura – questa la differenza. E non credo che bisogni apportare prove:

siamo circondati da regimi teologico-politici di barbarica ferocia. Viene spontaneo citare Lucrezio: *Tantum religio potuit suadere malorum*. Ma non è violenza d'altri. È violenza nostra. La violenza che l'Europa ha vissuto nei secoli al suo interno, e presto ha riversato fuori dei suoi confini geografici. E che sia violenza nata in Europa lo prova il fatto – ed è solo un esempio, il più recente – che nell'esercito dell'Isis, e non solo dell'Isis, militano giovani nati e educati in Europa – quale che sia il colore della loro pelle –, giovani che hanno frequentato le nostre scuole e le nostre Università, giovani educati all'"universalità della ragione". L'esempio mette sotto gli occhi di tutti il legame che unisce relativismo e teologia politica, nichilismo e ontologia del *Nómos*. Modernità e nostalgia dell'antico. Il legame della generazione degli opposti.

Troppo dura l'esperienza della relatività del *Nómos*, perché non produca il desiderio dell'universalità della legge. E di una universalità poggiata su un saldo fondamento. La Terra. Non *l'ingens sylvae*, chiaramente, ma la Terra ordinata, divisa, anzi distribuita. *Nómos / némein, Ortung / Ordnung*: il giuoco, anche fantasioso, delle etimologie per affermare l'identità di Terra e *Nómos*. Non giudico il giuoco – talora anche produttivo di 'nuovi' pensieri – vorrei solo ricordare che troppe volte, in questo nostro tempo 'alessandrino', la probabile etimologia sostituisce l'argomentazione. Ma quale che sia il modo di intendere il rapporto tra etimologia e filosofia, fatto è che l'etimologia ci porta al passato, va incontro cioè a quella nostalgia del tempo che fu, quando la Città era governata da leggi fisse, stabili, quando la Città aveva un centro, l'*agorà*, ove i cittadini in assemblea decidevano della loro sorte comune. E pur quando s'allontanavano dalle Leggi non scritte degli dèi, avevano in vista lo *xynón*. Il conflitto tra Creonte e Antigone – come rileva Hegel – era conflitto non tra due persone, ma tra due "masse etiche" che quelle *dramatis personae* rappresentavano.

La Città moderna non è più uno *xynón*. La Città moderna è una metropoli, in cui vivono vari *xyná*, e ciascuno con i propri

*nómoi*. E non v'è un *Nómos* universale, uno *xynón*, un comune più comune degli altri, che tutti li comprenda e li ordini. Vivono questi 'comuni', questi *xyná*, l'un l'altro accanto, secondo arbitrari confini di spazio. Quello che per Kant era *ungereimt*, insensato, la contemporaneità di tempi diversi, è nelle metropoli moderne, esperienza quotidiana. E non è che manchi necessità nella metropoli moderna, tutt'altro. È però una *ungesetzliche Notwendigkeit* per dirla con Musil – che in questa “necessità senza legge” già vedeva dibattersi l'Europa, *das hilflose Europa* dopo la I guerra mondiale<sup>19</sup>. È la necessità delle molte leggi di vivere ciascuna non *con* le altre, ma *accanto* alle altre, e cioè in uno spazio senza legge. *Ungesetzliche* e *zufällige*, casuale, *Notwendigkeit*. Ma pur sempre *Notwendigkeit*, e cioè niente di 'liquido' – come ora s'usa dire con terminologia, essa sì liquida –, dacché ciascun ordine, all'interno di questo spazio necessario senza legge, ha le sue leggi. La Città-metropoli – e tutte le città d'oggi per piccole che siano: si prenda ad esempio la Marburg d'oggi, rispetto a quella degli anni Venti del secolo scorso – è retta dalla logica della sussunzione dei soggetti sotto predicati. La logica della scienza moderna, per cui un fatto può nello stesso tempo ben essere determinato da predicati opposti, senza che ci sia contraddizione. In questa logica nulla è “per sé”, *kath'hautó*, ma ogni ente è “per altro”, *pròs álla*, o meglio: *pròs álla*, perché anche l'altro è *per quello che è altro da lui*.

L'ontologia del *Nómos* è la *reazione* alla logica della scienza moderna – e questo è esplicito in Schmitt. Ancor più in Heidegger: la sua adesione al nazismo e il suo antiebraismo è strettamente legato all'illusione del ritorno alla Terra, a *Ghê Méter*, la dispensatrice delle Leggi della Città. Così Heidegger “leggeva” nel *Brief über den “Humanismus”*, il frammento eracliteo «*éthos anthrópo daímon*»<sup>20</sup>: «*Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren)*»<sup>21</sup>. Non è questo un ritorno alla *Armoníe aphanès*

---

<sup>19</sup> Cfr. Musil (2015).

<sup>20</sup> *DK*, p. 119.

<sup>21</sup> Heidegger (1978a), p. 353.

*phanerês kreítton*? Che Heidegger non sia solo questo, che in Heidegger il "ritorno alla Terra" confligga costantemente con l'opposta e non meno ribadita tesi della *Heimatlosigkeit* di *Dasein*, dell'essere cioè *Dasein* – che non è l'uomo, ma *das Wesen des Menschen* – *das nichtige Grundsein einer Nichtigkeit*,<sup>22</sup> testimonia della piena cor-rispondenza del pensatore all'ambiguità e alle contraddizioni del suo tempo. E certo non bisogna essere hegeliani per condividere l'affermazione che «die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt»<sup>23</sup> (*PhR*, p. 17).

Certo l'idea del 'ritorno' alla Terra, a Madre Terra, *Ghê Méter*, non è l'unica responsabile delle tirannie del nostro tempo. Lo attesta la parabola politica di un altro grande pensatore, Giovanni Gentile, compromesso anch'egli con il fascismo, e con una esposizione mediatica ben maggiore di Heidegger. In Gentile l'adesione al fascismo fu *filosoficamente* di segno opposto a quello che segnò la parabola heideggeriana: non il ritorno alla Terra, e al "passato"; al contrario: la negazione di ogni presupposto, del passato come della Terra. Invertito è il tempo: non il passato origina il presente, ma all'inverso questo "pone" quello; non la Terra, la deà, dispensa diritti e doveri, non la Terra ordina la vita dell'uomo, ma lo Spirito, il Dio che è nell'uomo, l'uomo divino che opera nella storia, e che in quest'opera fa se stesso. La legge è dell'uomo, del Noi trascendentale, che non nasce e non muore, ma in eterno *pone* se stesso. Pensiero e vita, pensiero e storia son tutt'uno in Gentile, epperò la responsabilità del pensiero è totale, perché è esso che dà essere al soggetto. E infatti sino alla fine Gentile restò fedele al fascismo, e non per astratta coerenza, ma per concreta fedeltà alla responsabilità della storia. Ch'era prodotta dal pensiero, unico essere "per sé", *kath'hautó*.

Cosa unisce queste due eminenti figure della cultura non solo filosofica dell'Europa del Novecento, compromesse entrambe con i tiranni del loro tempo?

---

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1977, p. 285.

<sup>23</sup> Hegel (1967), p. 17.

L'incapacità di sottrarsi alla logica del *kath'hautó*, al primato dell'essere-per-sé, dell'auto-identità. Che è poi la logica aristotelica della sostanza. Della sostanza, che specie quando prende la figura del 'soggetto' – resta tale, *kath'hautó*.

Ma la Città moderna, la metropoli non ha sostanza alcuna, né soggettività, né identità – se non “per altro”, *pròs álla*. Ove neppure è possibile distinguere l'“interno” dall'“esterno” se non da una determinata prospettiva, anche questa essente “per-altro”. Ove, cioè, la stessa relazione del “reciproco-essere-per-altro”, *pròs álla*, non è un “per-sé”.

«La Città», ha scritto Walter Benjamin,

è uniforme soltanto in apparenza. Perfino il suo nome assume suoni differenti nei diversi quartieri. In nessun luogo – se non nei sogni – il fenomeno del confine può essere esperito in forma così originaria come nelle città. Conoscerle significa avere un sapere di quelle linee che, spartendo i confini, corrono parallele ai cavalcavia, attraversano caseggiati e parchi, lambiscono le rive dei fiumi; significa conoscere questi confini nonché gli enclavi dei vari territori. Come soglia, il confine passa attraverso le strade; un nuovo territorio ha inizio *come un passo nel vuoto, come se si inciampasse in un gradino di cui non ci si era accorti*<sup>24</sup>.

Questo “passo nel vuoto” è segno, traccia dell'essere *pròs álla* della stessa relazione *pròs álla*. O, per dirla in forma meno criptica: questo “inciampo” attesta che neppure il divenire della Città, il mutare delle sue Leggi, è stabile, necessario, sicuro.

La domanda è *ora* questa: e se fosse proprio la ‘paura’ di questo vuoto a spingere l'uomo d'oggi a stringersi con maggiore ostinazione ai suoi dèi? Sino ad uccidere in loro nome.

La ‘politica’ del nostro tempo non ha ancora cessato di mostrarci sin dove può giungere la ferocia umana, quando piega il divino ai bisogni dell'uomo, nel completo oblio del Sacro, ‘falsato’, ‘tradito’, già nel momento in cui, chiudendolo in un

---

<sup>24</sup> Benjamin (1986), p. 136.



recinto vietato al 'profano'<sup>25</sup>, viene separato dal comune e abituale, dal quotidiano, onde sottrargli – dapprima intenzionalmente<sup>26</sup>, poi sempre meno, sino alla piena ignoranza del fine originario<sup>27</sup> – ciò che più ad esso è proprio: il *thaûma*, che nomina insieme: la meraviglia, il prodigio, e il *monstrum*, ciò che sommamente *inquieta*.<sup>28</sup>

I poli della tragedia del nostro tempo: la nostalgia del passato e la paura del presente. Del presente – non del futuro. Forse è qui il punto: l'incapacità di pensare il futuro. Di pensarlo *alia mente*.

### *Sigle e abbreviazioni*

DK H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Gruyter, Berlin 1971.

### *Bibliografia*

Aristotele (2000), *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.

---

<sup>25</sup> Ovvio il riferimento a Benveniste (1976), vol. 2, pp. 419-44. Problematico, invece, e sotto molteplici aspetti, quello a Sofocle (1982), vv. 36-62.

<sup>26</sup> Cfr. Aristotele (2000), XII, 6, 1071b 12 – 1072a 18.

<sup>27</sup> Rilevante eccezione: la filosofa spagnola María Zambrano, di cui v. in particolare Zambrano (2001).

<sup>28</sup> In quanto meraviglia e prodigio, *thaûma* è ben reso dal tedesco «*Wunder*», che in Schleiermacher è «il nome religioso di un fatto [...] anche il più naturale e il più abituale», Schleiermacher (1984), Bd. 2, p. 189; nella versione italiana dell'opera [Schleiermacher (1947)], G. Durante traduce «*Wunder*» con «miracolo», cfr. p. 5; e in Heidegger la suprema meraviglia: «*das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist*» [Heidegger (1978b) p. 305]. Assente però, in entrambi, l'altro significato, quello del *monstrum*, del sommamente inquietante, che domina nelle *Baccanti* di Euripide, la tragedia che mette in scena la nascita di una "nuova" religione, il cui "nuovo" dio dalle corna taurine (*taurókeron*, v. 100) – *theòs mégas* (v. 1031), grande dio, *hésson oudenòs theôn*, a nessun dio inferiore (v. 777) – è *deinótatos antrópoisi d'epiótatos* (v. 861), il più tremendo ed il più pietoso con gli uomini. Un tema questo ben presente nella tradizione ebraico-cristiana: basta ricordare Mt 1, 2-3: «ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù». Per un'articolata trattazione dell'argomento rinvio al mio Vitiello (2008b).

- Benjamin, W. (1986), *Parigi. Capitale del XX secolo*, trad. it. a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino.
- Benveniste, É. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino.
- Diels, H., Kranz, W. (1951-1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin.
- Euripide (2013), *Baccanti*, trad. it. a cura di V. di Benedetto, BUR, Milano.
- Gigante, M. (1993), *Nomos basileus*, Bibliopolis, Napoli.
- Hegel, G.W.F. (1967), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg.
- Hegel, G.W.F. (1952), *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, M. (1971), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M. (1978a), *Wegmarken*, Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. (1978b), *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, in Heidegger (1978a).
- Heidegger, M. (1985a), *Logos – Heraklit, fr. 50*, in Heidegger (1985b).
- Heidegger, M. (1985b), *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Jünger, E. (1994), *Al muro del tempo*, trad. it. a cura di A. La Rocca e G. Russo, Adelphi, Milano.
- Kelsen, H. (1966), *La dottrina pura del diritto*, trad. it. a cura di M. G. Losano, Einaudi, Torino.
- Musil, R. (2015), *Europa inerme*, trad. it. a cura di F. Valagussa, V. Vitiello, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Nietzsche, F. (1988), *Die fröhliche Wissenschaft, Kritischen Studienausgabe*, Bd. 3, dtv/de Gruyter, München/Berlin-New York.
- Platone (1986), *Repubblica*, trad. it. a cura di F. Gabrieli, BUR, Milano.
- Platone (2000a), *Critone*, trad. it. in Platone (2000b).

- Platone (2000b), *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Schleiermacher, F. (1947), *Discorsi sulla religione*, trad. it. a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze.
- Schleiermacher, F. (1984), *Über die Religion, Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, Berlin-New York.
- Schmitt, C. (1972), *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna.
- Schmitt, C. (1991), *Il nomos della terra*, trad. it. a cura di E. Castrucci, Adelphi, Milano.
- Sofocle (1982), *Edipo a Colono*, trad. it. a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano.
- Vico, G. (2012), *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano.
- Vitiello, V. (2008a), *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino.
- Vitiello, V. (2008b), *Oblio e memoria del Sacro*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Zambrano, M. (2001), *L'uomo e il divino*, trad. it. a cura di G. Ferraro, introduzione di V. Vitiello, Edizioni Lavoro, Roma.

### *Abstract*

Reconstruction by 'scattered fragments' of the history of Europe, from myth to contemporary political philosophy, following the concept of the *Polis* as the mediation place in the conflict between law and violence. Mediation impossible, because the very origin of the law is just the violence, that it should regulate. Of this impossibility the contemporary nihilism is the awareness; the modern *Metropolis* – of which Vitiello depicts the 'peculiar' logic – is the actual experience. The conflicts of our time testify with the evidence of facts the great difficulty in accepting this 'new' logic.

*Keywords:* Polis, Nihilism, Mediation, Europe, Metropolis