
Dal dialogo al conflitto

Lectio magistralis di congedo dall'insegnamento

(14 ottobre 2008)

GIANNI VATTIMO

Congedo fino a un certo punto. Io progetto di stare ancora in contatto con gli studenti che lo vorranno attraverso seminari liberi e lavori di ricerca. Dunque forse non era necessario creare una specifica occasione come questa, e io ho avuto a lungo questo dubbio. Da ultimo, mi è sembrato che, come si dice, mi sarei fatto notare troppo di più con il non esserci che con l'esserci. Finiva per essere un atto di piccola arroganza, anche di fronte alla solennità con cui l'hanno affrontata i miei maggiori, penso soprattutto a Luigi Pareyson, maestro non solo di filosofia per me, che nella sua lezione di congedo aveva come inaugurato una ultima fase del suo pensiero niente affatto ripetitiva o epigonica. Perciò prego gli amici e colleghi, che mi fanno l'onore di essere qui, di considerare questa lezione come la semplice assoluzione di un dovere accademico che compio con un certo imbarazzo – visto che lo compio per la prima volta.

Una lezione che non sia una conferenza isolata viene alla fine di un corso. Per questo le cose che dirò sono la continuazione e la provvisoria conclusione del lavoro fatto negli ultimi anni e mesi. Anche a questo allude il titolo, dal dialogo al conflitto. In qualche senso qui si racconta una storia, si riassume un itinerario. Che non è un processo logico, non è uno sviluppo di concetti, ma per l'appunto la narrazione di una fetta di biografia. Chi ricorda quanto Pareyson abbia insistito, proprio nei suoi ultimi anni, sulla verità del mito come racconto, può riconoscere anche qui una traccia del suo insegnamento, sia pure tradotto in termini "secolari", trasferito dalla storia ideale eterna al cui livello egli pensava a vicende forse umane troppo umane.

Perché dunque dal dialogo al conflitto? Non è forse l'ermeneutica – quell'orientamento filosofico a cui sulle tracce di Pareyson, di Gadamer, e prima di Heidegger e di Nietzsche ho sempre cercato di ispirarmi – per l'appunto una filosofia del dialogo? Anni fa, anche in base all'esperienza di dibattiti americani dove l'ermeneutica era diventata semplicemente il nome di tutta la filosofia "continentale" (da Habermas a Foucault a Derrida e Deleuze) sosti-

tuendo esistenzialismo e fenomenologia, avevo proposto di parlare di ermeneutica come nuova *koiné*, nuovo idioma comune di una larga parte della filosofia contemporanea. Questa diffusione, per dir così, dell'ermeneutica l'ha anche fatalmente "diluìta", come ho osservato in libri e articoli degli anni Novanta. Alla diluizione – che mi ricordava un poco l'interpretazione "leggera" dell'eterno ritorno di Nietzsche da parte degli animali di Zarathustra – "tutto va, tutto ritorna, eterna gira la ruota dell'essere", non c'è nulla di cui dobbiamo preoccuparci – pensai allora di opporre una più dura accentuazione dell'inevitabile esito nichilistico dell'ermeneutica presa sul serio. Che ogni esperienza di verità sia interpretazione non è a sua volta una tesi descrittivo-metafisica, è una interpretazione che non si legittima pretendendo di mostrare le cose come stanno – anzi non può affatto pensare che le cose, l'essere, "stiano" in qualche modo; interpretazione, cose ed essere, sono parti dello stesso accadere storico; anche la stabilità dei concetti matematici o delle verità scientifiche è accadimento; si verificano o falsificano proposizioni sempre soltanto all'interno di paradigmi che non sono a loro volta eterni, ma epocalmente qualificati. Parlavo di esito nichilistico dell'ermeneutica, riprendendo il termine da Nietzsche ma con una inflessione heideggeriana; come si sa, per Heidegger l'essere è evento, apertura proprio di quegli orizzonti storici che Kuhn chiama paradigmi. Alla nozione heideggeriana di evento io aggiungevo – credo sempre in fedeltà al suo insegnamento – una più esplicita filosofia della storia dell'essere di origine nietzschiana: se guardiamo alla storia dell'essere come si è data e si dà a noi occidentali (cittadini dell'*Abendland*, la terra del tramonto) la lettura più ragionevole che possiamo darne è quella proposta da Nietzsche con la sua idea di nichilismo: la storia nel corso della quale, come riassume Heidegger, alla fine dell'essere come tale non ne è più nulla. Appunto dell'essere come tale: l'*ón he ón* di Aristotele, l'essere come struttura stabile che sta al di là di ogni contingenza e garantisce la verità immutabile di ogni vero, ha il "destino" di camminare indefinitamente verso il non-essere – più "l'essere come tale". Seguendo Nietzsche, vedevo questo processo come il filo conduttore del divenire della cultura occidentale, dalla verità come visione delle idee di Platone alla fondazione "soggettiva" del vero in Cartesio e Kant, fino all'identificazione positivista della verità con il risultato dell'esperimento costruito dallo scienziato e poi alla stessa "universalizzazione" dell'ermeneutica, ben oltre le scienze umane, in teorie come quella di Thomas Kuhn.

Uno schema troppo semplicistico, come osservano gli storici della filosofia – da sempre amici-nemici della teoretica. Ma che Nietzsche e Heidegger condividono con Dilthey, persino con Husserl e, più remotamente, con Hegel; senza del quale non si può fare una teoretica che non sia metafisica – giac-

ché, se ci si rifiuta alla schematizzazione troppo “semplicistica” della storia da cui proveniamo e in cui come interpreti cerchiamo la nostra legittimazione, non possiamo che pensare di dover rispecchiare un ordine oggettivo che dovrà fatalmente essere pensato come sottratto alle vicende storiche. Ricordo qui che, nonostante tutte le sue pretese di costituire la via di uscita dal nichilismo nietzscheano, dal quale doveva distinguersi proprio a causa della radicale vicinanza, Heidegger è pur sempre l'autore di frasi come «*Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen*» (in *Tempo ed essere*)¹ e «*Sein - nicht Seiendes - gibt es nur, sofern Wahrheit ist*» (in *Essere e tempo*, § 44)². E che d'altra parte, nel mio lavoro degli ultimi anni, lo schema “semplicistico” della storia occidentale come nichilismo si è ispirato anche alla nozione di secolarizzazione vista come progressiva realizzazione di quella *kenosis* del divino che è l'essenza del Cristianesimo.

Ecco dunque il senso dell'esito nichilistico dell'ermeneutica. Che non significa non avere più criteri di verità, ma solo che questi criteri sono storici e non metafisici; certo non legati all'ideale della “dimostrazione”, ma piuttosto orientati alla persuasione – la verità è affare di retorica, di accettazione condivisa; come è del resto anche la proposizione scientifica, che vale in quanto è verificata da altri, dalla cosiddetta comunità scientifica, e niente di più.

Ma, di nuovo: perché dal dialogo al conflitto? È fin troppo evidente che se si dice che la verità è affare di persuasione, di condivisione, il dialogo ha una funzione centrale. Heidegger ha spesso commentato i versi di Hölderlin: «molti dei Celesti ha nominato l'uomo / da quando siamo un *Gespräch*»³. Una “logica” heideggeriana non può che pensare la verità come risultato del dialogo e niente di più – non insomma: ci mettiamo d'accordo perché abbiamo scoperto (là fuori) la verità, ma: diciamo di aver trovato la verità quando ci mettiamo d'accordo (qui ci sarebbe da ricordare Hegel in Kojève...). Dunque alla base della verità come evento (non rispecchiamento, ecc.) c'è la pluralità degli interpreti e il loro accordo o disaccordo. Qui incontro di nuovo uno degli aspetti dell'insegnamento pareysoniano, l'idea che l'interpretazione può fallire. Questa idea ha sempre alquanto limitato la mia condivisione della teoria della “fusione di orizzonti” di Gadamer e in genere del dialogo ermeneutico. Come se in quella teoria ci fosse troppo ottimismo, troppo irenismo. Un tratto di questo tipo si avverte persino nella teoria dell'agire comu-

¹ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Napoli, Guida, 1980, p. 103: «Pensare propriamente l'essere esige che si abbandoni l'essere come il fondamento dell'essente».

² Id., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, p. 277: «C'è [*gibt es*] essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [*ist*]».

³ Cfr. ad esempio Id., *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, p. 41; il frammento di Hölderlin è in F. Hölderlin, *Stuttgarter Ausgabe*, vol. II, I, p. 137.

nicativo di Habermas. Anche presso di lui il dialogo argomentativo ha sempre l'aria di essere una faccenda tra soggetti trascendentali, tra ricercatori di laboratorio. I limiti che si incontrano sono sempre i loro limiti soggettivi, la loro eventuale opacità, anche quando sia prodotta da condizioni sociali sfavorevoli (sfruttamento, esclusione) che certo Habermas non intende accettare. Oppure si tratta semplicemente di non confondere i tipi di argomentazione, come nel caso dei giochi linguistici di Wittgenstein: “coi santi in chiesa, coi fanti in taverna”. Da quando ha inclinato verso una ripresa sempre più esplicita del kantismo in luogo del suo marxismo critico di origine, Habermas si sofferma sempre meno sui modi da cui dipende la realizzazione delle condizioni di un dialogo. Una riprova di ciò, mi sembra, è il fatto che nelle sue posizioni politiche si accentua sempre più una sorta di “istituzionalismo”, una fiducia poco giustificata nelle organizzazioni internazionali come l'ONU, della cui inefficacia nel contrastare la volontà dei paesi forti (o del paese forte) pochi di noi dubitano, ormai.

Posso confessare senza difficoltà che sono diventato sensibile a questo problema – che riassumo nel titolo “dal dialogo al conflitto” – per ragioni che non hanno anzitutto a che fare con questioni interne alla teoria, ma che sono invece fin troppo evidentemente legate a quella che con espressione dello Hegel dell'estetica chiamerei, alquanto pomposamente, la “condizione generale del mondo”. Della quale prendiamo coscienza a partire dal senso di fastidio che ci suscita sempre più nettamente ogni richiamo al dialogo. Non solo nella recente politica italiana, dove i contendenti litigano rimproverandosi reciprocamente di non voler dialogare, senza mai peraltro nominare la “cosa stessa”, con effetti che sarebbero comici se non ne andasse del destino del Paese. In verità, se riflettiamo sulle ragioni dell'insofferenza per la retorica del dialogo, ci rendiamo conto che stiamo solo esprimendo una rivolta ben più ampia e, se permettete, più filosoficamente rilevante, e cioè la rivolta contro la “neutralizzazione” ideologica che domina ormai ovunque nella cultura del primo mondo, l'Occidente industrializzato. Si tratta di quello che spesso è stato chiamato il pensiero unico, il quale si identifica in ultima analisi con ciò che i politici chiamano – quando lo nominano – il “Washington consensus”, al di fuori del quale non c'è che il terrorismo con tutti i suoi derivati. Detta così, si capisce, sembra una caricatura. Ma ha il vantaggio di mostrare senza equivoci un tratto sempre più marcato della nostra esistenza contemporanea. Che questo sia un affare filosoficamente rilevante lo può negare solo chi pensi la filosofia come coltivazione di linguaggi e problemi totalmente altri rispetto al vivere quotidiano. Naturalmente, anche chi vede le cose in questo modo è convinto della rilevanza “assoluta” di ciò che fa, proprio in nome di quella concezione metafisica dell'essere che lo immagina come la struttura base del

reale, nella quale conviene “affissarsi” per raggiungere la salvezza. Ma senza prendere in esame le buone ragioni di chi – come Heidegger, Nietzsche, e molta filosofia contemporanea – pensa che proprio *dalla* metafisica occorra salvarsi perché è prodotto e sostegno dei rapporti di dominio (ancora Pareyson: la sua lezione di congedo si intitolava “Filosofia della libertà”). Il pensiero unico nel quale siamo immersi ha il merito di averci fatto capire – in molti sensi sulla nostra pelle – che l’oggettivismo metafisico, oggi declinato soprattutto come potere di scienza e tecnologia, non è altro che la forma più aggiornata – e più sfuggente – del dominio di classi, gruppi, individui. Neutralizzazione e potere degli esperti di ogni tipo sono la stessa cosa. È l’esperienza che, anche nel piccolo orizzonte della società italiana, facciamo quando vediamo la scomparsa delle differenze tra destra e sinistra. Una scomparsa che del resto è generale, almeno nel mondo occidentale della razionalità capitalista, per quanto quest’ultima sia sempre più visibilmente irrazionale e manifesti senza alcun pudore la sua essenza puramente predatoria

Possiamo, noi fanatici heideggeriani, riscattare finalmente l’antimodernismo di Heidegger, la sua diffidenza per il dominio tecnoscientifico universale? Tutto, o quasi, quello che gli è stato rimproverato da sempre come segno di oscurantismo da Foresta Nera, di nostalgia per la vita patriarcale delle campagne tedesche, persino, diciamolo, la sua infelice scelta per il nazismo nel 1933, prende un colore diverso alla luce di quanto sta succedendo oggi a causa della globalizzazione e della omologazione imperialistica del pianeta. Lo Heidegger che si schiera con Hitler nel 1933 fa qualcosa che certo noi non potremmo mai condividere. Ma fanno lo stesso pensatori come Lukács e Bloch che scelgono il comunismo di Stalin. In tutti e due i casi, quale che sia la nostra preferenza per l’una delle due posizioni, si tratta dell’assunzione decisa di un impegno storico che sia l’uno sia gli altri vedono come filosoficamente determinante, ma non – almeno Heidegger – come rispondente a un valore metafisicamente universale. Voglio dire che, nel caso di Heidegger, si tratta di una scelta consapevolmente “di parte”, assunta come corrispondente a un destino specifico, quello del popolo tedesco, destino che è bensì visto come appello dell’essere, ma per l’appunto di un essere che si annuncia solo come specifico invio storico, nel quadro di una situazione (la potenza prevalente dell’America capitalista e della Russia staliniana), anch’essa non leggibile – nella sua prospettiva – in termini di valori ed essenze universali. Per molti aspetti, era “di parte”, non in nome di valori pretesi universali, la scelta di Lukács o di Bloch, che però confidavano in una razionalità globale della storia nella quale il proletariato rivoluzionario, con il quale ritenevano di schierarsi scegliendo il comunismo sovietico, era l’agente del riscatto di tutta l’umanità. So che questo punto – la scelta di Heidegger negli anni Trenta, che vedo come mol-

to simile, sia pure diametralmente opposta nei contenuti, a quella di personaggi come Lukács e Bloch – solleva questioni delicate, e lo evoco qui non certo con intenzioni provocatorie. Che forse però sono nella cosa stessa: della neutralizzazione oggettivistica, metafisica, tecno-scientifica che caratterizza il pensiero unico fa parte anche la buona coscienza con cui l'Occidente industriale si sente portatore dei "veri" diritti umani, dell'ordine politico giusto (al punto da volerlo imporre, o da voler far credere di imporlo, anche con la guerra ai popoli altri), dell'autentica civiltà conforme alla natura dell'uomo. Tutto questo Heidegger ci insegna a respingere come sopravvivenza della metafisica, e cioè del dominio, anche con il suo tragico errore del 1933. Un errore che ci appare tale non perché noi ci sentiamo rappresentanti di quella vera umanità di cui l'Occidente sarebbe il portatore. Solo, corrispondiamo, o intendiamo corrispondere, a un'altra chiamata storica in molti sensi analoga a quella che egli ritenne di ascoltare non solo con l'adesione al nazismo nel 1933, ma soprattutto quando, a partire dal saggio *L'origine dell'opera d'arte* (1936), cominciò a elaborare un concetto di evento dell'essere e, dovendolo pensare come libertà, novità, progetto – e non come semplice sviluppo di una essenza metafisica data una volta per tutte –, si trovò anche a confrontarsi con la sua natura conflittuale. Quel che accade nel pensiero di Heidegger dopo la "svolta" degli anni Trenta e che continua a provocarci, non è tanto il "mistero di iniquità" della sua adesione a Hitler, quanto la sua presa d'atto che non si può parlare di autenticità, *Eigentlichkeit* (la grande parola di *Essere e tempo*) se non entro l'*Ereignis*; tradotto: non puoi diventare autentico con una semplice decisione morale individuale, questa è una faccenda che riguarda l'essere stesso, come dice poi nella *Lettera sull'umanesimo* contro Sartre. Ma devi semplicemente stare immobile ad aspettare? Anche a costo di sbagliare, tradendo certi aspetti fondamentali della sua stessa filosofia, Heidegger pensa di doversi schierare: per e contro qualcosa, senza alcuna pretesa metafisica di neutralità sovrana, in nome di un accesso filosofico ai primi principi e valori universali. *Wer gross denkt muss gross irren*⁴, come egli ripeterà spesso negli anni successivi. Chi pensa in grande non può che errare in grande.

Ho richiamato il saggio sull'opera d'arte perché è lì che va cercato il nesso tra accadere della verità e conflitto. Ripeto in breve i passi impliciti in quanto detto fin qui (penserò anch'io *gross*, con la connessa inevitabilità dello *irren*?). La verità, se non è rispecchiamento di un ordine eternamente dato di essenze e strutture, è accadimento, e accadimento dialogico («*Viel hat erfahren der Mensch/der Himmlischen viele genannt / seit ein Gespräch wir sind, / und hören*

⁴ M. Heidegger, *Pensiero e poesia*, Armando, Roma, 1976, p. 47.

können von einander)⁵. Verità si dà quando ci mettiamo d'accordo. Ma il dialogo sarà davvero sempre così pacifico? La fiducia platonica, che si ritrova in Gadamer, nella sua creatività, suppone sempre che ci sia, da qualche parte, il vero. E che qualcuno ne sappia un po' più degli altri: lo schiavo che nel dialogo socratico arriva a scoprire la verità geometrica è guidato da qualcuno che lo interroga opportunamente. Come che sia del dialogo socratico-platonico, è certo che la retorica odierna del dialogo ha molti caratteri per essere sentita come una maschera del dominio – ed è così che la viviamo di fatto nella nostra insofferenza crescente verso di essa. Ora, nel saggio sull'opera d'arte a cui mi sto riferendo, Heidegger come si sa definisce l'opera d'arte come “messa in opera della verità”. E la lettura di questa definizione l'interpreta giustamente come l'affermazione del carattere “inaugurale” dell'opera. Ciò a cui Heidegger sembra pensare è che, siccome la verità di una proposizione qualunque si prova solo all'interno di un paradigma storico, il quale non è semplicemente l'articolarsi di una struttura eterna (natura dell'uomo, primi principi, ecc.) ma accade, nasce, ha un'origine (analogamente al paradigma di Kuhn), la sede di questo accadere va cercata nell'opera d'arte. Inaugurale in questo senso, possiamo pensare, è la Divina Commedia, Shakespeare, Omero, e anzitutto la Bibbia. Nello stesso saggio, mentre sviluppa a lungo l'idea dell'opera in quanto luogo di accadere della verità come apertura di un orizzonte storico, nascita di un linguaggio ecc., Heidegger indica anche altri modi di accadere della verità oltre all'opera d'arte⁶, che però non discute più ampiamente, e che restano definitivamente fuori dall'orizzonte dei suoi scritti successivi, sempre orientati a cercare l'evento della verità nella poesia o nella saggezza originaria delle sentenze dei presocratici. Quel che costituisce la base della forza inaugurale dell'opera d'arte, e questo mi sembra oggi più importante di quanto non mi apparisse in passato, è il fatto che essa mantiene aperto il conflitto tra mondo e terra. Due termini che, senza ripetere qui analisi svolte altrove, vanno intesi l'uno, il mondo, come l'orizzonte articolato, il paradigma, che l'opera inaugura e dentro cui ci fa “abitare”; l'altro, la terra, come quella riserva di sempre ulteriori significati che, come dice il termine stesso, sono legati alla vita – della natura e della persona – e che costituiscono sempre un alone oscuro da cui proviene la spinta a progettare, a cambiare, a

⁵ «Molte cose ha conosciuto l'uomo / Molti dei Celesti nominato / Da quando siamo un colloquio, / E sappiamo ascoltare uno dell'altro»; cfr. *supra* nota 3.

⁶ Nel saggio sull'origine dell'opera d'arte, Heidegger nomina accanto al linguaggio poetico anche: «l'azione che fonda uno Stato. Un altro modo ancora in cui la verità giunge alla luce è la vicinanza di ciò che non è semplicemente un ente, ma il più essente degli enti. Un altro modo ancora in cui la verità si fonda è il sacrificio essenziale. Un altro modo ancora in cui la verità diviene è l'interrogazione del pensiero che, come pensiero dell'essere, lo nomina nella sua dignità di problema» (M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 46).

divenire altro. L'esistenza, pensa Heidegger, è progetto; e l'essere stesso in quanto si dà solo attraverso l'uomo che è il suo "pastore" o anche luogotene, è evento in quanto novità, indeducibilità, accadimento puro e semplice, non necessario ma sempre inugurale. La storia dell'essere, del resto, che in Heidegger è il concatenarsi, problematico, delle aperture, dei paradigmi, è possibile perché c'è "la terra", e cioè il succedersi delle generazioni: è a questo ritmo – si ricordi il saggio sul detto di Anassimandro – che i paradigmi, le aperture, gli eventi dell'essere lasciano il posto l'uno all'altro.

Ma la terrestrità non si lascia chiudere dentro la stabilità di un dialogo felice, che istituirebbe la verità come nascita armoniosa di una nuova apertura. La vicenda delle avanguardie del secolo XX, che Heidegger certamente visse, mostra quanta forza di "spaesamento" (Heidegger, e non solo Benjamin, parla di *shock* come effetto dell'opera) sia contenuta nella nascita di un'altra apertura, sia pure in quell'ambito "innocente" che è l'arte. L'accadere della verità "disturba". La transizione da uno a un altro paradigma – si ricorderà che l'esempio più usato da Kuhn è l'abbandono dell'ipotesi tolemaica a favore di quella copernicana – non accade mediante un "dialogo", ha piuttosto il carattere di un cambio "catastrofico" che non si lascia razionalizzare se non *après coup*. Per quanto ci si sforzi di adottare una concezione razionale della storia, non si può non vedere che le grandi trasformazioni, che certo non accadono in un solo momento, non sono mai effetto di decisioni razionali, e tanto meno "democratiche". Per fondare la democrazia in Iraq, ci ha insegnato Bush con tutti i suoi corifei, occorre un atto di forza. E del resto i rivoluzionari francesi – inizio ufficiale, nei manuali, dell'Età Moderna – quando decapitano il re non lo decidono con un referendum. A cominciare dalle costituzioni, anche e soprattutto quelle democratiche, si tratta sempre di "eventi" non "logici", ma invece discontinui rispetto a ciò che precede, dunque anche non dialogici. L'argomentazione razionale è certamente preferibile, nessuno dubita che su questo abbia ragione Habermas o anche Rawls. Ma l'istituzione di un orizzonte di argomentatività, almeno per ora (e dobbiamo sottolinearlo, contro ogni irrazionalismo metafisico o di principio), implica una lotta, un conflitto, forse quello che, secondo Marx, doveva farci uscire dalla preistoria.

Il "per ora" non è qui un'espressione retorica. La scelta infelice, il tragico errore di Heidegger nel 1933 vale per noi come esempio perché ci sembra di riconoscere nella situazione attuale tratti analoghi a quella con cui lui ebbe a che fare. Come allora, siamo in una condizione "di urgenza" con la minaccia imminente di perdita della libertà. Anche se, fortunatamente, possiamo rinunciare a cercare troppe analogie; le differenze concrete sono tante, il riferimento a quell'epoca vale per noi solo come richiamo al fatto che la filosofia, se non vuole essere metafisica sempre solo apologetica delle cose come

stanno, deve guardare alla condizione universale del mondo e lasciarsene interpellare. Già pensarla così, però, la mette nella necessità di impegnarsi. Non si può cercare di uscire dalla metafisica – oggettiva, apologetica, “realistica” – senza venir coinvolti nel conflitto da cui soltanto può scaturire la verità-evento. La libertà – la progettualità umana in cui soltanto si annuncia l’essere come tale – è sempre minacciata dalla metafisica (cioè dalla violenza del dominio). Ai tempi della svolta di Heidegger, era minacciata dal chiudersi della morsa di imperialismo capitalistico, comunismo staliniano e nazismo tedesco. Oggi la minaccia sono le forze neutralizzanti della globalizzazione in cui il dominio si nasconde sotto la maschera della razionalità economica e della scienza-tecnica vista come sola speranza di “progresso” e di “pace”. La nostra situazione è, per certi versi, più insidiosa, anche se infinitamente più comoda, di quella degli anni Trenta. Il tacitamento di ogni conflittualità – che allora certo era invece assai più esplicita – realizza quella condizione che Heidegger stigmatizzava nella citazione platonica che fa da esergo a *Essere e tempo*: non solo non abbiamo una risposta alla domanda sul senso dell’essere, ma ci siamo dimenticati, ci stiamo dimenticando, anche della stessa domanda. Per questo, cercare di ricordare l’essere non vuol dire altro, oggi per noi, che opporsi alla neutralizzazione, prendere partito. Con chi e per cosa non è poi tanto difficile da stabilire, senza lasciarsi troppo impressionare dai tanti che oggi, giustamente anche se sempre con ragioni di tracotanza metafisica (noi siamo i veri difensori dell’umano ecc.), credono di dover buttare a mare l’ontologia di Heidegger per il suo errore del 1933. Sforzarsi di ricordare l’essere come progettualità e libertà significa ovviamente scegliere di stare con quelli che più progettano perché meno hanno: il vecchio proletariato marxiano, non titolare metafisico della verità perché libero di vedere il mondo fuori dalle ideologie, ma portatore dell’essenza generica perché più di ogni altro individuo, gruppo, classe, è definito dal progetto, cioè è autenticamente ex-sistente.

Come si vede, questo discorso è tutt’altro che un congedo – anche se forse qualcuno, viste le conclusioni poco “innocenti”, sarà tentato di salutarlo, finalmente, come tale. C’è ancora un sacco di lavoro, non solo teorico, da fare. Dunque, piuttosto un arrivederci, forse in altre sedi, ma con la stessa impertuna passione progettuale.

