

AII



Vai al contenuto multimediale

Andrea Amato

**Il fallimento di massa,
la crisi d'élite
e altri saggi**





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1857-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: gennaio 2019

Indice

Parte I

Il fallimento di massa, la crisi d'élite

- 11 Capitolo I
Il fallimento di massa, la crisi d'élite
- 25 Capitolo II
Il fallimento di massa e la sua rimozione
- 31 Capitolo III
La fine della storia narrata, la promessa della vita che si inventa
- 39 Capitolo IV
Il fallimento di massa e l'individuo: debole, corrivo e strumentalizzato

Parte II

I diversi progetti

- 49 Capitolo I
Realtà e progetto virtuali
- 69 Capitolo II
Il progetto consumistico
- 103 Capitolo III
Il progetto minimo e l'autocoscienza
- 107 Capitolo IV
Il progetto storico-critico

- 123 Capitolo V
Il corporativismo democratico

Parte III
Altri saggi

- 165 Capitolo I
La creatività defraudata
- 175 Capitolo II
*Internet, ovvero: il corporativismo elettronico, alquanto creativo,
piuttosto individualistico*
- 185 Capitolo III
Il terrorismo post-moderno tra esclusivismo ed individualismo
- 201 Capitolo IV
Tolleranza, ultima frontiera del confronto tra culture
- 221 Capitolo V
Tempi di vita, tempi di lavoro: una possibile nuova prospettiva
- 229 Capitolo VI
Brevi note sui rapporti tra individuo e società
- 233 Capitolo VII
Liberi dal mondo, liberi nel mondo
- 249 Capitolo VIII
Per gli animali, diversi dagli animali

Parte IV
Considerazioni sulla sentimentalità (post)moderna

- 261 *Sentimentalismo enfatizzato*
- 263 *Il criterio unico*
- 265 *Figli a misura dei genitori*

- 267 *Madri a immagine dei figli*
- 269 *Perfettamente formali*
- 271 *Formalmente vicini*
- 273 *Facilmente buoni*
- 275 *Nel bene e nel male*
- 281 *Le facce dei dadi*
- 283 *Domande*
- 285 *Buoni con un piccolo impegno*
- 287 *Discorsi d'amore*
- 291 *Il bello con il punto esclamativo, il bello con il punto interrogativo*
- 297 *Comunicato ai naviganti (in internet)*
- 299 *Alcuni comandamenti*
- 301 *Il sacrificio oggi*
- 303 *Me-stesso, se-stesso*
- 305 *"Il più superiore"*
- 307 *Noi, post-moderni, così neoplatonici*
- 309 *Tanto tutto si aggiusta*
- 311 *Dare un senso al dolore*
- 313 *Lambiti dalla morte*
- 315 *Guardare in basso, senza puntare in alto*

- 317 *A ciascuno il suo*
- 319 *Buoni e forti*
- 321 *Il 10 “pedagogico”*
- 323 *Me absolvo atque te absolvo*
- 325 *Filosofie e vita*
- 329 *Doverosamente gratuita*
- 331 *Diversamente sensibili*
- 333 *La bontà come: disposizione, concetto, tema*
- 339 *Con le dovute distinzioni*
- 341 *Uscire dalla solitudine*
- 343 *Il vero perdono*
- 345 *L'uomo double face*
- 347 *Senza prosiegua e senza seguito*
- 349 *Capirsi ed essere capiti*
- 351 *Pronto soccorso alle persone sensibili*
- 353 *Il personale è politico?*
- 357 *Zanna bianca, di Jack London*
- 361 *Amanti del fato, tentatori del fato, succubi del fato*

PARTE I

IL FALLIMENTO DI MASSA,
LA CRISI D'ÉLITE

Il fallimento di massa, la crisi d'élite

1.1. La critica esistenzialista

La domanda che qui si vuole porre preliminarmente è se la modernità rappresenti o meno una messa in crisi dell'uomo e del mondo.

A tal proposito, l'esistenzialismo constata il fallimento complessivo della modernità, intesa come periodo che va dall'affacciarsi sulla scena filosofica del pensiero cartesiano ad oggi.

I tempi moderni, in tale ottica, coincidono con il punto più alto raggiunto dal soggettivismo, nelle sue più svariate forme, e ne rappresentano l'incarnazione.

Heidegger, a tal proposito, ritiene che la più grande opera di mistificazione compiuta dall'uomo consista nell'artificiosa "distinzione tra essere ed ente", la quale esprime più un'esigenza umana che non la costituzione vera della realtà. In tal modo, "l'antropomorfismo" riceve "la sua giustificazione metafisica" attraverso un portentoso ribaltamento della realtà (un "pensiero fantasioso" lo definisce Heidegger), per cui questa distinzione operata dalla ragione e pertinente ad essa viene posta come fondamento naturale.

Si può attribuire a Kant la più esplicita e completa teorizzazione di questo ribaltamento. Il filosofo di Königsberg, infatti, riconosce all'intelletto umano delle categorie e degli a priori, in virtù dei quali è possibile ottenere una "conoscenza oggettiva" delle cose, disponendole, così, secondo lo statuto ontologico attribuito loro dall'uomo, ossia a seconda del tipo di conoscenza che ne abbiamo, sia essa empirica o trascendentale. Questa concezione della ragione non rappresenta altro che un perfezionamento ed una puntualizzazione della posizione cartesiana, la quale parla di *cogitatio*, cioè della facoltà di rappresentare "l'essere dell'ente"¹.

1. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 731-735.

A questo punto la ragione diventa la misura di tutte le cose e giustifica il primato della soggettività.

L'oggettivazione, dunque, è il carattere prevalente della modernità, perché oggettiva è la ragione con i suoi a priori, oggettivi sono i suoi risultati gnoseologici, oggettivo è l'ordinamento dell'essere, e, in esso, la collocazione dell'uomo. Tuttavia, si tratta di una pretesa ingiustificata ed arbitraria, attraverso la quale l'uomo, in definitiva, non fa altro che rassicurare se stesso.

Questa rappresentazione delle cose costituisce una metafisica; esito, del resto, inevitabile, giacché, della metafisica, secondo Kant, una qualche espressione "esisterà sempre negli uomini"². Ma, nel modo in cui essa viene costruita, tale metafisica svilisce la natura, la portata e la funzione dell'essere, perché assegna all'uomo il compito di svelare l'essere a partire dall'ente, quando, invece, dovrebbe spettare all'essere stesso manifestarsi fenomenicamente e rivelarsi attraverso il mondo.

In questa prospettiva, l'oggettivazione rappresenta un portato del soggettivismo, così che sia l'uno che l'altro si fondano essenzialmente su una menzogna.

Parallelamente all'oggettivazione procede un altro aspetto della modernità: la massificazione.

Dal punto di vista soggettivistico, il fondamento dell'uomo è dato dalla ragione, la quale rappresenta una facoltà universale, a disposizione di tutti, specie nella sua modalità media (che è poi quella richiesta dalla modernità). Inoltre, nel momento in cui abbiamo, certo, distinto l'essere dall'ente ma lo abbiamo anche definito come la totalità dell'ente, come il tutto che riunifica e presuppone in sé la molteplicità, allora abbiamo operato un'indebita omologazione delle due realtà, rendendole comparabili e considerandole ambedue rappresentabili. Invece, "l'essere... non ha un suo pari. Ciò che si contrappone all'essere è il nulla, e forse perfino questo è, nell'essenza sottomesso all'essere e soltanto a quest'ultimo"³. L'essere si manifesta e si anticipa nell'ente ma non è totalmente immanente ad esso.

L'uomo moderno, al contrario, ritiene di potersi rappresentare, grazie alla ragione, la totalità dell'ente, anche quello non effettivamente esperito, questo perché presume di commerciare e di avere a che fare con l'ente nella sua totalità, in continuazione, nella stessa quotidianità.

2. Ivi, p. 731.

3. Ivi, pp. 738-739.

Questa assiduità (illusoria) costituisce per lui una continuità, nonostante che si presenti frammentata in tante semplici presenze. In realtà, proprio la uniformità di fondo di tali semplici presenze, il loro univoco riferimento alla ragione universale, fa pensare alla loro continuità, che così diventa continuità di vita, sebbene, in realtà, essa non rappresenti altro che una semplice sommatoria calcolabile di possibilità, spesso la sommatoria della stessa possibilità di relazionarsi al mondo, scelta una volta e ripetuta per sempre.

Da questo punto di vista, non sussiste una sostanziale differenza tra uomo comune e uomini di cultura, dato che il primo riconduce la totalità dell'ente all'orizzonte quotidiano effettivamente e singolarmente vissuto, mentre gli altri ampliano questo orizzonte alle cose non ancora esperite, mediante una pura estensione quantitativa, che, comunque, non modifica l'essenza dell'ente, né lo dispone diversamente. Di fatto, si verifica un appiattimento, in conseguenza di un'oggettivazione, operato indiscriminatamente sia al livello della quotidianità che della riflessione culturale. Questa oggettivazione, dunque, si diffonde a livello di massa e viene realizzata in forme diverse a seconda dei ruoli, ma con esiti uguali, qualunque sia la collocazione sociale e professionale degli uomini.

Se, perciò, questa costruzione, in quanto inficiata nel suo stesso fondamento, è fallimentare, il fallimento, allora, coinvolge tutti gli uomini, o almeno la loro quasi totalità, e si rivela come fallimento di massa e della società massificata. È tale sia perché investe una facoltà universale, sia perché si manifesta sul terreno della fuoriuscita da sé verso il mondo, cioè nel campo delle relazioni pratiche e sociali.

La modernità, quindi, manca in tutti e due i suoi caratteri fondamentali: l'oggettivazione e la massificazione. Tuttavia, di questa sconfitta non vi è coscienza nell'uomo, il quale, essendosi rassicurato preliminarmente, resta prigioniero di questa sua stessa rassicurazione e non si lascia interrogare dal mondo, pur avendone la possibilità.

La società moderna, infatti, è la società della mediocrità, dove tutto, dalla ragione all'emotività, assume una tonalità media, insufficiente, però, a promuovere un progetto autentico, di cui pure ci sarebbe necessità. In un mondo in cui un complesso di appagatività è già disponibile, in cui la comunicazione si riduce a "chiacchiera", dove la conoscenza sfocia nell'oggettivazione e si mostra incapace di portare alla coscienza dell'uomo il proprio fondamento autentico, votandosi in partenza a fallire la possibilità di un progetto alternativo alla pura esistenzialità; in un mondo del genere, tutto, presto, si stabilizza, si

oggettivizza e ricade nel subconscio, dimodoché non è richiesto alcun coinvolgimento profondo dell'uomo che vada oltre la medietà e l'ovvietà.

La modernità, in quanto medietà (e questo è il suo terzo carattere distintivo), conduce, così, al fallimento ma non alla crisi.

Come si vede, questa impostazione complessiva si basa sul presupposto secondo cui l'uomo moderno finora non ha né portato alla sua piena coscienza i dati della sua condizione attuale, né ha espresso una decisione chiara in ordine al suo modo d'esserci.

1.2. La massificazione

Abbiamo visto come l'esistenzialismo riconduca la massificazione della società: alla chiusura entro un ambito di appagatività già trovato; alla chiacchiera intersoggettiva; alla oggettivazione della conoscenza.

Questa massificazione, in sé, deriva dall'estensione a strati sempre più vasti di popolazione di un insieme di diritti economici, sociali, democratici. In conseguenza di ciò, si è registrata una intensificazione dei rapporti tra gli uomini e tra uomo e mondo, e, nello stesso tempo, si sono moltiplicate le interpretazioni di queste relazioni. Questo intreccio più fitto degli scambi, però, finora non ha trovato una ricomposizione più alta, per addivenire ad una visione complessa, così che rischia di trasformarsi in una complicazione ingovernabile.

Le opposte ideologie politiche che hanno dominato contemporaneamente nella prima metà del secolo (ed in parte protrattesi anche dopo) hanno rappresentato un tentativo di governo di questa complicazione sociale, nel senso di una semplificazione autoritaria della società, operata sia attraverso una eliminazione forzata di classi sociali, sia attraverso una soppressione del conflitto sociale, ed addivenendo, parallelamente, ad un appiattimento sociale, economicamente e culturalmente guidato.

La via democratica, invece, ha teso a cercare un terreno comune di riconoscimento valido per l'intera società. In questa prospettiva, l'articolazione sociale non viene demonizzata, bensì riconosciuta come ricchezza da coltivare, anche se pone un problema di convivenza, data la compresenza di più soggetti sociali.

Il formalismo democratico, allargato all'intera popolazione, offre, comunque, gli strumenti della condivisione di un destino storico comune e, parimenti, costituisce una legittimazione, o, se vogliamo,

una oggettivazione della strutturazione sociale ed istituzionale così configurata. Ma, ad un certo punto, il formalismo, in sé, non è più bastato di fronte alla rivendicazione di una eguaglianza sostanziale, di carattere sociale ed economico, avanzata dal movimento operaio. Si è resa necessaria, perciò, una integrazione del formalismo, richiesta rispetto alla quale la società democratica non ha potuto sottrarsi, se voleva essere veramente tale. Si è realizzata, così, una progressiva e tendenziale uniformazione di standard di vivibilità, i quali hanno trovato la loro espressione storica e, per così dire, empirica nei ceti medi, i quali si pongono come cerniera tra gli strati sociali più alti e quelli più bassi, svolgendo questo ruolo, però, secondo un orientamento consumistico, volto a sovradeterminare sia i propri bisogni, sia quelli dei ceti più bassi che ad essi fanno riferimento.

Su queste complessive basi la società democratica ha potuto premunirsi contro le opposte ideologie estremiste e lo ha fatto su un terreno propriamente culturale, costituendo un sistema di valori, siano essi politici, sociali, comportamentali e più strettamente morali, ritenuti fondamentali per una civiltà avanzata, e, dunque, condivisibili da parte dell'intera società, indipendentemente dalle distinzioni politiche o sociali. Questi valori operano delle discriminanti rispetto a posizioni radicalmente opposte, sovvertitrici, e, nello stesso tempo, offrono una prospettiva comune a tutta la società, la quale viene così uniformata.

A tutto ciò, si aggiunga che la divisione del lavoro, la sua burocratizzazione e la sua meccanizzazione parcellizzata, comportano una professionalità media, o, per meglio dire, generalmente mediocre e, per di più, tendenzialmente ripetitiva. Una preparazione del genere autorizza, di converso, ognuno a sentirsi potenzialmente competente in tutti i campi, in quanto già in possesso di una conoscenza media.

Su un altro versante, la stessa ricerca di certezze, valide per ora e per il futuro, consente la diffusione del sapere a livelli medi, dato che, conosciuta la cosa secondo una teorizzazione, considerata certa e universale, si può ritenere di possedere la verità e di essere, perciò, esentati da qualsiasi confronto o da qualsiasi impegno di aggiornamento. Ecco perché Popper pone la conoscenza certa sullo stesso piano della "mediocrità compiaciuta di sé"⁴.

4. Popper afferma che "non possiamo mai conoscere con certezza" e che, quindi, "non può darsi alcuna autorizzazione per qualsiasi pretesa all'autorità, per la presunzione intorno alla conoscenza, o per la mediocrità compiaciuta di sé". K. RAIMUND, *Popper: Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 4.

La stratificazione sociale e la pluralità democratica, in questo modo, coesistono con una omologazione di fondo della società, che si pone sul triplice piano: della sovradeterminazione illusoria consumistica; della valorizzazione condivisa di alcuni comportamenti assunti come tipici; della competenza media e mediocre.

In definitiva, si realizza una assicurazione sociale sulla continuità di vita dell'individuo entro un quadro di differenze, che, si garantisce, non diventeranno mai contrapposizioni. A questo progetto garantista si chiede l'avvallo della scienza e della conoscenza, affinché certifichino l'oggettività e la certezza dei risultati conseguiti dall'uomo.

Pertanto, una effettiva pratica democratica, positiva perché riconosce ed esalta in linea di principio le differenze e l'individualità creativa, convive con uno svuotamento e con un ribaltamento del fondamento democratico, dato che si deforma la giusta tendenza al generale miglioramento delle condizioni di vita e alla differenziazione dei nostri fini e delle nostre potenzialità in un appiattimento indifferenziato delle nostre esigenze di vita su basi consumistiche.

L'individualismo e la competitività vengono così contraddette nella loro autentica istanza creativa, in quanto sono eterodirette, ricevendo dall'esterno, in forma subdola e sostanzialmente antidemocratica, i loro modelli.

Dunque, il fondamento democratico viene vanificato: perché deviato su finalità consumistiche; perché impregnato di comportamenti antagonisti e corporativi, che minano profondamente il presupposto, implicito in ogni democrazia, di una corrispondenza tra individuo e società, ossia del rispetto reciproco di quell'orizzonte comune il quale preordina sia gli interessi pubblici che gli interessi privati; perché delega a soggetti nascosti, antidemocratici, la definizione della propria prospettiva di vita.

Tuttavia, il progetto garantista della società democratica finora ha retto.

La sua durata ha avvallato, altresì, la persistenza della proliferazione delle differenze.

Queste, in sé, in quanto derivano da una prospettiva comune, non costituiscono un pericolo per la società; anzi, ne rappresentano l'espressione più naturale, essendo il portato di una democrazia nata e legittimata sul presupposto del loro riconoscimento. Di conseguenza, la loro manifestazione non ha bisogno di giustificarsi (il fondamento democratico basta di per sé a giustificarle), né richiede una critica verso le sue espressioni.

Una tale proliferazione delle differenze sopravvive finché tra di esse si instaura un rispetto reciproco. Innanzi tutto, il rispetto della loro stessa esistenza, a prescindere dai loro contenuti. A tal fine, i requisiti richiesti sono quelli della non invasività e della non violenza. Garantiti questi requisiti ogni differenza è legittimata ad esistere.

A ben guardare, però, si tratta di una democraticità fittizia e formale, dato che esige solo un confronto superficiale ed una convivenza indifferente.

1.3. L'oggettivazione e la novità

Heidegger dice che “si inizia l'epoca dell'incondizionata e completa oggettivazione di tutto ciò che è”, e “l'umanità diventa materiale umano” non “per una presunta preferenza materialistica per la materia e per la forza rispetto allo spirito umano”, ma per “il carattere incondizionato dell'oggettivazione stessa, la quale deve portare in suo possesso e assicurare tutte le risorse, di qualunque specie esse siano”⁵.

Diversamente, Hegel aveva potuto rivalutare “l'abitudine”, la quale “procura all'uomo una liberazione rispetto alle sensazioni da cui è affetto”. Tra le diverse forme di abitudine aveva citato il “vedere”, che immediatamente unifica il dentro e il fuori, ed il pensiero, “totalmente libero” ed altrettanto immediato⁶.

L'abitudine è anch'essa una forma di oggettivazione, ma, in questo caso, essa non si pone solo come modo di procedere o di relazionarsi subconscio, meccanico, ap problematico; al contrario, l'oggettivazione rappresenta qui una rassicurazione sulla propria autonomia, sulla propria sussistenza, tale da consentire poi un rapporto fiducioso con l'esteriorità e con la realtà, successivamente riportata dentro di sé. L'abitudine, perciò libera, libera il sé dalla preoccupazione di una

5. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 852.

6. I caratteri di questa immediatezza vengono così precisati da Hegel: “Si tratta, più determinatamente, del dirompersi dell'anima entro se stessa, in quanto Essere-per-sé semplice, rispetto alla sua prima naturalità e immediatezza; in tal modo l'anima non è più nella prima identità immediata, ma, in quanto esteriore, dev'essere soltanto ridotta a tale immediatezza”. Si deve parlare, quindi, di “immediatezza concreta” che appartiene all'anima in un modo tale che “non sia entro esso (il soggetto, n.d.r) meramente in sé. . . né, ancora, come interiorità staccata dall'agire e dalla realtà”. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Rusconi, Milano 1996, pp. 693-695.

mancanza e di una inadeguatezza e lo rassicura sulla sua sopravvivenza, dopo essersi esposti al mondo. Libera la coscienza di sé e lo fa, non in una interiorità chiusa in sé, bensì in una interiorità che consegue ad un concreto rapporto con la realtà. Tale abitudine, perciò non è un nuovo a priori e non preesiste al mondo, ma si forma con esso, così come vorrebbe lo stesso Heidegger.

Epperò, il suo esercizio in una relazione (in un contesto che unifica dentro e fuori) dovrebbe costituire, altresì, la differenziazione dell'uomo sia rispetto al mondo, sia rispetto ai contenuti già dati della propria coscienza.

Se così non fosse, non sussisterebbe neanche alcuna possibilità per l'uomo di maturare una nuova coscienza di sé e del mondo, per cui tutto dovrebbe ripetersi monotonamente all'infinito. È quanto, di fatto, avveniva nelle organizzazioni umane primordiali, dove il tempo scorreva ciclicamente ed il mondo si ripeteva sempre uguale a se stesso, col susseguirsi dei cicli. In tal modo, un divenire assai lento e stantio si uniformava più agevolmente all'essere, per cui il primo non rappresentava altro che lo svolgimento del secondo.

Tuttavia, già il pensiero pre-socratico aveva constatato il modificarsi di questa condizione, pur riuscendo a preservare la possibilità di un incontro tra uomo ed essere, però in un mondo ormai più evoluto, più differenziato e più volubile; anzi, proprio a partire da questa maggiore ricchezza e da questa più larga "totalità", di per sé foriera di novità.

Ma, rispetto all'abitudine e alla ciclicità, come può sorgere la novità nell'orizzonte di vita quotidiano dell'uomo?

Consideriamo la suddetta questione a partire da un esempio.

Prendiamo un fatto occasionale, ma assolutamente normale, come lo schizzare dell'acqua da un lavandino sul viso di un bambino, il quale poi riprende questo evento fortuito, assegnandogli un nuovo significato, mettendosi a giocare e provocando lui adesso lo spruzzo dell'acqua.

In questo caso, è stata la situazione a stimolare la risposta creativa del bambino o è stato questi ad assegnare una valenza nuova ad un fatto di per sé insignificante, dimostrando con ciò una propria creatività assoluta?

In realtà, l'esempio evidenzia come di assoluto non si possa porre alcunché, né la soggettività né l'oggettività. Infatti, qui l'innovazione è scaturita da una relazione, in cui i fattori non ricoprono certo la stessa importanza, ma in cui, in ogni caso, la situazione risulta irriducibile

alla unilateralità umana, in quanto richiede comunque un confronto, una dialettica con l'esteriorità.

La realtà è poliedrica e di per sé si presta ad essere interpretata in vario modo. Questa varietà si accresce se consideriamo che l'uso da parte dell'uomo della cosa, o le interrelazioni tra le cose, operate dall'uomo, potenziano ancor più le possibilità della singola cosa, dal momento che essa è stata inserita in un contesto, che, se equilibrato, aumenta le sue potenzialità complessive. Se non si ponesse questa preliminare apertura della cosa verso l'uomo e verso il resto del mondo, ogni innovazione rappresenterebbe una forzatura, una violenza gratuita contro di essa. Tuttavia, anche l'uomo, per scorgere la ricchezza nella realtà, deve essere ricco lui per primo. Se, ad esempio, l'episodio fosse capitato ad un bambino abitudinario o remissivo o scarsamente recettivo, oppure se il bambino fosse stato poco disposto al gioco, questi non avrebbe mai individuato in quello schizzo un'occasione di gioco.

Nel complesso, poiché all'infuori dell'uomo, o, in una certa misura, di altri esseri viventi, non si conoscono altre dimensioni dell'essere capaci di darsi una finalità o di maturare un'intenzione, dobbiamo affermare che nella relazione creativa si stabilisce comunque un primato dell'uomo, anche se questo primato non è assoluto.

In definitiva, la novità, attinge ad una ricchezza latente nei due fattori partecipi della situazione. Questa latenza, in quanto generica disposizione o possibilità, è un'assenza, ma, in quanto disponibilità e apertura reciproca, costituisce una presenza. Ciò che scaturisce non è però una presenza già formata, solamente nascosta o in attesa di essere rivelata (come ritiene Heidegger), si manifesta, invece, una nuova realtà, che è tale soprattutto perché l'uomo guarda al futuro, si dà una continuità di vita e proietta in un tempo futuro, per ora ancora assente, una sua idea o un suo sentimento o una sua emozione, cioè una sua presenza ed una sua rappresentazione, però non arbitrarie e non astratte. Il mistero è tutto qui, in questo gioco a nascondino tra presenze e assenze, ma il gioco finirebbe, o, meglio, non sarebbe più tale e non offrirebbe novità, se uno dei due elementi si ponesse come assoluto, come assolutamente originario. A ciò si può aggiungere che il gioco sarebbe sterile o puramente estetizzante se i suoi risultati non si consolidassero, disperdendosi in quell'occasione fortuita, contingente, passeggera, se cioè questa occasione non scoprisse un gesto ripetibile a piacere e a distanza di tempo e se non scoprisse o non rafforzasse una disposizione latente o ancora debole, come, in questo caso, quella della giocosità.

La situazione, dunque, può essere più o meno problematica, così come l'uomo può porsi di fronte alla situazione in maniera più o meno problematica; i due aspetti si rinviano a vicenda ed, insieme, instaurano una dialettica.

Qualcosa del genere avviene anche per quel che riguarda il modo di procedere del pensiero e per le sue statuizioni.

In merito a ciò, Heidegger aveva rilevato come il pensiero non sia capace di "rappresentarsi cognitivamente una situazione", dal momento che si è già "inseidiati in essa"⁷, sollevando così il problema se per il pensiero sia possibile conoscere il conoscere, cioè il suo stesso modo di pensare.

In tal senso, bisogna riconoscere che la stessa critica, espressa teoricamente, inevitabilmente si oggettivizza attraverso l'assenso definitivo dato dal pensiero alle proprie operazioni e ai risultati da esso conseguiti, confermando e stabilizzando, così, dei prodotti suoi, che fino a quel momento si erano caratterizzati in senso obiettivo, cioè erano dovuti ad un dialogo, ritenuto aperto e alla pari, tra pensiero e cosa. In tal modo, l'oggettivazione stabilita dall'assenso consolida la precedente obiettivazione. Per questo motivo, il pensiero non ritorna più sui risultati così stabilizzati e, di solito, li riadopera in maniera indiscussa e abitudinaria.

Rispetto a tutto ciò, si può, però, obiettare che possiamo attribuire al pensiero una doppia temporalità, quella mediante la quale si immedesima immediatamente con la realtà e quella che realizza, invece, un distacco e, quindi, un ritardo rispetto al conoscere. Il pensiero può ricostruire il suo pensare non esclusivamente in una unità immediata con se stesso, bensì attraverso un raddoppio della propria temporalità e attraverso un loro raccordo dialettico.

1.4. L'emozione

Heidegger riconduce la condizione profondamente inquieta dell'uomo a tre principali presupposti: uno di tipo psicologico, dovuto all'angoscia; l'altro di carattere morale ed esistenziale, in seguito all'insorgere di un senso di colpa, di una colpa originaria, anteriore a tutte le particolari e determinate colpe; il terzo, definito come "spaesamento" per "l'essere-nel-mondo davanti al nulla del mondo".

7. Ivi, p. 443.