

# Percorsi filosofici del Novecento (prof. Silvio Vitellaro)

---

Si ritiene comunemente che parlare di quel che è oggi "la" filosofia sia piuttosto difficile, per diverse ragioni che possono essere ridotte a tre:

- a) perché non esiste la filosofia, ma esistono molte filosofie, molti modi e ragioni per dirsi filosofi;
- b) perché si parla più propriamente e frequentemente di filosofie "applicate" (della politica, della scienza, della logica, della religione ecc.);
- c) perché c'è un diffuso sospetto che la filosofia "come tale" non esista, o sia un residuo inutile della cultura occidentale.

Mai forse come in questo secolo la filosofia è stata così profondamente segnata dal problema della propria identità, dei propri compiti e limiti.

L'immagine della filosofia di cui oggi disponiamo include certamente l'ipotesi o il fatto della "fine" e include l'idea di una filosofia pluralizzata; ma include anche un'idea di filosofia comunque possibile che prosegue attraverso una rielaborazione delle categorie classiche.

Dagli anni Sessanta a oggi, con un processo che inizia agli albori del secolo, l'eterogeneità di culture e mondi non è stata più percepita come un limite, o una circostanza di crisi, ma come un'opportunità positiva; si è assistito a una certa dominanza delle categorie di differenza e molteplicità.

Gli schemi che si adottano per presentare in modo ordinato la storia della filosofia nei suoi vari periodi non sono mai neutrali e puramente descrittivi, hanno uno sfondo teorico che caratterizza precise prese di posizione. Il presupposto teorico nella descrizione dei periodi a noi più vicini è più evidente e più discutibile.

Di solito questi schemi prevedono una opposizione tra due linee di pensiero: aristotelici vs platonici, empiristi vs razionalisti, idealisti vs materialisti.

Tra le varie dicotomie che dovrebbero aiutarci a dare ordine all'arcipelago delle correnti filosofiche del Novecento abbiamo quella proposta dal filosofo Richard Rorty tra una linea kantiana e una linea hegeliana.

La linea kantiana, interessata principalmente a cogliere le condizioni trascendentali di possibilità della conoscenza e della razionalità, anche pratica, si incarna oggi in tutte le filosofie che concentrano la loro attenzione sulla logica, l'epistemologia, le forme del sapere scientifico o anche dell'agire etico con l'intento di individuarne i tratti universali e stabili.

La linea hegeliana è quella tendenza che si riscontra nelle filosofie che guardano principalmente alla concretezza storica delle forme di vita, dei linguaggi, dei paradigmi scientifici, e che dunque anche pongono al centro dell'attenzione il problema della storicità dei saperi e della stessa filosofia

Un altro modo di formulare l'antitesi può essere quello che adotta, e adatta liberamente, un'espressione di Foucault che contrappone alla filosofia come "analitica della verità" una filosofia intesa come "ontologia dell'attualità". Distinguendo così tra coloro che, più fedeli alle intenzioni di Heidegger, ritengono che comunque dell'essere si debba ancora cercare di parlare, e coloro che, come Derrida, pensano che così si rimarrebbe prigionieri di una prospettiva metafisica.

La distinzione più interessante e ormai più accettata è quella tra analitici e continentali. Una filosofia scientifica, fondata sulla logica e una filosofia umanistica fondata sulla storia.

Da un punto di vista teorico la contrapposizione mette in gioco i classici dualismi della prassi filosofica: la terra aristotelica e il cielo platonico, il conflitto tra filosofie dell'essere e filosofie del divenire, tra logica e ontologia, o tra inclinazioni teoriche di tipo "kantiano" o "hegeliano". Quel che sicuramente si può dire, è che "analitico" e "continentale" sono le categorie con cui la filosofia contemporanea ha pensato e tutt'ora pensa l'alternativa tra il modo storico-letterario (umanistico) e il modo logico-matematico (scientifico).

L'aspetto più caratteristico ed evidente della dicotomia A/C è l'asimmetria dei due termini. Una corrente o una scuola filosofica, la filosofia analitica, viene contrapposta a una determinazione territoriale ("continentale", prima di indicare uno stile teorico o una prospettiva filosofica, significa banalmente "del continente europeo"). A / C spiega bene e sinteticamente un fatto abbastanza inoppugnabile, ossia la dominanza incontrastata della filosofia analitica nei paesi non europei all'incirca nel trentennio successivo alla seconda guerra mondiale (1950-79). In secondo luogo, il riferimento alla territorialità nell'aggettivo "continentale" indica che il problema non è unicamente teorico, ma mette in gioco questioni di "appartenenza", ossia di lingua, nazionalità, contesto culturale.

## La filosofia analitica

Il termine filosofia analitica indica un vasto movimento che sorge nei primi decenni del Novecento e interessa autori di varia impostazione. Ciò che consente di unificare tutto il movimento sotto un'unica denominazione è

un comune stile: propensione per i testi brevi, che affrontano questioni dettagliate, si addentrano in distinzioni sottili, e spesso usano linguaggi formali, schemi, l'argomentazione è condotta in modo rigoroso, controllabile, tale che ogni passo del procedimento sia giustificato.

un comune ambito d'indagine: il linguaggio. Il dato veramente nuovo e significativo della filosofia analitica è l'aver scoperto e dichiarato apertamente il ruolo decisivo del linguaggio nel lavoro del pensiero, e aver concepito una prassi filosofica conseguente. L'interesse per le questioni che riguardano il linguaggio, il pensiero, e il loro rapporto, comunque vengano concepiti e studiati resta però tuttora dominante.

Quel che chiamiamo "pensiero" infatti non è tanto o soltanto il flusso di coscienza, ma un insieme di entità logico-linguistiche, che costituiscono il conoscere. E dal loro connettersi in modo impreciso o imperfetto, dal loro collegarsi in modo equivoco all'esperienza, che sorgono i problemi di cui l'analisi si occupa (l'"ipostatizzazione" di funzioni logiche, l'universale che diventa idea o ousia). I problemi filosofici possono essere risolti (o dissolti) riformando il linguaggio o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo.

Ma quando inizia la filosofia analitica? Le origini vengono tradizionalmente ricondotte a due componenti: il positivismo logico (o neopositivismo) e il logicismo della scuola di Cambridge. Queste due componenti risentono l'influenza del pensiero di Ludwig Wittgenstein (Vienna 1889, Cambridge 1951).

## Il Tractatus logico-philosophicus

Gran parte dei problemi tradizionali della filosofia si fondano solo su un cattivo uso del linguaggio. L'autentico compito della filosofia deve piuttosto essere quello di smascherare l'insensatezza della metafisica, i cui enunciati, apparentemente corretti, non hanno in realtà alcuna funzione descrittiva. La filosofia non è né una scienza, né una dottrina produttiva di conoscenze. Non c'è un dominio

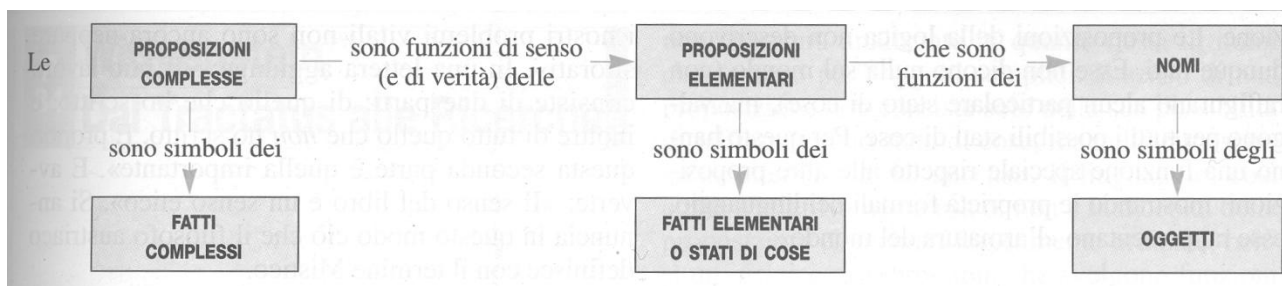
di oggetti specifico della filosofia, né ci sono "verità filosofiche" nel senso in cui ci sono verità fisiche. La filosofia non dà immagini della realtà. Il suo campo è il linguaggio: essa è un'attività di chiarificazione logica del pensiero e del linguaggio. Il compito della filosofia si situa "prima" della scienza, nel punto in cui i pensieri sono ancora "torbidi e indistinti"; e anche prima del linguaggio, se con questo termine si intende il linguaggio logicamente chiaro e distinto. Essa è, in ispecie, critica del linguaggio comune, in quanto tende a ricondurre quest'ultimo al linguaggio formale delle scienze.

Il contenuto dell'opera è organizzato intorno alle sette proposizioni fondamentali, le prime due sono:

1. il mondo è tutto ciò che accade;
2. ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose;

La principale innovazione dell' ontologia wittgensteiniana, nei confronti delle metafisiche tradizionali, sta nel considerare il mondo alla stregua di un aggregato di fatti, non di cose. Il mondo è tutto ciò che accade, ossia è la totalità dei fatti. Un fatto può constare di altri fatti. Un "fatto atomico", cioè un fatto che non consta di altri fatti, è chiamato da Wittgenstein uno stato di cose. A sua volta, uno stato di cose si presenta come una combinazione di oggetti, di cose, termini con i quali il filosofo austriaco designa le realtà più semplici e non ulteriormente scomponibili che costituiscono i fatti. Nello stato di cose gli oggetti ineriscono l'un l'altro «come le maglie di una catena». Il modo in cui sono connessi è, in definitiva, la struttura dello stato di cose.

Per raffigurare il mondo non è sufficiente indicare le cose che esistono, ma è necessario mostrare i fatti, ossia i modi con cui le cose sono connesse le une alle altre.



Secondo Wittgenstein, tuttavia, non è possibile considerare il singolo oggetto se non nella relazione che esso intrattiene con gli altri oggetti, se non cioè in quanto concorre a determinare uno stato di cose.

3. l'immagine logica dei fatti è il pensiero;

Poiché il mondo mostra il suo senso essenzialmente nel linguaggio, per comprenderlo, per scoprirne la "logica", è in primo luogo necessario comprendere il senso del linguaggio.

Il linguaggio viene inteso come un sistema raffigurativo complesso; esso "rappresenta" la realtà, nel senso che ne costituisce l'immagine, ossia ne rispecchia le proprietà formali.

Dei fatti che compongono il mondo, noi ci formiamo innanzitutto delle immagini. Chiamiamo struttura dell'immagine la connessione degli elementi dell'immagine, che a sua volta raffigura la connessione degli oggetti di cui si compone il fatto. In che modo, tuttavia, un'immagine è connessa con il mondo? Come possono i fatti renderla vera o falsa? L'immagine e il mondo risultano in questo modo connessi da un'identità di forma.

7. su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

Alla fine del *Tractatus*, Wittgenstein scrive: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati».

I "problemi vitali" a cui allude Wittgenstein sono innanzitutto i problemi morali, religiosi ed estetici, concernenti dunque i "valori". Tali problemi non solo non si fondano sulla conoscenza, ma non sono neppure formulabili, perché il linguaggio dotato di senso si riferisce solo a fatti, mentre i valori non sono fatti. Essi si collocano all'esterno delle possibilità del pensiero. Una volta chiariti definitivamente i problemi logici e scientifici, noi "sentiamo" — attraverso una sorta di "sentimento mistico" — che i nostri problemi vitali rimangono ancora non toccati e che essi appartengono al dominio dell'inesprimibile. Si annuncia in questo modo ciò che il filosofo austriaco definisce con il termine *Mistico*. Esso è l'"ineffabile", ciò che trascende i limiti del pensiero e del linguaggio, in quanto nessuna proposizione può esprimere il senso del mondo.

Il *Tractatus* aveva delineato un linguaggio ideale, logicamente perfetto, a cui quello reale doveva adeguarsi e su cui si commisurava la sua significanza e la sua funzionalità, e ne aveva identificato lo scopo nella raffigurazione di un fatto. Dopo il 1930, Wittgenstein ripudiò varie dottrine del *Tractatus*: che la funzione dei nomi nel linguaggio sia univocamente caratterizzata dal loro «stare per» gli oggetti che designano; che ogni enunciato sensato sia, in ultima analisi, un nesso di nomi propri di oggetti semplici; che ogni enunciato sensato debba essere analizzabile come funzione di verità di enunciati elementari. Il linguaggio è un processo nel quale i significati non sono dati dal riferimento univoco alle cose, di cui sono la descrizione; esso è una forma di vita, lo svolgimento di un'attività governata da regole diverse a seconda delle circostanze, delle intenzioni del parlante ecc. Non esiste un modello che unifica tutte le forme, ma una pluralità di usi alternativi e complementari che si modificano e aumentano poiché il mutare delle esigenze umane determina l'insorgenza di giochi nuovi; questa vaghezza, peraltro ineliminabile, non è tuttavia il punto di debolezza del linguaggio, ma il motivo per cui esso funziona prestandosi alle più diverse esigenze.

Il linguaggio, così come è effettivamente usato dagli uomini, è un insieme di espressioni che svolgono funzioni assai diverse nell'ambito di pratiche e procedimenti disparati (che Wittgenstein chiamò «giochi linguistici»), disciplinati da regole diverse e non date una volta per tutte, ma suscettibili di innovazione. Le condizioni dell'uso sensato di un'espressione linguistica, che il *Tractatus* aveva considerato univocamente determinabili per tutto il linguaggio, dipendono dal gioco linguistico nell'ambito del quale l'espressione è usata.

## Heidegger e l'ermeneutica

Per Heidegger il male della metafisica è che essa si è sempre occupata dell'ente, ma non del suo fondamento, e cioè dell'essere, e della verità dell'essere. Interrogando l'ente in quanto ente, la metafisica ha evitato di rivolgersi all'essere in quanto essere. Essa non si è mai raccolta sul proprio fondamento: ha fatto parte del suo destino che l'essere le sfuggisse. Si è riferita all'ente nella sua totalità credendo di parlare dell'essere in quanto tale, si è occupata dell'ente in quanto ente mentre l'essere si manifesta solo nel e per l'uomo (l'esistente, il *Dasein*). Anzi, l'Essere manifestandosi negli enti, attraverso essi si nasconde. Per cui non si può parlare dell'essere se non in riferimento a noi in quanto siamo gettati nel mondo. Pensare l'essere in quanto essere (pensare alla verità dell'essere come fondamento della metafisica) significa abbandonare la metafisica. Il problema dell'essere e del suo disvelamento non è un problema della metafisica come scienza dell'ente, bensì il problema centrale dell'esistenza.

Il linguaggio è proprio dell'esistente, dell'uomo, è ciò che lo mette in rapporto con l'Essere. Attraverso il linguaggio gli enti vengono all'essere. L'Essere ha bisogno (se così si può dire) della collabo-

razione dell'uomo (Dasein) affinché gli enti siano. Il linguaggio è la "casa dell'essere". "L'essere non è, ma accade" e il suo accadere è un evento linguistico, è un appello.

Gli enti sono nel linguaggio e come linguaggio, il compito del pensiero diventa quello di ascoltare il linguaggio. Ascolto che assume la forma concreta dell'interpretazione del linguaggio. Ma se l'interpretazione rappresenta l'unica via per pensare l'essere e se la storia dei significati di una parola coincide con la storia dell'essere, ne segue che l'etimologia rappresenta una componente imprescindibile dell'ontologia, ovvero del tentativo di portarsi nelle vicinanze dell'essere.

Noi siamo immersi in un flusso di linguaggio, in un insieme "linguistico-temporale". L'essere, che è tempo-linguaggio, non si svolge intorno a noi, ma è ciò in cui noi stessi siamo collocati.

Questo significa che noi non incontriamo mai le cose in modo immediato, ma abbiamo sempre un certo numero di informazioni preliminari, pregiudizi, attese, se non altro perché il linguaggio preorienta il nostro giudizio sulla realtà.

L'essere-linguaggio in cui siamo immersi (noi stessi e le cose) fa sì che nel comprendere noi siamo sempre già orientati da condizionamenti di tipo linguistico-culturale, c'è una *precomprensione* delle cose che anticipa la nostra conoscenza della realtà. Questo precomprendere, se da un lato ci obbliga a mettere in seria discussione l'idea di una conoscenza "neutrale", "oggettiva" delle cose, dall'altro però è ciò che ci *aiuta* a conoscere la realtà, poiché ci predispone a essa.

C'è una circolarità naturale del comprendere, un procedere necessario dal già-compreso al compreso, e viceversa. Questa circolarità, che secondo la visione classica della è solo un limite per il pensiero, nell'ottica dell'ermeneutica è un'opportunità positiva: è lo stesso meccanismo per cui in un testo conosciamo una parte quando abbiamo una visione dell'intero, e cogliamo l'intero a partire dalla conoscenza delle sue parti. Interpretare significa muoversi in questa circolarità, riportando la conoscenza delle parti alla comprensione del tutto e viceversa, riportando alla nostra precomprensione della cosa l'esperienza effettiva, e misurando i limiti della nostra precomprensione.

## Gadamer

Gadamer si riallaccia espressamente a Heidegger e approfondisce la teoria dell'esperienza ermeneutica da lui abbozzata in *Essere e tempo*. L'uomo per Gadamer è lo "spirito mediatore" che fa parlare le cose del mondo. Ma questo dare voce non è un costituire (come nel trascendentalismo kantiano), né una creazione dell'immaginazione produttiva (come nell'idealismo fichtiano). Il soggetto umano è in certo senso *al servizio* della cosa, perché la cosa possa esprimersi.

Se Heidegger aveva parlato della precomprensione che anticipa la nostra comprensione della cosa, Gadamer parla senz'altro di pregiudizi che gravano sulla nostra visione dei fatti storici. Il termine ha un'accezione negativa, ma occorre secondo Gadamer rivalutarlo, perché:

– i pregiudizi (un certo numero di pregiudiziali nella valutazione della realtà) sono ineliminabili, e presumere di non averne significa rimanerne più gravemente vittime e prigionieri: se non altro, si rimane vittime del più pericoloso tra tutti, il pregiudizio di neutralità, il presumere di non avere pregiudizi;

– i pregiudizi sono in realtà le condizioni del nostro incontro con la realtà, sono il pre-giudicare e il pre-vedere che orientano il nostro giudizio e il nostro sguardo.

Uno stesso tipo di operazione trasvalutante va fatta, secondo Gadamer, nei confronti del concetto di tradizione. L'Illuminismo disprezzava la tradizione, considerandola come una forma di autorità che rende prigioniero il giudizio e impedisce la creazione del nuovo. Ora, osserva Gadamer, noi siamo immersi nella tradizione: essa è anzi il tessuto connettivo che ci permette di dialogare tra

noi e con il passato, è dunque impossibile e illusorio farne a meno (anche la novità d'altra parte avviene sempre su uno sfondo di continuità), e comunque sarebbe inopportuno e svantaggioso privarsene.

Gadamer ritiene che il linguaggio non sia un semplice strumento per esprimere pensieri, che avrebbero così una propria consistenza prelinguistica, né ritiene che il linguaggio sia composto da segni usati per raffigurare una realtà estranea al linguaggio stesso. Secondo lui «l'essere che può venir compreso è linguaggio». Il linguaggio è perciò assoluto e intrascendibile: incontrare la realtà significa incontrarla linguisticamente, perché la realtà, per l'uomo, è originariamente una realtà linguistica.

L'essere si auto-manifesta nel linguaggio e, attraverso di esso, si impone all'uomo. Non è l'uomo a usare il linguaggio, ma è il linguaggio a disporre dell'uomo. Nell'atto ermeneutico l'essere viene incontro a colui che interpreta.

## Scuola Francoforte

Tra le due guerre a Francoforte un gruppo di intellettuali (tra i quali Horkheimer, Marcuse, Fromm, Walter Benjamin, T. W. Adorno) collabora con l'Istituto di ricerche sociali.

Il tratto distintivo della Scuola di Francoforte è l'elaborazione di una *teoria critica della società*, intesa come revisione e sviluppo della critica marxiana della società capitalista. La nuova analisi che i francofortesi intendono sviluppare cerca di tener conto non solo della struttura economica ma anche delle strutture ideologiche e culturali, allo scopo di mostrare che il dominio degli apparati economico-politici passa attraverso l'industria culturale, i mass-media e le istituzioni quali la famiglia e la scuola.

Per Horkheimer (1895-1973) la razionalità è degradata da ragione oggettiva che si interroga sui fini ultimi dell'agire sociale a ragione soggettiva, strumentale, che si limita alla semplice riflessione tecnica sui mezzi atti ad estendere il potere della produzione e quindi del capitalismo. (*Eclisse della ragione*, 1947).

Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'illuminismo* (1947) individuano nella "logica del dominio" il fondamento della prassi occidentale volta alla razionalizzazione del mondo al fine di soggiogarlo. Ma questo disegno di razionalizzazione del dominio sul mondo è mosso da una interna dialettica autodistruttiva, poiché la pretesa di accrescere sempre più il potere sulla natura tende a rovesciarsi in un progressivo dominio dell'uomo sull'uomo, e in un generale asservimento dell'individuo al sistema sociale.

T.W. Adorno (1903-1969) in *Dialettica negativa* (1966) riprende il concetto di dialettica come strumento di comprensione del reale, non nel senso hegeliano di dialettica come sintesi e conciliazione, intesa come dialettica negativa che, mettendo in discussione l'identità di ragione e di realtà, svela le contraddizioni non conciliate che caratterizzano il mondo in cui viviamo. Adorno ritiene che dopo Auschwitz "Tutta la cultura è spazzatura", infatti tutti i filosofi anziché criticare la realtà si sono sforzati di darne una spiegazione coerente e globale, ma così facendo essi sono stati costretti a razionalizzare l'irrazionale, a unificare il diverso, il soggetto con l'oggetto. Adorno a questa filosofia idealista contrappone una filosofia nella quale l'oggetto pur essendo pensato solo dal soggetto resta sempre di fronte a questo come Altro. Dopo Auschwitz la metafisica ha rivelato il suo volto violento, la sua identificazione di soggetto e oggetto ha portato all'assoluta indifferenza per la vita di ogni singolo. La metafisica può sopravvivere solo come nostalgia e promessa capace di vivificare il materialismo che da un lato nega l'illusione dell'identità idealistica ma dall'altro è incapace di dare speranza nel futuro.

Jürgen Habermas (1929) incarna il punto d'incontro tra la teoria critica e l'ermeneutica gadameriana. Habermas critica l'ermeneutica gadameriana in quanto conservatrice: ad essa si deve contrapporre un'ermeneutica critica, o un'ermeneutica del profondo, in cui l'interpretazione filosofica si affianchi a quella psicoanalitica e non perda di vista il fine dell'emancipazione. Habermas si concentra sul concetto di razionalizzazione: pur esistendo diverse forme di razionalizzazione, nella storia dell'Occidente ha prevalso la razionalità strumentale che, tuttavia, non occupandosi dei fini in generale, determina la frattura tra giudizi di fatto e giudizi di valore. Tale scissione si può superare se la razionalizzazione tecnico-scientifica e quella economica sono poste al servizio di quella sociale. In *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) Habermas distingue diverse tipologie di agire razionale: un agire orientato al successo o all'efficacia e un agire comunicativo, che mira alla convergenza attraverso l'intesa linguistica. L'agire comunicativo comprende così tutte quelle attività caratterizzate da un interesse per l'intesa reciproca che danno luogo al "mondo della vita". Tali attività devono essere protette e difese dall'ingerenza delle altre forme di razionalità, in quanto il conflitto essenziale della società contemporanea è proprio quello tra il sistema (l'ambito della razionalità strumentale) e il mondo della vita.

## Esistenzialismo

L'esistenzialismo o filosofia dell'esistenza è quella vasta corrente filosofica contemporanea che si afferma in Europa appena dopo la prima guerra mondiale, si impone nel periodo tra le due guerre e si sviluppa ancora e si espande sino a diventare talvolta una moda soprattutto nei due decenni successivi alla seconda guerra mondiale.

L'esistenzialismo considera l'uomo come un essere finito, «gettato nel mondo», continuamente lacerato in situazioni problematiche o assurde.

Ed è proprio dell'uomo, dell'uomo nella sua singolarità che l'esistenzialismo si interessa. L'uomo dell'esistenzialismo non è l'oggetto che esemplifica una teoria, un membro di una classe o un esemplare di un genere rimpiazzabile da qualsiasi altro esemplare dello stesso genere. Né l'uomo preso in considerazione dalla filosofia dell'esistenza è un semplice momento del processo di una Ragione onnicomprensiva o una deduzione dal Sistema. L'esistenza è indeducibile; e la sua realtà non si identifica con né si riduce alla razionalità.

a La non identificazione della realtà con la razionalità è dunque un elemento caratterizzante del pensiero esistenzialista; altri tre punti nodali sono:

b la centralità dell'esistenza come modo di essere di quell'ente finito che è l'uomo;

c la trascendenza dell'essere (il mondo e/o Dio) cui l'esistenza si rapporta;

d la possibilità come modo di essere costitutivo dell'esistenza, quindi come categoria insostituibile nell'analisi dell'esistenza stessa.

L'esistenza è costitutiva del soggetto che filosofa, e l'unico soggetto che filosofa è l'uomo; per questo essa è tipica in modo esclusivo dell'uomo, giacché è l'uomo l'unico soggetto filosofante. L'esistenza, inoltre, è un modo di essere finito; ed essa è possibilità, cioè un poter-essere.

L'esistenza, appunto, non è un'essenza, una cosa data per natura, una realtà predeterminata e non modificabile. Le cose e gli animali sono e restano quel che sono. Ma l'uomo sarà quello che ha deciso di essere. Il suo modo di essere, l'esistenza, è un poter-essere, un uscire fuori — così ha scritto Pietro Chiodi — verso la decisione e l'autoplasmazione, un ex-istere.

L'esistenza è dunque un poter-essere e, pertanto, è «incertezza, problematicità, rischio, decisione, slancio in avanti».