

Paolo Valore

Categorie e realtà
Esercizi di metaontologia



Paolo Valore

CATEGORIE E REALTÀ

Esercizi di metaontologia

Categorie e realtà: esercizi di metaontologia / Paolo Valore. - Milano: Milano University Press, 2024. (Filosofia e scienze umane; 2)

ISBN 979-12-5510-171-0 (print)

ISBN 979-12-5510-172-7 (PDF)

ISBN 979-12-5510-173-4 (EPUB)

DOI 10.54103/fsu.189

Questo volume e, in genere, quando non diversamente indicato, le pubblicazioni di Milano University Press sono sottoposti a un processo di revisione esterno sotto la responsabilità del Comitato editoriale e del Comitato Scientifico della casa editrice. Le opere pubblicate vengono valutate e approvate dal Comitato editoriale e devono essere conformi alla politica di revisione tra pari, al codice etico e alle misure antiplagio espressi nelle Linee Guida per pubblicare su MilanoUP

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY-NC-ND, il cui testo integrale è disponibile all'URL:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>



 Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:
<https://libri.unimi.it/index.php/milanoup>

© The Author(s), 2024

© Milano University Press per la presente edizione

Pubblicato da:

Milano University Press

Via Festa del Perdono 7 – 20122 Milano

Sito web: <https://milanoup.unimi.it>

e-mail: redazione.milanoup@unimi.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da Ledizioni (<https://www.ledizioni.it/>)

SOMMARIO

Prefazione	7
Introduzione: metaontologia e linguaggio ideale	11
1. Fisica e geometria come modelli per l'ontologia: il metodo delle relazioni	19
2. La costruzione logica del mondo: la posizione esistenziale nell'ontologia herbartiana	35
3. Analiticità, necessità e a priori: Kant, Quine, Putnam su analitico e sintetico	63
4. Superamento e riabilitazione della metafisica: una lettura trascendentale dell'impegno ontologico	97
Bibliografia	123
Indice dei nomi	135

Prefazione

Il percorso di questo volume di Paolo Valore è particolarmente significativo ed espressivo di quanto sta avvenendo nel mondo della filosofia contemporanea. Contrariamente a quanto spesso si dice, non è vero che nella filosofia non capiti niente o che essa non faccia capitare nulla. Chi fa filosofia seriamente, affrontando i problemi della conoscenza umana che essa implica, compie un percorso che porta da discussioni particolari a temi più generali, dove alla fine si aprono le grandi opzioni dell'umanità, quelle che affascinano da sempre tutti i pensatori e che fanno sì che la storia spesso si rivolga a costoro nelle sue scelte, giuste e sbagliate.

Così, questo volume parte da un quesito particolare e poi si allarga progressivamente per giungere fino a una delle questioni radicali della filosofia: il confronto realismo-nominalismo, che si trova alla base anche di tante preoccupazioni contemporanee, anche quelle che nascono dalle tecnologie attuali.

Come tutti i bei libri, *Categorie e realtà*, può essere letto a diversi livelli. È un buon libro di storia della filosofia analitica, in particolare su Herbart, Russell, Carnap, Quine, Goodman e Putnam. In questo senso l'argomento del libro è un percorso che muove dal recupero dell'ontologia herbartiana dei primi due capitoli per poi ripercorrere con precisione il dibattito interno alla filosofia analitica. È un filo argomentativo che parte dalle discussioni sulla teoria del riferimento e della comprensione del valore della copula in un giudizio per svolgersi in seguito intorno alla possibilità e alla validità della distinzione sintetico-analitico, che è il cuore concettuale della successiva discussione sull'ontologia e sulla metaontologia. Tale dibattito è messo a fuoco dalle posizioni quineane a proposito del realismo russelliano e delle sue differenti accezioni. Si tratta in questo senso di un ottimo testo di ricostruzione della storia della filosofia analitica, operazione non del tutto ovvia, che mescola con sapienza la presupposizione di un primato della logica con la consapevolezza dell'inevitabilità di impegni ontologici e metafisici di ampio respiro, che si ricollegano a tratti fondamentali della storia generale della filosofia di cui l'autore appare profondo conoscitore. In questo senso, sono anche intriganti i riferimenti ai giudizi di Preti su Herbart, che riconducono il testo alla scuola milanese di cui Valore è erede.

Tuttavia, *Categorie e realtà* non è solo questo: infatti, il volume è anche una proposta originale e sofisticata di meta-ontologia che mette gli studi più avanzati dell'analisi in connessione con l'intera storia della filosofia e con le versioni attuali di altre correnti del pensiero, come il pragmatismo americano. Dal punto di vista teorico, infatti, il libro propone un'adesione a una versione posizionale dell'essere nel suo significato esistenziale e a uno sbocco ontologico derivato da una metodologia per assurdo dove si ottiene la necessità tramite negazione della

contraddizione. È una buona strategia, derivata da Herbart ma implementata con le cognizioni attuali di logica. In un percorso parallelo da me svolto, chiamo questa strategia quella di una metafisica per assurdo. È proprio uno studio analitico delle tematiche classiche, in particolare quelle legate al problema della persistenza dell'identità nelle contraddizioni e nei cambiamenti, che segna il passaggio necessario a un ampliamento ontologico della conoscenza dell'esperienza. Senza piano ontologico diventa molto difficile concepire l'esperienza e la relativa conoscenza, perché esse si rivelano troppo contraddittorie o prive di significato definito.

C'è quindi una relazione logica che intercorre tra il dato esperienziale e il piano ontologico. Solo che questa relazione è tutt'altro che chiara, come ben dice Valore, e termina nell'antica questione di come si possa «grazie al pensiero, conseguire qualcosa d'altro dal dato». In altre parole, lo studio di questa logica relazionale porta inevitabilmente ad affrontare ancora una volta il tema della distinzione dei giudizi sintetici e analitici, un tema classico ma cruciale se si vuole capire il funzionamento del giudizio, soprattutto quando esso riesce a raggiungere o aggiungere qualcosa di nuovo alla nostra conoscenza. Qui, seguendo un percorso di fondazione del problema in Kant, la critica a tale paradigma attraverso i celebri articoli di Quine e la parziale riabilitazione del kantismo originario nei percorsi spesso cangianti dell'opera di Putnam, l'autore propone una versione mediana che si sposta dal piano puramente linguistico a quello epistemologico per salvare qualche forma di apriori contestuale. In modo molto interessante, l'autore conclude che «probabilmente il carattere particolare delle leggi logiche di fronte a ciò che è empirico relativamente ad uno schema concettuale non può più essere reso con la distinzione analitico-sintetico. Ciò non toglie che una distinzione ci sia». Sulla base di tale consapevolezza si rimane dunque all'interno di una costruzione critica in senso kantiano della razionalità umana, una serie di schemi concettuali che permettono di inscrivere la possibilità di comprensione e di significazione. Valore sintetizza così il suo pensiero: «Se tutto questo è vero, non si dà più alcuna possibilità di descrizione del mondo senza uno schema concettuale, tale schema concettuale non è però vincolato ad una presunta 'natura umana' o facoltà, che dovrebbe mostrarsi inalterata attraverso i tempi». Qui, a mio avviso, Valore segnala un punto decisivo dello sviluppo attuale della filosofia: la necessità di ripensare i temi dell'analiticità e della sinteticità (a cui io aggiungerei quello della vaghezza) rispetto al cambiamento dell'esperienza – che può anche essere visto e studiato secondo il concetto di “continuità” matematica – se si vuole salvare un'immagine della razionalità umana che sia al tempo stesso foriera di novità e di garanzia, di ampliamento ipotetico e giustificazione.

Sono queste premesse e questi interrogativi sui tipi di razionalità che conducono Valore al capitolo finale dove esprime la sua visione di ontologia o, meglio, di metaontologia. Qui il dibattito ritorna al più frequentato dei problemi

logico-metafisici: la contrapposizione tra nominalismo e realismo. L'autore ripercorre le due alternative nei vari protagonisti della filosofia analitica novecentesca per giungere infine alla sua conclusione: «l'essere (anche quello dei soggetti e delle *ousia*) è una posizione formale, concettuale e teorica, richiesta dalla nostra analisi logica (sia nel senso di traduzione dei nostri enunciati al fine di esibire la loro forma logica sia nel senso dell'analisi concettuale)». È una posizione che esprime un nominalismo costruttivista che deve molto a Quine soprattutto per quanto riguarda un pluralismo ontologico, con i suoi gusti estetici e le sue "preferenze", nonché l'apertura a un pragmatismo metodologico finale. Proprio in questa apertura si situa anche la differenza tra ontologia, che può smettere di appartenere alla filosofia risolvendosi in vari modi di verifica-zione, e metaontologia che discute degli impegni ontologici e delle posizioni di fondo che si assumono. Del pragmatismo tale visione recupera soprattutto l'anti-dualismo tra ciò che è reale e ciò che è concettuale. È il pragmatismo classico che supera questa e altre distinzioni che, con linguaggio successivo, potremmo chiamare dei crampi mentali, degli abiti di pensiero che non rispecchiano l'effettiva dinamica della conoscenza umana. Giovanni Vailati, forse il più importante dei pragmatisti italiani, sintetizzava questa posizione, opponendosi a Descartes, Galilei e Kant, dicendo che noi abbiamo bisogno dei "mondi di carta" per capire il mondo sensibile. Che poi questa continuità tra reale e concettuale si spieghi in modo nominalista o realista metafisico sembra a me una delle opzioni profonde della libertà umana, una di quelle su cui vale la pena confrontarsi con percorsi di pensiero del calibro di quello presentato qui con successo da Paolo Valore.

Termoli, 30/7/2024
Giovanni Maddalena

Introduzione: metaontologia e linguaggio ideale

Ontologia è per molte persone una parola spaventosa, che si è soliti adoperare con tutto il timore dovuto al fatto di non saper distinguere tra vera e falsa profondità.

(J.F. Herbart)¹

In *The Mathematical Analysis of Logic*², Boole sosteneva che, se si vuole trasparenza logica (e, diranno poi i filosofi antimetafisici, evitare le trappole che derivano dalla forma apparente del linguaggio), enunciati quali le proposizioni categoriche del quadrato aristotelico andrebbero riformulate sotto forma di equazioni di un calcolo matematico:

$$\begin{aligned}x(1-y) &= 0 \\xy &= 0 \\v &= xy \\v &= x(1-y)\end{aligned}$$

ed è per l'idea stessa di questa traduzione (più che per la particolare formalizzazione che egli ha fornito e che oggi non è più adottata) che Boole è ricordato come l'iniziatore della logica moderna.

Il progetto di revisione degli enunciati del linguaggio ordinario mediante traduzione in un linguaggio ideale, con l'intenzione di evitare le ambiguità dei filosofi e quelli che Wittgenstein chiamava “crampi mentali”³ è antico e risale (almeno) a

-
- 1 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*, zweiter: systematischer Teil, in *Sämtliche Werke*, In chronologischer Reihenfolge hrsg. Von K. Kehrbach und O. Flügel Neudruck der Ausgabe 1887, Aalen 1964, vol. VIII, pp. 54-61; trad. it. *Metafisica generale. Con elementi di una teoria filosofica della natura*. Parte sistematica, a cura di R. Pettoello, Utet, Torino 2003, *Ontologia*, § 36 [196], p. 118.
 - 2 G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic. Being an Essay towards a Calculus of Deductive Reasoning*, Barclay & MacMillan, Cambridge 1847. trad. it. G. Boole, *L'analisi matematica della logica*, a cura di M. Mugnai, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 24.
 - 3 Cfr. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*, Harper & Row, New York 1958; trad. it. *Libro blu e Libro marrone*, a cura di A.G. Conte, introduzione di A. Gargani, Einaudi, Torino 1983, p. 34.

John Wilkins⁴ e a Leibniz⁵ (entrambi affascinati dall'idea del calcolo) e, apparentemente, ha ottenuto ottimi risultati. Il paradigma di questa applicazione è il ricorso ai quantificatori e alle variabili, che consente, ad esempio, di evitare confusione quando parliamo di “qualcosa”, quantificando su individui diversi del dominio. Riprendendo essenzialmente questa idea, Rudolf Carnap pubblica, nel 1932, una sorta di manifesto per divulgare l'idea neoempirista di una strategia completamente nuova per superare la metafisica, che intende correggere e, in parte, smentire e superare le strategie classiche: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*⁶. Con metafisica s'intendeva, essenzialmente, l'ontologia: questioni di esistenza come quelle sui numeri, su Dio, sul mondo esterno.

Si tratta di un testo di particolare intensità e durezza, che non esita a fare nomi ed esempi reali di cattiva filosofia e ha contribuito a polarizzare il dibattito seguente nella dicotomia *standard* analitici-continentali (che ancora, per certi versi, resiste ai nostri giorni). Trattandosi di un manifesto, il tono concede poco alle sfumature e ha suscitato reazioni diverse e talora sprezzanti, per altro non meno programmatiche e prive di sfumature del manifesto stesso, ma l'idea di per sé è particolarmente interessante e, in fondo, davvero innovativa, per quanto, come vedremo, fallimentare (almeno negli esiti).

La metafisica e l'ontologia sono infatti state ritenute più volte, e ben prima di Carnap, infeconde ed irrilevanti: piuttosto di dedicare tempo ed energie alle cosiddette questioni ontologiche, che possano essere risolte o meno, si è raccomandato lo studio e l'applicazione a questioni più urgenti e pressanti, legate alla vita quotidiana, alla società e al benessere collettivo. Ovviamente, questa critica non può e non deve essere considerata significativa. Cosa è importante o meno non può essere deciso una volta per tutte e senza affrontare criticamente la legittimità stessa dei parametri che promuovono alcuni settori della conoscenza o, più in generale, dell'attività intellettuale umana. Inoltre, dal punto di vista strettamente epistemologico, una critica del genere ancora non entra nel merito della legittimità o meno della metafisica “che voglia presentarsi come scienza”.

Una seconda strategia di attacco è stata quella di ritenere la metafisica *incerta* e infondata per la sua ambizione ad oltrepassare i confini dell'esperienza

4 Cfr. J. Wilkins, *Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language*, Printed for Sa. Gellibrand, and for John Martyn printer to the Royal Society, London 1668; ristampa parziale sull'edizione del 1668 in *The Mathematical and Philosophical Works of The Right Rev. John Wilkins*, vol. III: *An Abstract of his Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language*, Ulan Press, 2012.

5 Cfr. G.W. Leibniz, “Lingua Generalis”, “Lingua Universalis”, e “Lingua Rationalis”, in *Opusculæ Et Fragments inédits De Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris 1903, pp. 277, 279, 280. Cfr. Anche U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 255-278 e 289-314.

6 R. Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, in *Erkenntnis*, 2 (1932), pp. 219-241; trad. it. “Il superamento della metafisica mediante analisi logica del linguaggio”, in *Il neoempirismo logico*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1969, pp. 504-540.

possibile. Una disciplina che intende occuparsi con successo di questioni che, per definizione, si pongono al di là del territorio in cui possiamo muoverci legittimamente con i nostri strumenti conoscitivi sembra destinata a girare a vuoto all'interno della sola coerenza senza la possibilità di determinare positivamente alcuna conclusione. In questo senso, Kant mostrava, nella *Dialettica trascendentale*, quanto fosse vano e inconcludente ogni tentativo di decidere per una sola tra due alternative ugualmente possibili in questioni come la natura dell'anima e del mondo come totalità e l'esistenza e la natura di Dio. Una critica del genere ha purtroppo lo svantaggio di richiedere un accordo preventivo su quali siano i limiti dell'esperienza possibile e i confini del nostro sapere legittimo per poi decidere se la metafisica è al di qua o al di là di tali confini.

Inoltre, tale strategia non priva i problemi ontologici di legittimità nel loro essere problemi, piuttosto priva noi della possibilità di conoscere le risposte a tali problemi, che in linea di principio potrebbero esserci e potrebbero essere raggiunte per altra via, magari non strettamente conoscitiva. È il caso appunto di Kant, che ritiene che le risposte a questioni come quelle poste nella *Dialettica trascendentale* potrebbero essere trovate, ad esempio, nella ragion pratica⁷.

Una strategia di attacco insieme più e meno radicale è consistita nel dichiarare *false* la metafisica e l'ontologia (ad esempio, perché negate dall'esperienza attuale o da un qualche repertorio di verità già accertate e garantite da un qualche criterio epistemico). Si tratta di una strategia più radicale perché rigetta esplicitamente tali discipline, invece di ricorrere all'espedito retorico che rinvia la questione in attesa di risolvere problemi ben più urgenti o che sposta la questione al di là delle nostre possibilità. Tuttavia, tale strategia è per certi versi meno radicale in quanto colloca tali discipline ancora all'interno dell'orizzonte dell'impresa conoscitiva, per quanto fallita.

A differenza di tutte le strategie precedenti, il manifesto di Carnap è innovativo perché usa un approccio inedito, che si avvale dell'analisi logica del linguaggio ordinario per destituire di senso metafisica e ontologia, che non sono più soltanto inutili o incerte o false, bensì prive di qualsiasi significato, come cantare parole senza senso. La loro mancanza di senso può essere smascherata con il metodo inaugurato da Boole e che passa per Frege e per Russell: una traduzione in un linguaggio logicamente trasparente.

A 75 anni dalla pubblicazione della *Überwindung der Metaphysik*⁸, Huw Price (peraltro, un neocarnapiano) immagina, con un esperimento mentale, che un filosofo

7 Cfr. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, B. Cassirer, Berlin 1910; trad. It. *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983.

8 H. Price, "Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?", in *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by D. Chalmers-D. Manley-R. Wasserman, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 320-346.

americano ben addestrato della metà del ventesimo secolo si ritrovi trasportato ai nostri giorni. Interrogandosi sui progressi della sua disciplina in questo ultimo secolo, nota con stupore che la metafisica e l'ontologia non sono affatto scomparse. Al contrario, ovunque si giri, c'è un filosofo che sostiene una posizione ontologica — qualcuno che si proclama 'realista' su questo, 'irrealista' su quello, 'finzionalista' su quell'altro. Per scoprire dove è stata persa la battaglia contro la metafisica nella filosofia del ventesimo secolo, farebbe bene a rivolgere la sua attenzione a uno scontro tra Carnap e Quine all'inizio degli anni '50. Alla fine degli anni '40, la posizione di Carnap sembrava rappresentare il massimo avanzamento del movimento antimetafisico. Dopo Quine, l'ontologia sembra più rigogliosa che mai.

Al netto di recenti riformulazioni dell'ontologia in un contesto neoaristotelico⁹ e nonostante la persistente opposizione di un fronte neocarnapiano che non ha mai completamente ceduto¹⁰, sembra infatti che il paradigma "normale" in metaontologia oggi mantenga sostanzialmente la prospettiva proposta da Quine, sotto il titolo di "impegno ontologico"¹¹: il significato di "essere" ed "esistere" è adeguatamente catturato dal quantificatore esistenziale nel linguaggio del primo ordine. In uno slogan: "essere è essere il valore di una variabile", o in modo più dettagliato: "essere è essere il valore di una variabile soggetta a un quantificatore esistenziale nella versione parafrasata in linguaggio logico del primo ordine di un enunciato (vero)"¹². La strategia quineana ha consentito la "rivitalizzazione" dell'ontologia in un settore, la filosofia analitica, che sembrava, in principio, ostile a una disciplina del genere, proprio a causa dell'influenza carnapiana. Hilary Putnam commenta questa "rivitalizzazione" nel seguente modo:

How come [...] it is precisely in *analytic* philosophy – a kind of philosophy that, for many years, was *hostile* to the very word "ontology" – that Ontology flourishes? [...] If we ask when Ontology became a respectable subject for an analytic philosopher to pursue, the mystery disappears. It became respectable in 1948,

9 Cfr. *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, edited by D. Novotný-N. Lukáš, Routledge, New York 2014; J. Schaffer, "On What Grounds What", in *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, cit., pp. 347-383; *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, edited by T. Tahko, Cambridge University Press, Cambridge 2012; *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, edited by F. Correia-B. Schnieder, Cambridge University Press, Cambridge 2012; *Varieties of Dependence*, edited by B. Schnieder-A. Steinberg-M. Hoeltje, Philosophia Verlag, Munich 2013.

10 Cfr. E. Hirsch, *Quantifier Variance and Realism: Essays in Metaontology*, Oxford University Press, Oxford 2011; A. Thomasson, *Ontology Made Easy*, Oxford University Press, Oxford 2015.

11 Cfr. ad esempio, i saggi raccolti in *Metametaphysics*, cit., e soprattutto il giudizio di K. Fine in "The Question of Ontology", in *Metametaphysics*, cit., pp. 158-177; F. Berto-M. Plebani, *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, Bloomsbury, London 2015.

12 Per una presentazione generale del paradigma *standard* in metaontologia, cfr. P. Valore, *Fundamentals of Ontological Commitment*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016. Cfr. anche P. van Inwagen, "Meta-Ontology", in *Erkenntnis*, 48 (1998), pp. 233-250. Ristampato in P. Van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 13-31.

when Quine published a famous paper titled “On What There Is”. It was Quine who single handedly made Ontology a respectable subject¹³.

Per applicare il criterio standard dell’impegno ontologico, quel criterio che ha appunto reso l’ontologia una disciplina rispettabile, sono necessari vari passaggi: identificare l’insieme di affermazioni caratteristiche di una determinata teoria; organizzare tali affermazioni utilizzando la notazione canonica; vincolare i termini singolari presenti negli enunciati della teoria; individuare l’insieme di enunciati in cui compare il quantificatore esistenziale. Essenzialmente, dunque, il paradigma standard in ontologia oggi propone l’analisi logica del linguaggio e la parafrasi della forma “superficiale” delle nostre asserzioni in un linguaggio ideale, mediante teoria della quantificazione. Un superamento della forma apparente del linguaggio ordinario: stesso metodo di Carnap, ma conclusioni opposte.

La tesi di questo libro è che la traduzione del linguaggio di partenza (di solito, il linguaggio ordinario, ma non necessariamente) in una “forma logica” opportuna per le necessità dell’ontologia sia un’operazione di *costruzione* piuttosto che di *scoperta*. L’idea è che noi non *sveliamo* semplicemente la forma logica ma la *as-segniamo*, creando il linguaggio che meglio rende le nostre intuizioni metafisiche (che vengono poi retrospettivamente confermate dall’ontologia costruita nella forma logica opportuna).

Ne sono un esempio la proposta di Goodman e Quine (che verrà discussa in questo volume) di tradurre una semplice proposizione come “La classe A ha tre elementi” nel ben più prolisso:

$$\exists x \exists y \exists z (\sim(x = y) \wedge \sim(y = z) \wedge \sim(x = z) \wedge \forall w (Aw \equiv (w = x) \vee (w = y) \vee (w = z)))$$

al solo scopo di difendere una posizione nominalista in ontologia¹⁴. Ne è un altro esempio la traduzione, sulla linea proposta da Russell¹⁵ e Quine¹⁶, di semplici enunciati come “La perfida strega dell’Est è calva” o “La Strega Buona

13 H. Putnam, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2004, p. 78; trad. it. *Etica senza ontologia*, a cura di E. Carli, Prefazione di L. Perissinotto, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 120. Sul peso dell’autorappresentazione nella filosofia analitica, cfr. V. Buonomo-P. Valore, “Autorappresentazione e ricostruzione critica in metafisica analitica. Un caso studio”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 111 (2019), 3, pp. 713-728.

14 Cfr. N. Goodman-W.V. Quine “Steps toward a constructive nominalism”, in *Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947), pp. 105-122; ristampato in N. Goodman, *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, 1972, pp. 173-198; trad. it. “Passi verso un nominalismo costruttivo”, in C. Cellucci (a cura di), *La filosofia della matematica*, Laterza, Bari 1967, pp. 269-298.

15 Cfr. B. Russell, “On Denoting”, in *Mind*, 14 (1905), pp. 479-493, ripubblicato in A. Urquhart (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. IV, Routledge, London 1994, pp. 414-427; trad. it. “Sulla denotazione”, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973, pp. 179-195.

16 Cfr. W.V. Quine, “On What There Is”, in *Review of Metaphysics*, 2 (1948), pp. 21-38, ristampato in *From a Logical Point of View Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1953; 2d, revised ed., 1961 e 1980; trad. it. dalla seconda ed. rivista del

del Nord non esiste” in una congiunzione di enunciati apparentemente diversi in cui l'esistenza non compaia come predicato, allo scopo di evitare il riferimento ad oggetti inesistenti. Si tratta chiaramente di un'opzione filosofica tra altre: nell'Ontologia di Leśniewski¹⁷, ad esempio, l'esistenza viene invece definita come un predicato grazie ad un funtore che combina due nomi per formare un enunciato. E l'opzione si gioca fondamentalmente sull' indesiderabilità degli oggetti inesistenti, che risultano, in generale, metafisicamente sgradevoli.

E non solo traduciamo il linguaggio ordinario in un linguaggio ideale per i nostri interessi teorici; a volte costruiamo linguaggi formali per tradurre altri linguaggi formali. Come scriveva Giulio Preti:

non c'è una dicotomia linguaggio ideale-linguaggio conversazionale. Come al solito, questo è un rapporto: un linguaggio che è già un'interpretazione di un linguaggio ideale può essere un linguaggio ideale (mediante un'ulteriore interpretabilità) rispetto ad un altro linguaggio. Così la teoria cantoriana degli insiemi è un linguaggio-interpretazione rispetto, poniamo, al linguaggio ideale dei *Principia Mathematica*; mentre è un linguaggio ideale rispetto, poniamo, all'Aritmetica e all'Analisi matematica comuni¹⁸.

La mereologia, ad esempio, cerca di tradurre l'intera teoria matematica degli insiemi in un linguaggio in cui non compaiono neppure più gli insiemi, di nuovo per evitare il riferimento alle entità astratte (un problema metafisico!).

Infine, si pensi al caso di Hartry Field¹⁹, che propone di riscrivere completamente la meccanica newtoniana mediante traduzione in un linguaggio che non faccia ricorso a numeri e funzioni, di nuovo per rispondere a convinzioni nominalistiche in ontologia.

Sulla base di questa intuizione, il volume propone quattro diversi momenti di messa a tema della possibilità e del metodo dell'ontologia, che condividono la medesima strategia metaontologica, pur nella molteplicità di riferimenti ad autori e stili filosofici. La strategia consiste nella valorizzazione del contributo delle strutture categoriali e nell'idea per cui il metodo per costruire un'ontologia passa, essenzialmente, per una revisione del linguaggio che è sia analisi

1980 “Che cosa c'è”, in W.V. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, a cura di P. Valore, Cortina, Milano 2004, pp. 13-33.

17 S. Leśniewski, “O podstawach matematyki. Rozdział X: Aksjomatyka ogólnej teorii mnogości ochodzą, ca z r. 1921. Rozdział XI: O zdaniach jednostkowych typu $a \in b$, in *Przegląd Filozoficzny*, 34 (1931), 30-34. English translation as “On the foundations of mathematics” in S. Leśniewski, *Collected Works*, edited by S. Surma, J. Szrednicki and D. I. Barnett, Kluwer Academy Publishers, 1991, pp. 350-382.

18 G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Prefazione di S. Veca, Postfazione di F. Minazzi, Bruno Mondadori, Milano 2007, p.52.

19 H. Field, *Science Without Numbers. A Defense of Nominalism*, Princeton University Press, Princeton 1980.

concettuale sia creazione di nuove modalità espressive in termini di una formulazione ideale ai fini dell'indagine filosofica.

In *Fisica e geometria come modelli per l'ontologia: il metodo delle relazioni*²⁰, si presenta e discute il paradigma di analisi formale in cui consiste il metodo delle relazioni di Herbart, che prende a modello la parte “pura” della fisica e la geometria e tenta di applicarle alla metafisica intesa come indagine concettuale alla ricerca della possibilità di un sintetico a priori.

In *La costruzione logica del mondo: la posizione esistenziale nell'ontologia herbartiana*²¹, si mette alla prova il metodo delle relazioni affrontando il tema, già kantiano, dell'esistenza come posizione, in opposizione alla concezione dell'esistenza come predicato, che è suggerita, in maniera ingannevole, dalla struttura del linguaggio ordinario.

In *Analiticità, necessità e a priori: Kant, Quine, Putnam su analitico e sintetico*²², si valutano tre momenti di definizione e critica dell'analiticità e della sua distinzione dall'a priori (in riferimento alla possibilità della metafisica e dell'ontologia): Kant nell'idea stessa di a priori, Quine per la sua critica all'analiticità, che è vista, per esplicita ammissione dello stesso Quine, come momento preliminare al rifiuto della tesi dell'empirismo logico per cui la metafisica è essenzialmente distinta dalle scienze, e, infine, Putnam per la riabilitazione di un senso rinnovato dell'a priori che si ricollega comunque a Kant e chiude, in qualche modo, il circolo.

In chiusura, con *Superamento e riabilitazione della metafisica: una lettura trascendentale dell'impegno ontologico*²³, si valuta, alla luce del paradigma visto in opera nei saggi precedenti, il rifiuto della metafisica, in generale, e dell'ontologia, in particolare, che ha segnato l'empirismo logico e la prima filosofia analitica e si presenta e discute la riabilitazione dell'ontologia che, invece di essere superata mediante analisi logica del linguaggio, trova, nell'analisi logica del linguaggio, la sua stessa possibilità.

20 Una versione precedente, che è stata completamente rivista, aggiornata e adattata per questo volume, è comparsa come P. Valore, “Fisica e geometria come modelli di lavoro per l'ontologia. Un'interpretazione del metodo delle relazioni”, in P. Valore (a cura di), *Ars experientiam recte intelligendi. Saggi filosofici*, Polimetrica. International Scientific Publisher, Monza 2004, pp. 157-169.

21 Una versione precedente di questo capitolo è comparsa come P. Valore, “La ‘posizione’ esistenziale e il giudizio ipotetico nell'ontologia herbartiana: il caso degli oggetti inesistenti”, in S. Poggi (a cura di), *Natura umana e individualità psichica. Scienza, filosofia e religione in Italia e Germania tra Ottocento e Novecento*, Unicopli, Milano 2004, pp. 99-138.

22 Una parte, peraltro assai ridotta, del materiale usato per questo capitolo era comparsa, in una versione semplificata, in P. Valore, *Introduzione al dibattito contemporaneo sulla distinzione tra analitico e sintetico*, Cuem, Milano 2000.

23 Il capitolo è inedito. La prospettiva proposta è stata anticipata, in forma diversa, in P. Valore, *Laboratorio di ontologia analitica*, CUSL, Milano 2003.

1. Fisica e geometria come modelli per l'ontologia: il metodo delle relazioni

Non abbiamo certamente bisogno di inimicarci seriamente l'esperienza, quando si può mostrare che quella *trasformazione* delle forme dell'esperienza cui ci rimanda il metodo delle relazioni non porta oltre i limiti di quell'errore di comprensione che [...] possiamo ragionevolmente attenderci dall'esperienza.

(Bernhard Riemann)¹

Il 24 gennaio 1788, la classe di Filosofia speculativa dell'Accademia Reale Prussiana delle Scienze fu chiamata a scegliere il tema per un bando di concorso sulla metafisica che prevedeva un assegno di 50 ducati e l'offerta di premi competitivi, come la pubblicazione delle memorie a cura della stessa Accademia. Il tema del concorso fu suggerito ai filosofi dal direttore della classe di Fisica, Nicolas de Beguelin, ed è noto come la *Preisfrage* dell'Accademia di Berlino: *Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf?*. Il concorso ebbe una serie di curiose vicende²: annunciato solennemente dallo stesso direttore, non fu bandito pubblicamente fino al 1790. Ribandito, di nuovo, nel 1791, non vide nessun premio assegnato. Ancora nel 1793, risulta inviata una sola memoria. Il concorso viene quindi prorogato al 1795 e il premio raddoppiato: da 50 a 100 ducati. A questo punto, vengono inviate, entro la scadenza del concorso, più di 30 memorie dai maggiori pensatori dell'epoca ma alcuni non fanno in tempo, come Salomon Maimon, che viene a sapere in ritardo del concorso e decide di pubblicare per conto suo la risposta. Risulta alla fine vincitore un wolffiano: Johann Christoph Schwab, un conservatore su cui ironizzò, tra gli altri, Schelling³, e che ignorò volutamente il contemporaneo lavoro di Kant (il quale anche scrisse una memoria sui progressi della metafisica,

1 B. Riemann, frammento dal *Nachlass*, cartella XVIII, pubblicato in E. Scholtz, "Herbart's Influence on Bernhard Riemann", in *Historia Mathematica*, 9 (1982), pp. 433; trad. it. *Frammenti filosofici*, in B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria. E altri scritti scientifici e filosofici*, a cura di R. Pettoello, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 122.

2 Cfr. C. Bartholomèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric le Grand*, vol. II, Ducloux, Paris 1851, p. 275; *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres*, Berlin 1793-1799.

3 Cfr. la recensione di F. Schelling del 1797 su *Philosophisches Journal*, ripubblicata in *Werke*, hrsg. v. M. Schröter, Erster Hbd., *Jugendchriften 1793-98*, München 1927, pp. 377-385; trad. it. in F. Schelling, *Criticismo e idealismo: rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 2021.

collegata alla *Preisfrage* ma non inviata e pubblicata soltanto postuma⁴). Molti dei partecipanti al concorso s'interrogarono sul metodo per il conseguimento dei risultati in metafisica e la competizione consolidò quello che è noto come *Methodenstreit*, ovvero la controversia sul metodo giusto in filosofia, che si era originata già a partire da Spinoza con l'idea del metodo geometrico come modello per la metafisica⁵.

Se oggi l'Accademia di Berlino ci chiedesse ancora dei progressi della metafisica e dell'ontologia e sul metodo giusto per ottenerli, cosa potremmo rispondere?

È chiaro che lo studio di una disciplina completamente "formale" come l'ontologia prende naturalmente forma dalla posizione teorica che si sceglie e, soprattutto, dalle strategie che vengono adottate per costruirla⁶. D'altra parte, il metodo per la costruzione di un'ontologia sembra già rappresentare un problema in sé, che rischia di mettere in crisi il progetto di una metafisica e di un'ontologia in generale. Come scrive efficacemente Thomas Hofweber, «one of the troubles with ontology is that it not only isn't clear what there is, it also isn't so clear how to settle questions about what there is!»⁷

Innanzitutto, da dove può prendere avvio e come deve concretamente procedere l'ontologo? È evidente che, in metafisica, non è possibile condurre un lavoro di catalogo induttivo dei dati, a meno di non voler proporre una naturalizzazione dell'ontologia, che si trasfigura da disciplina filosofica a inventario dei ritrovamenti empirici. Come possiamo essere certi che la nostra *costruzione* di un'ontologia non sia del tutto arbitraria? Tradizionalmente, in ontologia procedevamo a rintracciare le categorie dell'essere *in quanto tale*, indipendentemente dall'esperienza per noi. Ma ciò è rischioso, come insegnano le antinomie che Kant presenta nella *Critica della ragion pura*. Al punto da dubitare che un'ontologia sia possibile. Il rischio è quello di ritrovare, nell'ontologia, quello che il metafisico ha scelto di metterci.

Sembra, infatti, che nel concetto stesso di ontologia si nasconda una sorta di antinomia. Infatti, o:

4 I. Kant, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens, und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in *Werke*, Band 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 583-676; trad. it. *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977.

5 Cfr. P. Basso, *Il secolo geometrico*. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant, Le Lettere, Firenze 2004.

6 Questo punto è ben sviluppato da Kit Fine in "The Study of Ontology", in *Noûs*, 25 (1991), pp. 263-294 e in "The Question of Ontology", cit.

7 T. Hofweber, "Logic and Ontology", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/logic-ontology/>.

(1) Le categorie ontologiche coincidono con le categorie epistemologiche oppure:

(2) Le categorie ontologiche eccedono in parte o completamente le categorie epistemologiche.

Dalle due tesi una e una sola può essere vera, dato che (2) è semplicemente un modo per esprimere la negazione di (1).

È chiaro che se (1) è vera, allora un'ontologia non ha ragion d'essere dato che epistemologia e ontologia coincidono, anzi più propriamente l'ontologia viene annullata per riduzione e concetti come "essere" e "realtà" nel senso dell'ontologia «reale» diventano concetti ridondanti, di cui possiamo tranquillamente fare a meno. Questo era, in fondo, la tesi di Carnap, che distingueva, in *Der logische Aufbau der Welt*⁸, due concetti/problemi di "realtà" [*Wirklichkeitsbegriff*/*Wirklichkeitsproblem*], che chiamava rispettivamente «empirico»⁹ e «metafisico»¹⁰; Carnap riconosce un «concetto di realtà» che svolge un ruolo nelle diverse teorie scientifiche, «an empirical scientific non-metaphysical concept»¹¹, ma lo svuota di interesse riconducendo la categoria di realtà ad una nozione plurale di "esistenza" (ammissibilità) declinata diversamente all'interno delle discipline scientifiche. L'ontologia sparisce per far posto all'epistemologia delle scienze particolari.

Se (2) è vera, la parte che eccede le categorie del nostro sapere possibile rimane per definizione fuori dal piano epistemico in cui soltanto sembra possibile muoversi, irraggiungibile, per definizione, da ciò che possiamo conoscere. In questo secondo caso, costruire una disciplina come l'ontologia, che non parli di ciò che siamo in grado di sapere ma della realtà (o dell'essere, o delle cose in sé) sembra impossibile, visto che le categorie di tale disciplina sfuggono alle categorie che regolano l'impresa conoscitiva. La realtà, per la parte che eccede il sapere, diventa un elemento inerte, impossibile da raggiungere e privo di reali effetti sulla nostra immagine del mondo. Anche in questo secondo caso, l'ontologia viene annullata per riduzione e l'essere e la realtà nel senso dell'ontologia diventano concetti superflui, di cui possiamo tranquillamente fare a meno.

8 R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin 1928; seconda edizione: Meiner, Hamburg 1961 (i rinvii al testo in queste pagine di riferiscono alla seconda edizione); trad. it. *La costruzione logica del mondo*, in R. Carnap, *La costruzione logica del mondo e Pseudoproblemi nella filosofia*, a cura di E. Severino, UTET, Torino 1997

9 Ivi, §§ 170-174, pp. 237-244.

10 Ivi, §§ 175-178, pp. 245-251.

11 R. Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology", in *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950), pp. 20-40; ristampato con modifiche come supplemento alla seconda edizione di R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago University Press, Chicago 1956, pp. 205-221; trad. it. "Empirismo, semantica e ontologia", in R. Carnap, *Significato e necessità*, a cura di A. Pasquinelli, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 325-350 (citazione a p. 22 dell'originale).

In questo senso, ci mette in allerta Johann Friedrich Herbart:

È un vecchio errore considerare il conoscere un rispecchiamento di ciò che È. Dopo Kant, tuttavia, non dovrebbe più meravigliarci il principio secondo il quale noi non conosciamo le cose in sé. [...] E, dopo Fichte, si potrebbe finalmente sperare, che non ci si dimentichi più dell'ammonimento che chi parla dell'essere, pensa l'essere e può venir chiamato a dare conto del suo concetto di essere¹².

In che modo allora possiamo *di fatto* muoverci, quando vogliamo dire qualcosa dell'essere in sé?

Qui di seguito introdurrò brevemente pochi, essenziali, punti teorici, sviluppati a partire da alcune sparse indicazioni in Herbart. In particolare, prenderò in considerazione il metodo per la *costruzione* di un'ontologia nella metafisica herbartiana, uno degli aspetti che trovo più attuali della sua metafisica in fondo ottocentesca¹³. La cosa per certi versi curiosa è che proprio sul metodo di costruzione della metafisica si sono concentrate le critiche più dure¹⁴. Tra le altre cose, cercherò di mostrare, ricorrendo ad un esempio fisico e ad uno geometrico, che il metodo è meno stravagante di quanto possa apparire ad un primo giudizio. L'ispirazione per questa mia lettura nasce da un cenno di Giulio Preti, secondo cui il neoempirismo, che si è trasfigurato nella filosofia analitica successiva, andrebbe caratterizzato piuttosto come neoherbartismo:

spesso confuso con il positivismo, un ricco filone di pensiero herbartiano attraversa tutti gli ultimi decenni del secolo scorso, e, tramite i maestri del primo Novecento (tra cui, appunto, filosofi come Russell e Moore), giunge fino a noi. Oserei sostenere che gran parte di ciò che si suole chiamare *neopositivismo* (in particolare quell'ala che è nota con il nome di "empirismo logico") meglio e con più proficua ragione, si potrebbe chiamare *neo-herbartismo*¹⁵.

L'ontologia, come la metafisica herbartiana in generale, cerca di conciliare due istanze:

12 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. II, pp. 175-226; trad. it. *Punti principali della metafisica. Raccolti ad uso di uditori esperti*, a cura di R. Pettoello, Thélème, Torino 2001, Prefazione alla seconda edizione (1808), p. 7.

13 Per un orientamento su Herbart, cfr. R. Pettoello, *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J. F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

14 Cfr., ad esempio, F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hirzel, Berlin-Leipzig 1870³, trad. it. parziale a cura di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, Il Mulino, Bologna 1990.

15 G. Preti, "B. Russell e la filosofia del nostro secolo", in *Rivista critica di storia della filosofia*, 31 (1976), p. 441. Sul rapporto Herbart-Russell e filosofia analitica, cfr. anche J. Croizer, "L'un et les multiples. Monades, atomes physiques et atomes logiques, de Leibniz à Herbart et de Herbart à Russell", in *Cahiers de philosophie de Caen*, 36 (2001), pp. 45-63.

- I. l'aderenza all'esperienza¹⁶;
 II. l'elaborazione del reale mediante concetti¹⁷.

Innanzitutto, l'aderenza all'esperienza *non* comporta, come potrebbe sembrare in un primo momento, una riduzione della metafisica al piano empirico. Inoltre, i due principi non vanno intesi in successione cronologica, perché l'esperienza offre il punto di partenza e anche il criterio finale di controllo. I due principi della metafisica procedono, piuttosto, con una scansione I-II-I. L'esperienza, da sola, non può offrire un sapere dell'essere *in sé*. I concetti da soli non possono fondare alcun sapere¹⁸: «l'intera metafisica descrive, per così dire, un arco che, dalla superficie del dato, penetra sempre più in profondità, avvicinandosi al reale e quindi, risolvendosi da quella profondità che si era riusciti a raggiungere, ritorna dal dato, con quei chiarimenti che si sono resi possibili»¹⁹.

Ma perché dovremmo seguire Herbart nel tentativo di conciliare l'aderenza all'esperienza e l'elaborazione del reale mediante concetti? Dette così sembrano due assunzioni qualsiasi, scelte liberamente al pari di altre; si potrebbe partire dall'Io puro o dall'introspezione o da qualsiasi altro punto. A me sembra, invece, che non si possa fare altrimenti. Scrive, infatti, Herbart: «la metafisica deve essere difesa dal sospetto di inventarsi e descrivere un mondo, secondo la sua fantasia»²⁰. Quindi: *o* inventiamo, senza alcun vincolo, il nostro punto di partenza *o* partiamo da ciò che abbiamo. Il punto di partenza, quindi, non può che essere l'esperienza così come si mostra, anche al senso comune: il concetto di essere «lo si deve prendere così come si trova nell'ambito del pensiero comune»²¹. L'esperienza come punto di partenza consente, in questo modo, di ancorarsi ad una solida base di partenza, anche se, ovviamente, fintanto che si rimane all'interno dei confini dell'esperienza, non si è ancora fatto un solo passo avanti in metafisica.

L'esperienza, infatti, non basta: «il pensiero non deve accordarsi soltanto con l'intuizione, ma anche con se stesso»²². Il principio per cui dobbiamo *rispettare* l'esperienza non può obbligarci all'accettazione di qualsiasi apparenza. Come scrive Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, «una cosa sono il processo di originazione e i lavori preparatori di una scienza, un'altra cosa è la scienza stessa:

16 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 54-61; trad. it. cit., *Prefazione*, p. 58; *Metodologia* § 5 [165], p. 71; § 6 [166], pp. 72-73; *Ontologia*, § 38 [198], p. 121.

17 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 12, p. 15; trad. it. cit., *Metodologia* § 3 [163], p. 168; *Metodologia* § 6 [166], p. 72.

18 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 16, p. 74; trad. it. cit., *Metodologia* § 7 [167], p. 73; *Ontologia* § 53 [213], p. 130.

19 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 14; trad. it. cit., *Metodologia* § 4 [164], p. 70.

20 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 49; trad. it. cit., *Metodologia* § 33 [195], p. 117.

21 *Ibidem*, cfr. anche p. 51; trad. it. cit., *Ontologia* § 37 [197], p. 120.

22 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 10; trad. it. cit., *Metodologia* § 1 [161], p. 66.

nella scienza, quelli non possono più apparire come fondamento: il fondamento dev'essere qui la necessità del concetto»²³.

Anche in questo caso, d'altronde, dobbiamo decidere in che punto l'esperienza è mera apparenza e, di nuovo, bisogna guardarsi dall'arbitrarietà.

Su questo punto, Herbart è molto chiaro: quando cerchiamo di salvare l'esperienza così come si dà, non possiamo accettare i punti in cui l'esperienza si mostra *contraddittoria*. Se il bastone immerso per metà nell'acqua *appare* spezzato e fuori dall'acqua *appare* integro, dovrei concludere, se voglio rispettare la fenomenologia dell'esperienza, il dato *così come appare*, che:

(3) Il bastone è spezzato

ma anche che:

(4) Il bastone non è spezzato.

Quindi il bastone è e *non* è spezzato. L'aderenza al dato non può costringermi a rinunciare al principio di non contraddizione, cioè alla logica. Mi è richiesto un intervento *del pensiero* per rendere conto del fatto che alcune cose *appaiono* contraddittorie ma *in realtà* non lo sono.

Mi sembra dunque che non vi sia altra strada: non posso che *partire* da ciò che ho e ciò che ho è ciò che è dato (intuizione). Non posso che *procedere* grazie al mio pensiero, cioè mediante l'elaborazione concettuale del dato. E per procedere in tal senso è necessario affidarsi alla logica (ad esempio, al principio di *non contraddizione*).

Si è già citato Hegel e si noterà qui la vicinanza dei due autori relativamente al ruolo che la contraddizione gioca come motore per avviare il dispositivo filosofico²⁴. D'altra parte, in Hegel la contraddizione è accolta nel sistema come strumento per elevarsi al di sopra della logica tradizionale (immaginando una logica *filosofica*), mentre in Herbart la contraddizione è un momento che rimane negativo, che richiede al pensiero una trasformazione e integrazione del dato per essere superato. Come ha scritto Josef Zmr, «la condizione preliminare dell'esistenza, cioè l'assenza di contraddizioni, corrisponde a norme del nostro pensiero, cioè si regola secondo leggi logiche. In ultima analisi, dunque, il

23 G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-westphälische Akademie der Wissenschaften mit der Deutsche Forschungsgemeinschaft und dem Hegel-Archiv Bochum Hamburg, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Bochum 1980, § 246, 236; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di E. De Negri, Firenze 1998, p. 220.

24 Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Meiner, Hamburg 1999; trad. it. *Il problema della conoscenza nella storia e nella filosofia*, III: *I sistemi postkantiani*, Tomo II, trad. it, di E. Arnaud, Torino 1978, p. 478.

*pensiero decide dell'essere*²⁵. In questo senso, Johann Andreas Gabler, un allievo di Hegel, riteneva Herbart un teorico della contraddizione mancato e scriveva: «a Herbart diviene perciò necessario assumere qualcos'altro tramite la cui rappresentazione rimuovere quel che di urtante e scandaloso vi è nella contraddizione, e rendere la cosa un po' più accessibile al pensiero; o, detto altrimenti, questa filosofia si è posta dal punto di vista dell'attività di spiegare»²⁶.

La contraddizione è infatti parvenza e non realtà: alcune cose *appaiono* contraddittorie ma *in sé* non lo sono. A questo punto, abbiamo già introdotto un'importante categoria ontologica: la distinzione tra l'esperienza fenomenica e l'essere in sé. Se il dato è il punto di partenza e se il pensiero deve procedere oltre, più in profondità, per ricordarsi, oltre che col dato, con se stesso, l'essere (in sé) dovrà essere raggiunto grazie all'elaborazione concettuale e non immediatamente rintracciato nel dato *così come appare*²⁷. «La metafisica ha due poli: essa parla dell'essere e dell'apparire. Se ciò che appare fosse immediatamente il reale, non vi sarebbe tale scienza. Ma che cosa si trova dunque *tra* i due poli?»²⁸.

Il problema è che, appunto, non sappiamo ancora come dobbiamo *concretamente* procedere di fronte al dato contraddittorio dell'esperienza! Qual è la strada che porta dall'apparenza alla realtà? Poniamo che il dato offra alla mia intuizione sensibile che “A è B” e che “A non è B”. Quale delle due alternative scelgo? Va da sé che non ho alcun motivo per preferire la prima o la seconda asserzione, ad esempio la (3) o la (4), se non basandomi, ancora una volta, sull'arbitrio della fantasia, da cui è bene guardarsi ad ogni passo. Non posso rigettare entrambe le asserzioni, perché verrei meno al principio di aderenza all'esperienza, cioè non terrei conto delle informazioni che devono essere il mio punto di partenza. Non posso accettarle entrambe, perché verrei meno al principio di rispetto della logica, cioè non accorderei il pensiero con se stesso. Non posso scegliere un'apparenza e rigettare l'altra perché non ho ancora alcun criterio per procedere alla scelta.

Bernhard Riemann aveva ben compreso questo carattere del metodo delle relazioni, richiamandosi esplicitamente a Herbart, nel frammento *Erkenntnistheoretisches*, scrive:

Se ciò che è necessario o possibile accade in conformità a questi concetti, essi

25 J. Zumr, “Die Theoretischen und methodologischen Voraussetzungen der Herbart'schen Metaphysik”, in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, (1968), 1, pp. 185-199 (la trad. it. della citazione a p. 188 è di M. Guidotti, in *L'utopia dell'idealismo*, cit., pp. 63-64).

26 J.A. Gabler, *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Zu akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium. Erste Abteilung: Kritik des Bewusstseyns*, in der Palm'schen Verlags-Buchhandlung, Erlangen 1827, pp. 215-216, trad. it. di G. Bonacina, in G. Bonacina, “La posizione di Johann Friedrich Herbart nella storiografia filosofica della scuola hegeliana”, in N. Moro-P. Valore (a cura di), *Filosofia ed elaborazione dei concetti. Studi in onore di Renato Pettoello*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 29.

27 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 13; trad.it. cit., *Metodologia* § 4 [164], p. 70.

28 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 47; trad.it. cit., *Metodologia* § 33 [193], p. 114.

vengono verificati, e su questa verifica dell'esperienza si basa la fiducia che noi riconosciamo loro. Se invece accade qualcosa che da essi non era previsto, cioè qualcosa di impossibile o improbabile in base ad essi, sorge il compito di integrarli o, se necessario, di rielaborarli, in modo tale che nell'ambito del sistema concettuale completato o migliorato ciò che è percepito cessa di essere impossibile o improbabile. L'integrazione o il miglioramento del sistema concettuale costituisce la "spiegazione" della percezione inattesa. Grazie a questo processo, la nostra comprensione della natura diventa gradualmente sempre più completa e giusta, ma nello stesso tempo si spinge sempre più indietro, oltre la superficie dei fenomeni²⁹.

L'esempio del bastone spezzato può tornare utile, per quanto si tratti di un esempio, come vedremo tra poco, non del tutto calzante. A prima vista è chiaro che il bastone *appare* spezzato se immerso in un liquido, ma *non* è spezzato. Quindi è facile accettare la (4) e rigettare la (3). Ma questa conclusione presuppone che il bastone così come appare fuori dall'acqua *sia* il bastone come è in sé. Il bastone, però, *appare* integro in un mezzo relativamente uniforme, come l'aria (almeno per quella porzione del mezzo che ci interessa prendere in considerazione nel caso del bastone e per quel tanto di approssimazione che possiamo introdurre, dovendo valutare l'uniformità con i nostri sensi e senza strumenti). *Questa apparenza vale tanto quanto la prima*: il bastone, in altri termini, appare esattamente come dovrebbe apparire. È solo che siamo abituati a mezzi relativamente uniformi (o uniformi per quel tanto che possiamo immediatamente percepire) piuttosto che a due mezzi differenti, di cui uno è un liquido che comporta una differenza nella propagazione delle onde, (si suppone che il bastone sia immerso nell'acqua per metà). Se questa fosse l'esperienza solita o ordinaria, il bastone apparirebbe sorprendente in un mezzo uniforme come l'aria.

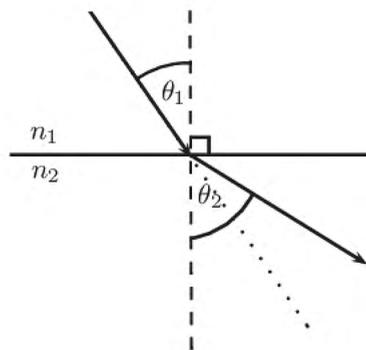


Fig. 1.1

²⁹ B. Riemann, *Erkenntnistheoretisches*, in *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass*, Hrsg. unter Mitwirkung von R. Dedekind, von H. Weber, Teubner, Leipzig 1876, pp. 521-525; trad. it. in B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria. E altri scritti scientifici e filosofici*, cit., pp. 86-97.

Grazie all'*integrazione* di una legge (nel caso specifico, della rifrazione nei fluidi, rappresentata in Fig. 1.1 dalla legge di Snell) posso accettare entrambi i dati dell'esperienza, sia il bastone spezzato sia il bastone non spezzato, e spiegare perché non si dà alcuna contraddizione. Lo posso fare introducendo la distinzione tra apparenza e realtà: il bastone si mostra spezzato e si mostra integro, ma *in realtà* la contraddizione è solo apparente. Questa conclusione non equivale a rigettare la (3), "il bastone è spezzato", come pura fantasia, che non corrisponde ad alcuna esperienza; piuttosto, è l'esperienza stessa che ci conferma che il bastone appare spezzato quando i raggi luminosi transitano tra due mezzi con indice di rifrazione diverso. Questo è un fatto, e la (3) non è da rigettare come insensata. Il nostro compito è conciliare la (3) con la (4) (per quanto, in un primo momento, ciò appaia impossibile, in quanto la (3) e la (4) sono reciprocamente contraddittorie). Ciò è possibile grazie ad un'*integrazione* che renda conto di due diverse apparenze.

Il metodo di Herbart è sostanzialmente questo: le contraddizioni sono nel dato reale e non vanno frettolosamente rigettate. Ma, *in quanto contraddizioni* sono apparenza. La realtà in sé può essere raggiunta grazie ad una *integrazione* del dato; solo in questo modo essa potrà mostrarsi priva di contraddizioni. Naturalmente, l'esempio che abbiamo usato è utile ma non del tutto calzante, perché l'*integrazione* nel caso della rifrazione è stata una legge *fisica*, mentre noi cerchiamo *integrazioni logiche* del dato dell'esperienza, ma può essere un utile esempio concreto di un caso di contraddizione nell'apparenza e di risoluzione della contraddizione, grazie ad una "distanza" dalle apparenze, alle quali tornare successivamente, con il guadagno dell'*integrazione*. D'altra parte, è lo stesso Herbart a suggerire l'analogia con la fisica, citando il caso della legge della distribuzione elettrica, per cui un corpo carico elettricamente attira l'elettricità contraria e respinge quella uguale, e collegandolo alla ricostruzione del fondamento dell'apparire, mediante *integrazione concettuale*³⁰. Merita ancora qualche chiarimento la distinzione tra questa *integrazione fisica* e l'*integrazione concettuale* in cui consiste il lavoro del metafisico.

Innanzitutto, le *integrazioni concettuali* del dato non ci dicono qualcosa del *concetto* ma della *realtà*. Ciò è possibile esattamente come nel caso dell'*integrazione* della legge di rifrazione: di fronte alla contraddizione *delle apparenze* del bastone, abbiamo elaborato una legge fisica mediante l'*elaborazione concettuale* dei dati di esperienza; questa legge non ci dice qualcosa dei concetti, bensì della realtà (ci dice cosa succede ai raggi luminosi e alla loro velocità di propagazione, non ci parla di logica o psicologia). Anzi, la legge è giustificata dalla realtà stessa che ci ha forzato in tale direzione mostrandosi *apparenza, in quanto* contraddittoria.

30 Cfr. *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 28-29; trad.it. cit., *Metodologia*, § 17 [177], pp. 89-90.

Analogamente, di fronte alla contraddizione dei *concetti che derivano dall'esperienza*, possiamo elaborare un'integrazione dei dati di esperienza; di nuovo, questa legge non ci dirà qualcosa dei concetti, bensì della realtà. Anzi sarà giustificata dalla realtà stessa che ci ha forzato in tale direzione mostrandosi *apparenza, in quanto* contraddittoria.

Si ricordi di nuovo, però, che, nel caso del bastone, abbiamo a che fare con *un'analogia*. Nel caso del bastone ci troviamo di fronte ad una contraddizione tra apparenze empiriche, nel caso della metafisica con la contraddizione concettuale: uno stesso concetto appare scomponibile in note inconciliabili. Un'ulteriore analogia può soccorrci a questo punto, ed è quella con la dimostrazione per assurdo in geometria. È, di nuovo, lo stesso Herbart a suggerire l'analogia con la matematica e la geometria, citando esplicitamente nella parte metodologica della metafisica la ricerca di una soluzione all'equazione del tipo $x^2 + ax + b = 0$ e la dimostrazione del teorema di Pitagora³¹.

Un esempio molto semplice di dimostrazione per assurdo è quella che viene usata, ad esempio, per dimostrare che angoli supplementari di angoli congruenti sono congruenti (Fig.1.2):

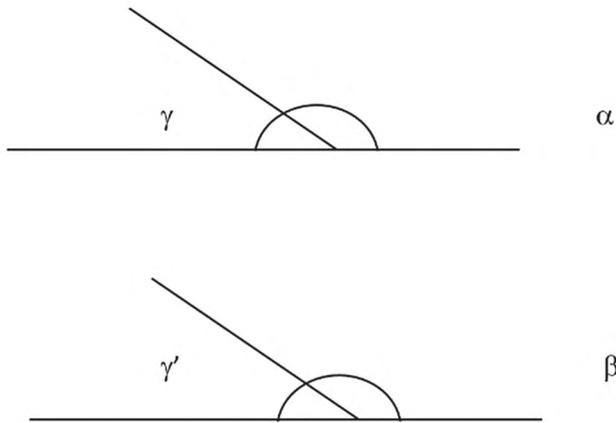


Fig. 1.2

L'ipotesi è che, se α è supplementare di γ e β è supplementare di γ' , allora $\gamma \cong \gamma'$. La tesi è che $\alpha \cong \beta$. La dimostrazione per assurdo procede negando la tesi e affermando che α e β non sono congruenti, ma poiché sono entrambi supplementari rispettivamente di γ e γ' , possiamo scrivere $\gamma \cong \pi - \alpha$ e $\gamma' \cong \pi - \beta$. Ma se α e β non sono congruenti, i secondi membri delle due congruenze non sono congruenti fra loro e quindi nemmeno i primi: γ e γ' non sono congruenti. Ma dall'ipotesi sappiamo che γ e γ' sono congruenti. Se la tesi è falsa, deriviamo, da "A è B", "A non è B", ma ciò è contraddittorio, quindi la tesi dev'essere vera.

31 Cfr. *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 25-26; trad.it. cit., *Metodologia*, § 14 [174], pp. 85-86.

Quello che abbiamo fatto è mostrare che, per procedere ad un risultato abbiamo negato ciò che conduce ad una contraddizione. Ora, come può questo esempio chiarire come costruire l'ontologia?

Per comprendere bene il senso di questo ricorso alla negazione della contraddizione come mezzo per procedere fecondamente (in modo sintetico) eppure necessariamente, è necessario fare un piccolo passo indietro.

Dal dato dell'esperienza dobbiamo trarre qualcosa che non è contenuto nel dato; eppure, necessariamente legato ad esso. È chiaro che, se dobbiamo giungere a un guadagno ulteriore, che ci consenta di non tradire l'esperienza, dobbiamo rendere conto della relazione logica che intercorre tra il dato e ciò che costruiamo nell'ontologia. Il nesso è tutt'altro che chiaro e, anzi, sembra addirittura una «mostruosità logica»³².

Poniamo che il dato dell'esperienza sia X e ciò che dobbiamo conseguire sia Y: che relazione possiamo stabilire tra X e Y? Il dato non può essere la stessa cosa di ciò cui giungiamo come conclusione, altrimenti non avremmo affatto una conclusione (in altre parole, l'ontologia verrebbe ridotta al piano empirico, cioè l'ontologia verrebbe *annullata*). Posto che X e Y devono essere concetti diversi, sono possibili due opzioni. O:

(5) Y è contenuto in X,

oppure:

(6) Y non è contenuto in X.

Se (5) fosse vera, l'ontologia sarebbe, in qualche modo, già pronta nel dato e dovrebbe soltanto essere "estratta". Poniamo, ad esempio, che X possa essere scomposto in x_1, x_2, x_3, x_4 (Fig. 1.3):

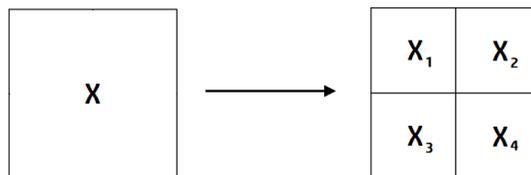


Fig. 1.3

Se Y fosse contenuto in X, dovrebbe coincidere, poniamo, con il segmento di X che va da x_3 a x_4 (Fig. 1.4):

³² Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 24; trad.it. cit., *Metodologia*, § 13 [173], pp. 83-84.

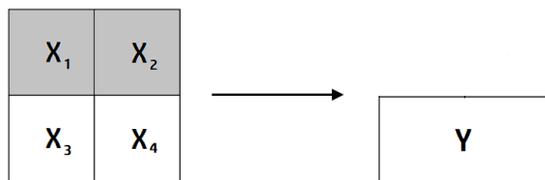


Fig. 1.4

In questo caso però, una parte del dato sarebbe identica a ciò che affermiamo in ontologia: avremmo soltanto una ripetizione di un segmento di X. Non avremmo, inoltre, bisogno dell'intera serie delle componenti di X; potremmo lasciare cadere x_1 e x_2 come inessenziali e conservare soltanto x_3 e x_4 . Scrive Herbart: «il conseguire non può separare una parte per sé pronta; diversamente sarebbe una mera ripetizione del medesimo pensiero ed il resto del fondamento, non fondamento, bensì qualcosa di superfluo»³³. È chiaro che, se la conseguenza è “contenuta” nel fondamento, allora la conseguenza è il fondamento (cioè, è quella parte di X che è identica a Y, mentre il resto di X è un'aggiunta inessenziale e non *fonda* alcunché); in questo caso, si ricadrebbe nell'aporia precedente: se X fosse uguale a Y, non avremmo affatto una conseguenza, né un fondamento, bensì una ripetizione dello stesso concetto. In altri termini, l'ontologia sarebbe una porzione della fisica.

Ci vediamo quindi costretti ad accettare la (6), cioè a concludere che Y non è contenuto in X. Eppure, se Y *non* fosse contenuto in X, come potremmo stabilire un nesso necessario tra X e Y? Non *accosteremmo* semplicemente X e Y, che rimarrebbero concetti estranei? Considerato che, in metafisica, cerchiamo di dire qualcosa *in più* a partire dal dato dell'esperienza, come possiamo essere certi che la strada percorsa, per quel tanto che *non* coincide con l'esperienza sia uno sviluppo necessario?

Nella *Metafisica generale*, Herbart esprime molto chiaramente il problema in questi termini:

La conseguenza deve trovarsi nel fondamento. [...] Ma deve anche conseguire *da* esso, cioè, deve separarsi da esso. Ora, se si trova veramente in esso, gli appartiene; e chi, arbitrariamente, la separa da esso, non ha ampliato il suo sapere, ma piuttosto, conoscendo il fondamento, ha ripetuto ciò che già sapeva. Se però la conseguenza insegna qualcosa di nuovo, questo nuovo non è il vecchio e non si trovava nel fondamento. Si parla dunque, a torto, di una conseguenza che deriva da quello³⁴.

33 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 179; trad. it. cit., p. 11.

34 Ivi.

Se la conseguenza non è contenuta nel fondamento, non deriva da quello e il fondamento non fonda alcunché.

È possibile stabilire un parallelo tra le due soluzioni precedenti e l'alternativa che Kant stabilisce tra giudizi analitici e giudizi sintetici a posteriori. Ispezionando il rapporto tra A e B è possibile distinguere tra giudizi, in cui B è già contenuto in A, e giudizi in cui B viene "aggiunto" ad A. Un giudizio analitico potrebbe essere "lo scapolo è un uomo"; un giudizio sintetico "lo scapolo è infelice". Il giudizio sintetico è qui a posteriori, perché soltanto l'esperienza può dirmi se tutti gli scapoli sono o meno infelici, non essendo contenuta nella definizione di "scapolo" alcuna informazione relativa alla felicità. Nella definizione di "scapolo" è invece contenuta la nozione di "uomo", considerato che potremmo rendere "scapolo" proprio con "uomo non sposato". Dicendo "lo scapolo è un uomo", non faccio altro che sostenere "l'uomo non sposato è un uomo", che è banalmente vero, anche a prescindere dall'esperienza³⁵.

Il problema dei giudizi sintetici a posteriori è che l'aggiunta di B ad A manca di necessità. Questo è appunto il problema della (6): come possiamo stabilire un nesso necessario tra X e Y?

Continuando con l'analogia con i giudizi analitici e i giudizi sintetici, il problema preliminare a qualsiasi sviluppo ulteriore in metafisica potrebbe essere formulato nel modo seguente: come è possibile un giudizio *sintetico a priori*? Ovvero, come stabilire un nesso fondamento-conseguenza che non sia un nesso analitico né un nesso empirico? Lo stesso Herbart così propone l'analogia: «se questa unione è analitica, allora è tautologica. Se sintetica *a posteriori*, allora è solo aggregazione. La sintesi *a priori* ce l'aspettiamo subito in quanto segue»³⁶.

La necessità che cerchiamo deve essere di tipo logico, non essendoci alcuna necessità *fisica* che possa essere raggiunta con l'esercizio del pensiero. Possiamo quindi chiedere alla logica se ci può suggerire qualcosa in tal senso. Ed è a questo punto che ci soccorre l'analogia con la dimostrazione per assurdo. La dimostrazione per assurdo è in relazione con la contraddizione; la necessità è infatti definita come il contrario della contraddizione.

35 Herbart tende a far coincidere tautologia e analiticità in *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit.; trad. it. cit., p. 11.

36 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit.; trad. it. cit., III. *Questioni preliminari*, p. 12. J. Capesius ha avanzato dei dubbi sull'effettivo progresso che il problema kantiano otterrebbe con la formulazione herbartiana, in *Die Metaphysik Herbart's in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung* (Diss, Leipzig 1878), notando che il principio di non contraddizione è comune a tutti i giudizi analitici e non sembra garantire il tipo di sintetico a priori che dovrebbe, per Kant, fondare la metafisica. Su questo, cfr. R. Pettoello, "La realtà dell'apparenza e i modi di dire l'essere", in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Unicopli, Milano 2002, pp. 52-53; M. Guidotti, *L'utopia dell'idealrealismo. Hegel, Herbart e il ritorno a Kant nella teoria dell'esperienza di Trendelenburg*, Unicopli, Milano 2007, p. 56, n. 6.

Se il metodo logico e matematico può essere un buon modello per procedere in metafisica, allora possiamo tentare qui una strada analoga. Possiamo, in altri termini, raggiungere la necessità *rovesciando* la contraddizione. Scrive, infatti, Herbart:

È di per sé chiaro fin d'ora che se si deve dare una sintesi *a priori*, la sua necessità deve manifestarsi mediante una contraddizione, prima che essa venga compiuta, ed in questa soltanto può trovarsi la sua giustificazione. Infatti, se B va unita ad A, mediante una sintesi *a priori*, quindi necessariamente, allora A deve essere impossibile *senza* B. La necessità si trova nell'impossibilità del contrario. L'impossibilità di un pensiero però è una contraddizione³⁷.

Quindi, la necessità si trova nell'impossibilità del contrario, che è una contraddizione. Il metodo per procedere in metafisica è, dunque, la negazione delle contraddizioni, il loro "rovesciamento": «i concetti si offrono, per esserne continuamente rovesciati, alla riflessione. La filosofia non sarà quindi compiuta rispetto ad essi se non quando avrà condotto questi rovesciamenti a un termine necessario»³⁸.

Certo, l'analogia con la negazione della contraddizione in geometria è e resta un'analogia perché le contraddizioni di cui si occupa la metafisica sono presenti nei dati *reali*, non si tratta di contraddizioni puramente logiche. L'analogia consente, in ogni caso, di comprendere Herbart quando sostiene che «la necessità si trova nell'impossibilità del contrario». Scrive, inoltre, Herbart, parlando del metodo delle relazioni (che è il metodo per integrare il dato eliminando la contraddizione): «il *metodo delle relazioni* [...] (cioè il metodo per ricercare i necessari concetti integrativi, quando siano celati) non dev'essere paragonato ad una formula matematica»³⁹. Paragone che si ritrova più volte, del resto, nella *Metafisica generale*, ma appunto come un'*analogia*.

Se il metodo per costruire l'ontologia non è immediatamente un'integrazione fisica del dato contraddittorio né immediatamente una dimostrazione per assurdo, come in geometria, mi sembra tuttavia che sfruttare queste due analogie possa consentire di introdurre il complesso e sottile metodo herbartiano delle relazioni, un metodo che, a prima vista, può apparire al lettore contemporaneo per certi versi indecifrabile ed enigmatico. Tale metodo di costruzione dell'ontologia integra le contraddizioni e, negandole in quanto contraddizioni, procede ad un sapere sintetico eppure necessario, rendendo possibile ciò che, in un primo momento, sembrava irrealizzabile: costruire un'ontologia distinta da ogni indagine empirica, eppure non arbitraria.

37 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit.; trad. it. cit, p. 60.

38 J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. IV; trad. it. *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Vidossich, Laterza, Bari 1927, p. 21.

39 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit.; trad. it. cit, III. *Questioni preliminari*, p. 12.

Come, in dettaglio, fare dei passi avanti in ontologia con il metodo delle relazioni, richiede ora un chiarimento della nozione stessa di “essere” nell'ontologia herbartiana, che sarà oggetto del prossimo capitolo.

2. La costruzione logica del mondo. La posizione esistenziale nell'ontologia herbartiana

La convinzione della realtà dell'oggetto si ritrova ovunque ed è universale; essa ci accompagna per tutta la vita e appartiene saldamente al fenomeno. Chi descrive il fenomeno della conoscenza senza tenerne conto, offre una descrizione manifestamente falsa.

(Nicolai Hartmann)¹

Nel 1905, Bertrand Russell interviene, con un articolo divenuto celebre², sulla questione degli oggetti inesistenti e sul problema del valore di verità da assegnare ad asserzioni come "l'attuale re di Francia è calvo", usando una soluzione simile alla teoria della quantificazione di Frege, sebbene, in una certa misura, *contro* Frege, mostrando come asserzioni dotate di significato, con oggetti inesistenti in funzione di soggetto, non ci impegnano affatto a riconoscere l'esistenza a tali oggetti inesistenti né a riconoscere una distinzione tra essenza ed esistenza. Si è soliti sostenere³, infatti, che prima della teoria russelliana delle descrizioni incomplete era possibile difendere *aut* una posizione come quella di Meinong, che postula un regno di entità inesistenti per rendere ragione della distinzione tra cose che sono e cose che esistono, *aut* incorrere in intricati paradossi, come succedeva allo stesso Frege, che invece di risolvere la questione, la destituiva di significato e rinunciava ad assegnare dignità a tali espressioni, scegliendo di non occuparsene oltre (le asserzioni che contengono espressioni senza riferimento dovrebbero esprimere il piano dei pensieri, ma, in quanto conducono a pensieri "fittizi", tali espressioni sono di nessuna utilità per gli usi scientifici)⁴. Salvo rare

1 N. Hartmann, "Systematische Selbstdarstellung", in: H. Schwarz (hrsg.v.), *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1933, pp. 283-340; trad. it "Filosofia sistematica", in *Introduzione all'ontologia critica*, a cura di R. Cantoni, Guida, Napoli 1972, pp. 95-168, citazione a p. 122.

2 B. Russell, "On Denoting", cit.

3 Questa è, ad esempio, l'alternativa che impone Quine in "On What There Is", cit.

4 Il problema nella posizione di Frege è che, se siamo interessati alla ricerca scientifica (e quindi alla verità o alla falsità di un pensiero), dobbiamo sapere qualcosa non soltanto sul senso, ma anche sul riferimento. D'altra parte, il riferimento è irrilevante per il pensiero espresso: il pensiero rimarrebbe lo stesso anche se *non vi fosse* alcun riferimento. È chiaro che questo ci consente sì di esprimere asserzioni con un soggetto inesistente, senza incorrere in paradossi o ammettere l'essere del non essere, però non ci consente di assegnare un valore di verità ad asserzioni che, come nota E.N. Zalta, ne hanno con tutta evidenza uno. Cfr. G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, ed. by G. Gabriel et al., University of Chicago

eccezioni, il dibattito che ne è nato nel corso del Novecento ha tenuto fondamentalmente conto della soluzione di Russell (spesso nella versione offerta da Quine⁵, che ne reinterpreta alcune applicazioni e forse anche il senso generale) *aut* di una soluzione à la Meinong⁶.

D'altra parte, in un passaggio abbastanza tecnico dell'ontologia di Johann Friederich Herbart, sul tema della "posizione" dell'esistenza, si trova un tentativo di soluzione molto suggestivo al problema del grado di realtà da attribuire al soggetto cui riferiamo le nostre descrizioni che indica un possibile percorso sui rapporti tra analisi logica e impegno ontologico delle nostre asserzioni che non è necessariamente costretto nell'alternativa tra le due posizioni precedenti.

Il punto di partenza per il percorso che vorrei qui proporre è un passo della *Critica della ragion pura*, in cui Kant definisce l'essere nel significato esistenziale come la «posizione» della cosa, distinguendo tale significato dalla funzione di copula: l'essere in senso esistenziale non era, per Kant, un predicato o «un concetto di qualcosa che si possa aggiungere al concetto della cosa», ma, piuttosto, «semplicemente la *posizione* [Setzung] della cosa o di certe determinazioni in se stesse»⁷. Altro significato assume, invece, l'essere come copula, in quanto connessione di due concetti in un giudizio. La nozione di giudizio che Kant usa veniva recuperata, infatti, dalla tradizione logica wolffiana, che lo aveva definito come l'unione di un soggetto e di un predicato: non è un giudizio "la neve" e neppure "bianca", mentre lo è "la neve è bianca"; un giudizio viene pensato come l'istituzione di un rapporto tra due concetti ("la neve" e "bianca")⁸. La

Press, Chicago 1980, p. 165. Il problema è, come scrive Zalta, spiegare «how commonsense non-existence claims of natural language mean what they seem to mean and have the truth-values, logical form, and entailments that they seem to have»; cfr. E.N. Zalta, *Intentional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1988, p. 103. Cfr. anche E.N. Zalta-A. McMichael, "An Alternative Theory of Nonexistent Objects", in *Journal of Philosophical Logic*, 9 (1980), pp. 297-314.

5 W.V. Quine, *On What There Is*, cit.

6 Tra coloro che hanno difeso una posizione per cui ci sono gli oggetti inesistenti, basti citare: T. Parsons *Nonexistent Objects*, Yale University Press, New Haven 1980; T. Parsons, "The Methodology of Nonexistence", in *Journal of Philosophy*, 76 (1979), pp. 649-662; E.N. Zalta, *Intentional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, cit.

7 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 627, in *Werke*, ed. cit., Band 4, Erster Teil, p. 533; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Tea, Milano 1996, p. 447, corsivo mio.

8 Secondo le lezioni di logica il giudizio è appunto «die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, so fern sie einen Begriff ausmachen» (la rappresentazione dell'unità della coscienza di rappresentazioni diverse, ossia la rappresentazione del loro rapporto in quanto esse costituiscono un concetto). Cfr. I. Kant, *Logik*, A 156, in *Werke*, cit., Band 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, pp. 417-582 (il passo è alla p. 531). La traduzione è di Leonardo Amoroso in I. Kant, *Logica*, Laterza, Bari 1990, p. 93.

forma fondamentale del giudizio è per Kant, come per la logica wolffiana⁹, “*A* è *B*” (*A* e *B* stanno qui per due concetti qualsiasi).

Il carattere di questa «posizione» non era, però, precisato da Kant nei dettagli e ciò poteva dare adito a qualche perplessità, anche perché, se all’essere come copula si riservava un’impronta paradigmatica (il giudizio categorico nella forma “*A* è *B*” rappresentava, in qualche modo, il modello di ogni giudizio), l’essere in senso esistenziale non compariva neppure, nella forma “*A* è”, nella tavola dei giudizi del § 9 dell’*Analitica trascendentale*. Se era chiaro, dunque, che i giudizi esistenziali non potevano essere ridotti al giudizio categorico, meno chiara risultava la relazione da stabilire tra questa «posizione» esistenziale e la classica forma del giudizio categorico.

Herbart, per certi versi, rovescia la prospettiva kantiana e individua nel giudizio ipotetico il livello zero del giudizio al punto che lo stesso giudizio categorico viene riportato ad uno ipotetico, in cui la connessione rappresentata dall’essere come copula diviene concepibile solo a condizione di presupporre la «posizione» di qualcosa (che è). Da qui si possono derivare interessanti implicazioni per l’ontologia, che sviluppano proprio l’idea di Kant dell’esistenza come «posizione», rinunciando al privilegio kantiano riservato al giudizio categorico. Per apprezzare a pieno il senso di queste implicazioni essenzialmente metaontologiche in una posizione abbastanza tecnica, che sembrerebbe soltanto logica (ma lo stesso Herbart ne discute nella sua *Metafisica generale*, proprio nella sezione dedicata all’*Ontologia*¹⁰), conviene richiamare per sommi capi i principi della metafisica herbartiana, che offrirò in una sorta di traduzione in termini contemporanei, per mettere in risalto il suo significato per il dibattito attuale (I). Infine, metterò a fuoco il senso dell’essere come “posizione” e tenterò di applicare la proposta herbartiana al caso degli oggetti inesistenti (II).

I.

Nonostante Herbart finisca per approdare ad una concezione molto ‘astratta’ della realtà e dell’essere, il punto di partenza della sua manipolazione logico-analitica dei dati è, come abbiamo visto nel capitolo precedente, l’esperienza immediata. Se la metafisica è la «scienza della comprensibilità dell’esperienza»,

9 Cfr. C. Wolff, *Philosophia Prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae 1736, in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearb. von J. École und H.W. Arndt, Abteilung II: «Lateinische Schriften», Bd. 3., editio et curavit J. École, Georg Olms, Hildesheim- Zürich-NewYork 1977.

10 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit. pp. 54-61; trad. it. cit., §§ 41 [201]-44 [204], pp. 124-133.

non può esserci altra via che partire dall'esperienza. Con il termine "esperienza" o con "dati" (i «dati dell'esperienza»), Herbart non intende una presunta "materia" del conoscere, assolutamente priva di forma, che si offre in modo naturale e "innocente" alla nostra conoscenza. Non si intende neppure la serie delle sensazioni semplici, prima ancora della loro organizzazione formale, nell'accezione, ad esempio, del primo Carnap. Un accesso diretto alla materia del conoscere, a prescindere da una qualsiasi organizzazione formale è, per Herbart, impossibile, e in questo egli mostra di aver assimilato la lezione kantiana.

Con esperienza possiamo pur intendere le esperienze, nella loro varietà di contenuti e piani, e quindi anche i dati determinati e particolari, in un senso che non è, ad esempio, coperto dall'*esperienza possibile* (in generale) di cui parlava Kant nella prima *Critica*. Il termine esperienza in Herbart include, ad esempio, il senso comune. Ma non solo: sono esperienze anche le singole scienze¹¹. Le scienze particolari, kantianamente, costituiscono un *Faktum* di cui rendere ragione, non una quesitone su cui è lecito dubitare in modo scettico¹².

Il filosofo non deve cercare di negare queste esperienze, ma di comprenderle e renderle intelligibili. Come abbiamo visto, il metodo metafisico herbartiano, in maniera analoga all'elaborazione delle leggi fisiche a partire dai dati degli esperimenti, prende avvio dalla superficie del dato, spingendosi, per così dire, in profondità, mediante l'elaborazione concettuale, per tornare in superficie, con le integrazioni e i chiarimenti che tale elaborazione ha reso possibili¹³.

Herbart chiama spesso il suo metodo in metafisica «analisi logica»¹⁴. L'idea è che la metafisica diventi soprattutto «elaborazione dei concetti»¹⁵:

si vedrà che dall'esperienza effettivamente ci vengono imposti concetti, che tuttavia non si possono pensare; che noi non possiamo conservare il dato tale come si presenta; che quindi, poiché il dato non si può scartare, occorre che noi lo elaboriamo nel pensiero, lo sottoponiamo a una necessaria trasformazione: che è proprio lo scopo della metafisica¹⁶.

11 Cfr. R. Pettoello, *La realtà dell'apparenza ed i modi di dire l'essere. Il realismo senza oggetto di J.F. Herbart*, in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco: 1830-1930*, Unicopli, Milano 2001, pp. 35-64 (soprattutto le pp. 40-44).

12 Lo scetticismo rappresenta, per Herbart, soltanto uno stadio iniziale del filosofare: i dubbi dello scettico vanno sì presi sul serio, ma non ci si può fermare qui: non è possibile, ad esempio, negare le sensazioni e gli stessi dubbi dello scettico presuppongono, in realtà, un realismo implicito. Cfr. J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 54-66; trad. it. cit., pp. 34-48.

13 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 13-14; trad. it. cit., *Metodologia*, § 4 [164], p. 70.

14 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 44, p. 45, p. 49, p. 51, p. 69, p. 112; trad. it. cit., *Metodologia*: § 29 [189] p. 109, § 30 [190] p. 110, § 31 [191] p. 111; *Ontologia*: § 35 [195] p. 117, § 37 [197] p. 120, § 50 [210] p. 143; *Sinecologia*: § 82 [242] p. 200.

15 Cfr., ad esempio, J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 148-149; trad. it. cit., p. 147. Cfr. anche J.F. Herbart, *Über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. III, p. 324.

16 J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 148-149; trad. it. cit., p. 147.

La metafisica non ha altro scopo che rendere pensabili i concetti che si presentano nell'esperienza. Si pensi che, in un testo dal titolo tradizionale di *Metafisica generale* e in una sezione dedicata all'*Ontologia* («per molte persone una parola spaventosa»¹⁷), si propone un'analisi, il cui compito è «innanzi tutto quello di distinguere concetti affini, che potrebbero facilmente essere confusi; in secondo luogo, quello di separare le note caratteristiche del concetto che viene preso in considerazione»¹⁸. Inoltre, dei concetti sottoposti ad analisi si devono anche «indicare le relazioni entro le quali essi si trovano con altri concetti»¹⁹. Si tratta di un'elaborazione concettuale che è molto vicina al senso di «analisi concettuale» della filosofia contemporanea²⁰ e persino, come avremo modo di vedere, della contemporanea «ingegneria concettuale»²¹. L'analisi concettuale è un metodo di indagine che comporta l'esame rigoroso e la decostruzione di un particolare concetto o insieme di concetti al fine di scoprirne gli elementi costitutivi, le relazioni e le assunzioni sottostanti. L'ingegneria concettuale segue come passo successivo al processo di analisi concettuale: l'ingegneria concettuale è la progettazione, l'implementazione e la valutazione dei concetti. L'ingegneria concettuale comprende sia la creazione di concetti completamente nuovi, noti come ingegneria *concettuale de novo*, sia il perfezionamento di concetti esistenti, che viene definito reingegnerizzazione concettuale.

Herbart rigetta, dunque, l'approccio tradizionale dei cosiddetti 'razionalisti', che concepivano il compito della metafisica come speculazione a partire da concetti costruiti indipendentemente da qualunque esperienza particolare (le esperienze venivano, semmai, fatte *derivare* in modo artificiale da tali fondamenti). La differenza, in Herbart, è che il punto di partenza sono sì i concetti, ma i concetti *dati*, ovvero con le determinazioni con le quali si presentano sia al senso comune sia alle scienze, che vengono assunte come un fatto di cui rendere conto²².

17 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 49; trad. it. cit., *Ontologia*, § 36 [196], p. 118.

18 Ivi, p. 49; trad. it. cit., *Ontologia*, § 35 [195], p. 117.

19 Ivi, p. 54; trad. it. cit., *Ontologia*, § 41 [201], p. 124.

20 Cfr. E. Smith-D. Medin, *Categories and Concepts*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1981; R. Poli-P. Simons (eds.), *Formal Ontology*, Springer, Dordrecht 2013; K. Munn-B. Smith, *Applied Ontology: An Introduction*, De Gruyter, Berlin, Boston 2008; P. Valore, *Fundamentals of ontological commitment*, cit.

21 Cfr. D. Chalmers, «What Is Conceptual Engineering and What Should It Be?», in *Inquiry*, (2020), pp. 1-18; A. Thomasson, «Conceptual Engineering: When Do We Need It? How Can We Do It?», in *Inquiry*, (2021), pp. 1-26.

22 Sul carattere «analitico» di questa integrazione logica dell'esperienza, si legga la seguente definizione di «filosofia analitica»: «Sarebbe legittimo collocare il movimento analitico all'interno di quella vasta impresa di rielaborazione, ampliamento e *aggiornamento dell'empirismo* che interessa quasi tutte le correnti filosofiche del Novecento [...]. Il carattere distintivo della filosofia analitica all'interno di questo percorso consisterebbe nel programma di conciliare (o di attivare parallelamente) *logica ed empiria*; o anche, come scriveva Russell nel 1945, «conciliare l'empirismo con quanto c'è di deduttivo nella conoscenza umana». Cfr. F. D'Agostini, *Che cos'è la filosofia analitica*, in F. D'Agostini-N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino

I dati dell'esperienza possiedono le seguenti caratteristiche. Il dato non può essere messo in dubbio: noi non possiamo che accettare ciò che è dato. Il dato possiede un'evidenza immediata per cui non è richiesta alcuna prova. In altri termini, la sensazione e la percezione non hanno alcun bisogno di essere difese dall'attacco dello scettico. «*Il dato è dato effettivamente; non cade affatto nella categoria delle illusioni ottiche, della poesia, del vuoto pensare arbitrario*»²³. Se si può dubitare del fatto che la sensazione *sia* la Realtà (al punto che, per 'raggiungere' la Realtà dobbiamo esercitare l'elaborazione concettuale del dato) non si può negare che la sensazione *sia* qualcosa, e che dunque *sia reale*. In mancanza di intuizioni intellettuali o speciali facoltà peculiari al filosofo, che mettano in grado di attingere direttamente la realtà, scavalcando l'esperienza, non abbiamo altro che la stessa esperienza, e i concetti che ne derivano:

È assolutamente un abuso del vocabolo, parlar di una filosofia intuitiva. Non v'è altra filosofia che quella che muove dalla riflessione, cioè dalla comprensione dei concetti. [...] I concetti, seppure nati innegabilmente dal dato [...] possono tuttavia contenere errori, per cagion de' quali si offrono, per esserne continuamente rovesciati, alla riflessione²⁴. [...] Tutta quanta la nostra speranza di avvicinarci all'essente dipende dal dato, *anche quando* si fa strada la convinzione che le sue forme siano inficiate da contraddizioni interne²⁵.

Il dato è, inoltre, molteplice e non è affatto un'unità già compiuta: l'esperienza testimonia una molteplicità di cose e corpi discontinui, mescolati e dai confini vaghi. Non è data alcuna totalità, non è data alcuna unità²⁶. Il dato non è soltanto un molteplice materiale, a cui viene aggiunta la forma, le forme stesse dell'esperienza sono date. Per quanto non sia data l'unità e la totalità nell'esperienza, non è data neppure la mera puntualità del molteplice come materia non formata. La metafisica non parte quindi dalla pura materia, bensì da ciò che è dato, così come è dato, ovvero interamente organizzato mediante concetti generali. E non sono date solo le forme generali ma anche le forme particolari delle esperienze determinate: non si dà alcun colore senza una figura determinata²⁷. «*La materia dell'esperienza, cioè, come già si sa, il percepito, non è dato fuori dalla forma, ma in essa*»²⁸. Materia e forma sono dati insieme e le stesse forme sono «date ovunque». Il dato è dunque un'unità di forma e materia.

2002, pp. 3-76 (la citazione è alle pp. 9-10). L'aspetto caratterizzante della «metafisica» herbartiana è appunto, come avremo modo di vedere, il tentativo di conciliare logica ed empiria.

23 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 51, trad. it. cit., *Ontologia*, § 37 [197], p. 120. Corsivo nell'originale.

24 J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 44; trad. it. cit., p. 21.

25 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 52; trad. it. cit., *Ontologia*, § 38 [198], p. 121.

26 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 15; trad. it. cit., *Metodologia*, § 5 [165], p. 71.

27 Cfr. J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., pp. 14-15. Cfr. anche *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 21-22; trad. it. cit., *Metodologia*, § 11 [171], pp. 80-82.

28 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 55; trad. it. cit., *Ontologia*, § 41 [201], p. 125.

Materia e forma non sono però ontologicamente sullo stesso piano: non possiedono un identico *status* se siamo interessati a ciò che è ‘reale’. Le forme possono essere messe in dubbio, così le forme sembrano insieme date (perché non ci può essere data alcuna materia senza forma) e non date (perché le forme non hanno la stessa certezza della materia della sensazione). Per esempio, l’intervallo di tempo tra due suoni non coincide coi suoni; eppure, non si danno due suoni senza intervallo di tempo (e senza ulteriori relazioni formali tra loro). L’intervallo di tempo non è *nel* primo suono e non è *nel* secondo suono, eppure non ha esistenza di per sé: sono i suoni “materialmente” ad essere “reali”. Su questo ambiguo *status* delle forme sarà costruita la possibilità del procedimento che consente di andare al di là dell’esperienza, con il diritto che ci dà la stessa esperienza, chiedendoci di render conto delle contraddizioni che esibisce.

Nei *Punti principali della metafisica*²⁹, così come nella parte sistematica della *Metafisica generale*³⁰, Herbart prende il via dalle «questioni preliminari», che offrono il metodo di lavoro in metafisica, così come verrà poi applicato alle questioni di ontologia. La questione preliminare è, appunto, come, a partire dal dato che dobbiamo sempre tenere come fondamento per il nostro percorso metafisico, possiamo procedere oltre, giungendo a nuove conseguenze? Herbart sembra ribaltare i termini tradizionali: si poneva che ci fossero dei fondamenti e che la realtà ne fosse una conseguenza. Questa prospettiva ha un suo significato anche in Herbart, o almeno questa è la relazione *te fusei*. Ma, per il nostro procedimento, la prospettiva va ribaltata: *pros emas* l’esperienza è un *prius*, e quindi un fondamento, che ci consente di andare oltre, traendo delle ulteriori conseguenze. Quest’uso abbastanza inusuale dei termini fondamento-conseguenza complica alcuni dei passi della *Metafisica generale* e, soprattutto, dei *Punti principali della metafisica*, ed è sempre da tenere a mente³¹.

Il problema preliminare è il seguente: come possono connettersi fondamento e conseguenza? Noi stiamo cercando un metodo che ci consenta di andare al di là del dato dell’esperienza, per giungere, in qualche modo, ad un piano che giustifichi l’esperienza; in una direzione inversa, potremmo anche dire: dal dato dell’esperienza dobbiamo trarre delle conseguenze che sono qualcos’altro dal dato; eppure, necessariamente legate ad esso. Questo guadagno ulteriore, che ci consenta di non tradire l’esperienza, e insieme di dire qualcosa in più dell’esperienza, dovrebbe essere raggiunto grazie alla «elaborazione dei concetti» che abbiamo visto essere il lavoro in metafisica. Questo piano non può essere conseguito mediante una sorta di intuizione intellettuale, ma viene ricostruito con un metodo logico-analitico, che giungerà a porre il livello dei fondamenti della

29 Cfr. J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 179-184; trad. it. cit., pp. 11-14.

30 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 24-43; trad. it. cit., *Metodologia*, §§ 13-28 [173-188], pp. 83-108.

31 In J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 63-66; trad. it. cit., *Ontologia*, § 47 [207], pp. 135-139, ad esempio, l’uso delle espressioni fondamento-conseguenza è invertito!

“realtà” sul piano squisitamente astratto-concettuale, come può essere quello degli enti della matematica pura. Si noti, inoltre, che Herbart intende l’elaborazione concettuale in modo tale che risulti chiaramente distinta da qualunque analisi psicologica. Il concetto non viene inteso infatti come «attività del nostro spirito», bensì come «concepito», astraendo, cioè, «dal modo e dalla maniera in cui noi possiamo accogliere, produrre o riprodurre il pensiero»³².

È chiaro che, se dobbiamo giungere a qualcosa come un fondamento, o se, viceversa, dobbiamo guadagnare delle conseguenze a partire dal dato dell’esperienza, dobbiamo rendere conto della relazione logica che intercorre tra fondamento e conseguenza. Il nesso è tutt’altro che chiaro³³. Come si può, grazie al pensiero, conseguire qualcosa d’altro dal dato? Il chiarimento di questa questione è essenziale a qualsiasi domanda metafisica:

vi sono dunque fondamenti [...], che *esigono* di trapassare nella conseguenza, questa conseguenza potrà allora provvisoriamente essere indicata, come un’incognita, con una *X*. Quindi si può dire: il fondamento sta in *relazione* con questa *X*. Con ciò non accade nient’altro se non che, secondo quanto avviene comunemente in matematica, ci rappresentiamo l’incognita come qualcosa d’assente, che si deve tenere presente fin d’ora, per stabilire in anticipo la sua connessione col noto e presente. La relazione, in questo caso, non è immediatamente chiara, ma deve essere cercata. Se viene trovata, è compiuta anche la deduzione³⁴.

Poniamo che il fondamento sia *A* e la conseguenza sia *B*: che relazione possiamo stabilire tra *A* e *B*? Il fondamento non può essere la stessa cosa della conseguenza, altrimenti non avremmo affatto una conseguenza, né un fondamento. Posto che *A* e *B* devono essere concetti diversi, abbiamo due opzioni. O *B* è contenuto in *A* (primo tentativo), o *B* non è contenuto in *A* (secondo tentativo). Nel capitolo precedente, abbiamo accennato all’analogia con la fisica e la geometria, vediamo ora il procedimento in concreto, fuor di metafora.

Se *B* fosse contenuto in *A*, la conseguenza sarebbe, in qualche modo, già pronta nel fondamento e dovrebbe soltanto essere ‘estratta’. Assumiamo che *A* possa essere decostruito in: a_1, a_2, a_3, a_4, a_5 . Se *B* fosse contenuto in *A*, dovrebbe coincidere, poniamo, con il segmento di *A* che va da a_2 ad a_3 . Tuttavia, in questo caso, una parte del fondamento sarebbe identica alla conseguenza, dando luogo a una semplice ripetizione di un segmento di *A*. È chiaro che, se la conseguenza è ‘contenuta’ nel fondamento, allora la conseguenza è il fondamento (cioè, è quella parte di *A* che è identica a *B*); in questo caso, si ricadrebbe nell’aporia

32 Cfr. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 67; trad. it. cit., p. 51. Sull’antipsicologismo herbartiano, cfr. R. Martinelli, *Origine dei concetti e logica pura*, in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco: 1830-1930*, cit., pp. 173-201.

33 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 24; trad. it. cit., *Metodologia*, § 13 [173], pp. 83-84.

34 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 34; trad. it. cit., *Metodologia*, § 21 [181], p. 97.

precedente: se A fosse uguale a B , non avremmo affatto una conseguenza, né un fondamento, bensì una ripetizione dello stesso concetto.

Un esempio della relazione analitica che Herbart esprime come “essere contenuto” lo si trova, in logica, nel rapporto tra concetto universale e i suoi generi subordinati. Poniamo che C e D siano conseguenze di A , in quanto contengono A come loro nota. Potremmo concludere che “essere umano” è il fondamento di “greco” e “persiano”? Il rapporto fondamento-conseguenza è allora ripetizione di una parte che già conosciamo, secondo lo schema “ $X(+Y)$ è una specie di X ”: nella definizione di “greco” e di “persiano” si dà già come nota comune ad entrambi la nota “essere umano”: in altri termini, “greco” = “essere umano nato in Grecia”, “persiano” = “essere umano nato in Persia” (potremmo anche dire che “greco” e “persiano” appartengono entrambi ad una classe di generalità maggiore)³⁵. Questa soluzione non può, evidentemente, servire al nostro scopo. Sostenendo, infatti, che “ogni greco è un essere umano” o che “ogni persiano è un essere umano”, non diciamo altro che quanto già sappiamo implicitamente nel concetto in posizione di soggetto. La conseguenza *non può* essere contenuta nel fondamento, in questo senso: l’attività della metafisica non può essere meramente analitica secondo lo schema: “ $X(+Y)$ è una specie di X ”.

Abbiamo visto che non possiamo davvero ritenere che B sia contenuto in A . Dobbiamo quindi concludere che B non è contenuto in A . Eppure, se B *non* fosse contenuto in A , come potremmo stabilire un nesso necessario tra A e B ? Non *accosteremmo* semplicemente A e B , che rimarrebbero concetti estranei?³⁶

Come abbiamo visto, è possibile stabilire un’analogia tra le due soluzioni precedenti e l’alternativa che Kant stabilisce tra giudizi analitici e giudizi sintetici a posteriori³⁷. Il problema dei giudizi sintetici a posteriori è che l’aggiunta di B ad A manca di necessità, che è richiesta alla metafisica che voglia presentarsi come scienza. Il problema preliminare di Herbart è quindi come stabilire un nesso fondamento-conseguenza sotto forma di giudizio *sintetico a priori*.

Sappiamo però già che esiste un metodo *indiretto* di avanzare fecondamente, con necessità, senza incorrere nella tautologia e lo abbiamo rintracciato nella dimostrazione per assurdo. La necessità che otteniamo è la negazione della contraddizione.

Se il metodo logico e matematico può essere un buon *modello*³⁸ per procedere in metafisica, allora possiamo tentare qui una strada analoga. Possiamo, in altri

35 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 25-26; trad. it. cit., *Metodologia*, § 14 [174], pp. 84-87.

36 *Ibidem*.

37 Cfr. I. Kant, *Logik*, A 174, cit., p. 542; trad. it. cit., p. 105: «L’identità dei concetti nei giudizi analitici può essere o esplicita (*explicita*) o non esplicita (*implicita*). Nel primo caso le proposizioni analitiche sono tautologiche». Anche Herbart tende a far coincidere tautologia e analiticità. Cfr. J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 11.

38 Che il procedimento dimostrativo in matematica sia soltanto un modello, che vale per analogia, ma non può essere immediatamente trasferito senza cautela in metafisica, lo si vede bene

termini, raggiungere la necessità *rovesciando* la contraddizione. Tra il piano dell'idealità della logica, in cui non si può dare contraddizione, e la contraddittorietà empirica vi è un dissidio che conduce ad una inevitabile manipolazione concettuale dell'esperienza immediata. La logica, per Herbart, non può essere aggirata (come, in fondo, proponeva l'idealismo), né il dato può essere rigettato (per il carattere essenzialmente empirista dell'approccio herbartiano): vi deve essere una via di uscita da questo dissidio ed è tale via che stiamo cercando.

Ora, nessuna asserzione semplice implica contraddizione, di per sé presa: “ A è B ” e “ A è $\sim B$ ” non sono, ciascuna per conto proprio, contraddittorie. La contraddizione sorge qualora noi cerchiamo di generare una congiunzione del tipo “ $p \wedge \sim p$ ”. Poniamo che p sia un enunciato in cui si asserisce che qualcosa è in un certo modo (“ A è B ”): la contraddizione sorge se noi asseriamo che allo stesso soggetto fa riferimento una predicazione e la sua negazione; uno stesso elemento non può reggere due predicati opposti.

Naturalmente, la contraddizione sorge soltanto se poniamo che il primo A in “ A è B ” e il secondo A in “ A è $\sim B$ ” siano esattamente lo stesso elemento. Così, ad esempio, in “qualcosa è quadrato e qualcosa è rotondo” si genera una contraddizione soltanto se intendiamo “qualcosa” come se fosse un nome proprio riferito sempre al medesimo individuo, in modo che ci concluda per “qualcosa è quadrato e rotondo”, cioè: “ $\exists x (x \text{ è quadrato} \wedge x \text{ è rotondo})$ ”. Se, invece intendiamo la precedente come: “ $\exists x (x \text{ è quadrato}) \wedge \exists y (y \text{ è rotondo})$ ” otteniamo un enunciato vero, senza alcuna contraddizione. Potremmo quindi ritenere di sciogliere le contraddizioni, distinguendo, con un indice, tra A_1 e A_2 nel modo seguente: “ A_1 è B ” e “ A_2 è $\sim B$ ”. È anche vero che, in questo caso, si risolvono le contraddizioni *apparenti*: A_1 e A_2 , così come compaiono in “ A_1 è B ” e “ A_2 è $\sim B$ ”, *sembrano* soltanto la stessa A , ma in realtà non lo sono. Eppure, dalla risoluzione delle contraddizioni apparenti, mediante distinzione, giunge un importante strumento per la risoluzione delle contraddizioni del dato. Herbart scrive, ad esempio, «tutti sanno che spesso si presentano contraddizioni apparenti, che vengono poi risolte con una semplice distinzione. Anche noi intendiamo parlare di contraddizioni. Di più: anche noi intendiamo risolverle mediante distinzione». La distinzione di molteplici A_i dove credevamo esserci un'unica A è la via per la soluzione di qualunque contraddizione, sia apparente che reale. «Se un che di unitario si presenta come nel contempo opposto, allora si è in presenza di una contraddizione vera. Se però questo Uno lascia già intravedere una possibile commessura, dove l'opposizione lasci spazio alla necessaria separazione, allora si può ricorrere al consueto rasoio logico»³⁹.

La via d'uscita dalla contraddizione sembra essere quindi quella che pone, di fronte al dato d'esperienza contraddittorio riferito ad un'unica A , di considerare,

in J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 181; trad. it. cit., p. 12.

39 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 35; trad. it. cit., *Metodologia*, § 17 [182] p. 98.

al posto di A , una serie di elementi molteplici: $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$. Tale via di uscita elimina la contraddizione, ma soltanto a questo stadio intermedio di elaborazione: non appena infatti cerchiamo di ricomporre le determinazioni assegnate a ciascuna A_i , la contraddizione riemerge, a meno di considerare le singole A_i come componenti contraddittorie, una volta considerate insieme. La soluzione non può essere trovata nella sola scomposizione. In cosa dunque?

La soluzione consiste, piuttosto, nella scomposizione e nella relazione. Per questo motivo il metodo è definito «metodo delle relazioni». Herbart si pone nella linea di sviluppo di Ploucquet e di altri leibniziani, quella linea di sviluppo che è stata chiamata «calcolo logico»⁴⁰: la natura del giudizio consisteva nell'identificare due concetti A e B , ma ciò era ritenuto possibile, a rigore, soltanto nel caso dell'identità, ovvero della tautologia: " A è A ". In altre parole, se " A è B " significa " $A=B$ ", allora B è la stessa cosa di A . Se si cerca di evitare la difficoltà distinguendo in A una serie di $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$, in modo simile al procedimento analitico herbartiano, si va incontro ad un analogo fallimento. Anche in questo caso, come nel procedimento precedente di scomposizione, infatti, possiamo considerare che sia $=B$ non l'intero concetto A , bensì, ad esempio, A_1 . Sembra, quindi, porsi ancora una volta il problema dell'identificazione di uno di questi concetti, ricavati per analisi, con un concetto *diverso*: se " A_1 è B " significa " $A_1=B$ ", allora B è la stessa cosa di A_1 . Si evita la contraddizione solo se l'«è» viene inteso non come identità, bensì come calcolo logico, cioè come relazione tra uno, due o più di tali concetti in cui abbiamo «sciolto» A con un concetto diverso B . Potremmo porre, ad esempio, che " $A_1-A_2=B$ " oppure che " $A_1:A_2=B$ ".

Quindi non basterà la distinzione, bisognerà anche porre in relazione i concetti derivati dalla divisione del concetto di partenza, per poterlo mettere in rapporto con un concetto diverso B . Questa, in sintesi, è la via offerta dal metodo herbartiano delle relazioni, che cercherò ora di chiarire più in dettaglio con una traduzione in termini di logica proposizionale contemporanea.

«Il problema va innanzitutto portato, mediante trattazione analitica, ad una chiarezza tale, che ciò che era *sentito* solo come una difficoltà, si possa *pensare* ora nitidamente come contraddizione»⁴¹. La contraddizione, come abbiamo visto, si trova nella posizione di due membri, che chiameremo M e N , che vengono posti come identici. Se invece di essere di fronte alla contraddizione tra proposizioni, ci troviamo ad avere a che fare con *un* concetto contraddittorio, possiamo considerare il concetto A come se fosse scomponibile in due sottoconcetti, M e N , che hanno una serie di note: in qualche punto (almeno uno) le note di M si comportano come un $S\grave{e}$ e le note di N come un No . Il concetto risulta allora

40 Cfr. G. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und die besonderen Wissenschaften*, Band 2: *Von Kant bis Hegel und Herbart*, Breitkopf und Hartel, Leipzig 1899; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. III: *La filosofia post-kantiana*, a cura di A. Oberdorfer, Vallecchi, Firenze 1925, p. 233.

41 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 182; trad. it. cit., p. 12.

contraddittorio perché diviene analogo ad una congiunzione del tipo: “ $p \wedge q \wedge r \wedge \sim p$ ” (p , q , e r stanno qui per proposizioni, ma, per analogia, si può pensare ad una congiunzione di note, in cui una nota viene affermata e negata). È chiaro che, come nella logica proposizionale non ci interessa affatto sapere per quali proposizioni stanno p , q , e r , né quale di loro sia vera o falsa (la congiunzione “ $p \wedge q \wedge r \wedge \sim p$ ” risulta falsa per qualsiasi assegnazione dei valori di verità alle lettere proposizionali), così, nel caso di un unico concetto, non abbiamo bisogno di alcun riferimento a note particolari, né ci serve sapere quale nota è un Sì e quale un No (queste sono le espressioni herbartiane per l’assegnazione di valori di verità contrapposti, cioè “vero” e “falso” nella logica proposizionale). La trattazione del metodo delle relazioni può quindi avvenire su un piano squisitamente formale. Come nel caso di “ $A \text{ è } B$ ” e “ $A \text{ è } \sim B$ ”, anche nel caso di M e N (in cui una o più note affermano e negano) la contraddizione non si trova in nessuno dei due membri, presi separatamente, ma «nella pretesa identità di essi», ovvero soltanto se prendiamo M e N insieme.

Quindi, la contraddizione è passata da A ai singoli membri componenti il concetto più generale: M e N . In quanto contraddittori, M e N devono essere posti come diversi, ma, in quanto vengono dati insieme, all’interno del medesimo concetto, i due membri devono pur essere pensati in qualche modo come coesistenti. Infatti, l’esperienza ci insegna che “ $A \text{ è } M$ ”, ma anche che “ $A \text{ è } N$ ”. Possiamo noi scegliere una nota ed eliminare l’altra? Quale delle due scegliere? Con quale criterio, possiamo accettare alcuni dati dell’esperienza e negarne altri? Continuando con l’analogia precedente, come scegliere di accettare “ $p \wedge q \wedge r$ ” (eliminando $\sim p$) piuttosto che “ $q \wedge r \wedge \sim p$ ” (eliminando p)?

Non essendo in grado di esibire un criterio per mantenere M piuttosto che N o viceversa, siamo costretti, in qualche modo, a rendere conto del fatto che M e N devono poter esistere insieme e che addirittura sono la stessa cosa (sono, cioè, due membri dello stesso concetto unitario, due note della stessa “cosa” tranne che in un punto). Ma come M può essere e non essere lo stesso che N ? Si è detto che M e N possono essere pensati come contenenti una serie di note, alcune delle quali, ad un certo punto si comportano come un Sì e come un No. Potremmo individuare, allora, il punto in cui M nega ciò che N afferma e scaricare su questo punto il peso della contraddizione.

Se si riproponesse, ancora una volta il metodo della scomposizione, finiremmo però in una sorta di *cattivo infinito*: M andrebbe infatti scomposto in un M_1 , che può coesistere con N , e in un M_2 , che è il vero elemento contraddittorio a N . Con M_1 si può tornare a rendere p , e con M_2 la negazione di p , ripetendo il ragionamento precedente. Scrive, infatti, Herbart: «e se la si vuole inseguire anche qui, con la separazione dei membri, la contraddizione si ripresenterà

nuovamente in *ognuna* delle parti separate. Essa non può essere tolta in nessuna singola M , *in quanto* singola»⁴².

La via d'uscita alternativa sembra consistere nella trasformazione di M , mediante X , in modo che possa essere unita a N , e, correlativamente, nella trasformazione di N , mediante Y , in modo che possa essere pensato insieme a M ⁴³. Si tratta di una specie di calcolo logico, in cui l'elaborazione relazionale interviene soltanto sulle forme del dato e non sul contenuto 'materiale' dell'esperienza. Una volta conclusa questa elaborazione, deve essere possibile tornare ai dati dell'esperienza, conservarli nel loro contenuto (in quanto arricchiscono la nostra conoscenza), essendo intervenuti soltanto sulle relazioni da porre tra tali dati.

È questo il senso di quanto si diceva poco sopra: la distinzione non è sufficiente ad annullare la contraddizione, a meno di considerare i componenti, cui si è giunti mediante l'analisi di concetti complessi, come inconciliabili. Introducendo invece la *relazione*, è possibile, una volta individuata la contraddizione mediante scomposizione, ricomporre il concetto con l'aggiunta necessaria di una relazione (cioè, con un apporto *formale*, perché ogni forma, per Herbart, è relazione), rispettando l'esperienza ed integrandola con l'elaborazione concettuale, nella direzione in cui la stessa esperienza ci costringe a muoverci.

In sintesi, dobbiamo concludere non che $A=M+N$, bensì che $A=M^*+N^*$, intendendo con M^* la M trasformata mediante X e con N^* la N trasformata mediante Y . L'esperienza quindi ci ha testimoniato *soltanto in prima battuta* che $A=M+N$, costringendoci a pensare che $A=M^*+N^*$. L'estensione, grazie al solo calcolo logico consentito dal pensiero, a partire dai dati dell'esperienza, è garantita dalla stessa esperienza. Sicché, potremmo dire che gli stessi interventi di X e Y sono stati fondati sull'esperienza e, anzi, offerti dall'esperienza, per quanto non come dati, ma come necessaria aggiunta formale per pensare i dati. Possiamo quindi rispondere alla domanda «come sia mai possibile che X e Y non abbiano rivelato la loro presenza, né le loro note caratteristiche e nemmeno il loro influsso»⁴⁴.

Per rendere ancora più chiara l'idea dell'integrazione, resa possibile dal calcolo logico ma giustificata dall'esperienza, si può usare un'analogia con le scienze empiriche e con la matematica, proposta dallo stesso Herbart nella *Metafisica generale*:

nel caso da noi assunto non vi è un *errore* e neppure una *lacuna*, una mancanza nella comprensione. Un esempio renderà tutto più chiaro. Grazie ai cannocchiali si viene a sapere che molte stelle, che ad occhio nudo si ritenevano delle stelle

42 Ivi, p. 183; trad. it. cit., p. 13.

43 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 41-43; trad. it. cit., *Metodologia*, § 28 [188], pp. 106-108.

44 Ivi, p. 42; trad. it. cit., *Metodologia*, § 28 [188], p. 107.

semplici, sono stelle doppie. L'occhio ha forse visto in modo errato? *Qualcosa di errato*, certamente no. Piuttosto ha visto veramente due stelle brillare come una sola fonte di luce; semplicemente non era in grado di distinguerle⁴⁵.

Si supponga ora che si sia giunti allo stesso risultato non con il cannocchiale, ma con un calcolo sui dati ricavati dall'astronomia che, altrimenti, sarebbero stati contraddittori: la stessa esperienza che sembrava testimoniare una stella semplice ci obbliga a concludere per l'esistenza di stelle doppie, anche se ciò non è confermato dall'osservazione diretta:

Un altro esempio! Alcune equazioni differenziali sembrano incapaci di integrazione, se non vengono moltiplicate per un certo fattore. Il fattore è caduto, ma l'equazione è rimasta valida, perché poteva farne a meno, almeno finché non era richiesto il suo integrale. Allo stesso modo, nel nostro caso, manca la determinazione del fatto che *M* e *N* sono soltanto concetti generali, grazie ai quali si può pensare una pluralità di concetti subordinati. Si deve prima pensare di nuovo questa pluralità e ciò che da essa deriva, per pensare il concetto dato di verità, in modo tale da essere sicuri che essa non si trasformi inavvertitamente in un'assurdità. Ma, all'inverso, *soltanto grazie all'assurdo nel quale si è caduti a causa di una naturale imprudenza, si è condotti a riconoscere la necessità della corretta comprensione*⁴⁶.

II.

Al fine di seguire le ramificazioni metaontologiche del percorso sviluppato fin qui, cominciamo la nostra «analisi logica» dei concetti implicati nell'ontologia, con il concetto più generale e, apparentemente, il più semplice.

Tra gli oggetti dell'esperienza ordinaria vi sono le 'cose', cioè enti unitari cui inerisce una pluralità di determinazioni o, nel lessico herbartiano, «note». L'esperienza, infatti, non ci consegna mai il semplice della sensazione, isolato e distinto da altri semplici. Inoltre, noi non siamo pronti a riconoscere un ente per ogni singola sensazione. Piuttosto, l'esperienza sembra offrirci le sensazioni in raggruppamenti (Herbart le chiama «complezioni») che chiamiamo 'cose'. Perché mai le molte note (che possiamo ricondurre alla molteplicità delle sensazioni) dovrebbero aggregarsi in unità distinte?

Che molteplici note possano convergere in un'unità era spiegato dalla tradizione filosofica mediante l'appello alla sostanza. Eppure, la soluzione lascia molti problemi aperti, ammesso che il concetto di sostanza abbia un chiaro significato. Vi è, infatti, una tensione tra l'unità di questo supporto sostanziale degli attributi e la molteplicità degli stessi attributi. Inoltre, come è stato spesso fatto notare dalla tradizione empirista classica, l'esperienza non ci testimonia

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

alcuna sostanza, ma soltanto una serie di note organizzate in certe relazioni⁴⁷. Si noti, inoltre, che il problema della sostanza sorgerebbe anche nel caso di un ente semplice con un'unica proprietà, trattandosi di una distinzione in linea di principio. Il problema è appunto la natura del presunto supporto delle note (e persino, nel caso ipotetico, della singola nota). «Il comune intelletto pone delle unità che per esso non sono scomponibili. Le unità sono le *cose* e la scomposizione dà come risultato le loro *note*. [...] Le cose vengono considerate il reale»⁴⁸. La metafisica deve chiarire il concetto di sostanza o rigettarlo definitivamente e il metodo per tale chiarimento è, ancora una volta, quello logico-analitico.

L'«analisi logica», che rappresenta il metodo della metafisica herbartiana, intende superare il sostanzialismo ingenuo del senso comune, pur tenendo conto delle informazioni che esso veicola, rielaborandole per offrire delle 'ragioni'.

Iniziamo con il caso più semplice: un ipotetico ente determinato da un'unica proprietà semplice. Sia a la proprietà di una cosa A . Ora, è chiaro che $a \neq A$: la cosa non è lo stesso dell'attributo *della* cosa. Quindi il pensiero mi obbliga a separare la nota dalla cosa. Eppure, a e A sono validi soltanto insieme e non c'è modo di pensare A senza a , il che vuol dire, nel nostro esempio, che non c'è modo di pensare A senza alcuna determinazione. Inoltre, la cosa mi è data insieme alla sua nota e ciò va mantenuto valido perché è un *dato* dell'esperienza. D'altra parte, tale dato è anche contraddittorio: A è e non è a . Infatti, se A non può essere posto uguale ad a , non può neppure essere posto come diverso. Se, infatti a non è la stessa cosa di A , possiamo concludere che sono entità differenti, che sussistono per conto proprio?

La contraddittorietà, per ora puramente ipotetica di un ente determinato da un'unica proprietà semplice, si mostra ancora più chiaramente nelle contraddizioni reali che ci testimonia l'esperienza, in cui gli enti sono caratterizzati da una pluralità di note.

Si prenda, ad esempio, un foglio di carta. Un foglio di carta è un oggetto unitario, è *una* cosa. Eppure, cos'è che lo caratterizza in quanto tale? Se cerchiamo di descrivere il foglio, avremo un elenco di proprietà.

Potremmo dire che il foglio ha un certo colore, poniamo bianco, una forma, per semplicità rettangolare (come se non avesse spessore), una sua misura, mettiamo 210 x 300 mm, un peso, ad esempio 4 grammi, una sua ruvidezza al tatto, e così via. Eppure, quale di queste note lo caratterizza come *questo foglio qui*? Il foglio non è il suo colore bianco, dato che ci saranno altre cose dello stesso colore, ad esempio un tessuto della medesima sfumatura di bianco. Il foglio non è la sua forma, dato che è semplice rintracciare altre cose che hanno esattamente la stessa forma: ad esempio un altro foglio di colore diverso. Il foglio non è la sua misura in millimetri e non la sua ruvidezza. Una qualunque nota del foglio può essere rintracciata in altre cose non è peculiare a questo foglio. Perciò «tutte

47 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 17-20; trad. it. cit., *Metodologia*, § 9 [169], pp. 75-79.

48 Cfr. Ivi, p. 56; trad. it. cit., *Ontologia*, § 41 [201], p. 126.

queste note sono *incapaci* di determinare *che cosa* vi è»⁴⁹. Eppure, cos'è il foglio, se si toglie il suo colore, la sua forma, la sua misura, il suo peso, e così via?

Siamo di fronte ad un caso effettivamente presentato dall'esperienza. La cosa che abbiamo di fronte è una, ma tale unità si mostra esclusivamente in una pluralità di note. Sicché, possiamo dire, che la cosa è e non è una. Chiamiamo, in modo analogo al caso precedente, *a, b, c, ...* le note che ineriscono ad *A*. Come arriviamo a riconoscere un'unica *A* dietro *a, b, c, ...* ?

Innanzitutto, possiamo giungere alla sostanza soltanto come conseguenza e non porla come fondamento (si ricordi quanto detto sul rapporto tra fondamento e conseguenza). L'esperienza, infatti, ci offre come dati *a, b, c, ...* e l'esperienza è il nostro punto di partenza e ciò che 'fonda' ogni progresso in metafisica. D'altra parte, non possiamo fermarci ai dati immediati dell'esperienza, cioè *a, b, c, ...*:

voi sapete bene di avere davanti agli occhi un molto che non è un uno! Questo molto delle note lo dovete porre *come uno*, in tutti i casi in cui le note sono date come una sola cosa. Qui non è concesso di lasciar perdere arbitrariamente il compito. *Nessun sistema, nessun uomo vi pone il compito, bensì la natura stessa*. Ve lo pone davanti agli occhi in centinaia di cose, ovunque spingiate lo sguardo e voi non potete sottrarvi⁵⁰.

L'unità della cosa non è dunque un dato che possiamo rintracciare sul piano delle note. D'altra parte, queste note sono, prese una ad una, comuni ad altre cose: la nota *a* è comune anche a *B, C, D, ...*; la nota *b* è comune anche a *B', C', D', ...*; la nota *c* è comune anche a *B'', C'', D'', ...*; e così via. Nessuna nota identifica *A*, eppure è soltanto da *a+b+c+...* che possiamo ottenere *A*. La cosa si riduce quindi allo stare insieme delle note, cioè alla "complezione" delle note. Ora, l'unità dell'oggetto è una semplice *x* cui possiamo attribuire una serie dei predicati, che esistono solo come funzione di questa *x*, per quanto della *x*, al di là della serie dei predicati non sappiamo assolutamente cosa dire.

Del resto, per altra via è possibile giungere allo stesso risultato: la cosa è una complezione di note e l'unità dei predicati è «posta» come esistente («il molto delle note lo dovete porre *come uno*»⁵¹). Potremmo chiamare il percorso che segue una via *logica* ad un risultato *ontologico*, via che ci riserverà alcune interessanti sorprese.

Il privilegio della forma soggetto-predicato è stato tradizionalmente collegato ad un'ontologia "a gradi", secondo la quale i soggetti cui ineriscono le predicazioni sono ontologicamente fondamentali (*ousiai*), mentre ciò che si dice dei soggetti può sussistere soltanto appoggiandosi ad altro. Nella forma "*A* è

49 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 191; trad. it. cit., p. 21.

50 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 80; trad. it. cit., *Ontologia*, § 57 [217], p. 158, corsivo di Herbart.

51 *Ibidem*.

B”, si pone che ciascuno dei due elementi corrisponda a qualcosa di reale, per quanto non sullo stesso piano. Il soggetto rinvia ad un’entità sostanziale, il predicato ad una proprietà: “l’attuale re di Francia è biondo” andrebbe così sciolto in “l’attuale re di Francia”, che avrebbe come riferimento un’entità di qualche tipo, e in una proprietà, “biondo”, che dovrebbe inerire a tale entità. Nella logica di Aristotele, l’ente (*to on*) si dice infatti secondo gli schemi della predicazione, le categorie, che si riferiscono tutte a forme nominali: la classe dei sostantivi, che ricopre il ruolo del soggetto, è la classe delle *sostanze* e può essere messa in relazione con altri soggetti (di solito di generalità maggiore), con aggettivi (*poson*, quantità, e *poion*, qualità) oppure in un rapporto complesso, mediante la relazione in quanto tale (*pros ti*), come nel caso di “doppio” e in quello degli aggettivi che posseggono una forma comparativa, oppure nel caso di una determinazione spaziale o temporale (*pou* e *pote*). Ulteriori predicazioni possono essere stabilite riferendo alla sostanza-soggetto dei verbi, in forma attiva (*poiein*), passiva (*paschein*) o con richiamo ad ulteriori forme del verbo greco⁵². Aristotele aveva selezionato un certo tipo di enunciato, nella forma soggetto-predicato e ne aveva fatto il modello per ogni enunciazione, traendo da questa tavola delle categorie delle implicazioni ontologiche che sono state successivamente recepite indipendentemente dalla loro origine, che è di certo l’analisi del giudizio. La concezione di Aristotele ha infatti dominato a lungo la storia della filosofia; ciò nonostante, limitarsi alla struttura ontologica supportata dalla logica aristotelica comporta alcune difficoltà.

Come possiamo, infatti, assegnare un valore di verità a “l’attuale re di Francia è biondo”? Non essendoci un riferimento che possa supportare la qualità dell’essere biondo (infatti, l’attuale re di Francia *non esiste*), non siamo autorizzati ad asserire né “l’attuale re di Francia è biondo” né “l’attuale re di Francia *non* è biondo”. Dobbiamo considerare entrambe le asserzioni false? Eppure, “l’attuale re di Francia *non* è biondo” *sembra* proprio la negazione di “l’attuale re di Francia è biondo” e la logica ci ha insegnato a considerare la negazione di un enunciato falso un enunciato vero.

Nella sezione *Ontologia* della *Metafisica generale*, Herbart propone una soluzione che potrebbe dialogare con quella standard di Russell-Quine, con l’ovvia eccezione di non aver potuto sfruttare la teoria della quantificazione. Del resto,

52 Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4. Benveniste ha messo in relazione le categorie aristoteliche con le forme grammaticali della lingua greca. Cfr. È. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di V. Giuliani *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971. D’altra parte, ciò che guida Aristotele non è un interesse esclusivamente grammaticale, bensì logico: un sostantivo può, ad esempio, rientrare nella qualità (si è parlato, in questo caso di nomi di qualità); inoltre, non ogni elemento della morfologia assume un significato nella tavola delle categorie. Sul rapporto tra le categorie, l’analisi del giudizio e l’ontologia, cfr. *Linguaggio e ontologia. I. L’essere e le parole* in S. Auroux, *La philosophie du langage*, Presses Universitaires de France, Paris 1996; trad. it. di I. Tani: *La filosofia del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 129-161.

introducendo le variabili quantificate possiamo chiarire molte affermazioni herbartiane in metafisica, per il nesso logica-matematica-metafisica, che percorre la sua ontologia.

Innanzitutto, il problema dell'esistenza è posto in relazione ad un enunciato (un giudizio). D'altra parte, che l'esistenza sia in relazione con la forma del giudizio " A è B " è una posizione abbastanza diffusa che si può ritrovare già nella tradizione aristotelica. Il punto più interessante è che l'inerenza di B ad A non deve essere intesa nel senso dell'affermazione che c'è un A di cui si predica B . Questo era ancora l'errore di assumere che "l'attuale re di Francia è biondo" debba implicare l'esistenza di qualcosa come "l'attuale re di Francia". In modo molto chiaro Herbart scriveva:

I cosiddetti giudizi categorici, innanzitutto, che nella forma A è B , enunciano l'inerenza della nota B al concetto A , sono del tutto incapaci di esprimere l'essere. Con un banale inganno, il soggetto viene considerato in essi come essente e questo è naturalmente sufficiente, perché la domanda se A è, non venga affatto toccata nel giudizio. Ma proprio per questo essa non viene neppure decisa⁵³.

Herbart introduce una sorta di teoria delle descrizioni incomplete nel senso di Russell, spiegando il motivo per cui l'esistenza di A non può essere già decisa dall'affermazione di un giudizio come " A è B ": «nel giudizio non è contenuta alcuna affermazione, relativamente a quanto il soggetto *valga per sé solo*: in quanto soggetto esso sta lì soltanto per ricevere un predicato. E questo predicato, da parte sua, si appoggia al soggetto. Resta e cade con esso»⁵⁴. Il soggetto viene posto come tentativo: «nel giudizio A è B , A è posta a mo' di tentativo; poi, una volta che ciò sia avvenuto, deve essere certo (*questo* afferma categoricamente il giudizio) che le si deve attribuire la nota B ». Questo significa che si pone: $\exists x$ tale che Ax , e che, una volta che ciò sia avvenuto, si può aggiungere l'esser B a quella x che abbiamo posto esser A . Così, anche da proposizioni come "Dio c'è", non si dovrebbe concludere che Dio sia il soggetto esistente, senza il quale non ha senso l'affermazione. Ciò è suggerito dall'aspetto fuorviante del linguaggio ordinario: «la nostra lingua, in proposizioni quali *Dio c'è*, ci induce a credere che l'oggetto reale sia il soggetto del giudizio. Ma non è così. La lingua stessa si corregge in espressioni comuni come *vi è un Dio*⁵⁵. Qui il posto del soggetto è chiaramente vuoto. L'oggetto reale si mostra come predicato»⁵⁶. In altri termini,

53 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 59; trad. it. cit., *Ontologia*, § 44 [204], p. 131.

54 Ivi, p. 60; trad. it. cit., *Ontologia*, § 44 [204], p. 131, corsivo mio.

55 Sull'attenzione riservata agli usi linguistici, e sulla riforma del linguaggio ordinario richiesta dall'inadeguatezza a rendere certe distinzioni concettuali, cfr. anche J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 50; trad. it. cit., *Ontologia*, § 36 [196], pp. 118-119.

56 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 61; trad. it. cit., *Ontologia*, § 44 [204], p. 132, corsivo di Herbart.

se poniamo $\exists x$ tale che x è Dio, “esser Dio” diventa un predicato riferito ad un posto lasciato vuoto in x . «Il soggetto vi è ancora ma come un posto vuoto».

La posizione dell'esistenza non è un predicato, come possono essere le qualità; l'esistenza non ci dice ancora nulla:

si ponga pure quello che si vuole (ad esempio x, y, z del tutto ignote); è sufficiente che questo qualcosa venga posto *in sé*, perché venga ascritto ad esso il concetto di essere! Le cose andrebbero del tutto diversamente se, secondo l'opinione delle antiche scuole, l'essere fosse inerente alle cose! Ma allora si potrebbe chiedere se *questa* proprietà delle cose di essere, si accorda con tutte le altre proprietà di esse. Se però, come abbiamo visto, l'essere non fornisce affatto alcuna determinazione di ciò *che* le cose sono, allora qualsiasi *che cosa*, preso a piacimento, potrebbe servire benissimo ad avere qualcosa, *di cui* si possa affermare che è!⁵⁷

È anche vero che, per Herbart, ciò si mostra «ad un primo sguardo» e che «questa opinione resta valida, fintanto che si lascia effettivamente *del tutto* ignota la qualità dell'essente e non ci si propone affatto di determinarla in qualche maniera, per analogia con le qualità sensibili, alle quali siamo abituati nel caso degli oggetti sensibili», ma se dobbiamo prendere sul serio la prospettiva neokantiana di riduzione delle qualità a relazioni che ispira questa lettura, è chiaro che il «primo sguardo» sia il primo e l'unico, alla fine, sostenibile. Del resto, la sola qualità che Herbart ascrive all'essente è di essere assolutamente semplice, cioè, in fondo, di non avere qualità⁵⁸.

Mi sembra evidente che questa dottrina di Herbart possa essere tranquillamente interpretata e utilizzata oggi, tradotta in termini di teoria della quantificazione: come non interpretare le « x, y, z del tutto ignote» di cui parla Herbart alla stregua delle variabili? Herbart pensa al soggetto che poniamo come esistente non più come ad un soggetto sostanziale bensì come posizione indeterminata di “qualcosa” a piacimento. Giulio Preti, che aveva già notato questa posizione herbartiana, scriveva: «*in realtà l'oggetto nella metafisica herbartiana viene totalmente dissolto*, recede ad una sempre inattuabile x , che sta *prima* di ogni predicazione (e quindi prima di ogni descrizione), e quindi è impredicabile e indescrivibile»⁵⁹. Ciò di cui possiamo parlare sono soltanto le proprietà intese come predicati riferiti alla x : scompare il soggetto sostanziale.

In questo modo, Herbart rigetta, inoltre, l'idea che l'esistenza sia un predicato. Se infatti l'essere è una posizione (si pone che le « x, y, z del tutto ignote» esistano e quindi si attribuisce loro la serie delle loro note), l'esistenza come

57 Ivi, p. 62; trad. it. cit., *Ontologia*, § 45 [205], p. 133.

58 Ivi, pp. 63-64; trad. it. cit., *Ontologia*, § 47 [207]

59 G. Preti, *Bertrand Russell e la filosofia del nostro secolo*, cit. In particolare, su questo aspetto dell'ontologia herbartiana, cfr. R. Pettoello, *La realtà dell'apparenza ed i modi di dire l'essere*, cit.; R. Pettoello, “L'object et ses limites. Réalité et infinitésimale chez J.F. Herbart”, in *Cahiers de philosophie de Caen*, 36 (2001), pp. 11-30.

quantificazione non comunica una predicazione, e può essere posta in un'asserzione soltanto se si aggiunge un'effettiva predicazione. Se, ad esempio vogliamo sostenere che esiste un gatto, dovremmo, naturalmente, riformulare l'asserzione precedente come "esiste qualcosa tale che x è un gatto": essere un gatto diventa una proprietà e il soggetto recede in posizione di x .

In altri termini, " $\exists x$ " non è una formula ben formata.

Se invece l'esistenza è predicata di un simbolo cui non è associata alcuna descrizione, allora diviene qualcosa di assolutamente inverificabile. Anche nel caso di nomi propri, "Aristotele esiste" o significa " $\exists x$ tale che x ha nome Aristotele" e "Aristotele" rinvia ad un oggetto altrimenti descritto, oppure non significa niente (nonostante Quine ritenga che sia possibile introdurre *ex hypothesis*, con uno stratagemma del tutto artificiale, l'attributo di "essere Aristotele" o "aristotelizzare"⁶⁰).

Se le cose andassero diversamente, se cioè l'esistenza fosse un predicato, allora potrebbe essere possibile offrire una versione rigorosa dell'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta⁶¹.

Si ammetta, infatti, la definizione di Dio come «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore» e si proceda quindi ad una dimostrazione per assurdo. La tesi è "Dio esiste", l'antitesi "Dio non esiste". 1) Dio = ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore (per definizione); 2) Dio non esiste = ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore non esiste (per sostituzione); 3) di ciò che non esiste posso pensare una cosa maggiore, cioè la medesima cosa, con il medesimo elenco di predicati, *più* il predicato dell'esistenza (il concetto di x che non esiste ha n predicati, il concetto dello stesso x che esiste ha $n+1$ predicati); 4) *ergo* Dio non esiste = ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è ciò di cui si può pensare qualcosa di maggiore, cioè a è non- a (per la 2 e la 3). L'unico punto introdotto surrettiziamente nella dimostrazione è il passaggio 3), che richiede che l'esistenza sia un predicato.

Il successo dell'argomento ontologico dovrebbe deporre a sfavore della tesi per cui l'esistenza sarebbe un predicato, come "rosso". È abbastanza ragionevole

60 W.V. Quine, *On What There Is*, cit.

61 Anselmo d'Aosta, *Proslogion* con la *Difesa dell'insipiente* da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo, introduzione, traduzione e note di L. Pozzi, Rizzoli, Milano 1996, p. 84. Una ricostruzione formale della dimostrazione si può trovare in A. Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca 1967. Sulle formalizzazioni dell'argomento ontologico, cfr. W. Löffler, "Argomento ontologico, analisi logica", in Fondazione Centro Studi Filosofici, *Enciclopedia Filosofica*, nuova ed. interamente riv. e ampliata, Bompiani, Milano 2007, vol. 1, pp. 653-658. Formalizzazioni alternative sono proposte in F.v. Kutschera, "Zum ontologischen Gottesbeweis", in F.v. Kutschera, *Vernunft und Glaube*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 323-334; U. Meixner, "Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie", in *Theologie und Philosophie*, 67 (1992), pp. 246-262. Per una discussione, cfr. S. Galvan-A. Giordani, *La logica del predicato di esistenza nell'argomentazione filosofica*, Pubblicazioni dell'I.S.U.-Università Cattolica, Milano 1999.

pensare che, se una tesi filosofica conduce alla possibilità di *dimostrare* l'esistenza di Dio, qualcosa non torna. Già Kant ha risposto in modo soddisfacente a questa tesi, negando che l'esistenza possa essere rintracciata ispezionando tra i concetti. La soluzione kantiana è che il concetto di una cosa non muta di 'contenuto', a seconda che tale cosa esista o non esista, cioè che la rappresentazione di un ente x contenga l'esistenza come una semplice proprietà, al pari di altre.

In sintesi, quindi, nell'ontologia herbartiana, la posizione dell'esistenza è qualcosa che si differenzia in misura essenziale dagli attributi (che vengono resi con "tale che"); la posizione dell'esistenza è, potremmo dire oggi, " $\exists x$ ", ed è appunto una posizione che aspetta di essere riempita. Ne consegue, a quanto pare, che non possiamo parlare propriamente della "cosa", ma delle sue caratteristiche, e che l'oggetto esistente, reale, recede «ad una sempre inattuabile x » che può essere pensata solo se si determina in qualche modo ciò che segue a "tale che ...". «Ciò che è posto dev'essere qualcosa d'altro, di ignoto. Qui rimane soltanto il concetto *di ciò, la cui posizione non è tolta*»⁶². Questo piano di entità viene chiamato da Herbart il piano dei *reali*⁶³.

Se invece di pensare gli oggetti della nostra ontologia come reali privi di note sul piano metafisico, ci poniamo «dal punto di vista contingente», se cioè assumiamo le cose come complessioni di note, si creano le note complicazioni relative all'identità e che sono ancora affrontate dal dibattito contemporaneo (soprattutto in area analitica)⁶⁴. Posto, infatti, che A è resa da a, b, c, \dots , in quali casi possiamo asserire che $A=B$, cioè in quali casi parliamo *della stessa cosa*?

Se ci poniamo dal punto di vista contingente, possiamo considerare valida anche per Herbart la legge di Leibniz? La legge consiste in un bicondizionale che può essere letto anche come una definizione dell'identità:

$$x = y \equiv (\forall F, x \text{ è } F \equiv y \text{ è } F)$$

dove F è un simbolo per una proprietà. Se letta da sinistra verso destra, la formula ribadisce un'ovvietà: se due 'cose' sono lo stesso oggetto godono esattamente delle stesse proprietà. Se A non è che un altro nome di B , qualunque proprietà F riferita ad A , è riferita a B e viceversa:

$$\forall x \forall y (\forall F (x \equiv y) \rightarrow (Fx \equiv Fy))$$

62 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 55; trad. it. cit., *Ontologia*, § 41 [201], pp. 124-125. Corsivo di Herbart, spaziatura mia.

63 Cfr., sulla relazione tra gli enti reali come concetto limite, cfr. R. Pettoello, *L'object et ses limites. Réalité et infinitésimale chez J.F. Herbart*, cit.

64 Cfr. A.C. Varzi, *Ontologia e metafisica*, in F. D'Agostini-N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, cit., pp. 157-193; A.C. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001; A.C. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005; P. Valore, *L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*, UTET, Novara 2008.

Se però leggiamo la formula da destra a sinistra, la legge offre un criterio per l'identità e diventa filosoficamente più interessante (e persino controversa): se due 'cose' possiedono esattamente le stesse proprietà, *allora* sono lo stesso oggetto

$$\forall x \forall y (\forall F (Fx \equiv Fy) \rightarrow (x=y))$$

Dal punto vista contingente, le complicazioni sorgono se dobbiamo riconoscere più di un oggetto per ogni cambiamento di proprietà, non essendo più possibile distinguere tra qualità essenziali (sostanziali) e accidentali. La teoria essenzialista di matrice aristotelica consentiva di considerare la modifica di un attributo da "Aristotele è barbuto" a "Aristotele è rasato" inessenziale ai fini del *principium individuationis*. Se, come fa Herbart, eliminiamo la sostanza, intesa come *res* che supporta le note e che permane identica a sé nonostante il mutamento degli accidenti, a cosa possiamo ancorare l'identità della cosa?

Secondo l'interpretazione appena fornita della legge di Leibniz, le complicazioni sembrano coinvolgere innanzi tutto il mutamento, cioè le modificazioni nel tempo. D'altra parte, le complicazioni iniziano già sul piano sincronico.

Se una cosa *A* non condivide esattamente le proprietà di *B* *allo stesso tempo*, siamo di fronte a due cose diverse? Prendiamo il caso di una statua di Kant, ottenuta da un certo blocco di creta. Possiamo trovare delle note, da attribuire alla statua di Kant, che non possiamo assegnare al blocco di creta? Certamente sì. Si pensi al predicato "essere rassomigliante a Kant": questo è certamente un predicato della statua, non del blocco di creta. Se si ammettono anche le predicazioni modali, le cose si complicano ulteriormente: è vero che "la statua avrebbe potuto essere di marmo", è falso che "il blocco di creta avrebbe potuto essere di marmo". Per la statua non è essenziale essere di creta, per la creta è essenziale essere di creta. Poniamo che sotto la superficie di creta si trovi una certa quantità di marmo: per la statua si tratterebbe di cambiare soltanto un predicato, per il blocco di creta è tutta un'altra faccenda (dovremmo introdurre due oggetti: blocco di creta e blocco di marmo? È chiaro allora che l'aggregato risultante dalla somma di "blocco di creta + blocco di marmo" è altra cosa dall'oggetto unitario "statua di Kant").

Dal punto di vista diacronico le complicazioni, naturalmente, si moltiplicano: ogni mutamento di "note" fornisce un nuovo oggetto? Avremmo, in questo caso, una serie di oggetti diversi soltanto per errore identificati con "oggetto *A* nell'istante t_1 ", "oggetto *A* nell'istante t_2 ", "oggetto *A* nell'istante t_3 " e così via. Piuttosto, si dovrebbe parlare di "oggetto *A*", "oggetto *B*", "oggetto *C*" e così via. Per risolvere queste complicazioni ci si può appellare ad una variante temporale della legge di Leibniz, che possiamo esprimere nel modo seguente:

$$\forall t, x = y \equiv (\forall F, x \text{ è } F\text{-a-}t_i \equiv y \text{ è } F\text{-a-}t_i)$$

dove “ t ” con indice è un simbolo per un certo istante. La precedente richiama il cosiddetto principio di Locke⁶⁵: due cose sono uguali se hanno esattamente le stesse proprietà e si trovano nello stesso luogo nello stesso tempo. È anche chiaro, del resto, che questa introduzione non risolve comunque le complicazioni sincroniche. La somma dei blocchi di creta e di marmo sono nello stesso tempo nello stesso luogo della statua. Inoltre, l’appello a questa nuova versione allargata della legge di Leibniz non è, in effetti, di alcun aiuto: le relazioni spaziali e temporali possono essere ridotte anch’esse a predicazioni riferite alla x che poniamo essere l’ente reale (e, dal punto di vista di Herbart, possiamo pure considerarli già resi da F).

Nella prospettiva dei reali ottenuti con l’integrazione concettuale garantita dal metodo delle relazioni, si tratta di problemi apparenti. Prendiamo il caso delle complicazioni sincroniche: per Herbart la cosa non è il blocco di creta e non è la statua: sia le proprietà che rientrano nella definizione di “statua”, sia le proprietà che rientrano nella definizione di “creta” appartengono al piano delle note. La cosa nella sua unità, come già sappiamo, non coincide con alcuna delle sue note, recedendo, piuttosto, ad un’inattingibile x , posta in funzione della complessione di quelli che oggi chiameremmo predicati. In questo modo, si può capire la scelta herbartiana di porre gli enti reali, sempre un po’ più in là, in una prospettiva che richiama il calcolo infinitesimale. I reali diventano così oggetti limite.

Potremmo dire che la statua, con le sue determinazioni sensibili, il blocco di creta + il blocco di marmo e, ancora, la serie di note che si modificano nel tempo, non sono gli enti reali ma rappresentano, piuttosto, indicazioni dell’essere che sta alla base di queste apparenze. L’essere «da qualche parte deve essere presupposto», e per quanto le apparenze testimoniate dai dati sensibili siano oggettive (valide per ogni osservatore), se tentiamo di renderne conto sul piano metafisico, dobbiamo piuttosto porre concettualmente un piano di enti x , cui riferire le apparenze. Gli enti reali sfuggono però a ciascuna di queste determinazioni e, in quanto le relazioni sono determinazioni, mancano, propriamente, di relazioni (almeno se considerati *in sé*). L’essere è quindi, «il simbolo dello zero in metafisica»⁶⁶. In sintesi:

il dato fondamentale che contraddistingue le nostre strutture conoscitive è dunque costituito per Herbart dal fatto che, nel mentre noi diciamo che una cosa ‘è’, esprimendone il concetto, la ‘poniamo’ nei termini di un’assoluta necessità che è la necessità di ogni formulazione concettuale

65 Cfr. D. Kaufman, “Locke’s Theory of Identity”, in M. Stuart (Ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, Chichester 2015, pp. 236-259.

66 Cfr. J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 189; trad. it. cit., p. 19.

e che al tempo stesso ci rinvia, e noi non possiamo andare oltre a questo rinvio, al 'reale' che, a fondamento dell'esperienza, ne costituisce l'essenziale condizione di possibilità⁶⁷.

La posizione assoluta in cui abbiamo riconosciuto l'essere si differenzia dunque dai predicati, che rendono, piuttosto, le relazioni. In questo modo, possiamo esprimere più chiaramente l'idea tradizionale della sostanza che veniva appunto definita come ciò che può essere soltanto soggetto e non predicato⁶⁸. Piuttosto che pensare alla sostanza come ad una *res* materiale che supporta le determinazioni, possiamo intendere con "sostanza" la x indeterminata da *porre* in funzione dell'attribuzione di predicati. Per mettere meglio a fuoco l'idea della posizione assoluta, Herbart stabilisce un contrasto con la negazione e con le relazioni⁶⁹.

Porre una negazione significa infatti «determinare relativamente cioè che è posto»⁷⁰. Porre " $\sim A$ " è, per Herbart, ancora un'operazione su A e la posizione esistenziale non può riguardare immediatamente la " \sim ". Piuttosto, la negazione è un'operazione resa possibile dal fatto che *vi è qualcosa su cui applicare " \sim ".* «Perché non- A non si può pensare, senza presupporre A . In altre parole: A è il punto relativo di non- A e non è possibile eliminare questa relazione dal non- A ; non- A non ammette nessuna posizione assoluta». E ancora: «la qualità dell'essente è del tutto positiva, ovvero affermativa, senza intromissione di negazioni»⁷¹.

67 R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 100.

68 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 60; trad. it. cit., *Ontologia*, § 44 [204], p. 131. Aristotele, era giunto, nelle *Categorie*, alla conclusione che l'ente individuale (la *prote ousia*) era, in quanto tale, impredicabile, cioè non poteva divenire predicato di alcunché. L'argomentazione di Aristotele è, grosso modo, la seguente: il rapporto tra soggetto e predicato può essere reso con una inclusione in classi di generalità maggiore (così «Socrate è mortale» significherebbe che Socrate appartiene alla classe degli esseri mortali). Aristotele distingueva, in base alla generalità maggiore o minore, i generi, le specie e gli individui: l'universale vero e proprio (genere) può fungere soltanto da predicato in quanto unità di una molteplicità, cioè nota comune (predicato comune) di un molteplice (che può essere rappresentato sia dalle specie che dagli individui, che fanno da soggetto); le specie di generalità via via minore possono essere soggetto (in quanto molteplice per l'unità dell'universale) e predicato (in quanto unità per la molteplicità rappresentata dagli individui). Gli individui invece possono essere soltanto soggetto, essendo l'ultimo gradino della scala che va dal più generale al particolare. In altre parole, gli individui non hanno più nulla sotto di sé che possa rappresentare il loro soggetto, il genere non ha più nulla sopra di sé che possa costituire il predicato (che è sempre una *nota comune*). È chiaro che l'inclusione vale soltanto dagli individui alle classi e quindi alle classi di generalità maggiore ma non viceversa. Lo stesso ordine vale per la predicabilità. Cfr. Aristotele, *Cat.* 2 b 17-21.

69 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 61-62; trad. it. cit., *Ontologia*, § 45 [205], pp. 133-134.

70 Ivi, p. 62; trad. it. cit., § 46 [206], p. 134.

71 Ivi, p. 63; trad. it. cit., § 46 [206], p. 135.

Herbart stabilisce questo punto come il primo di una serie di principi, che derivano in modo naturale dal percorso fin qui svolto.

Il secondo principio stabilisce che «la qualità dell'essente è assolutamente semplice»⁷². In questo modo viene formulata un'idea che verrà poi stabilita per tutt'altra via da Frege: le variabili x, y, \dots , sono da intendere come variabili *individuali*, cioè enti singoli (*non* enti generali e *non* enti molteplici)⁷³. Certo, la preoccupazione di Frege era tutt'affatto diversa e giustificata da motivi interni alla sua teoria della quantificazione, motivi che hanno poco in comune con gli argomenti herbartiani. Qui, del resto, non si intende stabilire alcun nesso storico (che, di fatto, è inesistente), bensì suggerire una chiave di lettura che consenta di reinterpretare una posizione metafisica ottocentesca alla luce di alcuni sviluppi della logica e della filosofia analitica. In altri termini, l'interpretazione della x herbartiana alla stregua di una variabile, nel senso dell'ontologia poniamo di Quine, può consentire una migliore comprensione delle istanze *di Herbart*: sfruttare Frege, a questo punto, può offrire un'ulteriore strumento per accedere, da una nuova prospettiva, alla complicata ontologia herbartiana e *non* è certo un'interpretazione del pensiero *di Frege*. In ogni caso, Frege elimina definitivamente l'idea che un soggetto possa essere un predicato (per soggetto si intende qui l'assunzione esistenziale di “qualcosa” cui riferire i predicati). Aristotele pur privilegiando la sostanza individuale, lasciava sopravvivere le *deuterai ousiasi*, che possono essere contemporaneamente un soggetto e un predicato. Questa idea di un soggetto che può divenire predicazione è stata definitivamente confutata da Frege, che ha mostrato come “Socrates est homo” e “homo est animal” si riferiscono soltanto apparentemente alla stessa cosa “homo”, di qualunque cosa si tratti. Essenziale, dunque, alla teoria della quantificazione è la netta distinzione tra soggetti (le variabili vincolate dal quantificatore esistenziale) e predicati (distinzione che, tra l'altro, è essenziale ad un linguaggio del primo ordine). Naturalmente, quel che si intendeva con la dottrina degli universali non era tanto sostenere che vi sono espressioni linguistiche che possono ricoprire il ruolo sia di soggetto che di predicato, bensì che vi sono entità di un certo tipo che si possono associare alle espressioni che compaiono indifferentemente in posizione di soggetto e di predicato. E Frege, ponendo una condizione che elimina tali universali nella sua teoria della quantificazione, non intende rigettare espressioni linguistiche di un certo tipo, piuttosto l'idea che si diano sostanze associate ai due usi di “homo”. La distinzione tra oggetti (gli enti) e concetti (i predicati) è naturalmente essenziale per qualsiasi sviluppo ontologico che intenda sfruttare la quantificazione: lo stesso Frege, prendendo una metafora in prestito dalla

72 Ivi, p. 63; trad. it. cit., § 47 [207], p. 136.

73 Cfr., per un'introduzione al problema delle implicazioni ontologiche della teoria della quantificazione, M. Santambrogio, *Frege sugli oggetti variabili e generali*, in *Forma e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 63-88.

chimica, sottolineava l'alterità che sussiste tra oggetti (soggetti) e concetti (predicati), chiamando i primi entità *sature* e i secondi entità *insature*.

Anche per Herbart, come per Frege, la x indeterminata rende non la sostanza *qua talis*, ma, piuttosto, la sostanza individuale, che è l'unica assolutamente non predicabile. Quindi, in un'asserzione come " A è B ", il peso esistenziale non grava su A e non grava su B , ma sia A sia B , in quanto forniscono delle predicazioni della « x impredicabile» (che è il vero oggetto nell'ontologia herbartiana), diventano soltanto relazioni di un ente semplice, anzi di una pluralità di enti semplici.

Se A e B fossero considerate come indicazioni dell'essere, imporremo un riferimento sia ad A sia a B in "l'attuale re di Francia è biondo": un'entità nominata dall'espressione "l'attuale re di Francia" e un'entità astratta come la biondità:

Infatti, si provi a porre A ; ma A non è valida, se non viene presupposta B , come ciò che è unito ad essa. Si presupponga dunque B ; ma anche questo presupposto non porta a nulla, se non è preceduto dalla posizione di A . Si presupponga allora A , come presupposto del presupposto e si vada avanti così, finché non ci si è convinti che non si è posto *proprio niente*, perché tutte queste posizioni non sono valide e sono *ritirate in anticipo*, giacché non possono valere senza trovare *già realizzata* una condizione che manca e sempre mancherà⁷⁴.

Cioè: non è nell'asserzione di A o nell'asserzione di B che sta la posizione della x indeterminata, cui riferire le relazioni, quali che siano (cioè, i predicati), ma nell'inattingibile x che è sempre al di là di ogni A o B (il presunto soggetto apparente, infatti, è ancora una volta un predicato, in quanto è relazione).

Per concludere, dunque, possiamo ricapitolare i risultati conseguiti: gli enti reali sono delle x indeterminate collocate come posizione assoluta, su un piano nettamente diverso da quello dei predicati (l'essere non è un predicato). Gli enti, in quanto non sono predicabili, non hanno propriamente relazioni, considerati in quanto tali. Tali enti sono una molteplicità di enti *semplici*, e i reali non si identificano con le singole attribuzioni di qualità (che Herbart chiama le «apparenze», fondate sulla sensazione), ma vanno sempre presupposti, in modo necessario. Abbiamo anche visto che la necessità è, per Herbart, di natura concettuale⁷⁵. Sicché, possiamo concludere che i reali sono la condizione di possibilità dell'esperienza che non possiamo non porre *concettualmente* alla base delle «apparenze».

Per risolvere la questione degli oggetti inesistenti, quindi, possiamo, sfruttare proprio l'idea di spostare sempre più in là l'attribuzione di realtà, in modo

74 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 64; trad. it. cit., *Ontologia*, § 47 [207], p. 136.

75 Cfr. J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, cit., p. 189; trad. it. cit., p. 19: «Necessità è impossibilità del contrario. L'impossibile è certamente soltanto un pensiero, perciò anche il necessario».

analogo alla quantificazione su variabili: esiste qualcosa tale che. Tutte le nostre presunte sostanze possono essere sciolte in modo che ogni asserzione sia predicata di qualcosa che, in quanto tale, è privo di qualità (quelli che Herbart chiama i «reali»). L'asserzione "l'attuale re di Francia è biondo", allora, significa qualcosa come: se c'è qualcosa come l'attuale Re di Francia, questo qualcosa è biondo. In ogni giudizio categorico, dunque, rimane impregiudicata l'esistenza del soggetto *A*, che viene posto, ipoteticamente, prima dell'attribuzione del predicato *B*. Il "qualcosa" con cui dobbiamo impegnarci ontologicamente non può mai figurare in posizione di soggetto e non è una cosa di cui possiamo propriamente parlare, ma soltanto assumere concettualmente per rendere conto delle nostre asserzioni, in cui compaiono continuamente predicazioni (riducendo anche i soggetti a predicazioni, in giudizi *sempre* ipotetici). La posizione esistenziale e la riduzione dei giudizi categorici a giudizi ipotetici consentono di risolvere un problema logico (come quello del riferimento delle espressioni che rinviano a oggetti inesistenti) con un'assunzione "metafisica", ma si tratta di una metafisica come analisi e ingegneria concettuale, in un'accezione oggi assai attuale.

3. Analiticità, necessità e a priori

Kant, Quine, Putnam su analitico e sintetico

For better and worse, almost every philosophical development of significance since 1800 has been a response to Kant.

(J. Alberto Coffa)¹

Credo che si possa facilmente essere d'accordo con Robert Hanna, che, interrogandosi su origini e parametri del concetto di analiticità, scrive: «the history of analytic philosophy from Frege to Quine is the history of the rise and fall of the concept of analyticity, whose origins and parameters both lie in Kant's first *Critique*»².

Quanto alle origini, anche se la distinzione può essere ricondotta a certe classificazioni della logica tradizionale (già Leibniz parlava, ad esempio, di una «analysis pura quae nihil syntheseos habet»³ e Kant stesso cita Locke⁴) e all'opposizione tra analisi e sintesi nella geometria greca⁵ (ad esempio, in Pappo⁶), Kant è stato il primo ad averla posta chiaramente. Come ha scritto Bernard Bolzano, «avere per primo richiamato l'attenzione sull'importante differenza che regna tra la parte analitica e quella sintetica del nostro sapere, rimane un merito che Kant si è conquistato, anche qualora fosse impossibile difendere e conservare tutto ciò che tale filosofo ha aggiunto sulla natura interna dei nostri giudizi sintetici»⁷.

-
- 1 J.A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 7; trad. it. *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, a cura di G. Farabegoli, Il Mulino, Bologna 1998.
 - 2 R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2001, p. 121.
 - 3 G.W. Leibniz, *Opusculæ et Fragmenta inedita*, cit., p. 558
 - 4 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 31, in *Werke*, cit., Band 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, p. 129; trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, a cura di R. Pettoello, La Scuola, Brescia 2016, p. 69.
 - 5 Cfr. B. Einarson, "On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic", in *American Journal of Philosophy*, 57 (1936), pp. 34-54, 151-172 (specialmente, le pp.36-40); J. Hintikka, *Logic, Language-Games and Information*, Oxford University Press, Oxford 1973; trad. it. *Logica, giochi linguistici e informazione. Temi kantiani in filosofia della logica*, a cura di M. Mondadori e P. Parlavecchia, Il Saggiatore, Milano 1975.
 - 6 *Greek Mathematical Works*, transl. by I. Thomas, Vol. II: *Aristarchus to Pappus*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, pp. 596-599.
 - 7 B. Bolzano, *Über die kantische Lehre von der Construction der Begriffe durch Anschauungen*, in B. Bolzano, *Beytrage zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974 (la traduzione, inedita, è di Paola Cantù)

Quanto ai parametri, Kant ha fissato le coordinate del dibattito su analiticità, a priori e necessità in relazione alla possibilità di una metafisica come scienza, a volte in modo anche più raffinato di alcune delle formalizzazioni che sono state presentate per raffinarne l'idea. Ci interrogheremo qui su tre momenti chiave di questa storia, che rappresentano una sorta di circolo teorico della nozione di analiticità: fondazione (I), critica (II) e riabilitazione (III).

I.

Nei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*⁸, Kant fornisce, un importante chiarimento alla distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici che è associata al suo nome, introducendo almeno due piani differenti che non sono nella tradizione interpretativa tenuti sempre distinti e il chiarimento dei quali risulta utile per valutare il dibattito successivo sulla nozione di analiticità. Kant si sta occupando di «giudizi» sintetici e di «giudizi» analitici.

Come è stato già ricordato, la nozione di giudizio che Kant usa viene recuperata dalla tradizione logica wolffiana, che lo definisce come l'unione di un soggetto e di un predicato. Si tratta, in realtà, di una nozione già aristotelica per la sottolineatura della connessione (*sumploke*) tra concetti, che sola consente l'attribuzione di verità e falsità ad un'asserzione⁹. Un giudizio viene pensato dunque come la posizione di un *rapporto* tra due rappresentazioni. Così Kant definisce il giudizio nelle lezioni di logica: «la rappresentazione dell'unità della coscienza di rappresentazioni diverse, ossia la rappresentazione del loro rapporto in quanto esse costituiscono un concetto»¹⁰.

La forma fondamentale del giudizio è quindi per Kant, come per la logica wolffiana¹¹, “*A è B*” (*A* e *B* stanno qui per due rappresentazioni qualsiasi). La distinzione tra giudizi analitici e sintetici non può essere stabilita in base alla *forma*, ma solo in base al *contenuto* del giudizio. La forma è la medesima sia per

8 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 25, in *Werke*, cit., pp. 125-segg.; trad. it. cit., pp. 56-segg.

9 Cfr., ad esempio, *Cat. 2 a 7 10*; trad.it. Aristotele, *Categorie*, a cura di M. Zanatta, trad. it. in *Organon*, a cura di M. Zanatta, vol. 1, UTET, Torino 1996. La posizione aristotelica rimanda a sua volta a Platone, che in *Sofista* 262 a 9-b 6 aveva usato lo stesso termine per chiarire che un'affermazione non è soltanto un elenco di termini. È soltanto dalla “sintesi” (letteralmente dall'«intrecciamento») che nasce un'affermazione dotata di senso compiuto: «dunque dai soli nomi pronunciati in fila non deriva ancora un discorso, così come da verbi pronunciati senza nomi» [*Soph.* 262 a 9-11]; «per esempio, “cammina corre dorme” e tutte le altre espressioni che indicano azioni, anche se uno le dicesse tutte in fila, non costituiscono affatto ancora un discorso» [*Soph.* 262 b 1-3]. Il termine *sumploke* è in *Soph.* 262 c 6; trad.it. Platone, *Sofista*, in Platone, *Dialoghi filosofici*, volume secondo: *Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1981, pp. 399-484.

10 Cfr. I. Kant, cit. p. 531; trad. It. cit., p. 93.

11 Cfr. C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, cit.

il primo che per il secondo tipo di giudizi. Dobbiamo prestare attenzione ai concetti particolari che, per così dire, “riempiono” i posti di A e B . Giudizi della forma “ A è B ” sono dunque analitici o sintetici per il particolare rapporto istituito tra il concetto in posizione di soggetto (A) e il concetto in posizione di predicato (B)¹².

Essenzialmente, un giudizio analitico è un giudizio la cui verità può essere stabilita esclusivamente per mezzo dell'*analisi*, il che significa che è un giudizio per la cui verità non è richiesto il ricorso a concetti o relazioni tra concetti che non siano già dati nel giudizio stesso.

Il giudizio analitico è infatti una variazione del principio per cui « $A(+B)$ è una specie di A ». Nelle lezioni di logica si legge che «a ogni x a cui conviene il concetto di corpo ($A+B$) conviene anche l'*estensione* (B): ecco un esempio di proposizione *analitica*. A ogni x a cui conviene il concetto di corpo ($A+B$) conviene anche l'*attrazione* (C): ecco un esempio di proposizione *sintetica*»¹³. Ispezionando il rapporto tra A e B è quindi possibile assegnare un valore di verità soltanto ai giudizi analitici, mentre i giudizi sintetici hanno bisogno anche di un concetto ulteriore (C).

In Über die kantische Lehre von der Construction der Begriffe durch Anschauungen, Bolzano ha riformulato la definizione kantiana in termini di giudizi *sempre veri*¹⁴. D'altra parte, la definizione kantiana di analiticità identifica piuttosto una sottoclasse di giudizi che, in linea di principio può includere anche giudizi falsi, ma falsi per il solo rapporto che intercorre tra il concetto in posizione di soggetto e il concetto in posizione di predicato, cioè *necessariamente* falsi.

In sintesi, è dunque possibile definire “analitico” un giudizio in cui la serie di note del concetto in posizione di predicato è identica alla (o è identica ad una parte della) serie di note del concetto in posizione di soggetto. Trattandosi di una dicotomia esclusiva, è naturalmente sufficiente definire un tipo soltanto di giudizio: sintetico sarà infatti un giudizio che non risponde al criterio precedente. La serie di note del concetto in posizione di predicato è identica alla serie di note del concetto in posizione di soggetto nel caso particolarissimo della tautologia “ A è A ”, ad esempio “lo scapolo è scapolo”. È invece *identica ad una parte* nel caso “lo scapolo è un uomo”¹⁵.

Potremmo intendere la serie di note del concetto in termini di definizione, con l'avvertenza, però, che è in gioco qui un rapporto tra *concetti*, non tra

12 Cfr. anche I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 11-12, in *Werke*, cit., p. 52; trad. it. cit., pp. 80-81.

13 I. Kant, *Logik*, A 173, ed. cit., p. 542; trad. it. cit., p. 105.

14 B. Bolzano, *Über die kantische Lehre von der Construction der Begriffe durch Anschauungen*, cit.

15 «Die Identität der Begriffe in analytischen Urteilen kann entweder eine ausdrückliche (*explicita*) oder eine nicht-ausdrückliche (*implicita*) sein. – Im ersten Falle sind die analytischen Sätze tautologisch» (L'identità dei concetti nei giudizi analitici può essere o esplicita (*explicita*) o non esplicita (*implicita*). Nel primo caso le proposizioni analitiche sono tautologiche). Cfr. *Logik*, A 174, ed. cit., p. 542; trad. it. cit., p. 105.

termini: quando identifichiamo il criterio dell'analiticità mediante questa prima accezione kantiana, non ci interessa il lavoro del lessicografo. Del resto, già parlare di giudizi non è parlare di *enunciati* (cioè, di "frasi"), bensì di ciò che gli enunciati veicolano. Il giudizio, come abbiamo detto, è un'operazione dell'intelletto che stabilisce un rapporto tra due concetti.

È, infatti, lo stesso intelletto che, per così dire, "importa" la distinzione analitico-sintetico nella dimensione del giudizio. Nella *Critica della ragion pura*, la distinzione analitico-sintetico percorre tutta l'Analitica trascendentale e si ritrova anche al vertice dell'attività unificatrice dell'intelletto, cioè a livello dell'Io. Nel § 16 si introduce l'Io penso (*Ich denke*) che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», quindi è presente anche in quella rappresentazione del rapporto di rappresentazioni diverse in quanto esse costituiscono un concetto, cioè nel giudizio. La distinzione svolge in Kant un ruolo fondamentale nell'articolazione di due momenti, che non possono essere identificati: il momento della ricettività e il momento dell'attività. La sintesi ha bisogno di un molteplice da unificare, mentre l'analisi è un'attività *pura*. Sul piano del giudizio, l'analisi si risolve in una attività di chiarificazione del concetto, mentre la sintesi ha bisogno di ricondurre ad un'unità concetti diversi. Sul piano dell'Io, l'analisi si dà come unità formale $A=A$, che deve essere sempre presupposta per l'unificazione del molteplice sensibile mediante i concetti puri dell'intelletto, unificazione che chiamiamo Io penso. In questo senso, Kant parla di Appercezione trascendentale come unità analitica e di Io penso come unità sintetica: l'Io penso procede alla sintesi verso quel punto unitario rappresentato dall'Appercezione. Naturalmente, perché sia possibile procedere all'unificazione del molteplice, deve essere già data un'unità in direzione della quale attuare la sintesi: in questo senso, l'analisi precede la sintesi (*ratio essendi*). Del resto, è proprio perché l'intelletto pone in atto una sintesi del molteplice, che noi possiamo giungere alla posizione di un $A=A$, che rappresenta, per così dire, il *telos* della nostra unificazione: in questo senso, la sintesi precede l'analisi (*ratio cognoscendi*)¹⁶.

Una *conseguenza* della definizione di analiticità (che non è però parte della definizione) è che sia possibile valutare i giudizi analitici senza controllo empirico. Kant ha così riformulato una distinzione che secondo Wolff riguardava non il rapporto soggetto-predicato, ma piuttosto l'*origine* del giudizio. La logica tradizionale distingueva infatti tra *iudicium intuitivum* e *iudicium discursivum*¹⁷: il giudizio

16 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132-135, in *Werke*, Band 4, Erster Teil, ed. cit., pp. 136-138.

17 Cfr. la cosiddetta *Deutsche Logik*, ovvero C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntiss der Wahrheit*, Halle 1713; ristampato in *Gesammelte Werke*, cit., I. Abteilung: Deutsche Schriften. Il termine tedesco wolffiano per *iudicium intuitivum* è Grund-Urtheil, mentre quello per *iudicium discursivum* è Nach-Urtheil, a sottolineare il carattere in qualche modo "derivato" dei secondi, pensati ancora, a differenza di Kant, come elaborazione dei primi.

intuitivo è il giudizio *per esperienza*, mentre quello discorsivo è un giudizio acquisito deduttivamente. Un particolare tipo di giudizio discorsivo è quel giudizio che non soltanto non ha bisogno di riferirsi all'esperienza (come ogni giudizio discorsivo) ma che non ha bisogno di rinviare neppure ad altri giudizi. Un giudizio che, per così dire, "basti a se stesso" è un giudizio analitico. In realtà, la caratterizzazione gnoseologica tradizionale torna anche in Kant, che considera appunto i giudizi analitici giudizi *sempre* a priori e i giudizi sintetici *quasi sempre* a posteriori. Che Kant intenda poi considerare il caso estremamente particolare dei giudizi sintetici a priori, non sembra inficiare la distinzione e la sua fondazione, che appunto rinvia al rapporto soggetto-predicato.

Kant vuole così staccarsi esplicitamente dallo studio dal piano dell'*origine* del giudizio. Precisa infatti, nei *Prolegomeni*, che la distinzione vale «sia quale si voglia l'origine dei giudizi»¹⁸.

La distinzione di Kant, che sembra, almeno in prima battuta, assolutamente chiara, si fonda dunque su un piano logico ma le cose si complicano in fretta. Il rapporto tra definizioni di concetti sospende qualsiasi riferimento ad ulteriori concetti non presenti nel giudizio, il che include il ricorso anche a integrazioni derivanti dall'esperienza. Alla distinzione logica si sovrappongono così (anche se non perfettamente) importanti dicotomie gnoseologiche come a priori/a posteriori e necessario/contingente, che peraltro stanno particolarmente a cuore a Kant per il progetto di fondazione di una metafisica critica. Un giudizio analitico è infatti un (tipo di) giudizio *a priori*, cioè necessario. Non si tratta propriamente di un guadagno conoscitivo, bensì di un'attività di chiarificazione: abbiamo già *in nuce* le conseguenze che riusciamo a derivare, dobbiamo soltanto esplicitare ciò che nel concetto in posizione di soggetto si dà in modo confuso e indistinto. L'attività di chiarificazione analitica è però tutt'altro che superflua, considerato che la stessa logica tradizionale era, agli occhi di Kant, costituita da giudizi analitici a priori¹⁹.

C'è anche un altro modo per mostrare i molteplici livelli della distinzione kantiana: abbiamo visto che i giudizi analitici sono conoscenze molto particolari perché di fatto si riducono a semplici chiarificazioni ed esplicitazioni. I giudizi analitici possono essere veri a priori e possono essere necessari perché in realtà sono *vuoti*. Kant ritiene che un'attività meramente analitica non faccia altro che occuparsi della semplice forma dei giudizi. In questo senso, Kant oppone la logica generale alla logica trascendentale: i giudizi della logica generale, in quanto analitici a priori, sospendono qualsiasi interesse per i *contenuti* del giudizio, mentre la logica trascendentale richiede una logica per un contenuto. Nella *Prefazione alla seconda edizione* della *Critica della ragion pura* si legge: «la logica deve il privilegio della sua perfetta riuscita semplicemente

18 «Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen». In I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 25, ed. cit., p. 125; trad. it. cit., p. 56.

19 Cfr. *Logik*, A 157, ed. cit., p. 532; trad. it. cit., pp. 93-94.

alla sua delimitazione, in base alla quale è non solo autorizzata ma obbligata ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalla loro differenza; in essa l'intelletto non si occupa d'altro che di sé stesso e della propria forma»²⁰.

Eppure, eravamo partiti sostenendo che i giudizi analitici non si distinguono per la forma ma per il particolare rapporto che viene istituito tra i contenuti del giudizio. Nei *Prolegomena*, Kant ci aveva detto che «quale che sia l'origine dei giudizi o la forma logica in base alla quale sono costituiti, essi vanno comunque distinti relativamente al loro contenuto, in considerazione del quale sono o *meramente esplicativi* e non aggiungono nulla al contenuto della conoscenza, oppure *estensivi*, in quanto ampliano la conoscenza data; i primi possono essere chiamati giudizi *analitici*, i secondi giudizi *sintetici*»²¹. Era necessario un riferimento ai contenuti dei concetti in posizione di soggetto e predicato per decidere dell'analiticità o meno di un giudizio, cioè che dobbiamo prestare attenzione ai concetti particolari che, per così dire, “riempiono” i posti di *A* e *B* in “*A* è *B*”. Ora, invece, Kant sostiene che i giudizi analitici sono soltanto formali, cioè privi di un contenuto. Ma la contraddizione è soltanto apparente, una volta che si considerino i due piani, logico e gnoseologico.

Dal punto di vista logico, infatti, la forma del giudizio è la medesima per i giudizi analitici e per i giudizi sintetici. Una volta riempito lo schema “*A* è *B*” con concetti particolari, sarà il rapporto tra i concetti a decidere dell'analiticità. Entrambi i giudizi sono pieni ma in modo diverso.

Dal punto di vista gnoseologico, il giudizio analitico sembra definito come un giudizio necessario e a priori, in quanto prescinde dall'esperienza: “lo scapolo è un uomo” è vero qualunque cosa succeda, mentre “i pianeti sono nove” è una verità *empirica*, che ha bisogno di essere corroborata dai fatti. Un giudizio analitico non richiede conferma extralogica ed è per questo *vuoto*, in quanto è mera chiarificazione di ciò che è implicito. La distinzione analitico-sintetico si intreccia così (anche se non si identifica) con quella tra a priori e a posteriori.

La nozione di analiticità di Kant risulta dunque più restrittiva della nozione di a priori che si trova in formulazioni successive che pure si ricollegano alla tradizione kantiana. È il caso, ad esempio, di Jacob Friederich Fries, che nel suo *Grundriss der Logik* includeva nella conoscenza analitica principi generalissimi che sono sì a priori ma non analitici in senso kantiano. Fries include, tra gli altri, il principio per cui, se dati due giudizi, uno associa un concetto ad un oggetto, e all'altro il suo contrario,

20 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B IX, in *Werke*, cit., p. 21; trad. it. cit., p. 6.

21 In I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 25, ed. cit., p. 125. «Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die ersteren werden *analytische*, die zweiten *synthetische* Urteile genannt werden können».

necessariamente soltanto uno dei due può essere vero o il principio per cui ogni asserzione di una proposizione rinvia ad una ragione ulteriore per essere asserita²². Si tratta di principi metalogici e di giustificazione epistemica che non sembrano rispondere alla definizione in termini di rapporto tra soggetto e predicato.

Che “analitico” non si opponga ad “empirico”, lo si vede anche nella concezione kantiana per cui i giudizi matematici sono *sintetici*, pur essendo necessari e certamente non di natura empirica. Per Kant, «la matematica ci offre un chiarissimo esempio di quanto possiamo avanzare nella conoscenza a priori, indipendente dall’esperienza»²³; eppure, «i giudizi della matematica sono tutti sintetici»²⁴. Ad esempio, per Wolff, il concetto di una figura chiusa tra due linee rette comporta una contraddizione in termini e la sua impossibilità sarebbe quindi analitica, mentre Kant spiega, nei *Postulati del pensiero empirico in generale*, che:

non c’è contraddizione nel concetto di una figura chiusa fra due linee rette e ciò perché il concetto di due linee rette e il concetto del loro incontrarsi non includono la negazione di alcuna figura; ma l’impossibilità non ha luogo nel concetto stesso, bensì nella sua costruzione nello spazio²⁵.

In questo, Kant si mantiene fedele all’insegnamento del filosofo e teologo Christian Augustus Crusius, che in polemica antiwolffiana insisteva sulla differenza tra matematica e filosofia (logica): nel *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*, Kant aveva già contrapposto con decisione il metodo analitico, di scomposizione, della filosofia, al metodo sintetico della matematica²⁶, una tesi affine a quella difesa anche da alcuni tra i matematici più influenti dell’epoca, come Leonard Euler²⁷. La tesi era stata ribadita anche nel *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*²⁸, dove si osserva che già stabilire una relazione di causa ed effetto eccede la dimensione dell’analiticità. E Bernhard Riemann, nel frammento filosofico *Erkenntnistheoretisches*, concorda: «molto giustamente Kant nota che attraverso la scomposizione del concetto di

22 J.F. Fries, *Grundriss der Logik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen und Universitäten*, in *Sämtliche Schriften*, Scientia Verlag, Aalen 1969-segg., Band 7, pp.29-152; trad. it. *Compendio di logica*, a cura di R. Pettoello, Cuem, Milano 2010, pp. 78-79.

23 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B. 8; trad. it. cit., p. 78.

24 Ivi, B 14; trad. it. cit., p. 83.

25 Ivi., B 268; trad. it. cit., p. 247.

26 I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*, in *Werke*, Band 1: *Vorkritische Schriften bis 1768*, Erster Teil, ed. cit., pp. 401-509; tr.it. in *Scritti precritici*, edizione a cura di P. Caraballese, riveduta da R. Assunto e R. Hohenemser, nuova ed. ampliata da A. Pupi, introduz. di R. Assunto, Laterza, Bari 1982, pp. 3-54.

27 Cfr. L. Euler, “Découverte d’un nouveau principe de mécanique” [E177], in *Leonhardi Euleri Opera omnia*, C. Blanc, A.T. Grigorijan, W. Habicht et al. (eds.), Birkhäuser, Basel 1911-1986, II, vol. 5, pp. 81-108, dove Euler contrappone la prova geometrica alla prova analitica.

28 I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Werke*, Band 2: *Vorkritische Schriften bis 1768*, Zweiter Teil, ed. cit., pp. 777-819; tr.it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 249-292.

una cosa non si può provare né che essa è, né che è causa di qualcos'altro, e che quindi i concetti di essere e causalità non sono analitici»²⁹.

Il metodo di analisi è un metodo di scomposizione ed esplicitazione che ricorda, per certi versi, il primo momento del metodo herbartiano che abbiamo visto in precedenza. Si ricorderà che questa prima fase era soltanto propedeutica al momento dell'integrazione in cui consisteva il metodo delle relazioni. Anche in Kant vi è la consapevolezza che principi come quelli di identità e non contraddizione non sono sufficienti a fondare un metodo che garantisca alla filosofia, in generale, e alla metafisica, in particolare, un procedimento analogo a quello matematico, proprio per l'assenza del momento *sintetico*. È per questo che matematica e fisica sono per Kant modelli del sintetico a priori anche per la metafisica, esattamente nella linea che verrà sviluppata da Herbart.

II.

Se, a questo punto, si torna alla definizione kantiana di analiticità si noterà come Kant faccia ricorso esplicito alle leggi logiche di identità e non contraddizione ma ricorso implicito anche alle regole semantiche della lingua particolare in cui esprimiamo il nostro giudizio. Che “scapolo” e “uomo non sposato” possano generare un'asserzione analitica, quando inseriti in un giudizio del tipo *A è B*, ci dice qualcosa del *significato* di “scapolo” in italiano. La definizione del “contenimento” kantiano sembra quindi legata all'*identità di significato*. Questo complica la definizione “logica” dell'analiticità e apre a una serie di problemi semantici e, come avremo modo di vedere, anche epistemici. Queste complicazioni condurranno Quine³⁰ a mettere in discussione la distinzione tra analitico e sintetico che, secondo Kant, «sembra offrirsi da sé»³¹.

Quine, innanzitutto, critica la definizione kantiana di analiticità, secondo cui analitico è un giudizio in cui il concetto in posizione di predicato è identico al

29 B. Riemann, *Erkenntnistheoretisches*, cit.; trad. it. cit., p. 90.

30 In W.V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review*, 60 (1951), pp. 20-43; ristampato con alcune modifiche in W.V. Quine, *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, cit., pp. 20-46; trad. it. “Due dogmi dell'empirismo”, in W.V. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, cit., pp. 35-65. La bibliografia sull'intervento di Quine conta oggi un numero straordinario di interventi; una breve presentazione delle risposte critiche e dei tentativi di difesa della proposta di Quine fino ai primi anni Ottanta si può trovare in R. Bruschi, *Willard van Orman Quine: A Bibliographic Guide*, La Nuova Italia, Firenze 1986, pp. 31-170. Per una breve presentazione della storia della critica più recente, cfr. P. Valore, *Quine*, La Scuola, Brescia 2014. Per un'interpretazione del senso meta-metafisico del confronto tra Carnap e Quine, cfr. P. Valore, “The Way-out from Logical Empiricism as a Way-in to Ontology. A Chapter in Meta-Metaphysics”, in L. Fossati-G. D'Anna, *Categories. Histories and Perspectives* 2, Olms Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York 2019, pp. 189-204.

31 Cfr. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 31, cit., p. 129; trad. it. cit., p. 68.

(o è identico ad una parte del) concetto in posizione di soggetto, cioè $X(+Y)$ è una specie di X . Secondo Quine, questa formulazione si limita alla proposizione del tipo “ A è B ” e si appoggia ad una nozione di “contenimento” che rimane ad un livello metaforico (infatti B è, in qualche modo, “contenuto” in A : B deve soltanto essere “estratto”). È stato d'altra parte notato³² che il contenimento di cui parla Kant non è necessariamente una metafora, bensì una nozione tecnica, che si regge sulla teoria della divisione logica dei concetti e sulle gerarchie concettuali porfiriane. In questo senso, abbiamo già considerato il caso del rapporto tra concetto universale e i suoi generi subordinati come momento del metodo delle relazioni in Herbart, con l'esempio della specificazione di “essere umano” in “greco” e “persiano”. Nella definizione di “greco” e di “persiano” si dà come nota comune ad entrambi la nota “essere umano”: in altri termini, “greco” = “essere umano nato in Grecia”, “persiano” = “essere umano nato in Persia”, il che significa che “greco” e “persiano” appartengono entrambi alla medesima classe di generalità maggiore³³.

D'altra parte, è innegabile che le regole semantiche, nel nostro esempio dell'italiano, sono presupposte per tracciare l'albero porfiriano. Per questo, si può dire che il significato della distinzione che a Quine preme sottolineare è comunque ancora quella di Kant, nonostante la sottolineatura che gli derivava dal dibattito suscitato soprattutto all'interno del neoempirismo: ci sono proposizioni di cui è possibile stabilire il valore di verità, sulla base del solo significato dei termini?

Quine fornisce dunque una nuova definizione dell'analiticità, certo in ogni modo di non essersi allontanato da Kant: «Kant's intent, evident more from the use he makes of the notion of analyticity than from his definition of it, can be restated thus: a statement is analytic when it is true by virtue of meanings and independently of fact»³⁴.

Una prima conseguenza della ridefinizione è che Quine non parla più di giudizio, inteso come operazione dell'intelletto che congiunge due concetti, ma di *proposizioni* o *enunciati*, senza necessariamente identificare l'espressione “enunciato” con un'entità esclusivamente linguistica, anche se questo sarà, come vedremo, uno dei tentativi. Non può farlo in modo preventivo perché nella definizione si parla di *verità* in virtù del significato dei termini e non si può assumere come ovvio che si possa parlare della verità come proprietà di entità linguistiche³⁵.

32 Cfr. W.R. De Jong, “Kant's Analytic Judgments and the Traditional Theory of Concepts”, in *Journal of the History of Philosophy*, 33 (1995), pp. 631-641; R.L. Anderson, *The Poverty of Conceptual Truth. Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2015.

33 Cfr. J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 25-26; trad. it. cit., *Metodologia*, § 14 [174], pp. 84-87.

34 W.V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, cit., p. 21.

35 Su questa posizione di Quine, cfr. H. Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, in H. Feigl - G. Maxwell (eds.), *Scientific Explanation, Space and Time*, University of Minnesota

La ridefinizione della nozione kantiana in termini di “significati” comporta l’onere del chiarimento della nozione di “significato”. Quine esplora quindi questa soluzione, tentando di tradurre l’analiticità in equivalenza tra forme linguistiche diverse che *significano* la stessa cosa.

La versione più semplice di questa traduzione consiste nel definire l’analiticità in termini di verità logica. Sembrano infatti esserci due classi di asserzioni “analitiche”: quelle logicamente vere (tautologie), come “lo scapolo è scapolo”, e quelle vere per trasformazione in una verità logica mediante sostituzione di sinonimo a sinonimo, come “lo scapolo è un uomo non sposato”, che può essere ricondotto a “lo scapolo è scapolo” mediante sostituzione di “scapolo” a “uomo non sposato”. Il richiamo però alla “sostituzione di sinonimi” ci porta alla sinonimia come identità di significato.

Come è stato possibile giungere a chiarire che “lo scapolo è un uomo non sposato” è identico a “lo scapolo è scapolo”? Il processo di traduzione merita, agli occhi di Quine, maggiore attenzione: è possibile sostituire i termini, essendo certi di non essere intervenuti sul valore di verità dell’enunciato? Dev’essere possibile una sostituzione in “ X è Y ”, per chiarire che, in quanto giudizio analitico, esso equivale a “ $Y(+Z)$ è Y ”; tale sostituzione è resa possibile dal fatto che $X=Y+Z$. Questa sostituzione vuol dire che X ha lo stesso *significato* di $Y+Z$? È chiaro che per sostituire a “tutti gli F sono G ”, l’enunciato “tutti gli H sono G ”, bisogna essere certi che la sostituzione sia sempre legittima. F e H devono, in altre parole, essere perfettamente sinonimi. Per chiarire dunque la distinzione tra analitico e sintetico è necessario presupporre la nozione di sinonimia e la nozione di analiticità sarà da considerare chiara se e soltanto se risulterà chiara la nozione su cui essa si fonda. D’altra parte, anche la definizione di Kant suggeriva in un giudizio analitico il concetto in funzione di predicato comunica in modo diverso la “stessa cosa” che già comunicava il concetto in funzione di soggetto. Resta dunque da chiarire come si possa dire in modo diverso la stessa cosa.

Un caso semplice in cui diciamo in modo diverso la stessa cosa è con le espressioni “due” e “successore dell’uno”: le due espressioni sono intercambiabili sempre e, se congiunte in un’asserzione, generano un caso di genuina analiticità: “due è il successore di uno”. Se infatti consideriamo gli assiomi di Peano, “due” *significa* “successore dell’uno”: si tratta di due espressioni linguistiche diverse per la stessa cosa. Se invece consideriamo “stella del mattino” e “stella della sera” in riferimento a Venere, la trasformazione da “la stella del mattino è

Press, Minneapolis 1962, pp. 358-397; ristampato in H. Putnam, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 1975, pp. 33-69; trad. it. “L’analitico e il sintetico”, in H. Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*, a cura di R. Cordeschi, Adelphi, Milano 1987, pp. 54-90 soprattutto pp. 97-98. Questa verità puramente enunciativa è qualcosa di cui, per Quine, non abbiamo effettivamente bisogno, considerato che « p è vero» si riduce semplicemente a « p » (se « p » è vero sse p , tanto vale esprimere semplicemente p). Cfr. W.V. Quine, *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, New York 1970, pp. 20-21.

la stella del mattino” (che è un caso di identità) a “la stella del mattino è la stella della sera” (che è, di nuovo, un caso di identità) non genera un’analiticità genuina, anche se si tratta di due espressioni linguistiche diverse per la stessa cosa³⁶.

È possibile sostenere una distinzione tra enunciati della forma “ $a=b$ ” e “ $a=a$ ”? Dal punto di vista epistemico, c’è un’importante differenza tra sostenere che “la stella del mattino è la stella del mattino” (enunciato tautologico e poco interessante) e “la stella del mattino è la stella della sera” (enunciato che consente di ampliare la nostra conoscenza). Non è sufficiente, dunque, che ci si riferisca con espressioni diverse alla “stessa cosa”, perché la sinonimia consenta un enunciato analiticamente vero. È necessario chiarire la differenza tra i due tipi diversi di sinonimia, quella che genera un enunciato analitico e quella che non lo genera.

Una tale distinzione tra tipi di sinonimia si può però fondare soltanto, secondo Quine, ancora una volta sulla distinzione analitico-sintetico: “due” e “successore di uno” sono del tipo giusto di sinonimia soltanto perché “due è il successore di uno” è una verità analitica, mentre “la stella del mattino è la stella della sera” è una verità empirica (ad un certo punto, dopo osservazioni e calcoli, abbiamo scoperto che si trattava dello stesso pianeta). Si può allora stabilire se “la stella del mattino è la stella della sera” è un enunciato analitico soltanto se “stella del mattino” e “stella della sera” sono sinonimi, ma è necessario controllare che si tratti del tipo di sinonimia corretto e si può stabilire se essi sono del tipo di sinonimia corretto soltanto se “la stella del mattino è la stella della sera” è un enunciato analitico. Si pensi, ad esempio al fatto empirico che “tutte le creature con cuore sono creature con rene”: non è affatto analitico, nonostante ci si riferisca esattamente agli stessi animali, che “tutte le creature con cuore sono creature con rene”, non essendoci alcuna necessità logica che creature con cuore senza rene possano un giorno essere scoperte (e non c’è alcuna necessità logica indipendentemente dal fatto che siano o meno scoperte). “Tutte le creature con cuore sono creature con rene” non è un enunciato analitico perché, nonostante il soggetto e il predicato si riferiscano alla stessa cosa, non è affatto una verità analitica ma una verità empirica che “tutte le creature con cuore sono creature con rene”.

Qualunque cosa sia il significato, è quindi in prima battuta chiaro che “significare” *non* è “nominare”: Frege, distinguendo significato e riferimento, spiegava che “stella del mattino” e “stella della sera” hanno lo stesso riferimento, si riferiscono, cioè, alla stessa cosa, anche se esprimono due contenuti concettuali differenti. Il punto di partenza della critica all’analiticità è dunque la distinzione tra significato e riferimento che Frege aveva proposto in *Über Sinn und Bedeutung*³⁷.

36 G. Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, cit., pp. 181-194.

37 Ivi. Si è preferito tradurre *Bedeutung* con «riferimento», anziché «significato» (o «denotazione»), come sarebbe corretto e come ormai è pratica diffusa, perché spesso «significato» è stato contrapposto a «riferimento» nel senso di «intensione» di fronte ad «estensione» (soprattutto

Frege non si era preoccupato di definire rigorosamente le due nozioni, per il chiarimento delle quali ha offerto piuttosto una caratterizzazione generale che risulta comunque abbastanza chiara, da un punto di vista intuitivo. Peraltro, le due nozioni sono spesso usate nel dibattito svincolate dal loro contesto originario, ovvero una teoria semantica *per l'aritmetica*. Inoltre, la nozione in Quine subisce una reinterpretazione che passa in realtà attraverso Carnap (che, a sua volta, recupera due espressioni leibniziane).

In sintesi, la nozione di significato nasconde due differenti livelli. Il primo è quello del *riferimento*, che può essere considerato l'oggetto cui rinvia un segno linguistico o mentale; il secondo è il *senso*, ovvero il modo in cui si indica un oggetto (o, se si preferisce, in maniera più tradizionale: il riferimento corrisponde all'oggetto designato e il senso al modo della designazione).

Le espressioni “stella del mattino” e “stella della sera” hanno evidentemente due sensi differenti (dicono cose diverse), ma rinviano allo stesso oggetto (il pianeta Venere). È in un certo senso “naturale” aspettarsi che sia l'appello al concetto a determinare l'oggetto, cioè che sia il senso a determinare il riferimento.

La distinzione si rispecchia nelle due nozioni carnapiane di «intensione» ed «estensione»: l'estensione di un termine è l'insieme delle cose di cui il termine è vero (in termini fregeani, l'insieme di tutte le cose che appartengono al concetto), l'intensione è il concetto medesimo. Frege aveva infatti distinto i due livelli sia nel caso dei termini singolari concreti o astratti, che possono nominare la stessa cosa pur con significati differenti come in “stella del mattino” e “stella della sera”, sia nel caso di termini generali, che possono avere la medesima estensione pur con significati differenti come in “creature con cuore” e “creature con rene”.

Oltre che per termini, Frege aveva distinto riferimento e senso anche per interi enunciati dichiarativi (il cui senso è ciò che essi dicono, e il cui riferimento corrisponde al loro valore di verità). Su questa base è stata costruita una teoria del significato, che viene generalmente definita teoria classica o standard: ad ogni espressione (termini, predicati, enunciati) vengono associati due distinti livelli di interpretazione, un livello estensionale (rispettivamente: individui, insiemi di individui o relazioni, valori di verità) e un livello intensionale (rispettivamente: funzioni da stati di cose a individui, funzioni da stati di cose a insiemi di individui o relazioni, funzioni da stati di cose a valori di verità).

Accertato che il significato di un'espressione non può essere l'oggetto che nominiamo con questa espressione, potrebbe forse esserci d'aiuto la nozione aristotelica di “essenza”. Il dilemma associato a tale concetto risiede però nel fatto che, secondo Aristotele, sono le cose stesse a possedere un'essenza,

nei testi di filosofia analitica). Di seguito, quindi, non distinguerò «senso» e «significato», ma li contrapporrò entrambi a «riferimento» o «denotazione». Questo per evitare la confusione derivante dalla traduzione inglese di *Sinn* con *meaning*, che passerebbe poi all'italiano «significato» di fronte a *Bedeutung*, che viene a volte tradotto in italiano di nuovo con «significato».

mentre il significato è appannaggio esclusivo delle forme linguistiche: «il significato è ciò che l'essenza diventa una volta che ha divorziato dall'oggetto di riferimento e ha sposato la parola»³⁸. Il significato verrebbe, di nuovo, *nominato* dalle espressioni linguistiche e sarebbe un oggetto ideale di qualche tipo da definire e sappiamo che non possiamo identificare significare con nominare. Se abbandoniamo l'idea delle essenze come entità oggettive e abbracciamo la distinzione tra significare e nominare fino in fondo, diventa evidente che la nostra comprensione del significato non può che ridursi all'equivalenza o meno tra le forme linguistiche e all'analiticità delle asserzioni: «gli stessi significati, in quanto oscure entità intermedie, possono essere tranquillamente abbandonati»³⁹.

Un percorso alternativo che si rivolge alla verità logica senza ricorrere alla sinonimia è stato tentato da Carnap, che ha provato a identificare l'analiticità con la “verità per ogni descrizione di stato”, dove “descrizione di stato” è «qualsiasi attribuzione completa di valori di verità alle affermazioni atomiche, o non composte, del linguaggio»⁴⁰. Carnap si era occupato soltanto delle asserzioni logicamente vere e il limite di questa posizione era stato segnalato dallo stesso Quine: Carnap identificava in questo modo le asserzioni analitiche con quelle che chiama *L-verità*, cioè gli enunciati veri in tutte le descrizioni di stato. Tuttavia, questa definizione risulta efficace solamente in assenza di coppie di sinonimi extralogici e ciò lasciava scoperti proprio gli aspetti più interessanti dell'analiticità: non è possibile, con il ricorso alle *L-verità*, occuparsi di un'asserzione come “nessuno scapolo è sposato”.

La traduzione di “nessuno scapolo è sposato” in “nessuno non sposato è sposato” è ovviamente una semplificazione notevole della definizione di analiticità, mediante riduzione al principio di identità, “*A* è *A*”. Se invece si decide di non percorrere questa strada, per le difficoltà incontrate a proposito della sinonimia, per poter fondare la nozione di analiticità è necessario stabilire che “lo scapolo è un uomo non sposato” è analitico, senza ricorrere a “lo scapolo è scapolo”. In questo caso non si può più aggirare il problema della definizione del termine “scapolo” in italiano. Analitico sarebbe dunque l'enunciato in cui la *definizione* del termine in posizione di predicato sarebbe identica alla *definizione* del termine in posizione di soggetto.

Sappiamo che lo scapolo è un uomo non sposato perché “scapolo” è *definito* come “uomo sposato”. Ma chi l'ha definito così e perché? Le definizioni si possono trovare, ad esempio, in un dizionario, ma sono stabilite dai lessicografi e non certo a priori, bensì mediante osservazione del comportamento dei parlanti competenti di una certa comunità linguistica. Quine ritiene che la registrazione di una sinonimia rilevata empiricamente non possa spiegare l'analiticità come verità indipendente dai fatti: gli usi linguistici non possono essere previsti

38 W.V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, cit., p. 22, trad. it. cit, p. 37.

39 Ivi, p. 22, trad. it. cit, p. 38.

40 Ivi, p. 23; trad. it. cit, pp. 38-39.

con certezza, le definizioni mutano nel tempo e disegnano mappe tutt'altro che univoche. Diventa difficile, in questo senso, stabilire una nozione di necessità per gli enunciati analitici: la necessità si fonderebbe su un certo uso e sarebbe tutt'altro che garantita.

Prendiamo, ad esempio, il caso di: "L'esametro è un verso formato da sei piedi dattilici" e chiediamoci se si tratta di un caso genuino di analiticità. Se consultiamo il dizionario, troviamo che il significato di "esametro" è appunto "verso formato da sei piedi dattilici" quindi l'enunciato precedente dovrebbe essere analitico. Invece, "L'esametro è il verso di Omero" dovrebbe essere sintetico, poiché richiede l'aggiunta di informazioni supplementari (non contenute nella definizione) come il fatto che il verso è stato utilizzato da Omero. Tuttavia, cosa possiamo dire di un verso come "distico elegiaco"? In questo caso, sembra essere analitico asserire che "Il distico elegiaco è il verso dell'elegia", mentre "il distico elegiaco è composto da un esametro e da un pentametro" dovrebbe essere sintetico. Forse dipende anche dal dizionario specifico che stiamo usando. Un dizionario potrebbe definire "distico elegiaco" come "verso composto da un esametro e da un pentametro". D'altro canto, potremmo avere un dizionario che specifica il significato di "esametro" come "verso usato da Omero". In fondo, un dizionario rappresenta un catalogo che si limita a schedare gli usi di una comunità linguistica, e fare riferimento al dizionario «vorrebbe dire mettere il carro davanti ai buoi. Il lessicografo è uno scienziato empirico, che si occupa di registrare fatti precedenti»⁴¹.

Inoltre, la definizione comporta nuovamente, secondo Quine, il ricorso alla nozione oscura di significato che ci aveva disorientato in principio. La definizione, infatti, si basa ancora una volta sulla sinonimia: il lessicografo può indicare con altri termini il significato del termine da definire, perché si può dire la "stessa cosa" in modi diversi ("scapolo" può essere definito "uomo non sposato" perché "scapolo" è sinonimo di "uomo non sposato"). Per una determinazione della definizione debbo chiarire dunque come un termine possa «significare» qualcosa. Una teoria certa sul significato è lungi dall'essere stabilita, e la semplice raccolta empirica degli usi non sembra in grado di fondare una nozione come quella di analiticità. Soprattutto per una posizione come quella di Quine, per cui non esistono *entità* interlinguistiche (che consentano, cioè, la traduzione), come i «significati», quando si tenta di analizzare i termini uno per uno, svincolandoli cioè dai contesti d'uso, dall'interezza del linguaggio e della teoria (per cui si finisce nell'intraducibilità delle espressioni da un linguaggio all'altro). I significati non sono determinabili empiricamente, così come non è possibile confermare o confutare proposizioni isolate dall'intero della teoria, come vedremo nel prossimo capitolo, relativamente al secondo dogma dell'empirismo: non solo infatti, come sosteneva Frege, non è il termine, ma la proposizione, ciò che va

41 Ivi, p. 24; trad. it. cit., p. 40.

considerato un'unità; è la stessa scienza nella sua interezza a costituire un'unità con un vero e proprio significato⁴².

La definizione che stiamo cercando non può ridursi a semplice registrazione di sinonimie preesistenti. Neppure il tipo di "definizione" al quale si dedicano filosofi e scienziati sembra sfuggire a questa limitazione. Anche se, in quest'ultimo caso, si tratta spesso di migliorare o ampliare un significato preesistente, e quindi non ci si limita solo a registrare sinonimie semplici, la definizione comunque si basa su altre sinonimie preesistenti, fondamentali per chiarire ciò che intendiamo definire⁴³.

Quine ha rigettato il criterio basato sull'identità dell'oggetto nominato in modo diverso da due diverse espressioni linguistiche, il criterio che richiede un'entità speciale come le essenze o i significati, e, infine, il criterio che si basa sull'identità delle definizioni in linguaggi particolari.

Se siamo costretti a sospendere ogni appello al significato o alla definizione delle espressioni, potremmo cercare di costruire una definizione in termini di sostituibilità reciproca per generare una verità logica. La sinonimia di forme linguistiche potrebbe identificarsi, cioè, semplicemente con l'intercambiabilità *salva veritate*, cioè con la possibilità di sostituire reciprocamente due espressioni linguistiche senza che ciò modifichi il valore di verità degli enunciati in cui tali espressioni occorrono. E Quine tenta anche questa strada⁴⁴.

Se però sospendiamo qualsiasi possibilità di appello al significato delle espressioni, corriamo il rischio di procedere ad una sostituzione meccanica di "scapolo" con "uomo non sposato" in espressioni come "articolazione scapolo-omerale". Per evitare casi del genere, dovremmo considerare espressioni come "scapolo-omerale" come un'unica parola e ridefinire l'analiticità come intercambiabilità *salva veritate* ovunque, tranne che all'interno di parole.

A questo punto, sorgono due problemi. Il primo è che il ricorso stesso alla nozione di "parola", per la complessità di definire con precisione cosa costituisce una parola. Il secondo problema, più grave, è che le espressioni intercambiabili devono poter essere sostituite sempre e comunque, in tutte le occorrenze. Così possiamo sicuramente sostituire "creatura con cuore" a "creatura con rene" in qualsiasi enunciato, con l'eccezione di casi come "*necessariamente* le creature con cuore sono creature con rene", che è falso perché si tratta di una verità necessaria, cioè di una verità che non dipende da fatti particolari. Al contrario, se "scapolo" e "uomo non sposato" sono intercambiabili *salva veritate*, allora è vero "*necessariamente* tutti e solo gli scapoli sono uomini non sposati". Il

42 Questa dell'indeterminatezza del significato è la tesi che Quine propone contro il secondo dogma dell'empirismo. Cfr. oltre a W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", cit., pp. 42-46, trad. it. cit., pp. 60-65, anche W.V. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 1960, pp. 26-78; trad. it. *Parola e oggetto*, a cura di F. Mondadori, Mondadori, Milano 1970, pp. 38-102.

43 W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", cit., pp. 25-27; trad. it. cit., pp. 40-43.

44 Ivi, pp. 27-32; trad. it. cit., pp. 43-49.

motivo per cui questo secondo esempio genera un caso di analiticità, è che possiamo premettere “necessariamente”, cosa che non possiamo fare con il caso di “creatura con cuore” a “creatura con rene”.

Affermare che “necessariamente tutti e solo gli scapoli sono scapoli” è vera equivale a dichiarare che è analitica, poiché afferma una verità indipendente dai fatti particolari. L’effetto di incantesimo deriva dal fatto che, per definire l’analiticità, abbiamo bisogno della sostituibilità *salva veritate* e, per definire la sostituibilità *salva veritate*, abbiamo bisogno di un linguaggio che contenga una nozione modale come quella di necessità, la quale richiede una verità indipendente dai fatti, cioè l’analiticità che stiamo cercando. Rinunciando alla nozione di necessità, che rende l’argomento circolare, l’identità di estensione tra “scapolo” e “uomo non sposato” diventa simile a quella, puramente accidentale, tra “creature con cuore” e “creature con reni”. D’altra parte, un linguaggio sufficientemente potente per esprimere la necessità richiede una nozione preliminare di analiticità. Anche questa strategia sembra pertanto circolare.

L’ultimo tentativo ci ha suggerito che il problema dell’analiticità potrebbe risiedere nel linguaggio che adottiamo per la sua definizione, che deve essere sufficientemente potente. Potremmo allora tentare di costruire un linguaggio in modo opportuno, un linguaggio *artificiale*, per evitare le difficoltà precedenti. Ed è questo che cerca di fare Carnap, nella seconda delle *Appendici* aggiunte alla seconda edizione di *Meaning and Necessity*⁴⁵, offrendo una possibile replica alle obiezioni di Quine, grazie ai cosiddetti «postulati di significato». Per Carnap, è vitale trovare una buona definizione dell’analiticità⁴⁶: «una precisa distinzione analitico-sintetico è della massima importanza per la filosofia della scienza»⁴⁷. Inoltre, la distinzione serve al neoempirismo logico in un senso essenzialmente kantiano, per sbarrare la strada ad ogni metafisica della ragion pura, che in base ai principi meramente formali (e quindi in un certo senso “vuoti”) della ragione cerchi di risalire alla ragion d’essere e al fondamento del reale, che pertiene piuttosto all’ambito dei fatti e necessita pertanto di quell’aspetto sintetico che un principio formale da solo non può darsi⁴⁸.

Carnap sposa, tra le definizioni che stiamo esplorando, quella dell’analiticità come verità in base al significato e distingue due tipi di asserzioni analitiche: (1) Fido è nero o Fido non è nero; (2) Se Giovanni è scapolo allora non è sposato.

45 R. Carnap, *Meaning and Necessity*, cit.

46 Cfr. R. Carnap, *Formalwissenschaft und Realwissenschaft*, «Erkenntnis», 5 (1935), pp. 30-37; ripubblicato come *Formal and Factual Science*, in H. Feigl-M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, Appleton-Century-Crofts, New York 1953, pp. 122-128.

47 R. Carnap, *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to Philosophy of Science*, ed. By M. Gardner, Basic Book, New York 1966; trad. it. parziale “L’analiticità nel linguaggio osservativo e nel linguaggio teorico”, in R. Carnap, *Analiticità, significanza, induzione*, a cura di A. Meotti-M. Mondadori, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 93-115 (cit. a p. 95).

48 Cfr. J.R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1936.

In che senso può interessarci il significato della prima? Evidentemente, è sufficiente conoscere il significato dei connettivi logici (\vee , \wedge , \sim , ...) per assegnare a (1) un valore di verità e potremmo quindi chiamare (1) analitica. Se, seguendo la convenzione di Carnap, indichiamo con una lettera minuscola le costanti individuali e con una lettera maiuscola i predicati: la (1) può allora essere resa con $NaV \sim Na$. Se invece ci fermiamo a considerare la (2), non possiamo affidarci al solo significato di " \rightarrow ", perché dovremmo rendere in simboli la (2) in questo modo: $Sb \rightarrow \sim Ab$ (considerando S per "scapolo" e A per "sposato"). Possiamo chiamare "logicamente vere" le asserzioni di tipo (1) e "analitiche" le asserzioni che rientrano in una classe più generale che comprende sia la (1) che la (2).

La mossa contro Quine consiste in questo: distinguere innanzitutto il problema dell'analiticità per linguaggi formalizzati da quello per i linguaggi naturali (Carnap è convinto che in questo secondo caso il problema sia di natura del tutto diversa), concentrarsi soltanto sul primo caso e cercare di risolverlo trattando l'analiticità come si potrebbero trattare altre definizioni di concetti fondamentali della logica deduttiva. Se è possibile riformulare in termini di postulati tali definizioni, l'analiticità può essere spiegata dal ricorso ai postulati di significato. Possiamo, in altre parole, stipulare che le estensioni di "scapolo" e "sposato" siano disgiunte: non ci sarà allora alcuno "scapolo" che sia al contempo "sposato". Le regole stesse del linguaggio stabiliscono allora che "se Giovanni è scapolo allora è sposato" è falso, e che "se Giovanni è scapolo, allora non è sposato" è vero.

In questo modo però abbiamo soltanto esplicitato la *decisione* del teorico che si accinge a costruire un linguaggio formalizzato, di trattare alcune espressioni come sinonime, cioè di trattare alcune asserzioni come analitiche. In questa decisione di Carnap, si mostra il suo deciso convenzionalismo, che però ci soccorre fino ad un certo punto, se il nostro interesse non è rivolto a linguaggi convenzionali.

Peraltro, anche nel caso dei linguaggi convenzionali, la soluzione non sembra risolvere granché, come anticipa lo stesso Quine in *Two Dogmas*⁴⁹. Immaginiamo un linguaggio, chiamiamolo L_0 , che specifica le sue asserzioni di identità sotto il titolo "regole semantiche", indicando semplicemente con il segno " $=$ " le espressioni da considerare sinonimi in L_0 . Anche se possiamo prendere semplicemente atto che tutto ciò che è elencato sotto quel titolo sono da considerare le asserzioni "analitiche" di L_0 , ancora non comprendiamo cosa significhi essere "analitico", a parte il fatto che, se vogliamo accettare L_0 , dobbiamo accettare queste regole. Per evitare di suggerire che siamo riusciti a spiegare in cosa consista l'analiticità, forse sarebbe meglio chiamare questa nozione "analiticità-per- L_0 " o, meglio ancora, K . Quello che otteniamo, infatti, è l'informazione che ci dice che il linguaggio L_0 specifica alcune asserzioni che dobbiamo

49 W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", cit., pp. 33-34; trad. it. cit., p. 50.

accettare come vere e le chiama asserzioni “classe K ”. Ci saranno presumibilmente altre asserzioni vere che potremmo chiamare con altre lettere, poniamo M o N . Perché alcune tra le verità di L_0 siano elencate nella classe K sotto il titolo “regole semantiche” rimane inspiegato, a parte il fatto che sono vere “per via delle regole semantiche” (cioè, per il fatto di comparire sotto quel titolo, qualunque cosa questo significhi). Alla fine, quello che siamo riusciti ad ottenere è che una verità è K se compare tra le verità K .

Alla fine di questa lunga e minuziosa disamina, la conclusione che possiamo trarre è che le nostre verità dipendono sia dal linguaggio sia da fatti extralinguistici. Da qui non dovremmo però concludere che sia ragionevole l'idea limite di un'asserzione in cui la componente fattuale risulti *nulla*: «now the very distinction between *a priori* and empirical begins to waver and dissolve, at least as a distinction between sentences. (It could of course still hold as a distinction between factors in one's adoption of a sentence, but *both factors might be operative everywhere*)»⁵⁰. Discriminare in modo netto componente linguistica e componenti fattuale non sembra possibile e la credenza in tale rigida distinzione sembra essere un dogma irragionevole, un metafisico articolo di fede.

III.

Una risposta alla critica quineana è stata elaborata da Hilary Putnam⁵¹, che in quegli anni difendeva quello che poi egli stesso ha definito realismo “metafisico”. Il fatto che Putnam sentisse l'esigenza di rispondere a Quine è significativo perché conferma che Quine non riduce la categoria dell'analiticità ad un insieme vuoto, bensì mette in crisi la distinzione tra analitico e sintetico e costringe a ridefinire le coordinate essenziali preliminari alla nostra epistemologia e alla nostra metafisica.

Putnam ci propone di considerare un caso di verità analitica un po' più complicato di “ogni scapolo è un uomo non sposato”, e cioè la definizione di energia cinetica, per cui “ $e = \frac{1}{2}mv^2$ ”⁵². Prima di Einstein qualunque fisico avrebbe considerato la precedente come la *definizione* di energia cinetica, senza altro da aggiungere, “energia cinetica” era un modo sintetico di esprimere “metà del prodotto della massa per il quadrato della velocità”. A partire dalla relatività einsteineana, venne proposta una nuova “definizione” di energia cinetica, per cui $e = \frac{1}{2}mv^2$ vale soltanto in prima approssimazione. L'energia cinetica andrebbe ridefinita come

50 W.V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York 1966, p. 115, corsivo mio; trad. it. *I modi del paradosso e altri saggi*, a cura di M. Santambrogio, Il Saggiatore, Milano 1975.

51 Cfr. H. Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, cit.

52 Ivi, pp. 42-46; trad.it cit. pp. 63-67.

$$e = m + \frac{1}{2}mv^2 + \frac{3}{8}mv^4 + \dots$$

Cosa ha fatto Einstein? Ha cambiato la *definizione* di “energia cinetica”? Evidentemente no. Possiamo allora sostenere che dopo Einstein si è arbitrariamente continuato ad usare il termine “energia cinetica” per una nuova grandezza? Ci troviamo di fronte ad un caso di equivocità? Ancora una volta, no. Secondo Putnam, Einstein ha trattato $e = \frac{1}{2}mv^2$ non come una definizione ma come una qualsiasi altra legge fisica. È possibile che la definizione di energia cinetica abbia avuto uno *status* particolare nella teoria fisica classica, al punto da essere considerata “analitica”. Si era stipulato di chiamare “energia cinetica” proprio “ $\frac{1}{2}mv^2$ ”, quindi *per lo stesso significato dei termini* “ $e = \frac{1}{2}mv^2$ ” era un’asserzione vera, *analiticamente* vera.

Putnam recupera da Quine (e da Kant) l’idea per cui l’atto di nascita non è determinante per lo *status* di una verità. Il filosofo tradizionalista tratta un accidente storico (come il termine è stato usato per la prima volta) come un fatto vincolante per le future scelte degli scienziati. Ci sono verità per stipulazione, come la decisione di chiamare “energia cinetica” $\frac{1}{2}mv^2$, e verità empiriche, come l’introduzione della legge di gravità newtoniana per induzione, in base all’osservazione del comportamento dei satelliti nel sistema solare. Queste due formule erano però destinate a figurare alla pari nei successivi sviluppi della ricerca scientifica: entrambe vennero considerate vere, senza essere più sottoposte a controllo, fino ad Einstein. Ed entrambe vennero quindi considerate rivedibili. Entrambe hanno avuto uno *status* privilegiato (non potevano essere messe in discussione da un esperimento isolato), ma tale *status* non ha garantito la verità *per sempre*, qualunque cosa succeda. Come ha suggerito Quine, è stato necessario riconsiderare l’intero sistema concettuale in cui tali verità erano inserite per incorporare elementi che risultavano fino ad allora incompatibili. Se analitico è un enunciato cui uno scienziato non può *mai* ragionevolmente rinunciare, allora $e = \frac{1}{2}mv^2$ non è mai stato un enunciato analitico, benché stipulato per convenzione e introdotto come una sorta di definizione.

Questo però non conduce, per Putnam, ad affermare che *non esistono* proposizioni analitiche. Proposizioni come “ogni scapolo è un uomo non sposato” sono evidentemente differenti da “ $e = \frac{1}{2}mv^2$ ”, benché entrambe siano presentate come una definizione. La differenza deve risiedere allora *non* nella “verità per definizione” ma appunto nel carattere analitico, per cui non si può modificare “ogni scapolo è un uomo non sposato” senza cambiare completamente il significato della parola (cioè, introducendo un nuovo termine “scapolo” che è soltanto omofono del precedente). In questo, un tipo di proposizione come “ogni scapolo è un uomo non sposato” è differente non soltanto dalle “definizioni fisiche” come “ $e = \frac{1}{2}mv^2$ ”, ma anche dalle leggi logiche. Un cambiamento in una legge logica può essere pensato come un cambiamento di significato dei termini? Secondo Putnam, no: il cambiamento dei principi logici accettati

non equivale alla semplice ridefinizione dei connettivi logici. L'introduzione, ad esempio, di una logica intuizionista non conduce soltanto ad una nuova definizione delle inferenze valide, ma persino a ripudiare alcune inferenze valide dal punto di vista classico. Questa evidentemente non è soltanto una questione di ridefinizione dei significati, non si tratta soltanto di *interpretazione* secondo una nuova terminologia delle medesime verità, ma di vere e proprie verità diverse dalle precedenti.

Un passo avanti per la determinazione dell'analiticità lo si può compiere, secondo Putnam, introducendo la nozione di «concetto ad agglomerato di leggi» (*law-cluster concept*)⁵³.

È, ad esempio, analitico senza alcuna ombra di dubbio un enunciato come “tutti gli uomini sono razionali”? Aristotelicamente dovremmo dire di sì, considerato che la definizione stessa di uomo è “animale razionale”. Eppure, lo stesso Aristotele parlava di una verità necessaria che può avere delle “eccezioni”. Ma il richiamo alle eccezioni non è più, ovviamente, privo di complicazioni.

Proviamo a sciogliere “uomo” nei suoi attributi P_1, P_2, \dots, P_n . A questo punto, potremmo chiederci: è possibile che esista un uomo senza P_1 ? E ancora, è possibile che esista un uomo senza P_2 ? E così via. Nel caso di “uomo”, il significato sembra dato da un agglomerato di proprietà; se si cambia un gran numero di proprietà, cambierà anche l'estensione del termine. Ma che dire del caso in cui la maggior parte delle proprietà è presente in un certo caso singolo, mentre manca una sola proprietà (o poche proprietà)? Certo, in opportune circostanze, saremmo pronti a concludere che siamo di fronte ad un oggetto appartenente all'estensione del termine, magari un esemplare non standard. Se chiamiamo concetto ad agglomerato di proprietà un nome generale come “uomo”, potremmo chiamare “ad agglomerato di leggi” quei concetti che determinano la loro estensione non con una sola legge L , ma secondo una lista L_1, L_2, \dots, L_n .

È sempre rischioso, a parere di Putnam, attribuire carattere analitico ad enunciati in cui i concetti ad agglomerato di leggi figurano in posizione di soggetto. In generale, infatti, è possibile abbandonare una qualsiasi legge L , senza distruggere l'identità del concetto (finché la maggior parte delle leggi della lista rimangono inalterate e finché ci troviamo nelle circostanze “opportune”). L'assunzione realista di Putnam compare a questo punto dell'argomentazione: nel caso di “ $e=1/2 mv^2$ ”, il significato di “ e ” non è cambiato a tal punto da cambiare *ciò di cui stiamo parlando*. Questo perché mentre di “scapolo” possiamo dire solo che esso è uguale a “uomo non sposato”, con un concetto come “energia” possiamo fare molto di più: l'introduzione di “energia” facilita un gran numero di predizioni e spiegazioni scientifiche *reali*, essa è usata in un buon numero di importanti leggi fisiche, che ci consentono di comprendere come funziona la realtà. Se lo stesso ruolo può essere svolto da “ $m + 1/2 mv^2 + 3/8 mv^4 + \dots$ ”, non

53 Ivi, pp. 50-54; trad. it. cit., pp. 71-75.

abbiamo bisogno di introdurre una nuova entità: è sempre la medesima energia cinetica, di cui abbiamo appreso meglio le proprietà fondamentali (abbiamo corretto *una* delle leggi dell'agglomerato che identifica il concetto)⁵⁴.

Osserviamo invece il caso di analiticità genuino di “ogni scapolo è un uomo non sposato”. Si ricorderà che Quine negava la pertinenza della distinzione analitico-sintetico su due livelli: sul piano del linguaggio ordinario e su quello dei linguaggi formalizzati. Putnam si impegna in una discussione su entrambi i fronti.

Il caso dei linguaggi formalizzati è relativamente semplice: si può considerare valida la soluzione di Carnap. Se consideriamo analitico un enunciato che non soltanto è vero per definizione, ma la cui verità non può essere respinta (ricordiamo che, secondo l'accezione kantiana, se la definizione del termine in funzione di predicato è identica alla definizione del termine in funzione di soggetto, la negazione del predicato non può essere affermata del soggetto), allora l'ideatore del linguaggio formalizzato può stabilire che certe asserzioni prescelte non possono essere respinte. È una regola stessa del linguaggio che “ x è y ”, enunciato che risulta vero per definizione e che non può mai essere respinto senza congedarsi dalle regole del linguaggio. Se si vuole usare correttamente il linguaggio artificiale in questione, bisogna rispettare le prescrizioni dei postulati di significato (ogni linguaggio formale ha un ideatore che può legittimamente stabilire prescrizioni)⁵⁵. In un tale linguaggio ci saranno allora enunciati veri *qualunque cosa accada*, cioè autenticamente analitici. Filosoficamente però questa analiticità, come abbiamo già notato, pare davvero poco interessante.

Per il linguaggio ordinario, si potrebbe procedere in maniera simile⁵⁶: nel caso di concetti che non sono ad agglomerato di leggi, si può stabilire che un'asserzione come “ogni scapolo è un uomo non sposato” sia analiticamente vera, *come se* fosse prescritta da un ipotetico ideatore del linguaggio naturale. I casi *standard* (i maschi non sposati) sono scapoli solo in maniera contingente e l'estensione del concetto può mutare senza creare problemi al concetto medesimo. Il *come se*, cui ci siamo richiamati poco sopra mostra l'intenzione di Putnam di riferirsi ad oggetti formalizzati come *modelli* di oggetti non formalizzati: possiamo riferirci al linguaggio naturale come se fosse un linguaggio le cui regole “sono state messe per iscritto”. Del resto, questo è quello che fa, da sempre, ogni linguista. Tale

54 Il carattere ad agglomerato di leggi dei concetti teorici della scienza è un'importante osservazione, che, sebbene rientri in qualche modo tra quegli aspetti del discorso scientifico generalmente riconosciuti nel dibattito in filosofia della scienza, assume un nuovo significato se lo si associa al problema dell'analiticità. Lo stesso Quine coglie questa importanza e, in *Word and Object*, si serve di questa posizione di Putnam *contro* la distinzione. Cfr. W.V. Quine, *Word and Object*, cit. p. 56. Il saggio di Putnam non era ancora stato pubblicato, ma Quine lo aveva già visto in anticipo e aveva potuto utilizzarlo.

55 Cfr. J.G. Kemeny, *Extensions of the Methods of Inductive Logic*, «Philosophical Studies», III (1952), pp. 38-42.

56 Cfr. H. Putnam, *The Analytic and the Synthetic*, cit., p. 62; trad. it. cit., p. 83.

modello inoltre non è utile solo da un punto di vista descrittivo, ma possiede una vera e propria capacità esplicativa.

Comunque, per non presupporre troppo, Putnam tenta di stabilire anche una distinzione analitico-sintetico per i linguaggi naturali che *non* prenda come modello la distinzione in ambiti formalizzati. L'uso dei modelli può essere infatti fuorviante, almeno in certi casi: è conveniente parlare di un flusso di elettroni come di un flusso d'acqua attraverso un tubo, ma i fisici sanno benissimo che l'analogia regge soltanto fino ad un certo punto. E potremmo dubitare che la distinzione analitico-sintetico sia al di qua di un limite del genere.

Putnam propone innanzitutto un ripensamento della classe di asserzioni analitiche. Tradizionalmente, infatti, si è distinto tra verità *intuitive*, vere per stipulazione diretta, e verità *dimostrative*, vere in quanto conseguenze di stipulazioni dirette. La distinzione fu poi abbandonata, sicché oggi vi è la diffusa tendenza a fare un tutto delle verità analitiche intuitive e delle verità analitiche dimostrative. Il criterio d'analiticità proposto da Putnam non si applica all'intera classe così definita, ma soltanto ad un sottoinsieme giudicato fondamentale, l'insieme delle definizioni analitiche che sono anche intuitive e non dimostrative. È comunque semplice ricavare, dal criterio di analiticità per verità intuitive, un criterio di analiticità generale: un enunciato è analitico se soddisfa il criterio che qui si propone oppure se è una conseguenza di asserzioni che soddisfano tale criterio.

Un enunciato è analitico-intuitivo se:

1. l'asserzione ha la forma "qualcosa è un A sse è un B ", dove A è un'unica parola;
2. l'asserzione è vera senza eccezioni ed essa ci offre un criterio per stabilire se qualcosa sia del genere cui si applica il termine A ;
3. il criterio è *l'unico* generalmente accettato e impiegato per stabilire le attribuzioni del termine;
4. il termine A non è una parola ad agglomerato di leggi.

La forma "qualcosa è un A sse è un B " rispetta il requisito in (2) se si riesce a stabilire se qualcosa è o non è un A determinando prima se è o non è un B . Il criterio, nel caso del nostro esempio, potrebbe essere la domanda volta a scoprire se un uomo adulto è o non è sposato, o la consultazione dei registri opportuni, poniamo presso il locale Comune. Ora dato che il criterio per "scapolo" è il medesimo che si deve scegliere per "celibe" (chiedere ad un uomo adulto se è sposato o consultare i registri del Comune), possiamo porre che "scapolo" e "celibe" sono *sinonimi*. Per quanto riguarda i criteri che compaiono in (2) e (3), essi devono essere condizioni necessarie e sufficienti perché qualcosa sia un A (non è sufficiente, ad esempio, un "indizio" come "vivere da soli", sicché "ogni sposato è un uomo che vive da solo" non è analiticamente vero).

Si noti ora come la definizione putnamiana di analiticità non individui semplicemente una verità *in base alle sole regole del linguaggio*: per applicare correttamente i quattro punti proposti, è necessario tener conto della natura dei concetti

interessati in un'asserzione (che non devono essere ad agglomerato), della natura dei criteri per attribuire un significato (è necessario disporre di un metodo per decidere se qualcosa è o non è A), della natura del comportamento dei parlanti (il criterio deve essere generalmente accettato ed impiegato, il che esclude, ad esempio, l'analiticità di "ogni scapolo è un uomo non sposato o è un unicorno", essendo tutt'altro che accettato ed usato il criterio che accerta se qualcuno è un uomo non sposato o è un unicorno), e così via. Gli enunciati analitici sono allora tali in una pratica complessa, come è ogni autentico linguaggio naturale.

In conclusione, consideriamo brevemente un paio di obiezioni anticipate dallo stesso Putnam. "Ogni scapolo è un uomo non sposato" è analitico perché "scapolo" non è un concetto ad agglomerato di leggi, e non è un concetto ad agglomerato di leggi perché non risulta noto alcun criterio riguardo agli scapoli eccetto che siano uomini non sposati (proprietà accertabile mediante domanda diretta o consultazione dei registri). Ma in questo modo si fonda l'analiticità su ciò che ci è *noto*. Non risulta noto *oggi* alcun altro criterio; un giorno potrebbero però essere scoperte un gran numero di leggi prive di eccezioni e con elevata portata sistematica a proposito di "scapolo", del tipo L_1, L_2, \dots, L_n . Scapolo diventerebbe così un termine ad agglomerato, come "energia cinetica". Fintanto che ciò non succede, "scapolo" rimane analitico; qualora ciò succedesse, dovremmo solo concludere che "scapolo" ha cambiato il suo carattere linguistico (si pensi al caso di "atomo": "gli atomi sono indivisibili" era considerato un enunciato analitico, considerato che l'unico criterio dell'uso di "atomo" era rappresentato dall'essere indivisibile; "atomo" è diventato poi un concetto ad agglomerato di leggi, al punto che "gli atomi sono indivisibili" è oggi falso!).

Se quanto precede è vero, è allora possibile pensare ad un altro tipo di obiezione, secondo la quale Putnam sarebbe approdato ad una conclusione paradossale: "tutti gli scapoli sono uomini non sposati" è un'asserzione analitica perché "scapolo" non è un termine ad agglomerato e non lo è perché non esistono leggi contenenti il termine "scapolo" che siano prive di eccezioni. Il fatto che non esistano leggi contenenti il termine "scapolo" che siano prive di eccezioni è però empirico, è un fatto che riguarda il mondo, cioè, è un fatto in linea di principio rivedibile. Questo vuol dire che l'asserzione "non esistono leggi contenenti il termine *scapolo* che siano prive di eccezioni" è sintetica; in questo modo, un'asserzione sintetica verrebbe chiamata in causa per garantire l'analiticità di un'asserzione analitica. Putnam non vede in ciò un gran paradosso, anche perché quel che l'obiezione presuppone è in realtà un'identità tra analiticità e apriorità, di modo che l'apriorità verrebbe meno con una garanzia *empirica*. Cercare di rispondere a questa obiezione ci condurrà ad alcune interessanti osservazioni sull'utilità filosofica del tipo di analiticità consentito da termini non ad agglomerato e sul rapporto tra analiticità e apriorità.

Grazie a Putnam, infatti, abbiamo conquistato una possibilità di distinzione analitico-sintetico, su cui però è necessario riflettere. Si consideri il caso dei

linguaggi formalizzati: l'ideatore del linguaggio, si è detto, può stabilire asserzioni irrinunciabili, del tipo "non respingere E in nessun caso". Si è già anticipato come questa prima mossa sia filosoficamente poco interessante. Chiunque può inventare un linguaggio e decretare che una classe di asserzioni siano irrinunciabili; il punto è poi valutare se risulta utile adottare un linguaggio del genere per gli scopi dell'effettiva pratica scientifica. Perché dovremmo considerare vantaggioso considerare immuni da revisioni certe asserzioni? Putnam risponde semplicemente: perché no? Quine nega che la scienza debba incorporare asserzioni irrinunciabili, perché questo bloccherebbe l'acquisizione di nuove prospettive e lo stesso progresso scientifico. In certe occasioni però usare dei sinonimi stretti (dei sinonimi che possono essere *sempre* sostituiti senza mai determinare mutamenti nell'attribuzione dei valori di verità degli enunciati) può essere comodo per la brevità e l'intelligibilità dei passaggi; inoltre, avere a disposizione dei "punti fissi" (alcuni usi linguistici sono predeterminati rigorosamente, e per così dire "congelati", come un certo " x è y "), rende ancora una volta più comprensibile un certo linguaggio. Certo, questa "convenienza" non ci dice molto sul carattere speciale delle asserzioni analitiche (sono tali perché così vengono definite). Inoltre, la prescrizione ci impegna a non rivedere *mai* certi enunciati, ma nulla ci impegna a sottostare *per sempre* alla prescrizione (si può condividere un'intenzione nel fare una certa cosa in permanenza, ma questo non equivale ad un'intenzione permanente). In certe circostanze potremmo giudicare più vantaggioso rinunciare ad un linguaggio del genere; questo non inficia l'irrinunciabilità della prescrizione: è necessario distinguere quanto si fa all'interno del linguaggio formalizzato, secondo certe regole che sono state decise in precedenza, e il ragionamento e la discussione informale che si tengono fuori dal linguaggio formalizzato, a proposito della convenienza o meno dei codici standard alla luce delle circostanze del momento.

Quanto all'ambito dei linguaggi naturali, un tipo di analiticità per cui è possibile sostituire sinonimo per sinonimo i termini in funzione di soggetto e predicato fino a giungere ad una verità "logica" è comunque qualcosa di cui non abbiamo veramente bisogno. La distinzione va mantenuta ed è difendibile ma è una distinzione importante per una disciplina linguistica. Per gli interessi del filosofo l'analiticità non insegna molto e ha sì un significato (a differenza di quello che sostiene Quine) ma di portata limitata. Che peso filosofico possono avere asserzioni del tipo "ogni scapolo è un uomo non sposato"?

Una questione a cui tradizionalmente la filosofia è interessata è piuttosto il particolare *status* epistemologico delle leggi logiche che sono (almeno per Kant) appunto analitiche⁵⁷ e dunque in un certo senso "speciali". Si è sostenuto che lo *status* speciale delle leggi logiche poggia appunto sulla loro analiticità (Kant

57 L'analiticità delle leggi logiche è un tema controverso, così come lo è la analiticità o meno delle proposizioni matematiche, già a partire da F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken*, Gerold, Wien 1936.

stesso riteneva i giudizi della logica generale, ovvero formale, giudizi analitici). Sostenere che le proposizioni fondamentali della logica sono analitiche non ci dice nulla sulle condizioni per cui una proposizione qualsiasi può assurgere a uno *status* così particolare né sulla possibilità o meno di una revisione di un tale privilegio epistemologico. Putnam arriva ad affermare che “analitico” nel caso delle leggi logiche è solo un appellativo, un suono («noise»)⁵⁸.

Un modo per rendere utile questa nozione di analiticità è quello di restringere drasticamente la “verità logica” alla classe cui pensava Kant, quando parlava di logica generale nella prima *Critica*. La verità logica andrebbe intesa come quel tipo di verità che si mostra in un giudizio la cui negazione conduce a contraddizione, il che è però un esempio di un teorema di logica monadica, cioè di una logica sviluppata fino alla logica indecidibile delle relazioni, senza però includerla. In questa classe ristretta, possiamo spiegare perché è possibile che certi enunciati ottenibili dai teoremi della logica monadica possono esibire esempi di sostituzione sinonimo per sinonimo. Ma restringere la nozione di verità logica ad una categoria così artificiale (almeno per noi, oggi) è un’operazione che sembra difficile da giustificare, al di là di una mera mossa tecnica.

Inoltre, la difesa dell’analiticità che abbiamo seguito ci offre la possibilità di riconoscere casi genuini di analiticità (asserzioni in cui non compaiono concetti ad agglomerato) da esempi soltanto apparentemente analoghi (come “ $e=1/2mv^2$ ”). L’aspetto però più interessante è indagare il rapporto tra l’attacco quineano e il peso da assegnare alla dimensione dell’a priori nei nostri processi conoscitivi. A questo punto ci si deve ovviamente spostare da un piano linguistico-semantico (come distinguere enunciati analitici, quando è possibile sostituire un termine con un sinonimo stretto, e così via) ad uno propriamente epistemologico. Putnam ritiene che sia soprattutto l’attacco a questa seconda accezione di analiticità ad essere stimolante, perché ci costringe a ripensare una metodologia e un’epistemologia *senza* analiticità. Nella critica di Quine si possono infatti distinguere due componenti, una semantico-pragmatica, che è quella che Putnam giudica di pertinenza della linguistica (come distinguere asserzioni analitiche e asserzioni sintetiche; in base a quali criteri è possibile sostituire a “tutti gli *F* sono *G*” l’enunciato “tutti gli *H* sono *G*”, e così via), e una epistemologica, che Putnam giudica interessante per l’idea della rivedibilità nella pratica scientifica.

Un attacco a questa seconda nozione di analiticità è un attacco all’idea che ci siano verità che è sempre razionale accettare, a prescindere dai dati dell’esperienza, verità che sono comunque confermate *qualsiasi cosa succeda*. In questo senso, Putnam preferisce chiarire la nozione chiamandola piuttosto «apriorità».

58 H. Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers, Volume III*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 1983, p. 94.

La sottolineatura di Putnam sulla presunta “confusione” di analitico e a priori mi sembra importante anche se non del tutto risolutiva, almeno nella prospettiva di Quine⁵⁹, in cui i due aspetti, benché effettivamente distinti, sono intimamente collegati (anche perché Quine è costretto ad assumere il punto di vista del neoempirismo stile Circolo di Vienna, vero obiettivo polemico dell’articolo *Two Dogmas of Empiricism*): enunciati veri a priori sono enunciati che non possono far ricorso di volta in volta a conferme esterne al linguaggio; essi sono dunque veri in virtù del loro solo significato, il che è, ancora una volta, essere analitici. Altrove⁶⁰, del resto, lo stesso Putnam sembra riconoscere come la distinzione quineana includa entrambe le nozioni.

Ora, Quine aveva negato l’esistenza di una tale apriorità, mostrando come le stesse leggi logiche fondamentali (quelle che Kant riteneva assolutamente a priori e pure, collegate addirittura con i principi dell’intelletto) fossero suscettibili di reinterpretazione e correzione alla luce di particolari esigenze, anche a posteriori (per aggiustare l’accordo tra teorie diverse dopo l’urto con una serie di dati empirici non previsti). L’impresa scientifica comporterebbe dunque la disponibilità *in linea di principio* alla revisione a posteriori anche dei principi fondamentali e, in un certo senso, “puri”. La stessa storia del progresso scientifico ci ha insegnato ad abbandonare verità considerate *evidentemente* a priori e analitiche, verità che sembrava *impossibile* mettere in dubbio, come certe proposizioni della geometria euclidea o della logica oggi chiamata *standard*.

La domanda sull’analiticità si è ora trasformata consapevolmente in una domanda sull’a priori. Esiste una qualche classe di giudizi a priori? Kant ne conosceva due tipi: analitici a priori e sintetici a priori. La seconda categoria non ha avuto vita facile: le diverse filosofie della scienza della prima metà del Novecento si sono coalizzate in funzione di un unico nemico comune, rintracciato proprio nel sintetico a priori di Kant. Ora Quine ha messo in dubbio anche la categoria dell’analitico a priori, dell’a priori, cioè, per definizione. Ci chiediamo allora se si dà qualche asserzione *X*, sul cui valore di verità non avremmo dubbi, dal punto di vista epistemologico. Innanzitutto, la domanda è sull’asserzione e non sull’enunciato: possiamo facilmente immaginare circostanze in cui sia razionale rifiutare un enunciato *E*, nei casi in cui risulti giustificato cambiare il significato

59 Una distinzione tra «analitico» e «a priori» è invece importante per una prospettiva diversa, quale quella di Kripke, che ammette l’idea di un enunciato «necessario a posteriori», come «Elisabetta II è un essere umano» (secondo Kripke, è una verità empirica che Elisabetta II sia un essere umano, potendo magari essere un alieno camuffato). Kripke ha sostenuto due tesi molto anti-intuitive, non soltanto che esistono enunciati necessari a posteriori, ma che si danno pure enunciati contingenti a priori. Cfr. S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980; trad. it. *Nome e necessità*, a cura di M. Santambrogio, Boringhieri, Torino 1982. Cfr. anche S.A. Kripke, “Identity and Necessity”, in M.K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971 pp. 135-164; ristampato in S.A. Kripke, *Philosophical Troubles: Collected Papers, Volume 1*, Oxford Academic, Oxford 2012.

60 H. Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers, Volume III*, cit., p. 98.

delle parole in *E*. Dal punto di vista delle asserzioni il discorso è però diverso: è possibile naturalmente esprimere la stessa asserzione con un diverso enunciato *E*, una volta che si sia cambiato il significato delle parole di *E*. Il nostro interesse epistemologico ci obbliga a congedarci dagli enunciati (che sono entità linguistiche) per rivolgerci a ciò che gli enunciati ci dicono. Ed è evidente come, in questo caso, ci interessi fino ad un certo punto, la definizione dell'analiticità nei termini della sinonimia o nei termini della definizione. L'argomentazione contro l'assunzione di credenze che siano sempre accettabili da un punto di vista razionale non può consistere in una dimostrazione di circolarità della definizione, bensì in una interpretazione normativa della storia della scienza. Ed è questo che Quine ha fatto, richiamando, come esempi significativi la contrapposizione della meccanica quantistica all'incontestabilità dei principi evidenti della fisica newtoniana o la contrapposizione dell'evoluzionismo alla biologia aristotelica⁶¹. La storia della scienza non sembra lasciar spazio a verità che è proibito porre in discussione.

Come mettere insieme queste differenti osservazioni? Carnap ci può essere utile per rispondere a Quine, che avrebbe torto sul piano dei linguaggi formalizzati. Del resto, il nostro interesse non è per la logica deduttiva e quindi non abbiamo una soluzione soddisfacente. Putnam è stato utile perché ha negato che l'attacco all'analiticità linguistica sia significativo (proponendo la tesi dei concetti ad agglomerato di leggi). Abbiamo salvato un'analiticità per linguaggi naturali. Siamo soddisfatti? Ancora no. Se Putnam ha ragione, questa idea di analiticità non è poi così utile, proprio perché è solamente linguistica (anche se il criterio, come si è visto, non è solo linguistico). È necessario considerare piuttosto la nozione epistemologica dell'analiticità come apriorità. La critica alla distinzione tra analitico e sintetico servirà allo stesso Quine, come avremo modo di vedere, per rigettare il realismo degli oggetti fisici (tramite l'olismo). Ma la negazione dell'apriorità sembra addirittura conveniente per una prospettiva realista. Nonostante le sue intenzioni, possiamo tranquillamente supportare la tesi di Quine e rimanere realisti: non si danno asserzioni a priori neppure nel caso della logica, perché la logica *del mondo* può essere differente da come *noi* supponiamo che sia (e anche quando "cogliamo" in maniera corretta qualcosa della logica del mondo, non possiamo mai raggiungere una certezza assolutamente garantita). Se si dà un'analiticità, non si dà come assoluta irriducibilità (cioè, come apriorità), perché ogni verità è irriducibile soltanto finché non si cambiano la logica e il linguaggio, che è tutt'altra questione e che è sempre possibile fare. Questa sarebbe la conclusione definitiva di Putnam. O forse no.

61 W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", cit., p. 40 e W.V. Quine, "Carnap and Logical Truth", in *Synthese*, 12 (1960), pp. 350-374; ristampato in *The Ways of Paradox and Other essays*, cit.

Dopo aver negato che si diano verità effettivamente a priori, Putnam, infatti, ci ripensa⁶². Il ripensamento è per questo percorso molto interessante. Tentando di calibrare una risposta più convincente all'intervento di Quine e cercando di trovare una migliore strategia di difesa per il realismo, Putnam sembra ripensare anche la sua posizione precedente sul ruolo dell'a priori. Egli incomincia a rendersi conto di come, nell'attacco alla distinzione analitico-sintetico, si possano distinguere almeno due posizioni, una più radicale ed una moderata. Le due posizioni possono essere distinte soprattutto in base alle conseguenze che coloro che hanno seguito Quine hanno voluto trarre.

Innanzitutto, Putnam ritiene che qualche verità a priori si dia effettivamente, anche se si tratta di un a priori depotenziato e ricollocato all'interno della logica e del linguaggio, che non sono mai assoluti. Inoltre, sembra che, anche nel senso forte di apriorità, svincolata cioè dal particolare contesto in cui scegliamo di collocarci, qualche asserzione autenticamente a priori si dia: ad esempio, "non ogni asserzione è sia vera che falsa".

Pensare di rifiutare una credenza del genere significherebbe rinunciare alle stesse nozioni di credenza e di verità. Questo condurrebbe a congelarsi dalla stessa idea della razionalità (qualsiasi asserzione sarebbe, ad esempio, vera e nessuna credenza potrebbe essere maggiormente giustificata da un punto di vista razionale). L'interpretazione radicale dell'attacco quineano alla seconda nozione di analiticità (non solo linguistica, ma epistemologica) metteva in grave difficoltà la stessa idea di credenza razionale: un'asserzione che sia altamente confermata è una credenza che è altamente razionale accettare, un'asserzione che sia valida qualunque cosa succeda (il «giudizio analitico») è una credenza che è sempre razionale accettare.

Un'interpretazione moderata dell'attacco quineano riconosce dunque un'a-priorità "da salvare", che, nella maggior parte dei casi, non è più possibile identificare con l'assolutamente a priori, bensì con un tipo di verità a priori solo relativamente ad un certo contesto (cioè, soltanto se si accettano un certo linguaggio e una certa logica). A questo a priori contestuale (cioè, non assolutamente, ma relativamente a priori) è possibile aggiungere almeno qualche esempio di a priori "assoluto", come nel caso di "non ogni asserzione è sia vera che falsa". Nel caso di enunciati come il precedente, non si tratta tanto di fraintendere un'a-priorità contestuale con un'a-priorità assoluta. È del tutto inconcepibile, anche solo *ipotizzare* di assegnare un valore *F* a "non ogni asserzione è sia vera che falsa". Ecco un esempio di analiticità di tipo epistemologico: «really, actually, truly a priori, and not just contextually a priori»⁶³.

62 H. Putnam, "There is at Least One 'A Priori' Truth", in *Erkenntnis*, XIII (1978), pp. 153-170. Cfr. anche H. Putnam, "Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine", in P. French (ed.), *Midwest Studies in Philosophy*, IV (1979), pp. 423-441; entrambi in *Realism and Reason, Philosophical Papers, Volume III*, cit., pp. 98-114 e pp. 115-138.

63 H. Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers, Volume III*, cit., p. 106.

La logica stessa, se si vuole, può essere chiamata a priori, ma relativamente ad un contesto (relativamente, ad esempio, ad un certo corpo di conoscenze). A ciò si aggiunge l'idea di qualche principio a priori, che sembra, per così dire, legato alla stessa nostra razionalità e al tipo di credenze di cui siamo capaci. Proviamo a riconsiderare, in quest'ottica, lo *status* delle leggi logiche fondamentali. A partire dall'esempio, in effetti abbastanza banale di "non ogni asserzione è sia vera che falsa", si può difendere una concezione dell'apriorità che renda conto delle leggi della logica (o almeno, di certe leggi della logica) come vere non soltanto nel nostro mondo attuale, ma in ogni mondo possibile. Si noti, per inciso, che qui Putnam sta lottando ancora una volta con le posizioni di Quine, soprattutto per la sua concezione della logica modale, che Putnam giudica una versione humane della causalità applicata alla necessità logica. Il richiamo è piuttosto a Kripke che, almeno per certe leggi logiche, cercava di fornire una sorta di "fondazione" aristotelica: le leggi della logica sarebbero così centrali *per il nostro modo di pensare* che esse definiscono cos'è un'argomentazione *razionale*. Secondo Putnam, se qualcuno rinuncia all'idea stessa del *modus ponens* ("se *a* allora *b*"), che regola non solo l'argomentazione deduttiva, ma anche quella induttiva (nella versione "*b*, allora presumibilmente *a*"), allora non c'è più alcun modo di argomentare in maniera razionale con lui⁶⁴.

Ma non è questo ancora un ritorno a Kant?

L'errore dei filosofi tradizionali non è stato allora quello di introdurre una distinzione fittizia, è stato piuttosto un errore di valutazione. Ciò che nella maggior parte dei casi era, e non poteva che essere, soltanto contestualmente a priori, è stato scambiato per un a priori *assoluto*, svincolato dalla logica, dal linguaggio e dal corpo di conoscenze relativamente al quale logica e linguaggio assumono un significato. Ridimensionare la pretesa di assolutezza di questo tipo di apriorità non conduce inevitabilmente a rigettare la nozione, considerato che, all'interno di una prospettiva, si dà sempre un a priori relativo e contestuale, e considerato che almeno qualche principio sembra effettivamente irrinunciabile (cioè, tradizionalmente «analitico a priori» o, se si vuole, assolutamente a priori).

La nozione di apriorità può dunque sopravvivere, anche se al prezzo di una profonda metamorfosi: non è più possibile comprendere l'epistemologia di tutta la logica e di tutta la matematica nei termini di una singola nozione di verità a priori. Non è però più possibile neppure rifiutare in blocco qualsiasi tipo di apriorità, come lo stesso Putnam sembrava fare non molti anni prima.

64 L'esempio specifico del *modus ponens* (e del *modus tollens*, considerato che in un sistema di deduzione classico *modus ponens* e *tollens* sono interderivabili) potrebbe non convincere necessariamente chi, come Vann McGee, ritiene che il *modus ponens* non sia un argomento affidabile sempre e comunque. Cfr. V. McGee, "A Counterexample to Modus Ponens", *Journal of Philosophy*, 82 (1985), pp. 462-471. Cfr. anche N. Kolodny-J. MacFarlane, "Ifs and oughts", in *Journal of Philosophy*, 107 (2010), pp. 115-143. Ringrazio Andrea Guardo per questa osservazione.

Nella *Critica della ragion pura* e nelle lezioni di logica Kant presenta la logica non come una scienza tra le altre, ma come una sorta di presupposto delle singole discipline in quanto espressione delle leggi naturali del pensiero. Questa ovviamente non vuole essere una riduzione psicologista del dominio della logica (anzi in Kant è possibile trovare una delle prime, se non la prima delle polemiche contro quello che oggi chiameremmo psicologismo). La logica formale (Kant la chiamava logica «generale») rappresenterebbe il piano stesso in cui si dà un *pensiero* possibile (così come la logica trascendentale rappresenta il piano stesso in cui si dà un'esperienza possibile): un pensiero illogico diventa, in una prospettiva del genere, qualcosa che, propriamente parlando, non è neppure pensiero. Neanche i *noumena* possono violare la logica (essendo piuttosto ciò che è meramente *pensabile*, e dunque ancora una volta conforme al piano del nostro pensiero possibile). La soluzione kantiana non va però identificata con la posizione per cui la logica sarebbe la descrizione di ciò che si ritiene vero in tutti i mondi possibili (mentre le leggi empiriche descriverebbero soltanto alcune di queste possibilità, quelle realizzate nel nostro mondo attuale); l'assunzione non implica un'ontologia di mondi possibili, ma soltanto una concezione della logica come forma del pensiero coerente.

La logica è kantianamente in qualche modo «vuota», *sinnlos*, senza contenuto, in quanto non descrive come le cose effettivamente stanno (né, à la Kripke, come le cose potrebbero metafisicamente stare nei diversi mondi possibili), ma offre il terreno per i presupposti formali per il giudizio. Si può recuperare oggi una concezione del genere, che è stata duramente attaccata dai logici contemporanei? A mio parere sì, se si riconsiderano alcune assunzioni non più difendibili.

Come può innanzitutto una prospettiva di questo tipo sopportare l'urto dell'attacco di Quine alla distinzione analitico-sintetico? La stessa ammissione di una revisione in linea di principio degli enunciati della logica non spezza il nesso così stretto tra logica e pensiero possibile?

Quine stesso esita a definire la logica una scienza empirica: la distinzione analitico-sintetico scompare in quanto separazione di ambiti (necessità non rivedibile ed empiricità contingente), ma può essere salvata ripensando ad un *continuum* che si estende dalle proposizioni che modificheremmo assolutamente per ultime (" $\forall p, \sim(p \wedge \sim p)$ ") a quelle che siamo disposti ad intaccare immediatamente e che non comportano alcuna conseguenza notevole ("il libro è sul tavolo"). Ovviamente, tra le proposizioni che si trovano all'estremità che abbiamo scelto di difendere maggiormente collochiamo le proposizioni fondamentali della logica. Non possiamo più difendere certe leggi logiche come assunti immuni da revisione, ma possiamo difenderle come leggi che siamo molto riluttanti ad abbandonare e che cerchiamo di preservare anche a costo di drastici ridimensionamenti in altre aree del sistema conoscitivo.

È sbagliato allora concludere dall'attacco quineano alla distinzione analitico-sintetico che ogni nostra credenza sia empirica. Semmai, ogni nostra

credenza è rivedibile. Anzi, correggendo l'espressione precedente, *quasi* ogni nostra credenza è rivedibile. Ci sono credenze, infatti, che non possono neppure essere riviste, senza congedarci dall'unico tipo di razionalità che conosciamo. L'attacco quineano sembrò al principio conveniente come negazione del carattere assolutamente analitico della logica, così come di qualsiasi altra conoscenza. Interpretando però in questo modo la portata epistemologica dell'intervento di Quine, si ricade ancora una volta nell'errore di far sopravvivere la distinzione analitico-sintetico, riducendo semmai l'ambito dell'analitico ad una categoria vuota: se non si dà analiticità allora non si dà apriorità, se non si dà apriorità allora ogni credenza è a posteriori e rivedibile in linea di principio. L'idea del *continuum* suggerisce qualcosa di differente.

Putnam radicalizza quest'idea del *continuum*⁶⁵. La distinzione tra " $\forall p, \sim(p \wedge \sim p)$ " e "la Luna è ripiena di formaggio" non sembra una distinzione solo di grado, ma una vera e propria differenza tra *tipi* di asserzioni (posso anche immaginare un mondo in cui "la Luna è ripiena di formaggio" è vero, ma come immaginare un mondo in cui " $\forall p, \sim(p \wedge \sim p)$ " è falso?).

La maggiore riluttanza ad abbandonare " $\forall p, \sim(p \wedge \sim p)$ " rispetto a "la Luna è ripiena di formaggio" (esperimenti scientifici ben documentati potrebbero convincere qualsiasi persona ragionevole della sensazionale scoperta) non è una questione psicologica: non si tratta soltanto di immaginare con maggiore o minore facilità delle alternative; la questione è, dato uno schema concettuale, riuscire o meno ad indicare un modo con cui falsificare o non confermare enunciati come " $\forall p, \sim(p \wedge \sim p)$ ". Si noti il riferimento ad uno schema concettuale: ciò che era tradizionalmente pensato come "necessario" (o "necessario relativamente ad un certo *corpus* di conoscenze") viene ora definito come «quasi-necessario rispetto ad uno schema concettuale» e ciò che era pensato come "empirico" (o "empirico relativamente ad un certo *corpus* di conoscenze") viene ora definito come «empirico rispetto ad uno schema concettuale».

Probabilmente il carattere particolare delle leggi logiche di fronte a ciò che è empirico relativamente ad uno schema concettuale non può più essere reso con la distinzione analitico-sintetico. Ciò non toglie che una distinzione ci sia. È possibile eliminare le leggi logiche fondamentali e mantenere soltanto ciò che è empirico *rispetto ad uno schema concettuale*? Come può infatti essere concepibile riuscire ad abbandonare ciò che è alla base stessa dell'intero nostro *corpus* di conoscenze ritenute garantite e continuare a sostenere nozioni come "giustificazione" e "conferma"⁶⁶?

65 H. Putnam, "Mathematical Necessity Reconsidered", in P. Leonardi-M. Santambrogio, *On Quine: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 267-282. Già anticipato con il titolo "Rethinking Mathematical Necessity", in *Words and Life* (ed. J. Conant), Harvard University Press, Cambridge & London 1994, pp. 245-263.

66 Lo stesso Quine aveva considerato la resistenza a rivedere le leggi logiche classiche in "Carnap on Logical Truth", in *Synthese*, 12 (1960), pp. 350-374.

Ecco, il ritorno a Kant. Con alcuni aggiustamenti. Innanzi tutto, non è più possibile sostenere che i giudizi della logica sono analitici a priori (dunque non soltanto non empirici, ma neppure sintetici a priori, come la fisica pura e la matematica). I giudizi della logica erano per Kant necessari perché collegati con la natura stessa del nostro intelletto, e non potevano essere negati proprio perché verità logiche. Le leggi logiche erano vere in quanto verità logiche: essere una verità logica si mostrava quasi una categoria metafisica definitiva. Wittgenstein ha invece cercato di tenere insieme un'idea kantiana della logica e il rifiuto della nozione stessa di giudizio sintetico a priori⁶⁷: l'idea della struttura del pensiero possibile diventa la tessitura di un linguaggio ideale. Quello che Putnam ora propone è un riconoscimento del *fatto* che le leggi logiche non sono, almeno per il momento, del tipo di asserzioni cui possiamo affiancare delle alternative concepibili, non sono, per ora, delle possibilità intelligibili⁶⁸.

Se tutto questo è vero, non si dà più alcuna possibilità di descrizione del mondo senza uno schema concettuale, tale schema concettuale non è però più vincolato ad una presunta “natura umana” o facoltà, che dovrebbe mostrarsi inalterata attraverso i tempi. Una griglia concettuale rimane comunque in qualche modo a priori rispetto all'ambito di oggettività che acquista un senso solo in tale prospettiva: non è più assolutamente a priori, nel senso tradizionale dell'analiticità o del kantiano sintetico a priori, non è però neppure derivata semplicemente dall'esperienza. Perché vi sia un'esperienza è già da presupporre uno schema concettuale, che non si può apprendere dal “mondo”, perché non si dà “mondo” senza schema. Si dà dunque un piano di elementi da presupporre per la stessa intelligibilità della nostra impresa conoscitiva, ma tale piano è necessario solo rispetto al nostro attuale schema concettuale: fintanto che non si elabora uno schema generale differente in cui riattribuire significato agli stessi elementi logici di base, non è possibile neppure pensare a come possano essere confutate assunzioni come “ $\forall p, \sim(p \wedge \sim p)$ ” o come “ $5+7=12$ ”.

La stessa matematica, infatti, segue un destino analogo: una buona parte dei suoi teoremi sono conseguenze di principi alla cui negazione, almeno per quanto possiamo noi oggi sapere, non è possibile attribuire un senso intelligibile.

Carnap garantiva lo *status* della matematica in base ad una sorta di ricorsiva stipulazione linguistica: le verità della matematica sono non rivedibili perché abbiamo stipulato che siano non rivedibili (avrebbero una sorta di caratteristica *per*

67 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, P. Kegan-Trench-Trubner and Co, London 1922; trad. it. *Tractatus Logico-philosophicus*, a cura di L. Perissinotto e P. Frasca, Feltrinelli, Milano 2022.

68 Putnam precisa che sposare la tesi di Kant non significa sostenere che le contraddizioni logiche non abbiano senso, piuttosto che una contraddizione non può essere usata per esprimere un giudizio da se stessa. Certo la si può impiegare per sostenere qualcosa di significativo, come nel caso di « $q \rightarrow (p \wedge \sim p)$ » che è un modo per dire « $\sim q$ ». Per Putnam, però, *pensare* $p \wedge \sim p$ non ha senso. Cfr. *Words and Life*, cit., p. 257.

definizione: ogni cambiamento nelle verità matematiche corrisponderebbe semmai ad un cambiamento di significato). Del resto, per considerare la matematica «quasi necessaria rispetto al nostro attuale schema concettuale», dovremmo distinguere tra un'autentica necessità e questa quasi-necessità sempre relativa. Per una distinzione del genere ci vorrebbe un fatto del genere appropriato, che possa decidere della questione, ma un fatto del genere presuppone una sorta di "occhio di Dio", presuppone cioè che si dia la totalità delle teorie e che si possa contemplare la totalità delle situazioni epistemiche possibili e giudicarle. Un criterio "esterno" del genere è ovviamente fuori dalla nostra portata.

Dal *nostro* punto di vista, dunque, non è possibile sostenere che la logica o la matematica siano in errore, considerato che non riusciamo a concepire, almeno per ora, niente di intelligibile come loro negazione. Ma non è possibile neppure che non siano in errore, perché escluderemmo come falso *il niente*: la negazione di ogni asserzione vera è falsa, mentre la negazione della logica o della matematica non è falsa, è addirittura inconcepibile.

4. Superamento e riabilitazione della metafisica: una lettura trascendentale dell'impegno ontologico

To say that metaphysics is nonsense *is* nonsense.
(Friedrich Waismann)¹

Commentando con un certo favore l'operazione di Quine, che assegna alle variabili quantificate il nostro "impegno ontologico", Carnap si lamentava della terminologia che ritorna spesso nei saggi quineani. La stessa espressione «ontologia» per l'assunzione di esistenza all'interno di teorie appariva ai suoi occhi per lo meno ingannevole: «se ne potrebbe arguire che la decisione di servirsi di certi tipi di variabili debba essere basata su convinzioni ontologiche, metafisiche»².

Il problema non era solamente linguistico, non si trattava soltanto di intendersi sui termini, e la preoccupazione di Carnap era tutt'altro che ingiustificata. Anche ipotizzando un lessico diverso, che eviti di menzionare l'ontologia o espressioni come "essere" e "realtà", rimarrebbe la questione del diverso significato assegnato alla scelta dei valori per le variabili considerati legittimi. In Quine, quel che era in gioco era proprio un'opzione filosofica: ne è un esempio l'articolo scritto a quattro mani con Nelson Goodman nel 1947, *Steps Toward a Constructive Nominalism*³, in cui si difendeva la sostituzione di certi tipi di variabili al posto di altri, rifiutando l'esistenza, anche in senso lato o con virgolette, alle entità astratte. L'articolo ben si presta ad evidenziare che ciò di cui si tratta è un piano di entità (che nel caso

-
- 1 F. Waismann, "How I see Philosophy", in *Contemporary British Philosophy*, III, edited by H.D. Lewis, London 1956, pp. 447-490; ristampato in F. Waismann, *How I See Philosophy*, edited by R. Harre, Palgrave Macmillan, London 1968, pp. 1-38 (cit. a p. 38).
 - 2 R. Carnap, *Meaning and Necessity*, cit., pp. 42-43; trad. it. cit., p. 75. Temi ontologici attraversano quasi tutti i lavori di Quine, inclusa la sua opera più compiuta e più nota, *Word and Object*, cit. Inoltre, gran parte delle sue ricerche logiche sono motivate dall'esigenza di ridurre il più possibile i presupposti ontologici giudicati non necessari, al punto che c'è chi ha visto in *New Foundations*, in cui si propone una soluzione formale del suo sistema logico-matematico, una preoccupazione ontologica. Come scrive Stephen Yablo, «Quine of course takes existence questions dead seriously. He even outlines a program for their resolution»; cfr. S. Yablo, "Does Ontology Rest on a Mistake?", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 72 (1998), pp. 229-261. Cfr. anche I. Dejnozka, *The Ontology of the Analytic Tradition and Its Origins: Realism and Identity in Frege, Russell, Wittgenstein, and Quine*, Rowman & Littlefield, Boston 1996; P. Valore, *Quine*, cit.
 - 3 N. Goodman-W.V. Quine, "Steps Toward a Constructive Nominalism", cit. Nello stesso anno e sulla stessa rivista, il *Journal of Symbolic Logic*, Quine pubblicò una serie di saggi, con la medesima preoccupazione ontologica, cercando di ridimensionare l'ambito della possibilità e riconsiderare lo status degli universali: "The Problem of Interpreting Modal Logic", pp. 43-48; "On Universals", pp. 74-78; "On the Problem of Universals", p. 31.

specifico viene rifiutato), non un linguaggio più o meno efficace. «No one supposes that abstract entities – classes, relations, properties, etc. – exist in space-time; but we mean more than this. We renounce them altogether»⁴.

Le osservazioni di Quine e Goodman sull'esistenza delle entità astratte erano squisitamente filosofiche, e nient'affatto dovute a preoccupazioni logiche o espressive: non c'è alcuna necessità interna alla logica che possa obbligarci a considerare legittima la sostituzione di oggetti concreti a x in “ x è un gatto” e illegittima la sostituzione di oggetti astratti a y in “ y è una specie zoologica”. La stessa matematica, inoltre, sembra *richiedere* entità astratte. Quel che era in gioco è altro. E gli autori lo dichiarano fin dal principio: «any system that countenances abstract entities we deem unsatisfactory as a *final philosophy*». E ancora: «Fundamentally this refusal is based on a *philosophical intuition* that cannot be justified by appeal to anything more ultimate»⁵. Una necessità ontologica, filosofica, non ridicibile, dunque⁶. Che l'interesse fosse genuinamente ontologico-metafisico lo dimostra anche l'entusiasmo di Quine nei confronti del progetto di David Lewis di traduzione della teoria degli insiemi mediante la mereologia (progetto a cui lo stesso Quine contribuì, anche se rifiutò di comparire tra gli autori) per la stessa preoccupazione di Quine e Goodman: Lewis è un chiaro esempio di un filosofo che ha difeso delle tesi classiche della storia della metafisica con l'ausilio di strumenti espressivi avanzati, soprattutto di logica modale.

La cosa non poteva incontrare il favore di Carnap che, ripensando le proprie concezioni sui «problemi ontologici di esistenza», scriveva, ancora nel 1963: «sostituiamo [...] le tesi ontologiche circa la realtà o l'irrealtà di certe entità, tesi che consideriamo come pseudotesi, con proposte o decisioni concernenti l'uso di certi linguaggi»⁷. L'unica opzione legittima, agli occhi di Carnap, è la scelta di usare un linguaggio al posto di un altro, senza che ciò abbia alcuna conseguenza sulle controversie ontologiche, ad esempio sulla contrapposizione tra realismo e nominalismo, in relazione a certe entità.

Se queste sono le premesse, era prevedibile che Carnap considerasse gli sviluppi di Quine e Goodman per certi versi incomprensibili. Che i piani fossero effettivamente diversi lo dimostra anche il fraintendimento di Carnap da parte di Quine: Carnap si trova classificato tra i «realisti platonici», per la sua

4 Ivi, p. 105, trad. it. cit. p. 269.

5 *Ibidem*.

6 Per i problemi ontologici sollevati dall'assunzione delle classi e dalla attribuzione di numeri come predicati (quantificatori numericamente definiti) cfr. anche W.V. Quine, *Methods of Logic*, Henry Holt and Co., New York 1955; trad. it. *Manuale di logica*, a cura di M. Pacifico, Feltrinelli, Milano 1960, pp. 276-289.

7 P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, LaSalle 1963, pp. 846-847; trad. it. *La filosofia di Rudolf Carnap*, a cura di Maria Grazia de Cristofaro Sandrini, Il Saggiatore, Milano 1974.

concezione della matematica (derivata, tra l'altro, dall'impostazione di Frege e di Russell)⁸. Come conseguenza di quello che abbiamo visto nel capitolo precedente, Quine riteneva impossibile distinguere in maniera netta tra le questioni di significato linguistico e le questioni di fatto: non era quindi pensabile riportare il dibattito sul realismo al solo aspetto verbale, perché, in linea di principio, nessuna questione è riconducibile al solo aspetto verbale. Ed è anche per questa impossibilità di determinare una cesura tra questioni linguistiche e questioni sostanziali, che Quine e Goodman si schierano, in *Steps Toward a Constructive Nominalism*, dalla parte del nominalismo, considerato tutt'altro che una pseudotesi e valutato indipendentemente dall'efficacia della traduzione linguistica o dalle prestazioni logiche. Il testo, che potremmo definire "eterodosso" per il punto di vista carnapiano, ha suscitato un dibattito relativamente importante che possiamo legittimamente considerare ontologico. E lo stesso dibattito non verterà sulla scelta della forma linguistica più opportuna, ma sulla necessità o meno di adottare un piano di oggettualità, spesso sulla base di principi filosofici generali, violando esplicitamente il principio di tolleranza espresso da Carnap in *Logische Syntax der Sprache*: «In logic, there are no morals. Everyone is at liberty to build up his own logic, i.e., his own form of language, as he wishes. All that is required of him is that, if he wishes to discuss it, he must state his methods clearly, and give syntactical rules instead of philosophical arguments»⁹.

Significativi in questo senso sono un paio di episodi, innescati proprio da *Steps Toward a Constructive Nominalism*: protagonisti sono lo stesso Goodman e Hilary Putnam.

Goodman, già a partire dagli anni immediatamente successivi al saggio, continuerà il suo percorso sulla strada del nominalismo, contestando anche il mito del «dato puro» dell'empirismo logico à la Carnap, ed elaborerà un'immagine non realista, non soltanto in filosofia della logica, ma anche a proposito delle regioni ontologiche delle differenti discipline scientifiche e perfino del mondo del senso comune, premendo in direzione di sviluppi per certi versi analoghi a quelli di Quine con *The Structure of Appearance*¹⁰ (che si ricollega polemicamente, sin dal titolo, a *Der logische Aufbau der Welt* di Carnap). Goodman condurrà alle estreme conseguenze la sua posizione non realista fino ad elaborare

8 Cfr. W.V. Quine, "On What There Is", cit., p. 14; trad. it. cit., pp. 27-28. Lo stesso Carnap si lamenta del fraintendimento, in "Empiricism, Semantics and Ontology", cit., p. 32, nota 2.

9 R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Springer, Wien 1934, 1968²; edizione inglese ampliata *The Logical Syntax of Language*, Kegan Paul-Trench-Trubner & Co., London 1937; trad. it. dalla versione inglese *Sintassi logica del linguaggio*, a cura di A. Pasquinelli, Silva, Milano 1966.

10 N. Goodman, *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge 1951; trad. it. *La struttura dell'apparenza*, a cura di A. Emiliani, Il Mulino, Bologna 1985. Cfr. anche N. Goodman, "The Significance of *Der Logische Aufbau der Welt*", in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, cit, pp. 545-558; risposta di Carnap a Goodman alle pp. 944-947.

l'irrealismo presentato in *Ways of Worldmaking*¹¹. Quanto ai rapporti tra Quine e Goodman, dopo la pubblicazione di *Steps Toward a Constructive Nominalism*, le posizioni si allontanarono in parte, perché Quine intendeva rigettare le entità astratte a vari livelli, accettando solo oggetti fisici, mentre Goodman accettava piuttosto gli individui (nello spirito del nominalismo tradizionale). Goodman denuncerà la posizione di Quine maturo come «un'interdizione di tutto tranne degli oggetti fisici» piuttosto che di una proibizione di «certi metodi di costruzione» (di quelli che costruiscono gli oggetti diversamente che come individui). Quest'evoluzione chiarisce, senz'ombra di dubbio, che in questione non erano affatto i linguaggi, ma proprio il piano di «realtà».

Che il veto di Carnap alle controversie ontologiche sia stato poco efficace lo testimoniano anche le reazioni realiste all'intervento Quine-Goodman, che, tra le altre argomentazioni, adducevano le necessità della logica e della matematica: è il caso, ad esempio, di Hilary Putnam, che, in *Philosophy of Logic* del 1971, tentò di dimostrare come l'assunzione di certe entità astratte o ideali, come le classi, fosse un'operazione indispensabile¹². Indispensabile non come “modo di esprimersi”, ma, di nuovo, come piano di realtà: misconoscere che la matematica richieda la possibilità di poter quantificare su entità come le classi o le funzioni significa, per Putnam, rendersi colpevoli di «intellectual dishonesty»¹³. Anche in questo caso, come per Goodman, il dibattito sulle entità fu un'occasione per svincolarsi dalla prospettiva generale carnapiana: il realismo delle entità astratte si iscriveva infatti in un realismo globale che negava consapevolmente le assunzioni generali del neoempirismo.

L'avversione di Carnap per l'ontologia non è certamente da sottovalutare. Si tratta della medesima condanna che si può trovare, ad esempio, in Wittgenstein. Pur tenendo conto di queste posizioni, *se* è possibile ricostruire un'interpretazione “trascendentale” delle strutture logico formali di un linguaggio e pervenire in questo modo alla ricostruzione del piano di oggettualità che si dà all'interno di tali strutture formali, *allora* è possibile rintracciare delle implicazioni ontologiche già nello stesso Carnap. In questo modo, potremmo individuare una premessa *implicita* alla metaontologia che si è sviluppata nonostante il veto carnapiano. e i cui germi, forse del tutto inconsapevolmente, erano già presenti nel veto stesso.

11 N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978; trad. it. di C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Roma-Bari 1988. Cfr. anche L. Handjaras, *Problemi e progetti del costruzionismo. Saggio sulla filosofia di N. Goodman*, Franco Angeli, Milano 1991.

12 H. Putnam, *Philosophy of Logic*, Routledge, New York 1971; riprodotto in *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, Volume I, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 323-357, ma assente nella traduzione italiana dei *Philosophical Papers*; una traduzione è apparsa come *Filosofia della logica. Nominalismo e realismo nella logica contemporanea*, a cura di D. Cagnoni, Isedi, Milano 1975.

13 Cfr. H. Putnam, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, vol. I, cit., p. 347

Certamente, il termine “trascendentale” non appartiene al lessico filosofico di Carnap. Eppure, Carnap e gli altri esponenti del Circolo di Vienna non sono stati impermeabili all’influenza kantiana e neokantiana¹⁴. Del resto, nello stesso Wittgenstein si possono rintracciare alcune indicazioni in tal senso: nel *Tractatus logico-philosophicus* si legge, ad esempio, «la logica è non una dottrina, ma un’immagine speculare del mondo. La logica è trascendentale» (proposizione 6.13)¹⁵. La logica costituisce, per Wittgenstein, la condizione di possibilità perché si dia un mondo, e ricostruire i limiti del linguaggio significa ricostruire i limiti del mondo. L’idea che si dia una forma logica che è preconditione perché si dia un contenuto ha delle evidenti implicazioni “trascendentali” per il piano di oggetti *reali*: il segno proposizionale e le coordinate logiche vengono definite da Wittgenstein «il luogo logico» e «luogo geometrico e luogo logico concordano nell’essere ambedue la possibilità di un’esistenza» (die Möglichkeit einer Existenz)¹⁶. La dottrina “delle forme” ricostruita nel *Tractatus* esibisce ciò che rende una descrizione del mondo a priori possibile, ciò che rappresenta le condizioni generali all’interno soltanto delle quali un’espressione ha significato¹⁷. «The logic of the world is prior to all truth and falsehood»¹⁸. Senza un linguaggio con la sua forma logica, il pensiero di un qualsiasi stato di cose sarebbe impossibile.

È possibile conservare queste assunzioni di Wittgenstein e sostenere, con Carnap (che si richiama, a questo proposito, allo stesso Wittgenstein), che scegliere una struttura linguistica (che determina, si ricordi, il modo in cui noi poniamo i problemi di esistenza di un certo ambito di entità) è una questione *solo di linguaggio*? Lo stesso Carnap, in alcune note inedite stese per preparare l’autobiografia comparsa per il volume dei *Living Philosophers*, metteva al primo posto nell’elenco delle «influenze positive» derivategli dalla lettura del *Tractatus*, proprio lo *status* della logica¹⁹. Nonostante le implicazioni che Carnap ha voluto legare alla sua idea di sintassi logica del linguaggio, la caratterizzazione strutturale che viene offerta soprattutto in *Logische Syntax der Sprache* esibisce in maniera

14 Come ricorda J.A. Coffa, alcuni dei neoempiristi (in particolare, Moritz Schlick e Hans Reichenbach) avevano esordito in filosofia come neokantiani: cfr. J.A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, cit., pp. 171-206. Sulle componenti kantiane del neoempirismo, cfr. anche P. Parrini, *Una filosofia senza dogmi: materiali per un bilancio dell’empirismo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1980; P. Parrini, *Empirismo logico e convenzionalismo: saggio di storia della filosofia della scienza*, Milano, Angeli, 1983; P. Parrini (a cura di), *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht, Kluwer, 1994.

15 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit.; trad. it. cit., p. 153.

16 Ivi, prop. 3.411; trad. it. cit., p. 41.

17 Cfr. J. Proust-J.V. Buroker, “Formal Logic as Transcendental in Wittgenstein and Carnap”, in *Noûs*, 21 (1987), p. 505.

18 L. Wittgenstein, *Notesbooks 1914-1916*, Basic Blackwell, Oxford 1961, p. 14.

19 Cfr. J. Proust-J.V. Buroker, “Formal Logic as Transcendental in Wittgenstein and Carnap”, cit., p. 502.

esplicita le condizioni dell'*obbiettivazione scientifica*²⁰. Il fatto che siano possibili diverse convenzioni, legate al linguaggio adottato, non implica che non vi sia più alcun nesso con il piano di oggetti reali dell'esperienza, ma soltanto che non è più possibile offrire un unico piano di oggetti, ma piani diversi che hanno senso all'interno di diversi linguaggi e diverse teorie.

Vi sono, quindi, degli importanti aspetti "costruttivisti" di tipo, se si vuole, "kantiano" nella prospettiva carnapiana, soprattutto dove Carnap prende le distanze da una epistemologia radicalmente empirista, per assegnare significato ai dati delle diverse discipline scientifiche soltanto all'interno di «postulati non sperimentali». In questo modo, si procede, ad esempio, alla *costruzione* della fisica²¹. Se questo è vero, nonostante Carnap sostenga che la struttura linguistica ha un significato appunto *linguistico*, sorge il dubbio che vi sia una possibilità di costituzione di *oggettualità* proprio all'interno di tale struttura (ad esempio, il linguaggio non osservazionale della fisica).

C'è infatti un senso di *realtà* in Carnap, che viene definito «realtà empirica» o «costituzionale» o «scientifica», opposto al senso della «realtà metafisica», intesa quest'ultima «nel senso dell'inattingibilità da parte della coscienza conoscente»²². Nel primo senso si tratta della *costituzione* degli oggetti fisici, psicologici e culturali, resa possibile dall'inseribilità dei dati sensibili in un complesso di regole che determinano un ordine spazio-temporale e una serie di leggi (per cui, ad esempio, un'allucinazione non è un oggetto reale). Se si vuole quindi identificare l'Ontologia con l'indagine sulle *Dingen an sich*, allora è effettivamente impossibile stabilire un nesso tra logica e realtà, intesa in questo senso. Se, invece, è possibile ancora parlare di "realtà" all'interno delle categorie di *costituzione* dell'oggettualità nei diversi ambiti disciplinari, categorie rappresentate dai postulati non sperimentali dei rispettivi linguaggi, allora c'è un senso di costituzione "trascendentale" della realtà che mette capo ad un'ontologia, con la minuscola. Certo, non si tratta di kantismo perché più che fornire le condizioni dell'oggetto dell'esperienza, si forniscono le condizioni di una certa oggettivazione dell'esperienza (la fisica, ad esempio, o una delle altre discipline scientifiche). Considerato, d'altra parte, che per i neoempiristi e per molti di quelli che vengono definiti filosofi analitici, non v'è altro modo di dire qualcosa dell'esperienza al di fuori delle diverse discipline scientifiche, il senso "trascendentale" di questa costituzione di oggettualità ne viene rafforzato. In questi termini, è possibile, addirittura, stabilire un nesso tra questo senso di *costituzione* in Carnap e il tema husserliano di una *Mathesis der Erlebnisse*²³.

20 R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, cit. Cfr. anche J. Proust-J.V. Buroker, "Formal Logic as Transcendental in Wittgenstein and Carnap", cit., p. 514.

21 Cfr. R. Carnap, *Physikalische Begriffsbildung*, G. Braun, Karlsruhe, 1926.

22 R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, cit., p. 246.

23 Cfr. P. Parrini (a cura di), "Origini e sviluppo dell'empirismo logico nei suoi rapporti con la 'filosofia continentale'. Alcuni testi inediti", a cura di P. Parrini, in *Rivista di storia della filosofia*, 48 (1993), pp. 121-146 e pp. 377-393.

Insomma, Carnap fu, tra i neoempiristi, quello che esercitò la più estesa influenza sulla filosofia analitica. Eppure, proprio all'interno di questa tradizione, è sorto un dibattito ontologico, che, tra le altre cose, metteva direttamente in discussione la realtà o l'irrealtà di certe entità, e che si è sviluppato proprio nella direzione che Carnap dichiarava illegittima. Per rendersi conto di quanto poco efficace sia stata la proibizione esplicita verso le «convinzioni ontologiche, metafisiche», basti ricordare la raccolta di saggi dedicata a Gustav Bergmann, per la quale si scelse il titolo (abbastanza profetico) di *The Ontological Turn*²⁴: dopo la svolta linguistica e assieme alla nuova svolta cognitiva, vi è stata, in ambito analitico, un'inattesa svolta ontologica, che, in ogni caso, non si è innestata misteriosamente su una tradizione di pensiero del tutto impermeabile, ma, piuttosto, ha sviluppato, in modo, questo sì, sorprendente, alcuni germi che forse già erano presenti nelle dottrine più ortodosse del primo neoempirismo. Lo stesso Bergmann, in cui onore si pubblicava *The Ontological Turn*, aveva pubblicato, nel 1954, un testo che cercava di ridimensionare l'attitudine antimetafisica della tradizione del positivismo logico, dal titolo provocatorio di *The Metaphysics of Logical Positivism*²⁵.

Il veto carnapiano si è concretizzato in due diverse strategie, che potremmo chiamare morfosintattica e semantica. La prima è esposta, nella sua forma più programmatica, in *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* e consiste nel ricorso all'analisi del linguaggio tramite messa in chiaro della forma logica delle asserzioni metafisiche e ontologiche per smascherare le costruzioni prive di senso come "Nulla c'è". La seconda strategia, che consiste nella riduzione delle controversie ontologiche ad una questione pragmatica relativa all'opportunità del ricorso ai diversi linguaggi, è presentata nel modo più chiaro in *Empiricism, Semantics and Ontology* e propone la celebre distinzione tra questioni interne e questioni esterne²⁶.

A queste due diverse strategie, sono associate due diverse reazioni, che riabilitano l'ontologia del punto di vista, rispettivamente, morfosintattico e semantico e che sono associate a due testi di Quine: *On What There Is* e *Two Dogmas of Empiricism*. A conclusione di questa indagine, vorrei proporre una rilettura di queste due reazioni, in ordine inverso: innanzi tutto, in riferimento alla strategia semantica grazie all'olismo e al pragmatismo quineano, che è la naturale conseguenza della negazione della distinzione tra analitico e sintetico che abbiamo considerato nel capitolo precedente (I); quindi, in riferimento alla strategia morfosintattica, richiamando la genesi russelliana del paradigma standard e l'estensione del metodo di Russell proposta da Quine con il paradigma standard dell'impegno ontologico (II), che considererò mediante un'interpretazione trascendentale neokantiana, che si ricollega idealmente al metodo delle relazioni

24 M.S. Gram-E.D. Klemke (eds.), *The Ontological Turn*, University of Iowa Press, Iowa City 1974.

25 G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, Longmans Green and Co., New York 1954.

26 R. Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology", cit.

da cui siamo partiti e che rivela esplicitamente la trama interpretativa di questo percorso teorico (III).

I.

Lo scopo di *Empiricism, Semantics and Ontology* era mostrare che l'uso di un linguaggio che ammetta le entità astratte, come ad esempio le classi e i numeri, non ha nulla a che vedere con l'ammissione di un'ontologia "platonica", ed è perfettamente compatibile con l'empirismo. Per Carnap, non può esserci alcun richiamo legittimo ad una «intuizione filosofica», nei termini di Quine-Goodman, proprio perché essere o non essere empiristi non ha nulla a che fare col riconoscere o meno le entità astratte. Si tratta, *soltanto*, di ammettere o rigettare «forme linguistiche astratte», in base alla loro efficacia come strumenti. «The introduction of the new ways of speaking does not need any theoretical justification because it does not imply any assertion of reality»²⁷; «it is a practical, not a theoretical question; it is the question of whether or not to accept the new linguistic forms»²⁸. È in questo contesto che Carnap introduce la celebre distinzione tra questioni *interne* ed *esterne* circa l'esistenza. Le questioni interne sono in relazione con la struttura linguistica (*linguistic framework*), che è definita come un insieme di "convenzioni linguistiche" che determinano il modo in cui noi poniamo i problemi di esistenza di un certo ambito di entità. Un esempio di struttura linguistica potrebbe essere un sistema matematico assiomatizzato, in cui il problema dell'esistenza è posto solo dalla deduzione a partire dagli assiomi del sistema. Le questioni interne sono agli occhi di Carnap filosoficamente irrilevanti, in quanto si basano su convenzioni. Chiedere invece perché porre certe restrizioni o perché ammettere l'esistenza, poniamo, di numeri in generale piuttosto di una serie limitata di certi numeri, è una questione filosofica generale, che esce dalla convenzione linguistica, che abbiamo in precedenza presupposto. Porre una domanda del genere, l'unica interessante per l'ontologia, è illegittimo. Le questioni esterne sono, per Carnap, letteralmente senza senso. L'unica risposta possibile alla domanda "Cosa significa accettare un tipo di entità?" è "Niente". La domanda può avere una risposta solo se chiediamo "È utile questa struttura linguistica?"

La reazione alla proibizione semantica si trova, com'è noto, in *Two Dogmas of Empiricism* ed è la naturale conseguenza del rifiuto della distinzione tra analitico e sintetico, anche se il rifiuto in se stesso ancora non pone in discussione la distinzione tra questioni interne ed esterne. Enunciati analitici e sintetici venivano infatti distinti in base alla modalità con cui assegnavano un valore di verità (tramite significato dei termini o tramite appello ai fatti), ma in ogni

²⁷ Ivi, p. 31.

²⁸ *Ibidem*.

caso un valore di verità ce l'avevano. Le questioni interne ed esterne vengono distinte in quanto le prime hanno un valore di verità mentre le seconde sono, al massimo, decisioni pratiche, prive, in quanto tali, di un valore di verità. Usare la distinzione tra analitico e sintetico (che è in linea di principio un'articolazione interna alle questioni dotate di valore di verità) come arma contro la distinzione tra questioni dotate di valore di verità e questioni che un valore di verità non ce l'hanno sarebbe come criticare la distinzione tra le tigri e i gatti, appellandosi al fatto che la distinzione tra gatti domestici e gatti selvatici non può essere chiarita in modo definitivo.

La dicotomia tra questioni interne (teoriche) ed esterne (pratiche) viene attaccata mediante il rifiuto del *secondo* dogma, cioè il secondo «metafisico articolo di fede» dell'empirismo logico che si mostra nel riduzionismo radicale: la tesi verificazionista secondo la quale ogni enunciato significativo può essere tradotto in un enunciato vero o falso sulla base dell'esperienza immediata. Secondo il riduzionismo, ogni nostra affermazione deve poter essere *ridotta* a enunciati che, presi singolarmente, possono essere confermati o confutati mediante un esperimento cruciale, cioè mediante l'appello a una qualche porzione dell'esperienza che in qualche modo tali enunciati rappresentano. Così "In questo circuito passa della corrente" può essere verificato tramite l'esperimento dell'amperometro, che segnala sul quadrante l'intensità di corrente elettrica che percorre la sezione di un conduttore. Gli enunciati dell'ontologia come "Le entità astratte non esistono" non possono essere ridotti a enunciati direttamente connessi a qualche porzione dell'esperienza e verificati con un esperimento cruciale (una sorta di amperometro metafisico). Considerato che, per Carnap, il significato di un enunciato è il suo metodo di verifica, in mancanza di un metodo di verifica, gli enunciati della metafisica e dell'ontologia risultano privi di significato.

Così come è stato difficile rintracciare un criterio definitivo che definisse l'analiticità, la critica al secondo dogma ci mette in guardia nei confronti del criterio dell'esperimento cruciale e, in generale, della possibilità di tradurre ogni enunciato sintetico in un enunciato vero o falso sull'esperienza immediata. Per Quine, ad essere privo di senso non è l'enunciato che non passa il test dell'esperimento cruciale, ma, piuttosto, l'idea stessa di un esperimento cruciale, di un test conclusivo che possa confermare o confutare un enunciato isolato dal sistema di cui fa parte. Nessun enunciato, infatti, è, preso in se stesso, in contatto con una porzione di mondo o una porzione di esperienza: l'esperienza è soltanto un punto limite del nostro sistema teorico ed esibisce una struttura di comprensibilità grazie a questo stesso sistema teorico. Persino gli oggetti fisici «sono entità postulate che perfezionano e semplificano il nostro resoconto del flusso dell'esperienza»²⁹ e:

29 W.V. Quine, "On What There Is", cit., p. 18; trad. it. cit., pp. 31-32.

sono introdotti dal punto di vista concettuale come utili intermediari – non tramite una definizione in termini di esperienza, ma semplicemente come postulati irriducibili, simili dal punto di vista epistemologico agli dei di Omero. [...] Dal punto di vista del fondamento epistemologico, gli oggetti fisici e gli dei di Omero differiscono solo quanto al grado e non quanto al genere. Entrambi i tipi di entità entrano nella nostra concezione soltanto come postulati culturali³⁰.

È evidente come l'attacco di Quine ai due "dogmi" dell'empirismo abbia importanti ramificazioni nell'immagine della realtà e nello statuto epistemologico della nostra conoscenza nel suo rapporto con l'esperienza. Quine, infatti, non ha soltanto contestato l'idea dell'analiticità, riducendo la categoria dell'analitico ad un insieme vuoto. Questo avrebbe condotto ad una concezione antiaprioristica, tipica, ad esempio, dell'empirismo radicale, per cui *ogni* nostra conoscenza autentica è a posteriori. La critica al secondo dogma chiarisce che non si tratta tanto di ridimensionare l'ambito dell'a priori analitico, ma la stessa distinzione di ambiti, proponendo, con ciò, non solo una ricaduta di sinteticità nel piano a priori, ma anche un movimento inverso di "costituzione" a priori nel piano dell'oggettualità ritenuta del tutto a posteriori³¹.

La concezione che supporta la critica ai due dogmi dell'empirismo è che la nostra conoscenza andrebbe vista non come uno specchio di una realtà già data, bensì come un edificio che abbiamo faticosamente costruito pezzo per pezzo e che conquista il terreno dell'esperienza che si estende tutt'attorno: non è possibile abbandonare l'edificio ma possiamo comunque ingrandirlo e aggiustarlo, adattandolo, come possibile, al territorio che lo circonda. Il disaccordo tra l'esperienza e la nostra conoscenza si mostra come un problema di tenuta del nostro edificio, che richiede una qualche ristrutturazione, che consiste, essenzialmente, nel riconsiderare i valori di verità di *alcune* delle nostre proposizioni. L'esperienza però non ci dice come procedere a questa ristrutturazione, che in ogni caso deve preservare l'equilibrio e la stabilità dell'edificio nel suo insieme. O meglio, con un'altra metafora cara a Quine, il nostro sapere è un campo di forza i cui punti limite sono l'esperienza³². Una perturbazione del campo impone un qualche intervento all'interno del campo stesso, una redistribuzione della tensione per ristabilire l'equilibrio. Riconsiderare alcuni nodi dell'intreccio teorico in cui consiste la nostra conoscenza porta infatti con sé l'esigenza di rivedere i nessi che si diramano nella rete del sistema globale. Il campo nella sua totalità è così sottodeterminato dai suoi punti limite, cioè l'esperienza:

da consentire un'ampia possibilità di scelta relativamente a quali asserzioni valutare in modo diverso alla luce di ogni singola esperienza contraria. Nessuna delle esperienze particolari è collegata ad asserzioni particolari all'interno del campo,

30 W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", cit., p. 44; trad. it. cit, p. 62.

31 Cfr. W.V. Quine, "Carnap and Logical Truth", cit., p. 115.

32 W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", cit., p. 42; trad. it. cit, p. 60.

se non indirettamente, attraverso considerazioni di equilibrio che interessano il campo nella sua totalità³³.

Sappiamo già dalla critica al primo dogma che non si danno enunciati irrive-
dibili in quanto puramente a priori e non fattuali. Ciò comporta che le leggi logi-
che e le altre verità tradizionalmente considerate analitiche non sono intoccabili,
nel momento in cui procediamo alla ristrutturazione del campo del sapere. Il
massimo che possiamo fare è collocarle al riparo nell'area più centrale, e protet-
ta, del sistema, meno soggetta alle scosse periferiche di fronte all'esperienza, ma
non vi è muro di protezione che stabilisca una differenza di principio tra verità
rivedibili e non rivedibili. Peraltro, gli enunciati periferici a maggior rischio di
riesame possono sempre essere trasferiti in aree più protette, se questo torna
utile al nostro progetto di riorganizzazione del campo, cioè, in definitiva, sulla
base di considerazioni pragmatiche.

Molti possibili aggiustamenti diversi possono condurre ad un ristabilito ac-
cordo con l'esperienza e lo stesso dispiegamento strategico all'interno del cam-
po può essere oggetto di negoziazione, in seguito a valutazioni di opportunità e
di efficacia. Il processo olistico di conferma o rivalutazione delle asserzioni del
nostro sapere è, per Quine, un'impresa in gran parte pragmatica: i colpi inferti
dall'esperienza recalcitrante possono essere ridistribuiti all'interno del sistema,
sulla base dei nostri scopi, delle nostre esigenze e dei nostri interessi: «il no-
stro criterio per valutare i cambiamenti essenziali dello schema concettuale non
deve essere un criterio realistico di corrispondenza con la realtà, ma un criterio
pragmatico»³⁴.

La distinzione tra questioni interne (teoriche) ed esterne (pratiche), che ri-
chiedeva di contrapporre il dominio della verità del sapere scientifico e il do-
minio puramente pratico della metafisica, perde quindi la sua giustificazione,
considerato che ogni verità risulta da una componente teorica ed una pratica.
Si neutralizza così la proibizione, in linea di principio, a costruire un'ontolo-
gia. Resta però aperta la questione su *come* costruirla. Ed è qui che interviene
la risposta all'obiezione morfosintattica, che si è concretizzata nella dottrina
dell'*impegno ontologico*.

II.

Il paradigma standard in metaontologia identifica il nostro «impegno onto-
logico», sfruttando l'analisi logica del linguaggio per ottenere un'immagine di
ciò che deve essere ammesso come “esistente”. Per «impegno ontologico» si

33 Ivi, pp. 42-43; trad. it. cit., pp. 60-61.

34 W.V. Quine, “Identity, Ostension, and Hypostasis”, in *Journal of Philosophy*, 47 (1950), pp. 621-633; ristampato in *From a Logical Point of View*, cit., pp. 65-79, citazione a p. 79; trad. it. “Identità, ostensione e ipostasi”, in *Da un punto di vista logico*, cit., pp. 87-103, citazione a p. 103.

intende, con lessico quineano, l'opzione con cui ci impegniamo a riconoscere un certo ambito di entità in relazione a un determinato linguaggio o ad una certa teoria, assunti come *veri*. In questo modo, se riusciamo a vincolare la nostra attribuzione di esistenza alle condizioni di verità indagate tramite ricostruzione della forma logica dei nostri enunciati, possiamo ancorare le nostre attribuzioni ontologiche ad una solida base. Una sorta di kantiana «deduzione metafisica» dell'ontologia, mediante la garanzia offerta dalla logica.

Questa «deduzione» può essere costruita proprio sulla base dei lavori di Russell e di Quine, a partire dall'articolo *On Denoting*³⁵, del 1905, in cui Russell cerca di assegnare un valore di verità a proposizioni in cui compaiono descrizioni improprie, che sembrano rinviare ad oggetti inesistenti. È il caso di espressioni come "l'attuale re di Francia", o di nomi come "Cerbero" o "Pegaso". Che tipo di "oggetto" viene descritto da un'espressione, il cui riferimento, con tutta evidenza, *non esiste*? La strategia di Russell, che è stata interpretata anche al di là delle intenzioni russelliane, è stata resa metodo generale dall'approccio di Quine (sintetizzato, con una certa efficacia, nel noto slogan «essere è essere il valore di una variabile»). Del resto, già a partire da Austin e Ryle, e in generale dai rappresentanti della cosiddetta scuola di Oxford, mediante l'appello all'analisi di espressioni del linguaggio ordinario, ci si trovò costretti a render in qualche modo conto del nostro uso di "essere", che è di certo un concetto tra i più interessanti, anche solo per una comprensione dei nostri asserti. L'idea di restituire dignità filosofica alla vecchia metafisica, che, sfrattata dalla porta principale, tornava, forse in modo imprevedibile, a ripresentarsi alla finestra, è stata rinforzata dall'idea di Strawson di una «metafisica descrittiva»: per rendere conto del nostro linguaggio è essenziale fissare una qualche descrizione di "come è fatto il mondo" e con ciò si apriva ad un superamento dei confini del linguaggio, i cui limiti venivano valicati, nel caso di Strawson, in direzione kantiana.

Intuitivamente, la riformulazione mediante quantificazione su variabili della forma canonica (aristotelica) del giudizio, espresso mediante il nesso soggetto-predicato, implica una riconsiderazione del correlato ontologico tradizionale. L'ontologia delle sostanze ha infatti perduto l'appoggio offerto dall'analisi delle forme del giudizio, inteso come "*A è B*", che abbiamo visto in precedenza, una volta che è stata completata la riforma della logica in età contemporanea, ma ciò non conduce a *nessuna* ontologia. Questa riforma non può essere considerata una faccenda che riguarda solo i logici e certamente non è priva di conseguenze. Come ha scritto Hintikka, «buona parte del recente lavoro nelle parti più esoteriche della logica matematica ha [...] una grande rilevanza per l'indagine filosofica»³⁶, ma non necessariamente nel senso della proibizione di Carnap. Anche senza concentrarsi sulle parti più esoteriche, uno sguardo agli sviluppi

35 B. Russell, "On Denoting", cit.

36 J. Hintikka, *Logic, Language-Games and Information*, cit.; trad. it. cit., p. 11. Cfr. anche E. Agazzi, "Logica matematica e logica filosofica", in *Epistemologia*, 9 (1986), pp. 281-308.

della teoria della quantificazione non può non comportare una riconsiderazione delle implicazioni “dedotte” (cioè, *justify* in senso kantiano) dalla struttura soggetto-predicato. Un’operazione apparentemente semplice, come quella che trasforma “*A* è *B*” in linguaggio quantificato del primo ordine, non è priva di conseguenze. La teoria russelliana delle descrizioni e la riduzione quineana dell’essere alla quantificazione su variabili, ad esempio, rappresentano un chiaro caso del ricorso alla logica per tentare di risolvere i problemi filosofici e possono essere considerate una sorta di “paradigma della filosofia analitica”, un modello per l’indagine anche in altri ambiti tradizionali³⁷. In questo modo, si è resa possibile un’*ontologia analitica*, dove “analitica” significa qualcosa come quello che aveva in mente Bertrand Russell in *Our Knowledge of the External World*³⁸: il metodo “logico-analitico” in filosofia è il metodo che assume lo studio della logica come strumento essenziale della ricerca filosofica, come la matematica è lo strumento essenziale della fisica.

Naturalmente, si usa qui “filosofia analitica” in senso abbastanza ampio. Del resto, è difficile offrire una caratterizzazione ben definita che accomuni i filosofi che siamo pronti, intuitivamente, a definire analitici: è difficile, se non impossibile, ad esempio, fissare una serie di tesi o di principi che siano necessari e sufficienti per essere definiti analitici. Con il richiamo, invece, ad uno stile di ricerca, è possibile riconoscere autori analitici impegnati in indagini, a vario titolo, sull’ontologia. Certo, questa idea di ontologia analitica, basata sullo stile dell’argomentazione, sul peso assegnato al contributo della logica e sul nesso con le discipline scientifiche piuttosto che con i metodi letterari, è assai sfumata e ci consente di ritagliare un percorso “ontologico” in questo senso in posizioni anche distanti tra loro e di riconoscere pensatori “analitici” anche molto prima di Frege (ad esempio, in Husserl, per il suo progetto di una filosofia “come scienza rigorosa” e limitatamente alle Ricerche logiche o comunque prima della Krisis, o Bolzano, Meinong, Brentano o addirittura Kant³⁹).

È quindi possibile, credo, leggere la reazione quineana al veto carnapiano, iscrivendola in una storia della metaontologia sulla linea del trascendentalismo.

37 Cfr. C. Crittenden, “Ontology and the Theory of Descriptions”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 31 (1970), p. 85.

38 Cfr. B. Russell, *Our Knowledge of the External World, as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Chicago, London 1914; trad. it. *La conoscenza del mondo esterno*, a cura di M.C. Ciprandi, Longanesi, Milano 1963, pp. 235-238.

39 Kevin Mulligan, ad esempio, individua l’atto di nascita della divaricazione tra analitici (logica e argomentazione, fiducia nella scienza) e continentali (prospettiva umanistica e interpretazione, avversione alle pretese della scienza) nella recensione attribuita ad un discepolo di Brentano (forse dello stesso Brentano), all’*Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey, in cui si attacca lo stile che sarà proprio dei «filosofi della vita», per la pretesa di parlare della Vita nella sua totalità, per l’oscurità dell’argomentazione e per l’uso della retorica. Cfr. K. Mulligan, “Sulla storia e l’analisi della filosofia continentale”, in *Iride*, 8 (1992), p. 189. J. A. Coffa la riconduce a Bolzano: la filosofia analitica nasce quando la filosofia si dota di una semantica raffinata. Cfr. J.A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, cit.

La conclusione, che in questo percorso risuona con la prospettiva herbartiana che abbiamo esplorato in precedenza, sarà che l'essere (anche quello dei soggetti o delle *ousiai*) è una posizione *formale*, concettuale e teorica, richiesta dalla nostra "analisi logica" (sia nel senso di traduzione dei nostri enunciati al fine di esibire la loro "forma logica" sia nel senso dell'analisi concettuale).

Si tratta comunque di una lettura eterodossa. È diffusa infatti la lettura dell'ontologia sviluppata a partire da Russell e Quine in senso nettamente anti-kantiano e realistico. Edmund Runggaldier, ad esempio, vede nell'ontologia ricostruita a partire dalla traduzione logica mediante quantificazione su variabili delle palesi assunzioni realiste, quasi materialiste⁴⁰. Credo che ciò dipenda da una certa concezione che Runggaldier associa al fiscalismo che si può ritrovare, per esempio, in Quine. Resta tuttavia da dimostrare che scientismo e fiscalismo vogliano necessariamente dire realismo e materialismo. Una delle premesse di questo percorso è che non vi sia alcun legame necessario tra la ricostruzione delle assunzioni ontologiche delle teorie mediante la teoria della quantificazione e la negazione degli assunti in senso lato kantiani in ontologia.

Per chiarire questo punto, può essere utile tornare alla genesi della strategia Russell-Quine che ha originato l'approccio standard in metaontologia e che, come già ricordato, risale a *On Denoting*.

La questione che Russell affronta in questo saggio era particolarmente interessante, perché proprio sul riferimento agli "oggetti" si reggeva il realismo che, in quegli stessi anni, egli stava elaborando per rispondere in modo coerente all'idealismo monistico su cui si era formato a Cambridge. Russell aveva, in altri termini, compiuto un percorso analogo a quello di George Edward Moore, che, nel 1903, interveniva, con *The Refutation of Idealism*⁴¹, per segnalare i limiti e le difficoltà della prospettiva idealista.

Russell aveva introdotto i *termini* («terms») come oggetti su cui verte il pensiero e la conoscenza: la mente umana è in grado di entrare in una relazione diretta, non ulteriormente analizzabile, con la realtà extramentale. Con ciò, Russell intendeva negare che la mente potesse venire in contatto soltanto con le idee, che sono dati puramente soggettivi, e che dovesse giungere agli oggetti extramentali grazie ad una inferenza a partire dai dati sensibili mentali. Seguendo le indicazioni di Moore, Russell sostiene il carattere non mentale dei dati di senso, a partire dai quali costruiamo la nostra conoscenza. L'acquisizione di dati, che è espressa mediante le proposizioni, ha senso solo se si presuppone un oggetto esistente che, per così dire, offra il materiale sensibile. In questo modo, si spezza

40 E. Runggaldier, "Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche", in *La Civiltà Cattolica*, 152 (2001), pp. 137-150.

41 G.E. Moore, "The Refutation of Idealism", in *Mind*, New Series, 12 (1903), pp. 433-453.

l'incantesimo che ci impediva di uscire dal piano mentale per attingere la realtà indipendente⁴².

La conoscenza così raggiunta si mostra nelle proposizioni. Le *proposizioni*, in senso non strettamente linguistico, possono essere considerate dei composti, in cui entrano degli elementi semplici, i termini. Le proposizioni in quanto complessioni di termini, a loro volta intesi come oggetti del pensiero e della conoscenza, non sono la stessa cosa degli enunciati di cui si può occupare la linguistica. Va ricordato che Russell usa l'espressione «proposition» con diverse accezioni nel corso della sua produzione. Negli anni immediatamente precedenti *On Denoting*, è comunque abbastanza evidente che egli non ha in mente la formulazione linguistica, ma *ciò per cui sta* il segno linguistico⁴³. A partire dalle affermazioni di *The Principles of Mathematics* (1903) e dalla corrispondenza con Frege, si possono ricostruire alcune caratteristiche delle proposizioni: esse sono vere *aut* false, non esistono ma partecipano dell'essere in quanto sono oggetti del pensiero, sono oggetti del pensiero indipendentemente dal fatto che qualcuno le stia effettivamente pensando, sono originariamente complesse indipendentemente dal soggetto su cui vertono. Che ciò di cui si stava occupando Russell non possa essere riportato al piano solamente linguistico lo testimonia anche il fatto che i termini, che costituiscono le proposizioni, sono gli «oggetti» del pensiero e possono essere di due tipi, collocati o non collocati nello spazio-tempo.

I termini base possono essere, ad esempio, delle qualità sensoriali, come «rosso». I termini costituiscono allora il *soggetto* della proposizione, ciò su cui la proposizione verte. Alcuni termini possono intervenire soltanto come soggetti, altri anche come predicati. È il caso di «Socrate è un uomo» e di «l'uomo è un animale razionale». I termini che possono intervenire soltanto come soggetto di proposizioni vengono definiti «cose» (*things*).

È abbastanza evidente l'orizzonte aristotelico dell'analisi russelliana: Aristotele aveva assegnato spessore ontologico alle sostanze prime (*protai ousiai*), perché soltanto queste non si dicono di nulla, non possono, cioè, figurare come predicato ma soltanto come soggetto⁴⁴. Del resto, Russell sembra anche accettare la distinzione di Frege, che vieta di considerare «oggetti» anche i cosiddetti «concetti», ovvero l'analogo delle aristoteliche *deuteraí ousiai*.

Se è evidente l'orizzonte aristotelico dell'analisi di Russell, evidente dovrebbe essere anche il rischio dell'assunzione di sostanze di dubbia consistenza ontologica, rischio contro cui aveva combattuto lo stesso Aristotele nel caso delle Idee platoniche. In prima battuta, infatti, gli enunciati sembrano per così dire

42 Cfr. B. Russell, «The Nature of Sense-Data. A Reply to Mr. Dawes Hicks», in *Mind*, New Series, 22 (1913), pp. 76-81; ripubblicato in B. Russell, *Logical and Philosophical Papers*, ed. by J.G. Salter, Routledge, London 1992, pp. 185-186

43 Cfr. P. Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1990.

44 Cfr. Aristotele, *Categorie*, *Cat.* 2a 21-25; *Cat.* 2 b 17-21; trad. it. cit., pp. 183-184.

“trasparenti”: il linguaggio è un *medium*, attraverso il quale le proposizioni, intese come complessi di termini, sono percepite. C'è quindi un chiaro parallelismo linguaggio-realtà, che ci porta a supporre, per la comprensione di “Pegaso non esiste” o di “l'attuale re di Francia è calvo”, la sussistenza di *qualcosa* su cui vertono tali proposizioni. Le proprietà degli enunciati, intese in modo corretto, dovrebbero essere trasferibili alle proprietà delle proposizioni come complessioni di oggetti del pensiero e della conoscenza.

Resta naturalmente il problema di intendere in modo corretto anche le cosiddette descrizioni improprie, se è vero che «every word occurring in a sentence must have *some* meaning»⁴⁵. Russell aveva infatti scelto di svincolarsi dal piano che Frege ammetteva come «pensiero», che dovrebbe essere l'unico oggetto con cui la mente entra in relazione: l'idea di stabilire relazioni dirette con i «termini», e quindi con le «cose», serviva appunto ad evitare la mediazione dei «pensieri» fregeani, che nasconderebbe, per Russell, delle insidie per la prospettiva realista. In nessun caso, infatti, i pensieri di cui parla Frege possono essere identificati con gli oggetti su cui essi vertono. Eppure, in questo modo, si poteva garantire un significato a “Pegaso non esiste” senza supporre l'esistenza di un oggetto Pegaso: la disponibilità di un significato non garantisce ancora, per Frege, l'esistenza di un riferimento.

Un episodio significativo in tal senso è ricostruito da Michael Kremer⁴⁶. Tra il 29 settembre 1902 e il 12 dicembre 1904 ci fu uno scambio epistolare tra Russell e Frege, in genere ricordato per il problema dei paradossi legati alle classi di classi. La cosa interessante è che, nel formulare il suo paradosso, Russell intende che una proposizione possa riferirsi ad una classe di proposizioni. Frege chiedeva quindi se con “proposizione” si dovesse interpretare un enunciato oppure un pensiero. Russell, avendo in mente che con “pensiero” si facesse riferimento al significato dell'enunciato, nel senso banale di “ciò che l'enunciato dice”, senza alcuna connotazione platonica, rispose che si doveva intendere il «pensiero». Frege allora obiettò che gli enunciati non si riferiscono a pensieri; per parlare di pensieri, o di classi di pensieri, noi dobbiamo usare frasi che non esprimano i pensieri come loro «significato» (*Sinn*) ma che abbiano i pensieri come loro «riferimento» (*Bedeutung*). Frege non comprende il senso dell'obiezione di Russell e pensa ad un fraintendimento di discorso diretto e indiretto, in relazione all'oggetto cui ci si riferisce. Ciò che stava dietro a questa incomprensione è appunto la prospettiva filosofica generale del rapporto con l'oggettività: a differenza di Frege, Russell riconosceva la conoscenza «by acquaintance», la conoscenza in relazione diretta coi dati di senso extramentali, come base per ogni tipo di conoscenza. La stessa conoscenza per descrizione, infatti, veniva riportata, grazie

45 B. Russell, *Principles of Mathematics*, W.W. Norton & Co., New York 1938², p. 42; trad. it. *I principi della matematica*, a cura di L. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino 2011. Cfr. anche M. Kremer, “The Argument of *On Denoting*”, in *The Philosophical Review*, 103 (1994), pp. 249-297.

46 M. Kremer, “The Argument of *On Denoting*”, cit., p. 255.

a procedimenti logico-inferenziali, ai dati di senso. La priorità idealista tra relazione diretta con i pensieri e indiretta con il piano extramentale viene in Russell rovesciata in una concezione dichiaratamente anti-idealista.

Dallo scambio epistolare risultano quindi due concezioni assai diverse, soprattutto quando Frege e Russell parlano di «proposizioni»: ciò per cui sta il segno linguistico, per Russell, non può essere un «pensiero» fregeano, perché la proposizione risulta *totalmente* da componenti *non concettuali*, che non possono essere ridotte ai *Sinnen* di cui parla Frege. Questa conclusione è supportata dalla concezione filosofica russelliana del nostro rapporto con l'esperienza: «Every proposition which we can understand must be composed wholly of constituents with which we are acquainted»⁴⁷. Con quale dato extramentale dobbiamo stabilire una relazione diretta (by acquaintance) per redere conto della comprensione di un'asserzione come “Pegaso non esiste”?

Un altro episodio, che forse ebbe qualche peso nell'elaborazione della concezione che Russell esprime in *On Denoting*, può chiarire il senso dell'uso metaontologico che si è fatto di tale prospettiva: si tratta dell'intervento sul *peso esistenziale* delle proposizioni e sul significato da attribuire alla classe-nulla, in risposta alla posizione espressa da Hugh MacColl in *Symbolic Reasoning VI*⁴⁸. Lo stesso anno e sulla rivista in cui Russell pubblica *On Denoting*, esce infatti una nota russelliana su MacColl, dal titolo significativo *The Existential Import of Propositions*⁴⁹. Lo stesso MacColl viene citato, brevemente, in *On Denoting*, in relazione alla teoria di Meinong: MacColl, scrive Russell, considera gli individui come se fossero di due tipi, «reali» e «irreali», quindi definisce la classe-nulla come la classe che consiste di tutti gli individui irreali. L'espressione “Pegaso”, così come “l'attuale re di Francia”, denoterebbe effettivamente un individuo, un individuo «irreale». Del resto, sostiene Russell, è insensato considerare la classe-nulla come la classe che contiene *tutti* gli individui irreali; più semplicemente, la classe-nulla non contiene elementi. Si noti che, per Russell, questo conduce ad affermare che la classe-nulla non esiste affatto, considerato che le classi sono costituite dai loro elementi.

MacColl si era appunto occupato del peso esistenziale delle proposizioni, che considerava uno dei problemi che dividevano maggiormente i logici; il suo intento era di offrire una teoria che eliminasse queste rigide divisioni e che, soprattutto, chiarisse il senso delle controversie ontologiche sull'esistenza. Può quindi essere utile richiamare il confronto Russell-MacColl.

47 B. Russell, “Knowledge By Acquaintance and Knowledge By Description”, in *Mind*, New Series, 11 (1910-1911), pp. 108-128, cit. a p. 211.

48 H. MacColl, “Symbolic Reasoning VI”, in *Mind*, New Series, 14 (1905), pp. 74-81.

49 B. Russell-H. MacColl, “The Existential Import of Propositions”, in *Mind*, New Series, 14 (1905), pp. 398-402. Cfr. anche C. Radford, “MacColl, Russell, The Existential Import of Propositions, and the Null-Class”, in *Philosophical Quarterly*, 45 (1995), pp. 316-331.

Poniamo che e_1, e_2, \dots, e_n denoti il nostro universo di «entità reali», mentre $\theta_1, \theta_2, \dots, \theta_n$ si riferisca al nostro universo di «entità non esistenti». All'interno dell'universo denotato da $\theta_1, \theta_2, \dots, \theta_n$, MacColl riconosce non soltanto entità come “Pegaso”, “Cerbero” o “Centauro”, ma anche le entità cui ci riferiamo con espressioni autocontraddittorie, come “cupola sferico-quadrangolare” o “cubo piano”. In modo abbastanza problematico, ma per certi versi coerente, MacColl ammette all'interno dell'universo di entità non esistenti anche la geometria non euclidea quadridimensionale o altri tipi di geometria iperspaziale. Poniamo infine che S_1, S_2, \dots, S_n denoti il nostro universo «simbolico» o universo «del discorso», composto da tutte le entità esistenti e non esistenti che sono nominate o espresse da parole o altri simboli nel nostro discorso. Ne segue che l'universo rintracciato da S_1, S_2, \dots, S_n consiste di e_1, e_2, \dots, e_n più $\theta_1, \theta_2, \dots, \theta_n$, quando entrambi entrano nel nostro discorso⁵⁰.

Si supponga ora che si debba maneggiare la classe A , composta dagli individui A_1, A_2, \dots, A_n . Poiché tale classe deve essere espressa, le entità che la compongono appartengono tutte necessariamente all'universo S . Inoltre, tali entità appartengono tutte all'universo e , oppure appartengono tutte all'universo θ , oppure appartengono alcune all'universo e ed alcune all'universo θ . Come distribuire l'appartenenza ad e o ad θ dipende naturalmente dalle circostanze. Quel che è interessante è che non si dà espressione del discorso che non abbia un'entità di riferimento, quale che sia l'universo di appartenenza⁵¹.

Il problema è, appunto, che si danno entità esistenti e anche entità non esistenti, che per così dire “esistono” nell'universo θ . Quindi, adottando il simbolismo di MacColl, chiamiamo $\Phi(A)$ un enunciato *comprensibile* che contiene il simbolo A : per ogni $\Phi(A)$ esiste un individuo denotato da A , che può essere «esistente» o «non esistente». L'esistenza delle entità non esistenti viene chiamata da MacColl «esistenza simbolica», e viene contrapposta all'esistenza in e , che viene definita «esistenza reale»⁵².

Per Russell l'intera costruzione di McColl è da rigettare. Si pensi, ad esempio, ad una conseguenza abbastanza semplice ma seria: il problema del paradosso delle classi che contengono se stesse come propri elementi. Dalla concezione di McColl, infatti, deriva che S contiene se stesso come elemento, in quanto *qualsiasi* entità, anche contraddittoria, appartiene a e *aut* a θ . Si dovrebbe concludere che S è un'entità di un certo tipo, cioè un'entità che appartiene all'universo θ ; se le entità di θ appartengono a S , allora S appartiene a S ⁵³. Banalmente, inoltre, noi parliamo di S . Il problema delle classi che contengono se stesse è che noi

50 Cfr. H. MacColl, “Symbolic Reasoning VI”, cit., p. 74.

51 Cfr. C. Radford, “MacColl, Russell, The Existential Import of Propositions, and the Null-Class”, cit., p. 320: «No statement, whether it be universal, particular or singular can fail to denote and, hence, in this way to imply *at least* the symbolic existence of its subject term».

52 Cfr. H. MacColl, “Symbolic Reasoning VI”, cit., p. 75.

53 Ivi, p. 76.

non possiamo usare “ \in ” in “ $S \in S$ ”, così come lo usiamo in “ $0 \in S$ ”. Sarebbe necessaria una nuova definizione di \in_1 e di \in_2 , secondo una strategia analoga a quella della teoria dei tipi.

Inoltre, un altro problema è, come si è accennato, quello della classe-nulla. Russell aveva rifiutato la classe-nulla proprio perché inesistente. Se, però, noi accettiamo la spiegazione dell’uso di “Pegaso” offerta da MacColl, dobbiamo ripensare la nostra concezione della classe-nulla, che andrebbe intesa come «esistente», e non nel senso di esistenza «simbolica» nell’universo 0 , bensì in quello di esistenza reale nell’universo e . La classe-nulla, infatti, dovrebbe essere definita esistente secondo gli stessi criteri russelliani: se una classe che non ha elementi non esiste, in quanto le classi sono costituite dai loro elementi, e se la classe-nulla è la classe costituita da tutte le entità non esistenti nel senso di $0_1, 0_2, \dots, 0_n$, allora la classe-nulla esiste⁵⁴. Lo stesso Russell definisce infatti l’esistenza in questi termini: «to say that A exists means that A is a class which has at least one member»⁵⁵. Si noti che il fatto che gli elementi che costituiscono la classe-nulla sono soltanto «simbolicamente esistenti» non implica che anche la classe-nulla sia «simbolicamente esistente», così come il fatto che gli elementi di una classe sono oggetti geometrici non implica che la classe sia un oggetto geometrico. Le conseguenze di una posizione come quella di McColl sono quindi, agli occhi di Russell, davvero indesiderabili. Anche per evitare queste conseguenze, Russell si è appellato all’idea dei «simboli incompleti» per chiarire il peso esistenziale delle proposizioni.

Russell ha dimostrato infatti che possiamo assegnare valori di verità anche a enunciati come “l’autore del *Waverley* era un poeta” senza richiedere per “l’autore del *Waverley*” un’entità di riferimento. Con “qualcosa ha scritto il *Waverley* ed era un poeta, e nessuna altra cosa ha scritto il *Waverley*”, il peso del riferimento oggettivo viene trasferito su “qualcosa”, cioè su una *variabile*:

$$\exists x (Wx \wedge \forall y (Wy \rightarrow y=x) \wedge Px)$$

In questo modo, le descrizioni vengono parafrasate come *simboli incompleti*, che hanno significato in un contesto. È l’intera proposizione che ha un significato, non le sue componenti, “l’autore del *Waverley*” e “un poeta”. Tali componenti, piuttosto, dicono qualcosa della variabile quantificata. In altri termini “l’autore del *Waverley*” non è più il nome di un oggetto, non più almeno di quanto lo sia “rosso” in “qualcosa è rosso”.

Com’è noto, Quine recupera la strategia di Russell in *On What There Is*, il saggio che apre la raccolta pubblicata nel 1961, essenzialmente per due motivi: il rifiuto della divaricazione tra “essere” ed “esistere”, nel senso, ad esempio, di

54 Cfr. B. Russell, “The Existential Import of Propositions”, cit., p. 398.

55 *Ibidem*.

MacColl, e l'idea dei soggetti delle asserzioni come “simboli incompleti”, che richiede una revisione della forma superficiale del linguaggio mediante “forma logica”, il che significa mediante teoria della quantificazione.

La distinzione tra essere ed esistere si basa su un riferimento spaziotemporale, che sembra implicito nel concetto di esistenza (e non nel concetto di essere). Secondo Quine però non è tanto la nozione di esistenza a richiedere una tale connotazione, bensì l'esistenza riferita a entità spaziotemporali. Il riferimento allo spazio e al tempo manca quando affermiamo l'esistenza della radice cubica di 27, ma non per un'ambiguità del significato di “esistenza” (per cui dovremmo introdurre “essere” per le entità matematiche, riservando “esistenza” per i tavoli o per le persone come Albert Einstein), bensì perché la radice cubica di 27 è un'entità che ha una natura non spaziale e non temporale. “Pegaso” implica un riferimento allo spazio e al tempo, allora se vogliamo affermare che “Pegaso esiste”, dobbiamo includere un riferimento allo spazio e al tempo. La radice cubica di 27 non implica un riferimento allo spazio e al tempo e se vogliamo affermare che “la radice cubica di 27 esiste” non dobbiamo includere un riferimento del genere. È un errore il trasferimento su “esiste” o su “è” delle differenze tra enti, enti cioè connotati spazio-temporalmente e enti non connotati in questo senso. Per Quine “è” ed “esiste” significano esattamente la stessa cosa. Quando l'antirealista sostiene che “Pegaso non esiste” intende proprio che “Pegaso non è”⁵⁶. Nel § 33 di *Methods of Logic*, dal titolo *Existence and Singular Inference*, Quine torna sulla questione, rifiutando il senso ristretto attribuito ad “esistenza”:

Non sono disposto a servirmi del senso ristretto che alcuni filosofi hanno attribuito al termine “esistenza” in contrapposizione a “essere”, cioè alla concretezza nello spazio-tempo. Se qualche connotazione speciale di tale genere minaccia queste pagine, si immagini di sostituire “esiste” con “è”. Quando si dice che il Partenone e il numero 7 sono, non c'è bisogno di sottintendere una qualche distinzione nel senso di questo “essere”. Il Partenone è, senza dubbio, un oggetto nello spazio-tempo, provvisto di un suo posto e di una sua data, mentre il numero 7 (se ci fosse) sarebbe un altro genere di cosa; ma si tratta di una differenza tra gli oggetti interessati e non tra i sensi del termine “essere”⁵⁷.

Che per “esistere”, cioè per “essere”, il Partenone abbia bisogno di un riferimento allo spazio-tempo è cosa che riguarda il Partenone, non “è” o “esiste”.

Si noti che è proprio il ricorso alla teoria della quantificazione, che non distingue i due significati di “essere” ed “esistere”, che consente a Quine di usare la prospettiva di Russell per certi versi contro la lettera dello stesso Russell, che, benché riconosca un unico significato *logico* di esistenza, senza possibilità

56 Cfr. W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, cit., p. 3; trad. it. cit., p. 5.

57 Cfr. W.V. Quine, *Methods of Logic*, cit., p. 198; trad. it. cit., p. 245.

di biforcazioni come quelle di Meinong e MacColl (o, più recentemente, di Parsons e Zalta⁵⁸), pure ammette che si dia un'accezione di "esistere" che viene, per così dire, espulsa dalla sua analisi⁵⁹. Per costruire la sua concezione generale dell'ontologia, Quine si è appellato alla soluzione di Russell, sospendendo l'idea di un'esistenza nello spazio-tempo come significato ulteriore che non può esser ridotto alla quantificazione esistenziale. Del resto, Hugh McColl ha gioco facile a rispondere allo stesso Russell, notando che è curioso ammettere che si dia un senso di "esistere", che sta *al di fuori della logica*: o tale senso ha una sua natura misteriosamente irriducibile alla logica o si deve introdurre una distinzione tra i vari significati di "esistere", mediante il ricorso a diversi simbolismi, o il significato "extralogico" deve essere ricondotto, tramite qualche elaborazione, al significato logico. «That the word *existence*, like many others, has various meanings is quite true; but I cannot admit that any of these "lies wholly outside Symbolic Logic". Symbolic Logic has a right to occupy itself with any question whatever on which it can throw any light»⁶⁰.

Certo, nel caso di nomi apparenti come "Pegaso", non abbiamo tra le mani una descrizione definita, come quelle di cui si era occupato Russell. Qui si inserisce l'estensione quineana della teoria. Possiamo considerare i nomi come Pegaso alla stregua di una descrizione. Così Pegaso potrebbe essere parafrasato in "il cavallo alato catturato da Bellerofonte". Anche laddove non fosse possibile associare una descrizione definita ad un nome proprio, potremmo sempre servirci di uno stratagemma artificiale, introducendo *ex hypothesi* l'attributo di "essere Pegaso" o "Pegasizzare". «Possiamo oramai liberarci dall'allucinazione che la significanza di una proposizione contenente un termine singolare presupponga un'entità da quel termine designata»⁶¹. I nomi non hanno, di fatto, il minimo rilievo per il problema ontologico: possiamo fare a meno di nomi e continuare a parlare di oggetti⁶². L'idea di Russell si presta, in questo modo, ad essere estesa a metodo generale per l'ontologia. Considerato, infatti, che possiamo fornire una traduzione con quantificazione della variabile di ogni asserzione di esistenza, qualsiasi assunzione ontologica può essere ridotta all'uso del quantificatore.

58 Cfr. T. Parsons *Nonexistent Objects*, cit.; T. Parsons, "The Methodology of Nonexistence", cit.; E.N. Zalta, *Intentional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, cit.

59 Cfr. B. Russell, "The Existential Import of Propositions", cit., p. 398.

60 H. MacColl, "The Existential Import of Propositions", cit., p. 401.

61 Cfr. W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, cit., pp. 8-9; trad. it. cit., p. 10.

62 Cfr. § 37. "Elimination of Singular Terms", in W.V. Quine, *Methods of Logic*, cit., pp. 220-224; trad. it. cit., pp. 270-275.

III.

È chiaro che, con ciò, Quine non ha però fatto un passo avanti in ontologia: «essere è essere il valore di una variabile»⁶³ ci offre il metodo per riconoscere l'ontologia implicata da una teoria, ci dice come controllare se un'asserzione è conforme ad un'ontologia riconosciuta da una teoria che la precede. Il criterio dell'impegno ontologico non è stato introdotto per decidere che cosa esiste, ma per mettere a fuoco ciò che una data teoria ci dice che vi sia. Diverse teorie riconosceranno in questo modo diverse ontologie. Adottiamo un'ontologia che comprende numeri, quando diciamo che *vi sono* numeri primi più grandi di 10.000, adottiamo un'ontologia che comprende gli insiemi se ammettiamo la quantificazione sugli insiemi, e così via. Riconoscere che «essere è essere il valore di una variabile» è indipendente dalle nostre preferenze in ontologia. La definizione dell'essere come essere il valore di una variabile lascia ancora aperta la scelta di un'ontologia piuttosto che un'altra. Quine compirà questa scelta con spirito scientifico, preferendo sempre le ontologie più sobrie e austere (quindi più semplici, nel senso del rasoio di Occam) alle ontologie sovrabbondanti di oggetti non necessari, ma si tratta, chiaramente, di una *preferenza* di Quine, indipendente dalla sua metaontologia, una sorta di gusto estetico⁶⁴.

Il criterio dell'impegno ontologico si sposa così naturalmente con la dottrina della *relatività ontologica*: l'ontologia viene stabilita dai valori ammessi come variabili quantificate; diverse teorie ammettono diversi valori come variabili quantificate. Se il relativismo ammette mondi diversi da quello descritto dalle discipline scientifiche, la relatività riconosce diverse implicazioni oggettuali di teorie differenti, conservando però come unico mondo quello che ci consegna la sola *forma di conoscenza* giudicata legittima da Quine, cioè quella scientifica⁶⁵. La relatività ontologica ha allora il senso, sul piano esistenziale, della dottrina relazionale dello spazio: non ci sono posizioni assolute o velocità assolute ci sono soltanto relazioni dei sistemi di coordinate tra loro. Allo stesso modo, non ha senso dire quali sono gli oggetti che esistono in assoluto, ma come una teoria è interpretabile o reinterpretabile in un'altra⁶⁶. In altre parole, non si esce dal cerchio magico della teoria per raggiungere gli oggetti in sé indipendenti dalle

63 Cfr. A. Orenstein, "Is Existence What Existential Quantification Expresses?", in R. Barrett-R.F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford 1990, pp. 245-270.

64 W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, cit., p. 4; trad. it. cit., p. 5.

65 Cfr. W.V. Quine, *Methods of Logic*, cit., p. 201; trad. it. cit., p. 249.

66 Cfr. W.V. Quine, "Ontological Relativity", in *Journal of Philosophy*, 65 (1968), pp. 185-212, ristampato in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, pp. 26-69, in particolare, pp. 50-51; trad. it. "La relatività ontologica", in *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, Armando, Roma 1986, pp. 59-93, in particolare, pp. 78-79.

teorie: non ha più alcun senso dire quali sono gli oggetti di una teoria, al di là dal dire come interpretare o reinterpretare una teoria in un'altra⁶⁷.

Per poter passare da una teoria ad un'altra, definendo una classe di oggetti di una teoria in termini di un'altra classe di oggetti appartenenti ad un'altra teoria, è necessario fissare delle “funzioni di proiezione” che ci consentono di proiettare l'universo di una teoria in quello di un'altra. Ma ciò non si può più fare *da nessun luogo*, ovvero da una posizione esterna e neutrale rispetto alle teorie in questione. Ciò si può fare soltanto relativamente ad una teoria o ad un linguaggio di sfondo che deve includere entrambe le teorie.

È in questo senso che è possibile un'interpretazione *semantica* del trascendentalismo, che sfrutti proprio l'impostazione che qui viene ricostruita. Come già nel caso di Carnap, anche Quine non accetterebbe l'espressione “trascendentale”. Ad esempio, in *Ontological Relativity*, Quine usa «trascendentale» in accezione deteriore per rigettare sia la verità sia l'ontologia tradizionali: «nella loro elusività, ad ogni modo – nella loro vuotezza di quando in quando, eccetto che relativamente ad uno sfondo più ampio – si può dire [...] che sia la verità che l'ontologia appartengano alla metafisica trascendentale»⁶⁸. Eppure, Quine continua tutta la vita ad occuparsi sia di verità che di ontologia, ma appunto “relativamente ad uno sfondo”, in una concezione inconsapevolmente trascendentale⁶⁹.

La traduzione in linguaggio formalizzato può così rendere, mediante la quantificazione, le assunzioni oggettuali delle diverse teorie scientifiche, in una sorta di “traduzione” delle precondizioni formali sul piano linguistico. In questo modo, si possono evitare le complicazioni del “soggetto trascendentale” e trarre vantaggio dalla strumentazione dell'analisi logico-linguistica, sostituendo l'unico livello dell'a priori *del soggetto* con una serie di a priori locali *delle teorie*, che mettono capo ad una serie di ontologie locali.

L'idea di una logica trascendentale, di una logica che presieda alla costituzione dell'oggettualità è, infatti, strettamente connessa all'idea di piani ontologici *per teorie*. Rispondere alla domanda “che cosa esiste?” non è più un compito filosofico ma scientifico. C'è quello che la scienza, presa nella sua attuale fase

67 La relatività ontologica è una posizione che può essere giudicata controversa ma che considero tra le tesi più interessanti e feconde dell'eredità quineana. Applicazioni di queste due tesi sono state tentate in anni recenti in contesti anche molto diversi, ad esempio in P. Valore-M.G. Dainotti-O. Kopczyński, “Ontological Categorizations and Selection Biases in Cosmology: The Case of Extra Galactic Objects”, in *Foundations of Science*, 26 (2020), pp. 515–529; P. Valore-D. Witzel, “Ontological Categorizations and Ontological Relativity in Biomedical Sciences. A Case Study”, in *Sophia* (2024), in print.; P. Valore, “Ontological Relativity and Conceptual Analysis as Theoretical Frameworks for Epistemic Injustice”, in *Metaphilosophy*, 55 (2024), pp. 264–279.

68 Ivi, p. 68; trad.it. cit., p. 93.

69 Cfr. H. Malmquist, “Quine and Transcendental Metaphysics”, in *Dialogue (Phi Sigma Tau)*, 24 (1981), pp. 1-8; B. Veatch Henry, “Is Quine a Metaphysician?”, in *Review of Metaphysics*, 31 (1978), pp. 406-430.

di sviluppo, ci dice che c'è. Quello che compete alla filosofia è piuttosto la metaontologia⁷⁰, che potremmo chiamare anche la filosofia dell'ontologia, se è vero che l'ontologia non è più necessariamente un capitolo della filosofia. Non si tratta tanto di una distinzione di principio (come forse il prefisso *meta-* lascerebbe intendere), quanto di grado. La diversità di piani non implica, per Quine, una radicale differenza tra filosofia e scienze, che devono sempre lavorare in continuità e tenendo conto dei rispettivi risultati:

ciò che distingue l'interesse ontologico del filosofo [...] è soltanto l'ampiezza delle sue categorie. Dati gli oggetti fisici in genere, lo scienziato naturale è l'uomo che deve prendere una decisione sui vombati e gli unicorni. Date le classi, o qualunque altro ampio regno di oggetti di cui il matematico ha bisogno, tocca al matematico dire se in particolare ci sono numeri primi o numeri cubici che sono somme di coppie di numeri cubici. D'altra parte, tocca all'ontologia esaminare criticamente quest'accettazione acritica del dominio stesso degli oggetti fisici, o delle classi, ecc. È questo il compito di rendere esplicito ciò che era stato tacito, e preciso ciò che era stato vago; di portare alla luce e risolvere paradossi, di sciogliere nodi, di recidere escrescenze residue, di ripulire bassifondi ontologici⁷¹.

Più che rispondere alla domanda “che cosa c'è?”, la filosofia può porsi il problema del senso di una domanda del genere, del significato dell'attribuzione di esistenza, senza più l'ambizione di prescrivere alle scienze particolari i loro risultati (ovvero, che cosa esiste nei singoli ambiti). Se la filosofia non può più dirci *a priori* che cosa esiste, può però cercare di chiarire che cosa pensiamo quando diciamo “esistenza”.

Siamo impegnati a riconoscere come entità ciò che è indispensabile per le nostre teorie scientifiche, e se alcune di queste teorie hanno bisogno di assumere certi enti matematici, allora dobbiamo riconoscere che “esistono” tali entità matematiche. Laddove ciò non sia richiesto, in base ad un principio di austerità ed economia, e soprattutto in base alla concezione filosofica di Quine e al suo gusto per i paesaggi deserti, possiamo concludere che le entità non necessarie “non esistono”⁷². Ad esempio, Quine dichiara di aver accolto a braccia aperte

70 Cfr. P. Van Inwagen, “Meta-ontology”, in *Erkenntnis*, 48 (1998), pp. 233-250. Cfr. anche P. Van Inwagen, *Meta-ontology: A Brief Introduction*, in *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. II: *Metaphysics*, ed. by T. Rockmore, Philosophy Documentation Center – Bowling Green State University, Bowling Green 1999.

71 *Word and Object*, p. 275; trad. it. cit., p. 336.

72 Una variante dell'argomento quineano di indispensabilità si ritorva in Putnam (spesso questo argomento viene chiamato «tesi di Quine-Putnam»). Cfr. H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, in *Historia Mathematica*, 2 (1975), pp. 529-545; ripubblicato in *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, Volume I, cit., pp. 60-78; trad. it. “Che cos'è la verità matematica?”, in *Matematica, materia e metodo*, a cura di G. Criscuolo, Adelphi, Milano 1993, pp. 80-98. Cfr. anche J. Azzouni, “Applied Mathematics, Existential Commitment and the Quine-Putnam Indispensability Thesis”, in *Philosophia Mathematica*, 5 (1997), pp. 193-209; A.

gli oggetti dell'ontologia fisica, cercando di non ammettere altro. Gli oggetti matematici sono stati ammessi, sulla "scena" ontologica della fisica, soltanto «a malincuore» e «per i servizi prestati»: ciò si spiega con l'austerità ontologica che spinge Quine a rifiutare, quando è possibile, le entità astratte, e con l'impegno ontologico di ammettere come esistente tutto ciò che un sistema teorico *deve* ammettere per i suoi scopi. Ma l'ammissione di una notevole dose di matematica è stata inevitabile, in quanto richiesta dalla stessa fisica, e ha finito per svuotare i corpi fisici, che vengono dissolti in insiemi di coordinate numeriche. D'altra parte, malgrado la riduzione dell'oggetto fisico a coordinate matematiche, la nostra inclinazione è stata fisica fin dal principio e la stessa teoria matematica è stata chiamata in causa per nessun'altra ragione che come accessorio della fisica. Lo sconforto può derivare dal nostro robusto senso di realtà degli oggetti fisici, che sono stati rimpiazzati da una sorta di "oggetto" immateriale. Immateriale non in senso "mentale", ma piuttosto in senso "astratto", "platonico": «la nostra *débauche* ontologica, se è una *débauche*, non è un trionfo dell'idealismo soggettivo, ma dell'iperpitagorismo»⁷³.

Questo appello agli argomenti di indispensabilità può lasciare perplessi, soprattutto perché si fa dipendere l'esistenza e la realtà dalla necessità delle nostre teorie. Questo può essere sorprendente, ma soltanto se si assume la concezione standard, secondo cui la realtà è, per definizione, ciò che si dà indipendentemente dalla nostra teoria e dalle nostre descrizioni:

dobbiamo notare che questo trionfo dell'iperpitagorismo ha a che fare con i valori delle variabili della quantificazione e non con ciò che diciamo di essi. Ha a che fare con l'ontologia e non con l'ideologia. Le cose che una teoria ritiene che ci siano sono i valori delle variabili della teoria e sono questi che si sono venuti risolvendo nei numeri e in oggetti affini e alla fine negli insiemi puri. L'ontologia del nostro sistema del mondo si riduce così all'ontologia della teoria degli insiemi, ma il nostro sistema del mondo non si riduce alla teoria degli insiemi⁷⁴.

Questo significa anche presupporre il tipo di razionalità di cui siamo capaci, come base per l'ammissione di entità. Per Quine si tratta della stessa razionalità che presiede all'impresa scientifica, che costruisce il proprio progresso anche su una «struttura non osservazionale» del nostro linguaggio. Nell'impegno ontologico sono in gioco: la forma logica dei nostri enunciati (essere è essere il valore di una variabile), scelte pragmatiche motivate dal progresso del sapere e dalle sue conseguenze pubbliche (olismo della giustificazione che sfuma la distinzione tra metafisica e scienze naturali), la stessa razionalità umana (un'intera concatenazione di schemi concettuali, una rete di ipotesi sostenuta solo in

Peressini, "Troubles with Indispensability: Applying Pure Mathematics in Physical Theory", in *Philosophia Mathematica*, 5 (1997), pp. 210-227.

73 W.V. Quine, "Whither Physical Objects?", cit., p. 503; trad. it. cit., p. 150.

74 Ivi, trad. it. cit., pp. 150-151.

modo indiretto dall'osservazione passata) e infine il conforto dell'osservazione, che Quine chiama kantianamente «il tribunale dell'esperienza».

Gli oggetti non sono già pronti: vengono assunti. Cosa esattamente conti come un oggetto può ricevere risposta solo in uno dei vari sistemi scientifici del mondo.

Bibliografia

- Agazzi, E., “Logica matematica e logica filosofica”, in *Epistemologia*, 9 (1986), pp. 281-308.
- Anderson, R.L., *The Poverty of Conceptual Truth. Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Anselmo d'Aosta, *Proslogion con la Difesa dell'insipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo*, introduzione, traduzione e note di L. Pozzi, Rizzoli, Milano 1996.
- Aristotele, *Categorie*, in *Organon*, a cura di M. Zanatta, vol. 1, UTET, Torino 1996.
- Auroux, S., *La philosophie du langage*, Presses Universitaires de France, Paris 1996; trad. it. di I. Tani: *La filosofia del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- Azzouni, J., “Applied Mathematics, Existential Commitment and the Quine-Putnam Indispensability Thesis”, in *Philosophia Mathematica*, 5 (1997), pp. 193-209.
- Bartholomèss, C., *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric le Grand*, vol. II, Ducloux, Paris 1851.
- Basso, P., *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Firenze 2004.
- Benveniste, È., *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971.
- Bergmann, G., *The Metaphysics of Logical Positivism*, Longmans Green and Co., New York 1954.
- Berto, F.- Plebani, M., *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, Bloomsbury, London 2015.
- Bolzano, B., “Über die kantische Lehre von der Construction der Begriffe durch Anschauungen”, in B. Bolzano, *Beytrage zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Boole, G., *The Mathematical Analysis of Logic. Being an Essay towards a Calculus of Deductive Reasoning*, Barclay & MacMillan, Cambridge 1847. trad. it. G. Boole, *L'analisi matematica della logica*, a cura di M. Mugnai, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Bruschi, R., *Willard van Orman Quine: A Bibliographic Guide*, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- Buonomo, V.-Valore, P., “Autorappresentazione e ricostruzione critica in metafisica analitica. Un caso studio”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 111 (2019), 3, pp. 713-728.
- Capesius, J., *Die Metaphysik Herbart's in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung*, Diss, Leipzig 1878.

- Carnap, “Empiricism, Semantics and Ontology”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950), pp. 20-40; ristampato con modifiche come supplemento alla seconda edizione di R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago University Press, Chicago 1956, pp. 205-221; trad. it. “Empirismo, semantica e ontologia”, in R. Carnap, *Significato e necessità*, a cura di A. Pasquinelli, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 325-350.
- Carnap, R., “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, in *Erkenntnis*, 2 (1932), pp. 219-241; trad. it. “Il superamento della metafisica mediante analisi logica del linguaggio”, in *Il neoempirismo logico*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1969, pp. 504-540.
- Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin 1928; seconda edizione: Meiner, Hamburg 1961; trad. it. *La costruzione logica del mondo*, in R. Carnap, *La costruzione logica del mondo e Pseudoproblemi nella filosofia*, a cura di E. Severino, UTET, Torino 1997.
- Carnap, R., “Formalwissenschaft und Realwissenschaft”, *Erkenntnis*, 5 (1935), pp. 30-37; ripubblicato come *Formal and Factual Science*, in H. Feigl-M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, Appleton-Century-Crofts, New York 1953, pp. 122-128.
- Carnap, R., *Logische Syntax der Sprache*, Springer, Wien 1934, 1968²; edizione inglese ampliata *The Logical Syntax of Language*, Kegan Paul-Trench-Trubner & Co., London 1937; trad. it. dalla versione inglese *Sintassi logica del linguaggio*, a cura di A. Pasquinelli, Silva, Milano 1966.
- Carnap, R., *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to Philosophy of Science*, ed. By M. Gardner, Basic Book, New York 1966; trad. it. parziale “L’analiticità nel linguaggio osservativo e nel linguaggio teorico”, in R. Carnap, *Analiticità, significanza, induzione*, a cura di A. Meotti-M. Mondadori, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 93-115.
- Carnap, R., *Physikalische Begriffsbildung*, G. Braun, Karlsruhe, 1926.
- Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Meiner, Hamburg 1999; trad. it. Il problema della conoscenza nella storia e nella filosofia, III: I sistemi postkantiani, Tomo II, trad. it. di E. Arnaud, Torino 1978.
- Chalmers, D., “What is Conceptual Engineering and What Should It Be?”, in *Inquiry*, (2020), pp. 1-18.
- Coffa, J.A., *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; trad. it. *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, a cura di G. Farabegoli, Il Mulino, Bologna 1998.
- Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, B. Cassirer, Berlin 1910; trad. it. *La fondazione kantiana dell’etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983.

- Correia, F.- Schnieder, B. (eds.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Crittenden, C., "Ontology and the Theory of Descriptions", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 31 (1970), p. 85.
- Croizer, J., "L'un et les multiples. Monades, atomes physiques et atomes logiques, de Leibniz à Herbart et de Herbart à Russell", in *Cahiers de philosophie de Caen*, 36 (2001), pp. 45-63.
- D'Agostini, F., "Che cos'è la filosofia analitica", in F. D'Agostini-N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-76.
- De Jong, W.R., "Kant's Analytic Judgments and the Traditional Theory of Concepts", in *Journal of the History of Philosophy*, 33 (1995), pp. 631-641.
- Dejnozka, I., *The Ontology of the Analytic Tradition and Its Origins: Realism and Identity in Frege, Russell, Wittgenstein, and Quine*, Rowman & Little field, Boston 1996.
- Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Einarson, B., "On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic", in *American Journal of Philosophy*, 57 (1936), pp. 34-54 e 151-172.
- Euler, L., "Découverte d'un nouveau principe de mécanique" [E177], in *Leonhardi Euleri Opera omnia*, C. Blanc, A.T. Grigorijan, W. Habicht et al. (eds.), Birkhäuser, Basel 1911-1986, II, vol. 5, pp. 81-108.
- Field, H., *Science Without Numbers. A Defense of Nominalism*, Princeton University Press, Princeton 1980.
- Fine, K., "The Question of Ontology", in *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by D. Chalmers-D. Manley-R. Wasserman, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 158-177.
- Fine, K., "The Study of Ontology", in *Noûs*, 25 (1991), pp. 263-294.
- Frege, G., *Philosophical and Mathematical Correspondence*, ed. by G. Gabriel et al., University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Fries, J.F., *Grundriss der Logik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen und Universitäten*, in *Sämtliche Schriften*, Scientia Verlag, Aalen 1969-segg., Band 7, pp.29-152; trad. it. *Compendio di logica*, a cura di R. Pettoello, Cuem, Milano 2010, pp. 78-79.
- Gabler, J.A., *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Zu akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium. Erste Abtheilung: Kritik des Bewußtseyns*, in der Palm'schen Verlags-Buchhandlung, Erlangen 1827.
- Galvan, S. Giordani, A., *La logica del predicato di esistenza nell'argomentazione filosofica*, Pubblicazioni dell'I.S.U.-Università Cattolica, Milano 1999.
- Goodman, N., "The Significance of *Der Logische Aufbau der Welt*", in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, LaSalle 1963, pp. 545-558; trad. it. *La filosofia di Rudolf Carnap*, a cura di M.G. de Cristofaro Sandrini, Il Saggiatore, Milano 1974.

- Goodman, N., *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge 1951; trad. it. *La struttura dell'apparenza*, a cura di A. Emiliani, Il Mulino, Bologna 1985.
- Goodman, N., *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978; trad. it. di C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Goodman, N.-Quine, W.V., "Steps toward a constructive nominalism", in *Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947), pp. 105-122, ristampato in N. Goodman, *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, 1972, pp. 173-198; trad. it. "Passi verso un nominalismo costruttivo", in C. Cellucci (a cura di), *La filosofia della matematica*, Laterza, Bari 1967, pp. 269-298.
- Gram, M.S.-Klemke, E.D. (eds.), *The Ontological Turn*, University of Iowa Press, Iowa City 1974.
- Greek Mathematical Works*, transl. by I. Thomas, Vol. II: *Aristarchus to Pappus*, Cambridge University Press, Cambridge 1956.
- Guidotti, M., *L'utopia dell'idealrealismo. Hegel, Herbart e il ritorno a Kant nella teoria dell'esperienza di Trendelenburg*, Unicopli, Milano 2007.
- Handjaras, L., *Problemi e progetti del costruzionismo. Saggio sulla filosofia di N. Goodman*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Hanna, R., *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2001.
- Hartmann, N., "Systematische Selbstdarstellung", in: H. Schwarz (hrsg.v.), *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1933, pp. 283-340; trad. it. "Filosofia sistematica", in *Introduzione all'ontologia critica*, a cura di R. Cantoni, Guida, Napoli 1972, pp. 95-168.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Hegel-Archiv Bochum Hamburg, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und R Heede, Bochum 1980, § 246, 236; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di E. De Negri, Firenze 1998.
- Herbart, J.F., *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*, zweiter: systematischer Teil, in *Sämtliche Werke*, In chronologischer Reihenfolge hrsg. Von K. Kehrbach und O. Flügel Neudruck der Ausgabe 1887, Aalen 1964, vol. VIII; trad. it. *Metafisica generale. Con elementi di una teoria filosofica della natura*. Parte sistematica, a cura di R. Pettoello, Utet, Torino 2003.
- Herbart, J.F., *Hauptpunkte der Metaphysik*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. II, pp. 175-226; trad. it. *Punti principali della metafisica. Raccolti ad uso di uditori esperti*, a cura di R. Pettoello, Thélème, Torino 2001.
- Herbart, J.F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. IV; trad. it. *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Vidossich, Laterza, Bari 1927.

- Hintikka, J., *Logic, Language-Games and Information*, Oxford University Press, Oxford 1973; trad. it. *Logica, giochi linguistici e informazione. Temi kantiani in filosofia della logica*, a cura di M. Mondadori e P. Parlavecchia, Il Saggiatore, Milano 1975.
- Hirsch, E., *Quantifier Variance and Realism: Essays in Metaontology*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Hofweber, T., “Logic and Ontology”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/logic-ontology/>.
- Hylton, P., Russell, *Idealism and the Emergency of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- K. Munn, K.-Smith. B., *Applied Ontology: An Introduction*, De Gruyter, Berlin, Boston 2008.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Band 4, Erster Teil, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Tea, Milano 1996.
- Kant, I., *Logik*, in *Werke*, cit., Band 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, pp. 417-582; trad. it *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Bari 1990.
- Kant, I., *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*, in *Werke*, Band 1: *Vorkritische Schriften bis 1768*, Erster Teil, ed. cit., pp. 401-509; tr.it. in *Scritti precritici*, edizione a cura di P. Caraballese, riveduta da R. Assunto e Hohenemser, nuova ed. ampliata da A. Pupi, introduz. di R. Assunto, Laterza, Bari 1982, pp. 3-54.
- Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 31, in *Werke*, ed. cit., Band 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*; trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, a cura di R. Pettoello, La Scuola, Brescia 2016.
- Kant, I., *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens, und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in *Werke*, ed. cit., Band 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 583-676; trad. it. *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977.
- Kant, I., *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Werke*, ed. cit., Band 2: *Vorkritische Schriften bis 1768*, Zweiter Teil, ed. cit., pp. 777-819; tr.it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 249-292.
- Kaufman, D., “Locke’s Theory of Identity”, in M. Stuart (Ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, Chichester 2015, pp. 236-259.
- Kolodny, N.-MacFarlane, J., “Ifs and oughts”, in *Journal of Philosophy*, 107 (2010), pp. 115-143.

- Kremer, M., "The Argument of *On Denoting*", in *The Philosophical Review*, 103 (1994), pp. 249-297.
- Kripke, S.A., "Identity and Necessity", in M.K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971 pp. 135-164; ristampato in S.A. Kripke, *Philosophical Troubles: Collected Papers, Volume 1*, Oxford Academic, Oxford 2012.
- Kripke, S.A., *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980²; trad. it. *Nome e necessità*, a cura di M. Santambrogio, Borighieri, Torino 1982.
- Kutschera, F.v., "Zum ontologischen Gottesbeweis", in F. v. Kutschera, *Vernunft und Glaube*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 323-334.
- Leibniz, G.W. *Opusculæ et fragments inédits*, Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre par L. Couturat, Paris 1903.
- Leśniewski, S., "O podstawach matematyki. Rozdział X: Aksjomatyka ogólnej teorii mnogości ochodząca z r. 1921. Rozdział XI: O zdaniach jednostkowych typu *a e b*, in *Przegląd Filozoficzny*, 34 (1931), 30-34. English translation as "On the foundations of mathematics" in S. Leśniewski, *Collected Works*, edited by S. Surma, J. Szrednicki and D. I. Barnett, Kluwer Academy Publishers, 1991, pp. 350-382.
- Löffler, W., "Argomento ontologico, analisi logica", in Fondazione Centro Studi Filosofici, *Enciclopedia Filosofica*, nuova ed. interamente riv. e ampliata, Bompiani, Milano 2007, vol. 1, pp. 653-658.
- MacColl, H., "Symbolic Reasoning VI", in *Mind*, New Series, 14 (1905), pp. 74-81.
- Malmquist, H., "Quine and Transcendental Metaphysics", in *Dialogue (Phi Sigma Tau)*, 24 (1981), pp. 1-8.
- Martinelli, R., "Origine dei concetti e logica pura", in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco: 1830-1930*, cit., pp. 173-201.
- McGee, V., "A Counterexample to Modus Ponens", *Journal of Philosophy*, 82 (1985), pp. 462-471.
- Meixner, U., "Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie", in *Theologie und Philosophie*, 67 (1992), pp. 246-262.
- Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres*, Berlin 1793-1799.
- Moore, G.E., "The Refutation of Idealism", in *Mind*, New Series, 12 (1903), pp. 433-453.
- Mulligan, K., "Sulla storia e l'analisi della filosofia continentale", in *Iride*, 8 (1992), p. 183-190.
- Novotný, D.- Lukáš. N. (eds), *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, Routledge, New York 2014.
- Orenstein, A., "Is Existence What Existential Quantification Expresses?", in R. Barrett-R.F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford 1990, pp. 245-270.

- Parrini, P. (a cura di), "Origini e sviluppo dell'empirismo logico nei suoi rapporti con la 'filosofia continentale'. Alcuni testi inediti", a cura di P. Parrini, in *Rivista di storia della filosofia*, 48 (1993), pp. 121-146 e pp. 377-393.
- Parrini, P. (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht, Kluwer, 1994.
- Parrini, P., *Empirismo logico e convenzionalismo: saggio di storia della filosofia della scienza*, Milano, Angeli, 1983.
- Parrini, P., *Una filosofia senza dogmi: materiali per un bilancio dell'empirismo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Parsons, T., "The Methodology of Nonexistence", in *Journal of Philosophy*, 76 (1979), pp. 649-662.
- Parsons, T., *Nonexistent Objects*, Yale University Press, New Haven 1980.
- Peressini, A. "Troubles with Indispensability: Applying Pure Mathematics in Physical Theory", in *Philosophia Mathematica*, 5 (1997), pp. 210-227.
- Pettoello, R., "L'object et ses limites. Réalité et infinitésimale chez J.F. Herbart", in *Cahiers de philosophie de Caen*, 36 (2001), pp. 11-30.
- Pettoello, R., "La realtà dell'apparenza e i modi di dire l'essere", in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, cit., pp. 35-64.
- Pettoello, R., *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J. F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- Pettoello, R., *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Plantinga, A., *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca 1967.
- Platone, *Sofista*, in Platone, *Dialoghi filosofici*, volume secondo: *Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1981, pp. 399-484.
- Poli, R.-Simons, P. (eds.), *Formal Ontology*, Springer, Dordrecht 2013.
- Preti, G., "B. Russell e la filosofia del nostro secolo", in *Rivista critica di storia della filosofia*, 31 (1976), p. 437-458.
- Preti, G., *Praxis ed empirismo*, Prefazione di S. Veca, Postfazione di F. Minazzi, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Price, H., "Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?", in *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by D. Chalmers-D. Manley-R. Wasserman, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 320-346.
- Proust J.-Buroker J.V., "Formal Logic as Transcendental in Wittgenstein and Carnap", in *Noûs*, 21 (1987), p. 501-520.
- Putnam, H., "Rethinking Mathematical Necessity", in *Words and Life* (ed. J. Conant), Harvard University Press, Cambridge & London 1994, pp. 245-263; ripubblicato col titolo "Mathematical Necessity Reconsidered", in P. Leonardi-M. Santambrogio, *On Quine: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 267-282.

- Putnam, H., "The Analytic and the Synthetic", in H. Feigl - G. Maxwell (eds.), *Scientific Explanation, Space and Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1962, pp. 358-397; ristampato in H. Putnam, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 1975, pp. 33-69; trad. it. "L'analitico e il sintetico", in H. Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 54-90.
- Putnam, H., "There is at Least One 'A Priori' Truth", in *Erkenntnis*, XIII (1978), pp. 153-170. Cfr. anche H. Putnam, "Analicity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine", in P. French (ed.), *Midwest Studies in Philosophy*, IV (1979), pp. 423-441; entrambi in *Realism and Reason, Philosophical Papers, Volume III*, cit., pp. 98-114 e pp. 115-138.
- Putnam, H., "What Is Mathematical Truth?", in *Historia Mathematica*, 2 (1975), pp. 529-545; ripubblicato in *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers, Volume I*, cit., pp. 60-78; trad. it. "Che cos'è la verità matematica?", in *Matematica, materia e metodo*, a cura di G. Criscuolo, Adelphi, Milano 1993, pp. 80-98.
- Putnam, H., *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2004, p. 78; trad. it. *Etica senza ontologia*, a cura di E. Carli, Prefazione di L. Perissinotto, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Putnam, H., *Philosophy of Logic*, Routledge, New York 1971; riprodotto in *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers, Volume I*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 323-357; trad. it. *Filosofia della logica. Nominalismo e realismo nella logica contemporanea*, a cura di D. Cagnoni, Isedi, Milano 1975.
- Putnam, H., *Realism and Reason, Philosophical Papers, Volume III*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 1983, p. 94.
- Quine, W.V., "Carnap and Logical Truth", in *Synthese*, 12 (1960), pp. 350-374; ristampato in *The Ways of Paradox and Other essays*, Random House, New York 1966; trad. it. *I modi del paradosso e altri saggi*, a cura di M. Santambrogio, Il Saggiatore, Milano 1975.
- Quine, W.V., "Identity, Ostension, and Hypostasis", in *Journal of Philosophy*, 47 (1950), pp. 621-633; ristampato in *From a Logical Point of View*, cit., pp. 65-79; trad. it. *Identità, ostensione e ipostasi*, in *Da un punto di vista logico*, cit., pp. 87-103.
- Quine, W.V., "On What There Is", in *Review of Metaphysics*, 2 (1948), pp. 21-38, ristampato in *From a Logical Point of View Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1953; 2d, revised ed., 1961 e 1980; trad. it. dalla seconda ed. rivista del 1980 "Che cosa c'è", in W.V. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, a cura di P. Valore, Cortina, Milano 2004, pp. 13-33.
- Quine, W.V., "Ontological Relativity", in *Journal of Philosophy*, 65 (1968), pp. 185-212, ristampato in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, pp. 26-69; trad. it. *La relatività ontologica*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, Armando, Roma 1986, pp. 59-93.
- Quine, W.V., "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review*, 60 (1951), pp. 20-43; ristampato con alcune modifiche in W.V. Quine, *From a Logical Point*

- of *Vien. Nine Logico-Philosophical Essays*, cit., pp. 20-46; trad. it. “Due dogmi dell’empirismo”, in W.V. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, cit., pp. 35-65.
- Quine, W.V., *Methods of Logic*, Henry Holt and Co., New York 1955; trad. it. *Manuale di logica*, a cura di M. Pacifico, Feltrinelli, Milano 1960, pp. 276-289.
- Quine, W.V., *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, New York 1970, pp. 20-21.
- Quine, W.V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 1960; trad. it. *Parola e oggetto*, a cura di F. Mondadori, Mondadori, Milano 1970.
- Radford, C., “MacColl, Russell, The Existential Import of Propositions, and the Null-Class”, in *Philosophical Quarterly*, 45 (1995), pp. 316-331.
- Riemann, B., *Erkenntnistheoretisches*, in *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass*, Hrsg. unter Mitwirkung von R. Dedekind, von H. Weber, Teubner, Leipzig 1876, pp. 521-525; trad. it. in B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria. E altri scritti scientifici e filosofici*, a cura di R. Pettoello, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 86-97.
- Riemann, B., Frammento dal *Nachlass*, cartella XVIII, pubblicato in E. Scholtz, “Herbart’s Influence on Bernhard Riemann”, in *Historia Mathematica*, 9 (1982); trad. it. *Frammenti filosofici*, in B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria. E altri scritti scientifici e filosofici*, cit.
- Runggaldier, E., “Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche”, in *La Civiltà Cattolica*, 152 (2001), pp. 137-150.
- Russell, B., “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, in *Mind*, New Series, 11 (1910-1911), pp. 108-128, cit. a p. 211.
- Russell, B., “On Denoting”, in *Mind*, 14 (1905), pp. 479-493, ripubblicato in A. Urquhart (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. IV, Routledge, London 1994, pp. 414-427; trad. it. “Sulla denotazione”, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973, pp.179-195.
- Russell, B., “The Nature of Sense-Data. A Reply to Mr. Dawes Hicks”, in *Mind*, New Series, 22 (1913), pp. 76-81; ripubblicato in B. Russell, *Logical and Philosophical Papers*, ed. by J.G. Salter, Routledge, London 1992, pp. 185-186.
- Russell, B., *Our Knowledge of the External World, as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Chicago, London 1914; trad. it. *La conoscenza del mondo esterno*, a cura di M. C. Ciprandi, Longanesi, Milano 1963.
- Russell, B., *Principles of Mathematics*, W.W. Norton & Co., New York 1938²; trad. it. *I principi della matematica*, a cura di L. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Russell, B.-MacColl, H., “The Existential Import of Propositions”, in *Mind*, New Series, 14 (1905), pp. 398-402.
- Santambrogio, M., *Forma e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1992.
- Schaffer, J., “On What Grounds What”, in *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, cit., pp. 347-383.

- Schelling, F., Recensione a Johann Christoph Schwab, in *Philosophisches Journal*, (1797), ripubblicata in *Werke*, hrsg. v. M. Schröter, Erster Hbd., *Jugendchriften 1793-98*, München 1927, pp. 377-385; trad. it in F. Schelling, *Criticismo e idealismo: rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 2021.
- Schnieder, B.-Steinberg, A.-Hoeltje, M. (eds.), *Varieties of Dependence*, Philosophia Verlag, Munich 2013.
- Smith E.-Medin, D., *Categories and Concepts*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981.
- Tahko, T. (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Thomasson, A., “Conceptual Engineering: When Do We Need It? How Can We Do It?”, in *Inquiry*, (2021), pp. 1-26.
- Thomasson, A., *Ontology Made Easy*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Trendelenburg, F.A., *Logische Untersuchungen*, Hirzel, Berlin-Leipzig 1870³; trad. it. parziale a cura di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Valore, P., “Ontological Relativity and Conceptual Analysis as Theoretical Frameworks for Epistemic Injustice”, in *Metaphilosophy*, 55 (2024), pp. 264-279.
- Valore, P., “The Way-out from Logical Empiricism as a Way-in to Ontology. A Chapter in Meta-Metaphysics”, in L. Fossati-G. D’Anna (eds.), *Categories. Histories and Perspectives 2*, Olms Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York 2019, pp. 189-204.
- Valore, P., *Fundamentals of Ontological Commitment*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016.
- Valore, P., *L’inventario del mondo. Guida allo studio dell’ontologia*, UTET, Novara 2008.
- Valore, P., *Quine*, La Scuola, Brescia 2014.
- Valore, P.-Dainotti, M.G.-Kopczyński, O., “Ontological Categorizations and Selection Biases in Cosmology: The Case of Extra Galactic Objects”, in *Foundations of Science*, 26 (2020), pp. 515–529.
- Valore P.-Witzel, D., “Ontological Categorizations and Ontological Relativity in Biomedical Sciences. A Case Study”, in *Sophia* (2024), in print.
- Van Inwagen, P., “Meta-Ontology”, in *Erkenntnis*, 48 (1998), pp. 233-250; ristampato in P. Van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 13-31.
- Van Inwagen, P., “Meta-ontology: A Brief Introduction”, in *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. II: *Metaphysics*, ed. by T. Rockmore, Philosophy Documentation Center – Bowling Green State University, Bowling Green 1999.
- Varzi, A.C., “Ontologia e metafisica”, in F. D’Agostini-N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, cit., pp. 157-193.
- Varzi, A.C., *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001.
- Varzi, A.C., *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Veatch Henry, B., “Is Quine a Metaphysician?”, in *Review of Metaphysics*, 31 (1978), pp. 406-430.

- Waismann, F., *Einführung in das mathematische Denken*, Gerold, Wien 1936.
- Weinberg, J.R., *An Examination of Logical Positivism*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1936.
- Weismann, F., "How I see Philosophy", in *Contemporary British Philosophy*, III, edited by H.D. Lewis, London 1956, pp. 447-490; ristampato in F. Weismann, *How I See Philosophy*, edited by R. Harre, Palgrave Macmillan, London 1968, pp. 1-38.
- Wilkins, J., *Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language*, Printed for Sa. Gellibrand, and for John Martyn printer to the Royal Society, London 1668; ristampa parziale sull'edizione del 1668 in *The Mathematical and Philosophical Works of The Right Rev. John Wilkins*, vol. III: *An Abstract of his Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language*, Ulan Press, 2012.
- Windelband, G., *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und die besonderen Wissenschaften*, Band 2: *Von Kant bis Hegel und Herbart, Breitkopf und Hartel*, Leipzig 1899; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. III: *La filosofia post-kantiana*, a cura di A. Oberdorfer, Vallecchi, Firenze 1925.
- Wittgenstein, L., *Notesbooks 1914-1916*, Basic Blackwell, Oxford 1961.
- Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*, Harper & Row, New York 1958; trad. it. *Libro blu e Libro marrone*, a cura di A.G. Conte, introduzione di A. Gargani, Einaudi, Torino 1983.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, P. Kegan-Trench-Trubner and Co, London 1922; trad. it. *Tractatus Logico-philosophicus*, a cura di L. Perissinotto e P. Frascolla, Feltrinelli, Milano 2022.
- Wolff, C., *Philosophia Prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae 1736, in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearb. von J. École und H.W. Arndt, Abteilung II: «Lateinische Schriften», Bd.3., edit et curavit J. École, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-NewYork 1977.
- Wolff, C., *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntiss der Wahrheit*, Halle 1713; ristampato in *Gesammelte Werke*, cit., I. Abteilung: *Deutsche Schriften*.
- Yablo, S., "Does Ontology Rest on a Mistake?", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 72 (1998), pp. 229-261.
- Zalta, E.N., *Intentional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1988.
- Zalta, E.N.-McMichael, A., "An Alternative Theory of Nonexistent Objects", in *Journal of Philosophical Logic*, 9 (1980), pp. 297-314.
- Zumr, J., "Die Theoretischen und methodologischen Voraussetzungen der Herbartschen Metaphysik", in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, (1968), 1, pp. 185-199.

Indice dei nomi

- Agazzi, E., 108n, 123.
Amoroso, L., 36n, 127.
Anderson, R.L., 71n, 123.
Anselmo d'Aosta, 54, 54n, 123.
Aristotele, 51, 51n, 58n, 59, 64n, 74, 82, 111, 111n, 123.
Arnaud, E., 24n, 124.
Assunto, R., 69n, 127.
Auroux, S., 51n, 123.
Austin, J.L., 108,
Azzouni, J., 120n, 123.
- Barnett, D.I., 16n, 128.
Barrett, R., 117n, 128.
Bartholomèss, C., 19n, 123.
Basso, P. 20n, 123.
Benveniste È., 51n, 123.
Berben, T., 24n, 124.
Bergmann, G., 103, 103n, 123.
Berto, F., 14n, 123.
Blanc, C., 69n, 125.
Bolzano, B., 63, 63n, 65, 65n, 109, 109n, 123.
Bonacina, G., 25n.
Bonomi, A., 15n, 131.
Bonsiepen, W., 24n, 126.
Boole, G., 11, 11n, 13, 123.
Brentano, F., 109, 109n.
Brodbeck, M., 78n, 124.
Bruschi, R., 70n, 123.
Buonomo, V., 15n, 123.
Buroker, J.V., 101n, 129.
- Cagnoni, D., 110n, 130.
Cambiano, G., 64n, 129.
Cantoni, R., 35n, 126.
Cantù, P., 63n.
- Capesius, J., 31n, 123.
Caraballese, P., 69n, 127.
Carli, E., 15n, 130.
Carnap, R., 7, 12-15, 21, 21n, 38, 63n, 70n, 74, 75, 78, 78n, 79, 83, 89, 89n, 93n, 94, 97-105, 106n, 108, 109n, 119, 124, 125, 129, 130.
Cassirer, E., 24n, 124.
Cellucci, C., 15n, 126.
Chalmers, D., 13n, 39n, 124, 125, 129.
Chiodi, P., 36n, 127.
Ciprandi, M.C., 109n, 131.
Coffa, J.A., 63, 63n, 101n, 109n, 124.
Cohen, H., 13n, 124.
Conant, J., 93n, 129.
Conte, A.G., 11n, 133.
Cordeschi, R., 72n.
Correia, F., 14n, 125.
Couturat, L., 12n, 128.
Criscuolo, G., 120n, 130.
Crittenden, C., 109n, 125.
Croizer, J., 22n, 125.
Crusius, C.A., 69.
- D'Agostini, F., 39n, 55n, 125, 132.
D'Anna, G., 70n, 132.
Dainotti, M.G., 118n, 132.
de Beguelin, N., 19.
de Cristofaro Sandrini, M.G., 98n, 125.
De Jong, W.R., 71n, 125.
De Negri, E., 24n, 126.
Dejnozka, I., 97n, 125.
- Eco, U., 12n, 125.
Ecole, J., 37n, 133.
Einarson, B., 63n, 125.
Einstein, A., 80, 81.

- Emiliani, A., 99n, 126.
 Euler, L., 69, 69n, 125.
- Farabegoli, G., 63n, 124.
 Feigl, H., 71n, 78n, 124, 130.
 Fichte, J.G., 22.
 Field, H., 16, 16n, 125.
 Fine, K., 20n, 125.
 Flügel, O., 11n, 126.
 Fossati, L., 70n, 132.
 Frascolla, P., 94n, 133.
 Frege, G., 13, 35, 35n, 59, 59n, 60, 63, 73, 73n, 74, 76, 97n, 98, 109, 111-113, 125.
 Fries, J.F., 68, 69n, 125.
- Gabler, J.A., 25, 25n, 125.
 Gabriel, G., 35n, 125.
 Galvan, S., 54n, 125.
 Gardner, M., 78n, 124.
 Gargani, A., 11n, 133.
 Gaunilone, 54n, 123.
 Gibson, R.F., 117n, 128.
 Gigliotti, G., 13n, 124.
 Giordani, A., 54n, 125.
 Giuliani, V., 51n, 123.
 Goodman, N., 7, 15, 15n, 97-100, 104, 125, 126.
 Gram, M.S., 103n, 126.
 Grigorijan, A.T., 69n, 125.
 Guardo, A., 91n.
 Guidotti, M., 25n, 31n, 126.
- Habicht, W., 69n, 125.
 Hanna, R., 63, 63n, 126.
 Harre, R., 97n, 133.
 Hartmann, N., 35, 35n, 126.
 Heede, R., 24n, 126.
 Hegel, G.W.F., 23-25, 31n, 45n, 126, 133.
 Herbart, J.F., 7, 8, 11, 11n, 17, 19n, 22-25, 27-32, 36-53, 55-61, 70, 71, 71n, 123, 125, 126, 129, 131, 133.
- Hicks, D., 110n, 131.
 Hintikka, J., 63n, 108, 108n, 127.
 Hirsch, E., 14n, 127.
 Hoeltje, M., 14n, 132.
 Hofweber, T., 20, 20n, 127.
 Hohenemser, R., 69n, 127.
 Hylton, P., 111n, 127.
- Kant, I., 8, 9, 13, 13n, 17, 19, 20, 20n, 22, 31, 31n, 36-38, 43, 43n, 45n, 55, 63-72, 81, 86-88, 91, 92, 94, 94n, 101n, 109, 109n, 123-127, 129, 133.
 Kaufman, D., 57n, 127.
 Kehrbach, K., 11n, 126.
 Kemeny, J.G., 83n.
 Klemke, E.D., 103n, 126.
 Kolodny, N., 91n, 127.
 Kopczyński, O., 118n, 132.
 Kremer, M., 112, 122n, 128.
 Kripke, S., 88n, 91, 92, 128.
 Kutschera, F.v., 54n, 128.
- Leibniz, G.W., 12, 12n, 19, 19n, 22n, 55-57, 63, 63n, 123, 125, 128.
 Leonelli, M., 118n, 130.
 Leśniewski, S., 16, 16n, 128.
 Lewis, D., 98.
 Lewis, H.D., 97n, 133.
 Locke, J., 57, 57n, 63, 127.
 Lukáš, N., 14n, 128.
- MacColl, H., 113-116, 117n, 123, 131.
 MacFarlane, J., 91, 127.
 Maimon, S., 19.
 Malmquist, H., 119, 128.
 Manganaro, P., 20n, 127.
 Manley, D., 13n, 125, 129.
 Marletti, C., 99n, 126.
 Martinelli, R., 42n, 128.
 McGee, V., 91n, 128.
 McMichael, A., 36n, 133.

- Medin, D., 39n, 132.
 Meinong, A., 35, 36, 109, 113, 116.
 Meixner, U., 54n, 128.
 Meotti, A., 78n, 124.
 Minazzi, F., 16n, 129.
 Mondadori, F., 77n, 131.
 Mondadori, M., 63n, 78n, 124, 127.
 Moore, G.E., 22, 110, 110n, 128.
 Moro, N., 25n.
 Morselli, M., 22n, 132.
 Mugnai, M., 11n, 123.
 Mulligan, K., 109n, 128.
 Munitz, M. 88n, 128.
 Munn, K., 39n, 127.

 Nodelman, U., 20n, 127.
 Novotný, D., 14n, 128.

 Oberdorfer, A., 45n, 133.

 Pacifico, M., 98n, 131.
 Pappo di Alessandria, 63.
 Parlavecchia, P., 63n, 127.
 Parrini, P., 101n, 102n, 129.
 Parsons, T., 36n, 116, 116n, 129.
 Pasquinelli, A., 12n, 21n, 99n, 124.
 Peressini, A., 120n, 129.
 Perissinotto, L., 15n, 94n, 130, 133.
 Pettoello, R., 11n, 19n, 22n, 25n, 31n, 38n,
 53n, 55n, 58n, 63n, 69n, 125-127, 129,
 131.
 Plantinga, A., 54n, 129.
 Platone, 64n, 129.
 Plebani, M., 14n, 123.
 Ploucquet, G., 45.
 Poggi, S., 17n, 31n, 38n, 42n, 128, 129.
 Pozzi, L., 54n, 123.
 Preti, G., 7, 16, 16n, 22, 22n, 53, 53n, 129.
 Price, H., 13, 13n, 129.
 Proust, J., 101n, 129.

 Pupi, A., 69n, 127.
 Putnam, H., 7, 8, 14, 15n, 17, 63, 71n, 72n,
 80-91, 93, 93n, 94, 94n, 99, 100, 100n,
 120n, 123, 129, 130.

 Quine, W.O., 7-9, 14, 15, 15n, 16n, 17, 35n,
 36, 36n, 51, 54, 54n, 59, 63, 70-81, 83,
 83n, 86, 88-91, 93, 93n, 97-100, 103-110,
 115-121, 123, 125, 126, 128-133.

 Reichenbach, H., 101n.
 Riemann, B., 19, 19n, 25, 26n, 69, 70n, 131.
 Rockmore, T., 119n, 132.
 Runggaldier, E., 110, 110n, 131.
 Russell, B., 7, 13, 15, 15n, 22, 22n, 35, 35n,
 36, 39n, 51, 52, 53n, 97n, 99, 103, 108-
 117, 125, 127, 129, 131.
 Ryle, G., 108.

 Salter, J.G., 110n, 131.
 Santambrogio, M., 59n, 80n, 88n, 93n,
 128-131.
 Schaffer, J., 14n, 131.
 Schelling, F.W.J., 19, 19n, 123, 132.
 Schilpp, P.A., 98n, 99n, 125.
 Schlick, M., 101n.
 Schnieder, B., 14n, 125, 132.
 Scholtz, E., 19n, 131.
 Schröter, M., 19n, 132.
 Schwab, J.C., 19, 132.
 Schwarz, H., 35n, 126.
 Severino, E., 21n, 124.
 Smith, B., 39n, 127.
 Smith, E., 39n, 132.
 Spinoza, B., 20, 123.
 Srzednicki, J., 16n, 128.
 Steinberg, A., 14n, 132.
 Stuart, M., 57n, 127.
 Surma, S., 16n, 128.

 Tahko, T., 14n, 132.
 Tani, I., 51n, 123.

- Tatasciore, C., 19n, 132.
Thomas, I., 63n, 126.
Thomasson, A., 14n, 39n, 132.
Trendelenburg, F.A., 22n, 31n, 126, 132.
- Urquhart, A., 15n, 131.
- Valore, P., 7-9, 14n, 15n, 16n, 17n, 25n, 39n, 55n, 70n, 97n, 118n, 123, 130, 132.
Van Inwagen, P., 14n, 119n, 132.
Varzi, A.C., 55n, 132.
Vassallo, N., 39n, 55n, 125, 132.
Veatch Henry, B., 119n, 133.
Veca, S., 16n, 129.
Vidossich, G., 32n, 126.
- Waismann, F. 86n, 97, 97n, 133.
Wasserman, R. 13n, 125, 129.
Weinberg, J.R., 78n, 133.
Wilkins, J. 12, 12n, 133.
Windelband, G., 45n, 133.
Wittgenstein, L., 11, 11n, 90n, 94, 97n, 100, 101, 101n, 125, 129, 130, 133.
Witzel, D., 118n, 132.
Wolff, C., 37n, 64n, 66, 66n, 69, 133.
- Yablo, S., 97n, 133.
- Zalta E.N., 116, 166n, 127, 133.
Zanatta, M., 64n, 123.
Zumr, J., 24, 25n, 133.

Paolo Valore

Categorie e realtà

Esercizi di metaontologia

La tesi centrale di questo libro è che la ricerca di una “forma logica” adatta alle esigenze dell’ontologia sia un’operazione di libera costruzione piuttosto che di scoperta. L’idea è che noi non sveliamo semplicemente la struttura profonda ma modelliamo la forma espressiva che meglio rende le nostre intuizioni metafisiche. Partendo da questa premessa, il volume propone quattro diversi momenti di messa a tema della possibilità e del metodo dell’ontologia, che condividono la medesima strategia metaontologica, pur nella molteplicità di riferimenti ad autori e stili filosofici. La strategia consiste nella valorizzazione del contributo delle strutture categoriali e nell’idea per cui il metodo per costruire un’ontologia è essenzialmente la creazione di una nuova formulazione ideale del linguaggio ai fini dell’indagine filosofica. Si scopre così che l’ontologia, invece di essere superata mediante analisi logica del linguaggio, trova nell’analisi logica del linguaggio la sua stessa possibilità.

ISBN 979-12-5510-171-0 (print)
ISBN 979-12-5510-172-7 (PDF)
ISBN 979-12-5510-173-4 (EPUB)
DOI 10.54103/fsu.189