

## Il pregiudizio antimetafisico nella filosofia analitica del Novecento

Annabella d'Atri

Dipartimento DICES, Università della Calabria, anna.d'atri@unical.it

### Abstract

This essay aims to analyze the debate about the sense of metaphysical questions raised after Heidegger's discourse *What is Metaphysics* in 1929. Principal opponents of Heidegger were neopositivist philosophers, particularly Carnap in *The Elimination of Metaphysics*. Although neopositivists assumed that the source of antimetaphysics criticism was Wittgenstein's *Tractatus*, it is possible to show that Wittgenstein maintained that metaphysics is very respectable.

Following Wittgenstein, contemporary analytic philosophers have rehabilitated metaphysics whose duty is to make an inventory of the world. Therefore, we can speak of a renaissance of metaphysics: even if thinkers whose main objective is to illustrate the fundamental constituents of reality prefer to label their science ontology, it is possible to conclude that now days bias against metaphysics is definitively eradicated.

**Keywords:** metaphysics, ontology, Wittgenstein, neopositivism.

### 1. Etimologia del termine *metafisica*

Quando chiediamo agli studenti di filosofia cosa intendano con il termine *metafisica*, il più delle volte rispondono con la seguente definizione: «ciò che va oltre la realtà fisica»; nei dizionari di lingua italiana che riportano i significati correnti e figurati, si trovano definizioni come: «concezione del tutto slegata dall'esperienza corrente» (Garzanti online), «concezione, teoria, dottrina o affermazione estremamente cerebrali e astruse; gusto per le considerazioni astratte e i ragionamenti oscuri» (Treccani online) e il Merriam-Webster online definisce *metaphysics* «a study of what is outside objective experience». *Fuori, oltre e al di là* sono quindi le preposizioni o avverbi che nella definizione di metafisica più spesso si accompagnano ai termini realtà o esperienza sensibile.

Com'è noto, e come viene ricordato nei dizionari più informati, il termine *metafisica* non è altro che il termine scelto nel I secolo a. C. da Andronico da Rodi, sistematore delle opere di Aristotele, per indicare i libri dedicati alla *filosofia prima* da collocare *dopo* quelli di fisica (*fusiká*), che hanno a tema la natura. Solo in seguito il termine greco *metá*, originariamente indicante il *dopo*, venne interpretato come *l'oltre*.

Nel testo *Che cos'è Metafisica* del 1929, da considerarsi una delle cause scatenanti della polemica antimetafisica, portata avanti dal neopositivismo novecentesco prima e dalla filosofia analitica dopo, Martin Heidegger riprende il termine greco di *metá tà fisiká* per sostenere che già alla sua origine esso indica che il Niente appartiene all'Essere, in quanto è proprio del domandare metafisico cercare di andare oltre ciò che è (l'ente):

La nostra domanda relativa al Niente deve presentarci la metafisica stessa. Il nome metafisica deriva dal greco *metá tà fisiká*. Questa strana denominazione fu successivamente interpretata come definizione del domandare che va *metá, trans, «oltre»* l'ente in quanto ente (Heidegger, 2001: 60-61).

Nella storia del termine e del suo significato, che filologicamente sarebbe da leggere come mero fenomeno di sostituzione di senso, da un semplice *dopo* spaziale a un *oltre* indefinito, Heidegger ritrova invece il manifestarsi nel linguaggio della natura interpretante dell'uomo, che pone la

domanda all'origine del concetto di *metafisica*: la domanda di *ulteriorità* rispetto all'insieme degli enti determinati, finiti.

È opportuno ricordare che *Che cos'è Metafisica* del 1929 è il testo della Prolusione inaugurale tenuta da Heidegger all'Università di Friburgo, dove era appena stato chiamato, davanti a un uditorio composto anche da colleghi di discipline scientifiche: questo il motivo per il quale Heidegger si chiede innanzitutto, nell'epoca in cui la scienza è divenuta «la grande passione», cosa significa che «l'uomo fa scienza»: non è forse vero che quando lo scienziato positivista sostiene di attenersi solo ai fatti e a *niente altro*, con quest'ultima espressione introduce il riferimento a un qualcosa che proprio in quanto negazione va oltre ciò che è?

Ma abbandonando il Niente in questo modo, non finiamo forse proprio per ammetterlo? E d'altra parte, possiamo parlare di un'ammissione se ciò che ammettiamo è niente? Ma forse con questo andirivieni del discorso ci muoviamo in un vuoto gioco di parole. Contro di esso la scienza deve ora ribadire la sua serietà e il suo rigore, deve affermare che ciò che le importa è unicamente l'ente. Che cosa può essere per la scienza il Niente se non una mostruosità e una fantasticheria? Se la scienza ha ragione, allora una cosa è certa: del niente la scienza non vuole saperne niente. (Heidegger, 2001: p. 41).

Ebbene, proprio tali domande, che Heidegger pone in questo contesto, anticipano con estrema lucidità le obiezioni che i neopositivisti logici avrebbero mosso al testo della Prolusione, e precisamente: non sono forse le affermazioni di Heidegger solo un gioco di parole, se non addirittura dei *contresensi*? Come fa il niente, che significa *ciò che non è* a venir confuso con il suo contrario logico, con qualcosa *che è*?

Heidegger invero pone queste domande unicamente in quanto le considera mero momento d'ingresso nel percorso dell'indagine che conduce a mostrare l'infondatezza dell'approccio *logico* alla questione della negazione: la risposta elaborata da Heidegger consiste infatti nell'individuare nello stato d'animo dell'*angoscia* ciò che porta l'uomo di fronte al Nulla.

Non è questa la sede per analizzare nel dettaglio il testo heideggeriano, quanto piuttosto ricordare le obiezioni feroci che a esso vengono immediatamente mosse, in particolare da parte di Carnap in *Il Superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*. L'articolo, apparso sulla rivista «Erkenntnis» nel 1932, si può considerare un vero e proprio *saggio applicativo* del programma antimetafisico che i neopositivisti del Circolo di Vienna, Hahn, Neurath e lo stesso Carnap, avevano presentato nel loro manifesto filosofico del 1929 dal titolo *La concezione scientifica del mondo*. Tuttavia, dal momento che, com'è noto, tale programma antimetafisico si riconduce alle tesi presentate nel *Tractatus logico-philosophicus* del 1922 da Wittgenstein, è a queste tesi che occorre preliminarmente riferirsi per comprendere i concetti e le argomentazioni del saggio di Carnap su Heidegger.

## 2. La disputa fra Heidegger e Carnap

### 2.1. Il *Tractatus* e le proposizioni insensate

Fra le tante proposizioni del *Tractatus* che chiariscono la terminologia di base del neopositivismo logico possiamo citare in particolare la 3.141: «La proposizione non è un miscuglio di parole», la 3.142: «Solo i fatti (*Tatsachen*) possono esprimere un senso (*Sinn*)» (Wittgenstein, 1964: 13), la 4: «Il pensiero è la proposizione (*Satz*) munita di senso (*sinvolle*)» (Wittgenstein, 1964: 20), la 4.003: «Il più delle proposizioni e questioni che sono state scritte su cose filosofiche è non falso, ma insensato (*unsinnig*)» (Wittgenstein, 1964: 21), la 4.1: «La proposizione rappresenta il sussistere o

non sussistere degli stati di cose (*Sachverhalte*)» (Wittgenstein, 1964: 27), e la 5: «La proposizione è una funzione di verità delle proposizioni elementari» (Wittgenstein, 1964: 40).

In base alla prop. 5 è evidente che il peso di *portatore di verità* ricade nel *Tractatus* sulla proposizione elementare, ma è anche evidente che la condizione preliminare perché un'espressione linguistica possa essere una proposizione, e non un miscuglio di parole (prop. 3.141), è di essere munita di senso (prop. 4), mentre, sempre seguendo Wittgenstein, la maggior parte delle proposizioni scritte dai filosofi sono *insensate*, prive di senso<sup>1</sup>.

Il *Tractatus* sostiene infatti che la funzione della filosofia è quella di essere «critica del linguaggio», nel senso di verifica del rispetto delle regole formali di costruzione delle proposizioni. Sono tali regole che consentono al linguaggio di fornire una rappresentazione pitturale della realtà. Quanto alla funzione del linguaggio di cogliere la realtà, il *Tractatus* la attribuisce alla proposizione elementare che, se è vera, corrisponde al *Sachverhalt*, termine che Russell, in coerenza con la propria teoria dell'atomismo logico, interpreta come *atomic fact*, che in successive traduzioni inglesi diventa *state of affairs*, stato di fatto, mentre nella traduzione italiana è resa con *stato di cose*.

Ebbene, dal momento che il senso che gli aderenti al Circolo di Vienna, seguendo Russell, attribuiscono a questo cruciale termine del *Tractatus* è *dato sensibile* o dato osservabile, nella loro interpretazione, una proposizione ben formata, cioè *dotata di senso*, deve potersi scomporre in proposizioni elementari da verificarsi attraverso i dati sensibili. Ne consegue che in ultima analisi solo le scienze naturali o l'esperienza empirica possono formulare proposizioni vere. Come scrive Schlick, uno dei fondatori del Circolo di Vienna, nel primo numero della rivista «Erkenntnis» da loro fondata nel 1930, uno «stato di cose» si determina mediante osservazione:

Ma l'atto della verifica, con cui infine ha termine il procedimento risolutivo, è sempre della stessa specie: è la presenza di un determinato stato di cose, stabilita mediante osservazione o esperienza immediata (Schlick, 1969: 259).

Occorre precisare fin d'ora però che questa lettura del *Tractatus* come espressione di un progetto filosofico ereditato dal neopositivismo, accreditata dagli stessi esponenti del Circolo di Vienna, è stata ormai superata dalla più recente letteratura secondaria su Wittgenstein, tanto da poter sostenere, con Gargani, che «è impraticabile e ingenua l'assunzione degli oggetti, di cui parla il *Tractatus* in termini di dati sensoriali, come aveva sostenuto il Circolo di Vienna, cioè il neopositivismo» (Gargani, 2008: 51).

## 2.2. Carnap e il superamento della metafisica

Il saggio antimetafisico di Carnap, che viene pubblicato nel 1932 anch'esso su «Erkenntnis», dichiara immediatamente che il suo scopo è mostrare che le proposizioni della metafisica sono «pseudoproposizioni», cioè quelle proposizioni che Wittgenstein ha classificato come «prive di senso». Carnap precisa che, dal momento che ogni linguaggio consiste in una sintassi e in un vocabolario, ci saranno pseudoproposizioni di due tipi: alcune sono tali perché non rispettano la sintassi, altre in quanto usano le parole con significati errati.

Per quanto riguarda la sintassi di una parola è necessario stabilire un modello: esso consiste nella proposizione elementare, la cui forma  $P(a)$  ha come modello «x è una pietra», laddove x designa qualcosa di descrivibile. Della proposizione elementare A così formata occorre poi chiedersi che

---

<sup>1</sup> Occorre precisare che in questo contesto, anche a causa delle diverse scelte operate dai traduttori italiani, non distinguiamo le proposizioni *insensate* da quelle del tutto *prive di senso*, che, com'è noto, sono tecnicamente da considerarsi le proposizioni tautologiche e quelle contraddittorie, in quanto non soggette a verifica, ma necessariamente vere le prime e false le seconde.

*sensu* abbia. Sempre seguendo Wittgenstein, Carnap sostiene che «il senso di una proposizione consiste nelle sue condizioni di verità», cioè nell'indicare in quali condizioni è vera e in quali è falsa (Carnap, 1969: 507).

Carnap chiama le proposizioni primarie, dalle quali le altre derivano il loro significato, proposizioni di osservazione o «protocollari». Quel che conta sottolineare è che per Carnap è del tutto indifferente porre la questione gnoseologica su cosa si debba intendere con *dato di fatto* (sia esso identificato con le qualità sensibili, o con classi di qualità simili, o con le cose):

Indipendentemente dalla diversità di queste concezioni, è certo che una successione di parole ha un senso, solo se sono ben stabilite le sue relazioni di deducibilità a partire da proposizioni protocollari; non importa, poi, se tali protocolli siano di questa o di quella specie; parimenti è certo che una parola ha un significato, solo se le proposizioni in cui può comparire sono riducibili a proposizioni protocollari (Carnap, 1969: 508).

In sintesi: per qualsiasi proposizione elementare della forma  $P(a)$ , condizione necessaria e sufficiente perché  $a$  abbia un significato e  $P(a)$  un senso è che siano note o fissate le condizioni di verità (e falsità) per  $P(a)$ . Ebbene, sostiene Carnap, le parole adoperate in metafisica, come principio, Dio, assoluto, cosa in sé, essenza, ente etc. sono del tutto prive di significato in quanto non esistono metodi di verifica delle proposizioni in cui esse occorrono. Proprio al fine di mostrare chiari esempi di violazione della «sintassi logica» del linguaggio, Carnap sceglie «alcune proposizioni della dottrina metafisica che oggi in Germania esercita il più forte influsso» (Carnap, 1969: 516), precisamente della dottrina presentata da Heidegger in *Che cosa è Metafisica?*.

Queste alcune delle proposizioni oggetto di critica: «C'è il Niente solo perché c'è il *non*, cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione e il *non* solo perché c'è il Niente?» (Heidegger, 2001: 44) ed «è il Niente stesso che nullifica» (Heidegger, 2001: 54). Ebbene l'errore logico presente nella prima proposizione consisterebbe nell'usare il termine *Niente* come nome, mentre esso è invece la formula di una proposizione esistenziale negativa, del tipo «fuori non c'è niente». Quest'ultima proposizione si dovrebbe poi analizzare, applicando la teoria delle descrizioni di Russell *semplicemente* come «qualcosa che sia fuori, non c'è». Nel secondo caso invece Heidegger, sottolinea Carnap, addirittura inventa una parola nuova «nullificare», che nasce già priva di significato.

Quanto al primo esempio, l'uso del Niente come nome, siamo chiaramente in presenza di una grave contraddizione:

Infatti, anche nel caso in cui fosse lecito introdurre il Niente come nome o descrizione di un oggetto, si dovrebbe nondimeno negare a quest'oggetto, per definizione, l'esistenza, la quale viene di nuovo affermata nella proposizione «esiste il Niente» (Carnap, 1969: 518).

Carnap riconosce che Heidegger è pienamente consapevole del fatto che le proprie domande metafisiche non siano compatibili con la logica, ma che si limita a commentare questo risultato con formule espressive di assoluto disinteresse, come: «tanto peggio per la logica». Carnap interpreta quindi tale esplicita consapevolezza di Heidegger come una sorta di *assunzione di colpa* di fronte al tribunale allestito dai logici, una confessione spontanea che finisce per rendere più semplice emettere il verdetto definitivo sulle proposizioni metafisiche: esse sono *pseudoproposizioni* espressive pseudoconcetti. Viene così dichiarata infondata ogni pretesa conoscitiva della metafisica: «l'analisi logica denuncia l'insensatezza di ogni conoscenza che presuma di cogliere qualcosa di trascendente l'esperienza» (Carnap, 1969: 518). La metafisica, considerata come *mera chimera* dai suoi avversari storici, a partire dagli scettici greci fino agli empiristi dell'Ottocento, ora

si dimostra definitivamente superata in quanto non contraddice l'esperienza ma la stessa logica, riducendosi a «successioni di parole senza senso» (Carnap, 1969: 520).

C'è da sottolineare che Carnap, in conclusione, pur assegnando alla metafisica il compito di essere strumento di espressione del sentimento vitale, così come altre forme d'arte, trasforma tale riconoscimento in affondo critico finale: a differenza delle altre forme artistiche, la metafisica mistifica il contenuto delle sue proposizioni presentandole come suscettibili di verità o falsità, cosa che invece la musica o la poesia non fanno. I metafisici non sarebbero altro che «musicisti senza capacità musicale» o poeti senza talento. Le altre forme artistiche non mescolano sentimento e teoresi, come fa invece la metafisica; Carnap giudica comunque meritevole di assoluzione, in ragione della sua onestà intellettuale, solo Nietzsche, il quale, pur sempre pensatore metafisico, non confonde il linguaggio espressivo dell'arte con quello descrittivo della scienza:

La nostra congettura, secondo cui la metafisica non sarebbe altro che un surrogato, e per di più insufficiente, dell'arte, pare confermata anche dal fatto che proprio il metafisico dal più forte temperamento artistico che forse si sia mai dato, cioè Nietzsche, ha commesso meno di tutti l'errore di quella commistione (Carnap, 1969: 531).

### 2.3. La postilla di Wittgenstein su Heidegger e l'etica

Abbiamo visto che le critiche alla metafisica di Heidegger vengono mosse da Carnap in base alle tesi esposte da Wittgenstein nel *Tractatus*, ma esistono tracce per ricostruire il giudizio diretto di Wittgenstein su Heidegger? Ci viene in aiuto il testo di una conversazione del 1929 a casa di Schlick annotato da Waismann. Wittgenstein, sorprendentemente, a proposito di *Essere e Tempo* di Heidegger dice:

Posso immaginarmi molto bene quel che Heidegger intende con 'essere' e 'angoscia'. L'uomo ha l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio. Pensate allo stupore per il fatto che qualcosa esista. Tale stupore non può venir espresso sotto forma di domanda e infatti non vi è una risposta. Tutto quello che potremmo dire può essere a priori solo un non-senso. Eppure ci avventiamo contro il limite del linguaggio.[...] Questo avventarsi contro il limite del linguaggio è l'etica (Waismann, 1975: 55).

Wittgenstein ribadisce in questo contesto, e non potrebbe essere diversamente, che le risposte alle domande metafisiche non possono che essere proposizioni *insensate*, ma aggiunge che esse hanno origine in un impulso dell'uomo: tutte derivano, come scrive per primo Aristotele all'inizio della *Metafisica*, dalla *meraviglia* di fronte a ciò che esiste. E Heidegger nel primo capitolo della *Introduzione alla Metafisica* del 1935 scrive che «Perché vi è in generale l'essente e non il nulla è la prima di tutte le domande» (Heidegger, 1990: 5), la domanda metafisica fondamentale.

Diversamente da Carnap, però, l'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti di ciò che il linguaggio della logica non può esprimere è di assoluto *rispetto*, come è provato dalla famosa *Lecture on Ethics*, sempre del 1929. Nel corso di questa conferenza Wittgenstein analizza proprio l'espressione verbale del sentimento di meraviglia di fronte al mondo: «I wonder at the existence of the world» e la confronta con un'altra espressione di sentimento, quella del sentimento di assoluta sicurezza, lo stato in cui diciamo a noi stessi che nulla può danneggiarci: «I mean the state in which one says to oneself 'I am safe nothing can injure me whatever happens'» (Wittgenstein, 2007: 155).

Ebbene per Wittgenstein entrambe queste espressioni sono *insensate* e sono esempi di cattivo uso del linguaggio. Questo non vuol dire che non esistano espressioni *sensate* di meraviglia: quando ci troviamo di fronte ad avvenimenti o situazioni straordinarie, che non immaginavamo potessero esistere, quando ci meravigliamo, per esempio, di un cane di taglia più grande di qualsiasi altro mai visto o concepito, o dell'esistenza di qualcosa, come una casa, che immaginavamo distrutta. Non ha invece senso dire che proviamo meraviglia di fronte all'esistenza del mondo perché non è possibile

immaginare un mondo non esistente: «dire ‘mi meraviglio di fronte ad una situazione così e così’ ha senso solo se posso immaginare che non sia così» (Wittgenstein, 2007: 157, trad. nostra).

Così se ci meravigliamo del cielo azzuro è perché lo possiamo immaginare anche non azzurro, ma non possiamo meravigliarci di fronte al cielo: in questo caso, aggiunge Wittgenstein, dovremmo dire che ci meravigliamo di una *tautologia*, del fatto che il cielo può essere azzurro o non azzurro, e meravigliarsi di una tautologia è chiaramente *insensato* (dobbiamo ricordare che nel *Tractatus* le tautologie sono considerate del tutto *prive di senso*, in quanto non suscettibili di essere sia vere che false, ma in questo contesto Wittgenstein analizza l’espressione di meraviglia *di fronte* a una tautologia, che rappresenta uno dei limiti del linguaggio). Quanto all’esempio dell’assoluta sicurezza, Wittgenstein ritiene che possiamo esprimere in proposizioni *dotate di senso* unicamente una sicurezza relativa, cioè di fronte a qualcosa di determinato che non può accaderci, ma non ha senso esprimere un sentimento di sicurezza assoluta, di fronte cioè a *qualsiasi cosa* possa accadere.

In quest’ultimo caso, sostiene Wittgenstein, siamo di fronte a un cattivo uso del termine *sicuro*, così come nel primo caso a un cattivo uso del termine *esistenza*. Quindi, nonostante in etica sia comune l’attitudine ad assegnare valore assoluto ad alcuni comportamenti, tale atteggiamento non è corretto in quanto i comportamenti umani possono essere valutati solo *relativamente* a qualche fine descrivibile. In perfetta sintonia con l’etica, conclude Wittgenstein, anche l’attitudine ad assegnare un valore assoluto a una esperienza determinata deve considerarsi scorretta, inducendoci a ripensare l’*inesattezza* propria delle espressioni metafisiche:

Io vedo ora che queste espressioni insensate non erano insensate perché non avevo ancora trovato l’espressione significante ma che la loro insensatezza era la loro vera essenza in quanto tutto ciò che volevo fare con esse era proprio andare *oltre il mondo*, il che vuol dire oltre il linguaggio. Ma questo è appunto impossibile. La mia inclinazione generale e, credo, l’inclinazione di quanti hanno cercato di parlare o scrivere di Etica e Religione è di andare oltre i limiti del linguaggio. Questo scagliarsi contro le pareti della nostra gabbia è del tutto, assolutamente, senza speranza. Io credo pertanto che fin quanto l’Etica si origina dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, sul bene assoluto, su ciò che importa in assoluto, non può essere scienza, ciò che dice non si aggiunge in alcun senso alla nostra conoscenza. Ma è un documento della tendenza nella mente umana che personalmente non posso fare a meno di rispettare profondamente e che, a costo della mia stessa vita, non vorrei ridicolizzare (Wittgenstein, 2007: 171-172, trad. nostra).

Wittgenstein, dunque, da una parte condivide con Heidegger il significato di metafisica come espressione della tendenza degli uomini ad andare *oltre il mondo*, dall’altra precisa che, essendo mondo e linguaggio coestesi, andare oltre il mondo vuol dire andare oltre il linguaggio, quindi finire nel *nonsense* e sbattere contro le pareti della nostra *prigione* linguistica.

Rimane così aperta la questione radicale: come è possibile esprimere la tendenza a oltrepassare il linguaggio? Come è possibile esprimere nel linguaggio l’inesprimibile? La recente letteratura critica, contrapponendosi a una *concezione sostanziale* del nonsense, come limite del dicibile, sostiene che già nel *Tractatus* si trova una *concezione austera* del nonsense, secondo la quale «il non-senso - ossia l’espressione linguistica che viola le regole della sintassi logica - è decisamente puro e semplice nonsense, ossia non contiene alcun pensiero» (Gargani, 2008: XIV). Tuttavia, se usiamo la terminologia del secondo Wittgenstein, possiamo dire che gli uomini fanno uso di *nonsensi* in specifici contesti, corrispondenti a particolari *forme* di vita: l’etica e la metafisica corrispondono cioè a particolari giochi linguistici, in cui termini che hanno origine in definiti contesti di senso acquisiscono, in altre prassi linguistiche, sensi derivati che, proprio come Wittgenstein ha mostrato nel caso dell’espressione di meraviglia di fronte all’esistenza del mondo, sono da considerarsi *insensati* dal punto di vista logico.

Interpretato alla luce delle precedenti considerazioni, l'invito al silenzio rivolto alla filosofia, contenuto nella famosissima prop. 7 del *Tractatus*, deve intendersi come invito all'esercizio di una filosofia anti-sostanzialista<sup>2</sup>, che non si presenti come un sistema rigido di concetti. Nel *Tractatus* il mistico ritrova così il suo significato originario di ciò che è ineffabile e indefinibile. È quindi del tutto da condividere quanto sul mistico in Wittgenstein scrive Oliva, 2017:

Si può concludere pertanto che con il termine *Mistico* non si indica una classe di proposizioni sublimi, capaci di veicolare contenuti sottili ed enigmatici, bensì sempre e solo un sentimento, una pulsione, una modalità di visione che abbiamo definito etico-estetica. L'esperienza mistica, tutt'altro che intima e nascosta, ha nell'*esistenza* del linguaggio il suo luogo di espressione. (Oliva, 2017: 203-204).

Nel *Tractatus* infatti Wittgenstein ci ricorda che i fatti del mondo, espressi da proposizioni sensate, ci dicono *come* il mondo è, mentre *che esso è* è il mistico (prop. 6.44): «sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico» (Wittgenstein, 1964: 81).

Di fronte alla facile conclusione che questi ultimi riferimenti al *Tractatus* consentono di far derivare quanto Carnap sostiene a proposito della radice comune fra metafisica e arte (vedi *supra* par. 2.2) dal *misticismo* di Wittgenstein, meritano di essere sottolineate alcune fondamentali differenze fra le due posizioni teoriche: Wittgenstein a) non intende, come Carnap, ridicolizzare ed eliminare la metafisica in quanto composta da proposizioni *insensate* e, soprattutto, b) indica nella stessa *esistenza* del linguaggio il luogo d'origine del disperato bisogno di oltrepassare i confini stessi del linguaggio. Sarebbe quindi assurdo per Wittgenstein proporre, come invece fa Carnap, il superamento della metafisica attraverso il linguaggio, che è proprio la fonte che la alimenta.

#### **2.4. La replica di Heidegger**

Nel *Proscritto* del 1943 a *Che cos'è Metafisica?* Heidegger prende in considerazione alcune delle critiche ricevute dalla Prolusione e si sofferma in particolare sull'accusa che «la Prolusione si pronuncia contro la logica. Ma poiché l'intelletto contiene i parametri di ogni calcolo e di ogni ordinamento, questo pensiero rimette il giudizio sulla verità a uno stato d'animo casuale» (Heidegger, 2001: 74). Heidegger, che identifica le obiezioni di Carnap con quelle provenienti dai difensori della logica, ribadisce con forza che il pensiero va oltre l'intelletto calcolante e si esercita nell'esperienza di una verità che non può esaurirsi in quella che chiama l'*oggettività degli enti* e che per i neopositivisti consiste nell'attenersi al dato.

La teoria dei neopositivisti, che pretendono di presentare i fondamenti filosofici della fisica contemporanea, è quindi presentata da Heidegger come il punto di arrivo della tradizione, inaugurata da Cartesio, che riconduce la verità, originariamente significante il dischiudersi dell'essere, a certezza soggettiva. Nel testo del 1943 Heidegger sottolinea inoltre che luogo di origine del pensiero non calcolante è proprio il linguaggio, «dizione della parola nei vocaboli» e così, a suo modo, invita alla «cura per l'uso del linguaggio», propria della poesia autentica, capace

---

<sup>2</sup> A proposito dell'anti-sostanzialismo di Wittgenstein è utile citare ciò che Elisabeth Anscombe scrive a proposito del *nome proprio* nel *Tractatus*: «le proposizioni possono esprimere solo *come* le cose sono, non *che cosa* sono [...] la sostanza di Wittgenstein differisce da quella aristotelica in quanto semplice, permanente, inesprimibile e chimerica» (Anscombe, 1973: 45, trad. nostra). Se teniamo presente che, com'è noto, in Aristotele la risposta alla questione del *che cosa* una cosa è consiste nel definirla, esprimendone l'essenza o *sostanza seconda*, l'interpretazione della Anscombe è da ritenersi coerente con le recenti letture del *mistico* in Wittgenstein: che esistano degli oggetti come costituenti degli stati di cose è per Wittgenstein condizione necessaria per il senso delle proposizioni (vedi *Tractatus*, prop. 2.021 e prop. 2.0211) ma *che cosa* essi siano è l'inesprimibile, in quanto ciò che è condizione di senso di una proposizione non può essere espresso da una proposizione sensata.

di aprire nuovi orizzonti di senso, in analogia con quanto Wittgenstein scrive nella *Lecture* a proposito dei nuovi sensi delle parole, *derivati* da quelli originari.

Nel *Proscritto* è inoltre presente anche un riferimento al *silenzio*, che troverebbe luogo nell'angoscia, «nel senso dello sgomento in cui l'abisso del Niente dispone l'uomo» (Heidegger, 2001: 85), riferimento che induce Volpi 2001 a scorgere forti analogie fra Heidegger e il Wittgenstein della *Lecture on Ethics*: il sentimento dell'angoscia che in Heidegger ci pone di fronte al Niente corrisponderebbe al disperato bisogno dell'oltrepasamento dei limiti del linguaggio in Wittgenstein. Giova a tal proposito ricordare che Rorty 1991 aveva per primo avanzato la proposta di un confronto, libero da pregiudizi di scuola, fra Heidegger e Wittgenstein, da inserire entrambi fra i protagonisti della *svolta linguistica* del Novecento.

Questi tentativi di ritrovare motivi comuni alla filosofia di tradizione analitica e a quella di tradizione continentale sono certamente fecondi, ma, per quanto riguarda il tema del presente saggio, non si può trascurare il contesto culturale e politico che fa da sfondo alla disputa *accademica* e al diffondersi del pregiudizio antimetafisico: come sottolinea lo stesso Carnap, fra altri testi della tradizione metafisica tedesca, ha *scelto* deliberatamente di analizzare alcune proposizioni della dottrina metafisica più influente su tutta la cultura tedesca contemporanea. Anche se il testo di Carnap è anteriore al 1933, anno della presa del potere da parte di Hitler e del discorso di Heidegger per l'assunzione del rettorato a Friburgo, il giudizio di Carnap su Heidegger è già chiaro: è il più notevole rappresentante di una concezione elitaria della filosofia, organica con le classi dominanti e ben lontana dal progetto, che Carnap condivideva con Neurath, di una filosofia alleata del progresso scientifico nel perseguire il miglioramento delle condizioni sociali e culturali delle classi più deboli<sup>3</sup>. Scrive a tal proposito M. Friedman, nello studio dedicato alla frattura individuata nella filosofia del Novecento fra la tradizione *analitica* e quella *continentale*:

Possono esserci davvero pochi dubbi che l'attacco di Carnap a Heidegger, articolato e presentato in un momento critico, durante gli ultimi anni della Repubblica di Weimar, avesse motivazioni non solamente filosofiche – o forse, meglio, che Carnap, come Neurath, concepisse il lavoro filosofico (e l'attacco a Heidegger in particolare) come un momento necessario di una lotta assai più ampia: sociale, politica e culturale (Friedman, 2004: 33).

Mutate le condizioni storiche, nella seconda metà del Novecento e nell'ambito della tradizione analitica erede del neopositivismo logico, si sviluppa invece una vera e propria ripresa dell'interesse per quelle questioni che, etichettate prima come metafisiche, si preferisce inizialmente considerare questioni di *ontologia*, finendo così per riabilitare quest'ultima disciplina di origine seicentesca e delle cui pretese a definirsi come scienza Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva mostrato l'assenza di fondamento (sull'ontologia e sulle critiche kantiane si veda d'Atri 2008).

Questa scelta terminologica è da considerarsi sintomo di un disagio avvertito dalla filosofia analitica a superare il pregiudizio antimetafisico delle sue origini: la parola *ontologia*, una volta superata la vecchia metafisica, avrebbe cioè il compito di indicare un modo corretto di praticare la scienza dell'essere, individuato nella ricerca di criteri validi di riconoscimento del *tipo* di entità da ritenere esistenti.

### 3. La riabilitazione dell'ontologia

In questo percorso di riabilitazione dell'ontologia sono da considerarsi decisive le questioni poste alla filosofia dalle nuove scienze, in particolare l'informatica e la web-economy; esse sono chiamate a risolvere problemi analoghi a quelli posti dalla storia della metafisica classica quali

---

<sup>3</sup> Com'è noto per le sue simpatie socialiste e pacifiste Carnap nel 1935 dovette emigrare negli Stati Uniti.



relativi all'identità degli oggetti, al loro riconoscimento e alla loro classificazione, come sottolineato fra gli altri da Ferraris 2001:

Qui il problema è *classificare*, e l'idea di fondo è dimostrare l'applicabilità dei metodi e delle teorie ontologiche all'informatica, movendo dall'ipotesi di lavoro che l'ontologia tradizionale abbia tutti gli strumenti per risolvere una delle difficoltà principali con cui l'informatica ha dovuto confrontarsi in questi anni, cioè la ricerca di una lingua franca che semplifichi la condivisione delle conoscenze e la loro comunicabilità, ossia che permetta l'integrazione sistematica dei database (Ferraris, 2001: 58-59).

Se ci chiediamo se è possibile individuare un autore o un'opera che sia alle origini del percorso di riabilitazione dell'ontologia tracciato dalla filosofia analitica, senza dubbio la risposta è W. V. O. Quine con il suo saggio *On what there is* del 1948. Questo breve saggio è considerato il manifesto del *relativismo ontologico*, della tesi cioè che la decisione su che cosa sia esistente dipenda da un affidarsi, o impegnarsi (*ontological commitment*), a uno o un altro dei sistemi concettuali che ci consentono di «ordinare i frammenti sparsi dell'esperienza».

Se ricorriamo a una terminologia logico-formale, la tesi si sintetizza nell'espressione «essere è essere il valore di una variabile», che ha come presupposto la teoria delle descrizioni definite di Russell. Grazie a tale teoria è possibile svincolare la questione dell'esistenza da quella del significato delle espressioni linguistiche. Affinchè un termine abbia significato non è più necessario che esso sia il *nome* di qualcosa e così è anche possibile risolvere il problema del significato delle espressioni negative, quali ad esempio *l'attuale re di Francia non esiste*: non è cioè necessario che l'espressione *re di Francia* dipenda per il suo significato da un corrispettivo nella realtà, corrispettivo al quale nella stessa espressione si afferma che non esiste. L'insieme dei predicati assegnati è ora sufficiente a descrivere in maniera determinata, anche se ciò al quale l'espressione fa riferimento non fosse esistente, tesi che sinteticamente suona *l'esistenza non è un predicato*<sup>4</sup>.

Esprimendosi nei termini della grammatica tradizionale, Quine scrive che ciò equivale a dire che:

essere vuol dire essere nella sfera di riferimento di un pronome. I pronomi sono gli elementi fondamentali di riferimento mentre i nomi sarebbe stato meglio chiamarli propronomi. Le variabili di quantificazione: *qualcosa*, *niente*, *tutto*, spaziano su tutta la nostra ontologia, quale che essa sia; e ci si può imputare un particolare presupposto ontologico se, e solo se, codesto presunto presupposto debba venir considerato una delle entità che le nostre variabili implicano per rendere vera questa o quella nostra affermazione (Quine, 2008: 36).

La funzione che in matematica viene svolta dalle variabili dipendenti, nel linguaggio ordinario viene svolta dai pronomi di quantificazione, che indicano se le entità descritte esistono e in che misura. Così il concetto cardine della teoria diviene quello di *impegno ontologico*: non essendo possibile individuare un'ontologia da privilegiare in assoluto, sulla base di argomentazioni filosofiche universalmente valide, alle diverse ontologie, ciascuna delle quali relativa al tipo di linguaggio o notazione simbolica adottata, si deve riconoscere pari dignità gnoseologica: in matematica adottiamo un'ontologia che comprende i numeri, come adottiamo un'ontologia che comprende i centauri quando narriamo di centauri esistenti, e come i fisici adottano un'ontologia che comprende gli atomi o i quark nel dimostrare la validità delle loro costruzioni teoriche.

La teoria di Quine, essendo un vero e proprio «invito alla tolleranza» in materia di ontologia, ha così consentito il proliferare di studi e ricerche da parte di filosofi aderenti a diverse correnti della

---

<sup>4</sup> La tesi che l'esistenza non sia un predicato, com'è noto, è analoga a quella presentata da Kant nella critica alla famosa prova *ontologica* dell'esistenza di Dio, prova che parte dall'idea di Dio per concludere alla sua esistenza.

tradizione analitica, a tal punto da rendere possibile il costituirsi di una vera e propria disciplina, denominata *ontologia analitica*, di cui, per limitarci alla letteratura italiana, Varzi 2005 è un'efficace sintesi, mentre Valore 2008 può considerarsi un vero e proprio manuale.

## 4. Il Ritorno alla Metafisica

### 4.1. *Ontologia e significato*

La direzione indicata per l'ontologia da Quine, che invita a dissociare la questione semantica del significato dalla questione dell'esistenza, ha però anche contribuito allo scarso interesse che alcuni filosofi del linguaggio mostrano per le questioni ontologiche, tralasciando così di considerare che

molti dei nostri enunciati riguardano più che le proprietà e le relazioni delle cose, la loro esistenza o inesistenza: diciamo che esistono buchi neri, che Omero è realmente esistito, e che esistono veri amici (Bianchi e Bottani, 2003: 7-8).

Non si può infatti ignorare che esiste un nesso fra il significato di un'espressione e le sue condizioni di verità: come sostenuto nel *Tractatus*, prop. 4.024 «comprendere una proposizione vuol dire sapere che accade se essa è vera» (Wittgenstein, 1961: 23). Sarà allora la teoria semantica a dare indicazioni su *ciò che rende vero* un enunciato e che rappresenta il luogo di incontro fra linguaggio e realtà. Anche la filosofia del linguaggio è quindi costretta a superare il pregiudizio antimetafisico del neopositivismo e a riabilitare l'ontologia come ricerca *di ciò che è*.

Come ricorda Eco 1997, se è vero che l'essere si presenta inevitabilmente come un effetto del linguaggio, non si può trascurare il fatto che esso ne costituisce lo «zoccolo duro», una sorta di linea di resistenza che il linguaggio si trova a dover fronteggiare. Richiamandosi alla nota tesi aristotelica che sostiene che l'essere *si dice* in molti sensi, Eco ribadisce che

L'essere è anche prima che se ne parli. Ma possiamo trasformarlo da evidenza insopprimibile in un problema (che attende risposta) solo in quanto ne parliamo (Eco, 1997: 103).

Se il problema dell'essere, come sostiene Eco, attende una risposta, la scienza che indaga l'essere può *in buona coscienza* chiamarsi ancora metafisica? Oppure è preferibile usare il termine di ontologia? Non mancano gli studiosi che propongono di riservare il termine *ontologia* per la scienza generale di tipo *prescrittivo*, volta cioè a indicare le caratteristiche necessarie perché qualcosa si consideri esistente, e di assegnare il termine *metafisica* alla scienza del *come* le cose esistenti sono. Secondo alcuni è poi opportuno riconoscere anche la *meta-ontologia* come scienza di secondo livello, avente a tema i criteri generali in base ai quali individuare le caratteristiche di *ciò che è*. Sintetizzeremo in conclusione alcune delle risposte più recenti alle domande precedenti, al fine di rafforzare la nostra tesi che alla fine del ventesimo secolo la metafisica è diventata ormai *rispettabile* anche per la filosofia analitica contemporanea, così come ricordato, all'inizio delle lezioni di *metafisica sistematica*, tenute nel 2008 all'Università di New York, dal filosofo australiano D. M. Armstrong, considerato fra i classici della filosofia contemporanea:

Gli anni in cui la filosofia analitica fu dominata prima dalle idee del positivismo logico e in seguito dall'approccio del 'linguaggio ordinario' che divenne di moda a Oxford sono per fortuna passati da molto tempo. Sono superate anche le obiezioni mosse alla metafisica tradizionale da questi filosofi. La metafisica è di nuovo rispettabile (Armstrong 2010: VIII, trad. nostra).

#### 4.2. *Ontologia e Metafisica*

Abbiamo visto che, in seguito alle analisi ontologiche di Quine, nell'ambito della tradizione analitica, si è diffusa la tesi che occorra distinguere il dominio proprio dell'ontologia da quello della metafisica: se quest'ultima, a partire da Aristotele, si è occupata di rispondere alla domanda sul *che cosa è* ciò che è, dando come presupposto che nella realtà *qualcosa sia*, nell'età del relativismo ontologico introdotto da Quine diviene preliminarmente necessario stabilire *che cosa c'è*: dobbiamo ritenere reali i quark, i numeri, solo gli individui o anche gli universali, solo le cose materiali o anche le entità sociali?

Queste ultime questioni sono appunto alcune di quelle più discusse dall'ontologia analitica contemporanea, che si interroga anche sui propri fondamenti epistemologici. Fra i sostenitori della tesi che sia necessario distinguere l'ontologia dalla metafisica, possiamo citare Varzi, il quale così scrive:

Personalmente credo che l'idea secondo la quale l'ontologia costituisce una sorta di capitolo preliminare della metafisica non sia sbagliata. Effettivamente è in questi termini che molti filosofi, soprattutto di orientamento analitico, intendono il nesso: la prima ci dice se esistono certe entità, la seconda ne specifica la natura (Varzi, 2005: 8).

A questa proposta viene mossa un'obiezione, a nostro avviso radicale, che rinvia esplicitamente alla tradizione aristotelica. Si deve appunto ad Aristotele la tesi che, per individuare la sostanza individuale, cioè il *cosa c'è* nella realtà, sia necessario attribuire alla cosa la sua essenza, dire cioè di che tipo o *sorta* di cosa si tratti: come sostiene Scaltsas 1994 infatti la sostanza individuale in Aristotele è dipendente, quanto alla sua identificazione, dalla *essenza* o forma sostanziale.

Sulla base di questa tesi, come obiettano Bianchi e Bottani 2003, non è neanche possibile distinguere l'ontologia come disciplina che ricerca cosa c'è nella realtà, dalla metafisica che si occupa di descrivere come sono fatte le entità individuate dall'ontologia, dal momento che i due tipi di indagine sono strettamente connesse:

L'idea di *due* discorsi distinti, caratterizzati dal fatto che uno dice *che cosa* sono le entità di certi tipi e l'altro dice *se* le entità di quei tipi esistono è molto strana. La fisica non si limita a dire *che cosa* sono gli elettroni, i quark e il vento d'etere, né si limita a dire se queste cose esistano, ma dice insieme una cosa e l'altra (Bianchi e Bottani, 2003: 15).

Merita considerazione il fatto che, nel rispondere alla precedente obiezione, Varzi ha brillantemente difeso il valore della filosofia come ricerca che si fonda «su esperimenti mentali e argomentazioni logiche» in analogia con la fisica e le altre scienze della natura che invece si fondano sull'esperienza sensoriale e gli esperimenti. Secondo Varzi come i fisici *postulano* l'esistenza di alcune entità per spiegare determinati fenomeni, così i filosofi legittimamente *postulano* alcune entità per dar conto dei fenomeni linguistici, in particolare di quelli rinvenibili nel linguaggio ordinario<sup>5</sup> (vedi Varzi, 2003: 10-11).

Degna di nota su tale questione è anche la posizione assunta da Armstrong 2012, il quale non ritiene necessario distinguere l'ontologia dalla metafisica e utilizza il comune termine di *metafisica* per riferirsi a qualsiasi tipo di indagine sui costituenti ultimi della realtà. Eppure Armstrong, il quale

---

<sup>5</sup> Il forte disaccordo nella comunità degli *ontologi*, di contro all'accordo generale nelle altre comunità scientifiche, non sarebbe per Varzi una obiezione radicale in quanto non sufficiente a dichiarare *prive di senso* le ricerche ontologiche. A mio avviso la tesi di Varzi assumerebbe un rilievo maggiore se venisse integrata con una attenta analisi dei linguaggi del *web*, in cui la questione dell'esistenza delle entità di riferimento è divenuta decisiva.

si dichiara aderente al Naturalismo (che sostiene che sia la scienza naturale a fornire una conoscenza del Mondo), e al Fisicalismo (che sostiene che gli unici particolari siano entità rette dalle leggi della fisica), ribadisce che occorre distinguere nettamente il compito del filosofo, cui spetta indicare di che tipo sono i costituenti ultimi della realtà, da quello degli scienziati che indagano quali siano e come si comportino tali costituenti. Adottando la terminologia di Wittgenstein, Armstrong sostiene che gli elementi ultimi della realtà sono *stati di fatto*, ciascuno dei quali costituito da un particolare avente una proprietà (universale) e che le leggi di natura sono espressione di un nesso necessario fra universali, ma conclude che l'individuazione di *quali* siano gli stati di fatto e *quali* siano gli universali fra loro in relazione di necessitazione, sia compito esclusivo della scienza. La conclusione di Armstrong consente quindi di poter affermare che anche gli scienziati i quali descrivono la *natura* degli elementi costitutivi della realtà *fanno metafisica*.

Infine è opportuno ricordare la posizione assunta da quanti ritengono che sia necessario introdurre un ulteriore livello di analisi teorica, una vera e propria *metaontologia*. Quest'ultima disciplina, il cui nome si deve a van Inwagen 1998, avrebbe il compito di fissare i criteri per individuare l'ontologia richiesta da una determinata teoria: così, per esempio, come propone Calemi 2012, si dovrebbe parlare di una metaontologia *quantificazionalista* per la teoria di Quine, per la quale essere è «essere il valore di una variabile» e di una metaontologia *fondazionalista* per la teoria che sostiene che essere è «essere ciò che rende vero un enunciato» (Calemi, 212: 227).

Classificabile come fondazionalista sarebbe per esempio la metafisica presentata da Armstrong in *Truth and Truthmakers*<sup>6</sup> del 2004: la definizione di *verificatore* è per Armstrong infatti «ciò che nella realtà corrisponde a un enunciato vero», e che ne è il suo fondamento *ontologico*:

La questione di quali verificatori siano necessari per verità particolari (che noi riteniamo essere vere!) può essere, e di solito lo è, tanto difficile quanto il problema della metafisica, il problema dell'ontologia. Porre la questione dei verificatori è, sostengo, una maniera promettente di impostare la ricerca metafisica (Armstrong, 2012: 1537).

Armstrong, il quale individua in Aristotele l'iniziatore della *questione* del verificatore, ricorda però che anche Russell fa uso del termine e del concetto correlato.

Non è questa la sede per analizzare le differenze fra la visione del mondo di Aristotele, per il quale il linguaggio *dice* la realtà e le *categorie* corrispondono alle strutture in cui l'essere si articola<sup>7</sup> rispetto a quella di Russell, ma il riferimento di Armstrong a Russell è particolarmente interessante per il nostro contesto di discorso e merita di essere sottolineato. Leggiamo, in particolare, in *The Philosophy of logical atomism* del 1917/18: «Quando parlo di un fatto [...] intendo quel genere di cosa che rende una proposizione vera o falsa» (Russell, 2003: 8). Ebbene, come già ricordato nel par. 2.1, Russell interpreta il *Tractatus* di Wittgenstein alla luce del proprio atomismo logico. Se una delle prime proposizioni del *Tractatus*, la 2, dice che «ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose» (Wittgenstein, 1964: 5), Russell sostiene che il *fatto*, il *Tatsache* di Wittgenstein, corrisponde comunque a qualcosa nella realtà.

Possiamo quindi concludere che, anche grazie al diffondersi, nell'ambito della filosofia analitica, dell'interesse per la questione del *verificatore*, è definitivamente superato il pregiudizio

---

<sup>6</sup> Segnalo che la traduzione in italiano di *truthmakers* con verificatori non è unanimemente condivisa: molti preferiscono tradurre con *fattori di verità*: quest'ultima espressione però rende possibile identificare *fattore* con qualcosa che è in relazione di causalità con la verità della proposizione corrispondente, mentre Armstrong sottolinea come la difficoltà della questione del verificatore risieda proprio nel fatto che la relazione fra entità e proposizione è di tipo trans-categoriale, è fra due termini appartenenti a categorie diverse: «un termine è un'entità o delle entità nel mondo, l'altro è una verità» (Armstrong, 2012: 1539).

<sup>7</sup> Per un sintetico confronto fra il concetto di sostanza in Aristotele e in Wittgenstein si rinvia alla nota 2. Per un'analisi di quella che possiamo chiamare una vera e propria *svolta ontologica* nella filosofia contemporanea si rinvia a D'Atri, 2016.

antimetafisico di cui è espressione il testo di Carnap dal quale siamo partiti. Così, se la questione del *significato* delle proposizioni espresse nei diversi linguaggi: scientifici, politici, giornalistici di quelli adoperati in rete e sui *social media*, rinvia alla questione del rapporto fra proposizioni e realtà.

Tale questione risulta decisiva anche per la nostra convivenza civile e ogni tipo di risposta che si intenderà dare apparterrà di diritto all'ambito della metafisica o, se si preferisce un termine meno *compromettente* rispetto ai «bassifondi» metafisici (Scruton, 1998: 149), all'ontologia:

Quindi, in sintesi, l'esistenza è rilevante per il significato perché la verità è rilevante per il significato, il riferimento è rilevante per la verità, e l'esistenza è rilevante per il riferimento (Bianchi e Bottani, 2003: 9).

## Bibliografia

- ANSCOMBE, Elisabeth (1973), *Aristotle* in ANSCOMBE, Elisabeth, GEACH, Peter, *Three Philosophers*, Oxford, Blackwell, pp. 1-63.
- ARMSTRONG, David Malet (2010), *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- ARMSTRONG, David Malet (2012), *Ritorno alla Metafisica*, tr. it. di A. D'Atri, Milano, Bompiani.
- BIANCHI, Claudia, BOTTANI, Andrea (2003), *Introduzione* in BIANCHI, Claudia, BOTTANI, Andrea, *Significato e ontologia*, Milano, Franco Angeli, pp. 7-18.
- CALEMI, Francesco (2012), *Dal Nominalismo al Platonismo*, Milano, Mimesis.
- CARNAP, Rudolph (1969), *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* in PASQUINELLI, Alberto, *Il Neoempirismo*, Torino, UTET, pp. 504-532.
- D'ATRI, Annabella (2008), *Aristotele in alcuni saggi di ontologia contemporanea* in ZANATTA, Marcello [a cura di], *Studi di filosofia aristotelica*, Cosenza, Pellegrini Editore, pp. 43-72.
- D'ATRI, Annabella (2016), *La questione della sostanza nella filosofia contemporanea*, Milano, Unicopli.
- ECO, Umberto (1997), *Brevi cenni sull'essere* in BARONE, F. et alii, *Metafisica: il mondo nascosto*, Bari, Laterza, pp. 99-140.
- FERRARIS, Maurizio (2003), *Ontologia*, Napoli, Guida.
- FRIEDMAN, Michael (2004), *La filosofia al bivio*, tr. it. di M. Mugnai, Milano, Raffaello Cortina.
- GARGANI, Aldo Giorgio (2008), *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano, Raffaello Cortina.
- HEIDEGGER, Martin (1990), *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di A. Masi, Milano, Mursia.
- HEIDEGGER, Martin (2001), *Che cos'è Metafisica?*, tr. it. di F. Volpi Milano, Adelphi.
- OLIVA, Stefano (2017), *Il mistico. Wittgenstein fra logica ed esperienza* in BERTOLINI, Adriano, FINELLI, Roberto, *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, Società*, Roma, romatrepress, pp. 193-209.
- QUINE, Willard Van Orman (2008), *Su ciò che vi è*, tr. it. di E. Mistretta in VARZI, Achille [A cura di], *Metafisica*, Bari, Laterza, pp. 24-42.
- RORTY, Richard (1991), *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language* in RORTY, Richard, *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 50-65.
- RUSSELL, Bertrand (2003), *La filosofia dell'atomismo logico*, tr. it. di M. Di Francesco, Torino, Einaudi.

- SCALTSAS, Theodore (1994), *Substantial Holism* in SCALTSAS, T., CHARLES, D., GILL, M. L., *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 111-119.
- SCHLICK, Moritz (1969), *La svolta della Filosofia* in PASQUINELLI, Alberto [a cura di], *Il neoempirismo*, Torino, UTET, pp. 255-263.
- SCRUTON, Robert, (1998), *La filosofia moderna. Un compendio per temi*, tr. it. di F. Laudisa, Firenze, La Nuova Italia.
- VALORE, Paolo (2008), *L'inventario del mondo*, Novara, De Agostini Scuola.
- VOLPI, Franco (2001), *Nota Introduttiva* in HEIDEGGER, Martin, *Che cos'è Metafisica*, Milano, Adelphi, pp. 9-34.
- WAISMANN, F. (1975), *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, tr. it. di S. de Waal, Firenze, La Nuova Italia.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, english tr. by C. K. Ogden, London-New York, Kegan, Trench, Trubner.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1964), *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. di A. G. Conte, Torino, Einaudi.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2007), *Lecture on Ethics* ed. by Zamuner, E., Di Lascio, V., Levy, D., Macerata, Quodlibet.