



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

MARKUS GABRIEL

Metafisica o Ontologia?

EPEKEINA, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 9-32

Discussions

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v5i1.123

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Metafisica o Ontologia?*

Markus Gabriel

Già la complessa storia dei concetti di “metafisica” e di “ontologia” suggerisce di considerare entrambe le discipline con una certa riserva. La critica alla metafisica degli ultimi duecento anni, da Kant attraverso Nietzsche sino a Carnap, Heidegger o Derrida, ha certo contribuito ulteriormente al fatto che ancora oggi si continuano a praticare metafisica e ontologia in questo modo, e che si debba ancora rispondere alla domanda su come pensare autenticamente tali discipline. Nel dibattito contemporaneo fioriscono, per questo motivo, corrispondenti meta-discipline che si qualificano come metaontologia o metametafisica, ove è di nuovo evidente che queste sono tendenzialmente trattate come sinonimi.¹ Ciò parla ulteriormente in favore di una rinnovata esigenza di chiarificazione rispetto alla questione di quale sia propriamente l’oggetto o l’ambito oggettuale a cui si riferiscono le domande della metafisica e dell’ontologia.

Mi risparmio a questo punto un abbozzo di storia di quell’intreccio tra metafisica e ontologia che ovviamente comincia con i Presocratici e che conosce una prima elaborazione sistematica in Platone e Aristotele. In sua vece proporrò anzitutto una serie di differenziazioni del concetto di metafisica, per poi argomentare il fatto che l’ontologia dovrebbe essere capace di evitare tutte le sfaccettature problematiche della metafisica. In questo senso intendo con “ontologia” la risposta sistematica alla questione di cosa significhi propriamente “esistenza” - vale a dire di cosa propriamente l’esistenza sia. Evito l’espressione “essere” semplicemente perché vorrei fin da principio escludere che

* Ringrazio Andrea Le Moli per il cortese invito nell’ambito di un progetto CORI in qualità di *guest professor* a Palermo. Inoltre lo ringrazio per le obiezioni molto critiche e intense che sono state avanzate durante il mio seminario «Esistenza e Mondo» (24 Marzo – 03 Aprile 2014) e per la sua proposta di cominciare qui una documentata discussione. Ringrazio anche cordialmente Giuseppe Nicolaci e Leonardo Samonà per le loro illuminanti obiezioni durante il seminario. Grazie ancora a tutti gli studenti, le colleghe e i colleghi che mi hanno convinto a rendere giustizia al programma di una “metafisica riformata”. Il presente contributo è una risposta alle domande dei miei interlocutori di Palermo dalla prospettiva dei miei attuali lavori sul tema. Cfr. GABRIEL 2012b, GABRIEL 2013a, GABRIEL 2013b, GABRIEL 2015.

1. CHALMERS, MANLEY e WASSERMAN 2009.

esista un ambito (*Bereich*) onnicomprensivo di ciò che è qualcosa in generale, che a sua volta sarebbe poi da scindere internamente in ciò che è possibile, reale o necessario – vale a dire in ciò che soltanto è e in ciò che, in più, *esiste*.

Nella prima parte di questo saggio (1) distinguerò quattro aspetti del concetto di metafisica storicamente sviluppatasi in differenti intrecci, corrispondenti a concetti differenti di metafisica. Quindi, nel paragrafo (2), presenterò la mia risposta alla questione di che cosa sia propriamente l'esistenza. Dal momento che sostengo un pluralismo ontologico abbastanza ampio, vorrei chiarire in questa occasione in che senso la mia risposta risulta immune dalle abituali obiezioni che sospettano dietro un tale pluralismo una versione della barba di Platone (Quine).

1. Che cos'è metafisica?

Del concetto di metafisica si possono distinguere almeno quattro aspetti, i quali spesso compaiono isolati oppure si presentano, in una determinata forma ibrida, come *la* metafisica.

1. metafisica₁ è una teoria della totalità assoluta, dell'intero assoluto o del mondo nel senso di un onnicomprensivo.
2. metafisica₂ è una teoria che prevede una distinzione allargata tra essere e apparenza.
3. metafisica₃ è una teoria che accetta il fatto che la fisica non investiga tutto ciò che in generale c'è e che, inoltre, si pronuncia in favore del fatto che c'è qualcosa che esiste al di sopra, accanto o al di sotto della natura.²
4. metafisica₄ è una teoria dell'essenza, vale a dire una risposta alla domanda: τίς ἡ οὐσία?³

2. L'assunzione per cui la metafisica investigherebbe propriamente ciò che si trova in un certo qual modo al di sotto o prima della natura è stata rappresentata in maniera evidente da Schelling. Sul concetto di metafisica in questa luce cfr. il recente HOGREBE 2014.

3. Su questo punto cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Z 1, 1028 b 2.

Questa teoria fonda l'intelligibilità di ciò che c'è sul fatto che i semplici aggregati, mucchi o altre somme di parti senza senso sono diversi da ciò che in un senso più esigente è qualcosa e non piuttosto niente.

Probabilmente si potrebbero citare ancora altri sensi di "metafisica", per quanto molti di essi possano essere ricondotti a quelli summenzionati. Così le metafisiche speciali di Dio e dell'anima sono per così dire varianti possibili di metafisica³ o di metafisica⁴, nel caso in cui si intendano Dio e l'anima come forme sostanziali paradigmatiche e si delimitino tali forme rispetto a pure somme mereologiche o a mucchi.

La mia riserva critica generale rispetto alla metafisica risulta dal fatto che perlopiù a dominare è metafisica¹ e che gli altri aspetti vengono combinati con essa. Ciò risulta particolarmente evidente nella metafisica contemporanea, sovente indicata come "analitica", nella misura in cui essa ricerca un orientamento sulla «struttura fondamentale della realtà» e lega tale ricerca all'assunto per cui si può ammettere, oltre ad un uso ristretto del quantificatore universale, anche uno non ristretto, al quale corrisponderebbe un uso non ristretto del quantificatore esistenziale.

Enunciati universali ristretti sono enunciati su tutto ciò che si presenta (*vorkommt*) in un ambito accanto al quale ci sono anche altri ambiti. In tal senso, si può facilmente affermare qualcosa su tutti i ristoranti del centro storico di Palermo (magari che la maggior parte offre come secondo piatto delle ottime portate di pesce), senza con ciò imbattersi necessariamente in un enunciato sull'intero del reale. Un enunciato di esistenza ristretto afferma invece, per esempio, che l'*Officina del Gusto* fa parte di quei ristoranti del centro storico di Palermo che servono le corrispondenti portate di pesce.

Nel contesto linguistico anglofono si predilige la tesi metafisica per cui, in definitiva, vi sarebbero propriamente solo particelle elementari, giacché tutto ciò che esiste in generale deve consistere in un modo o nell'altro di queste, tesi per la quale Ben Caplan ha coniato la breve e azzeccata formula di «Micro-fondamentalismo».⁴ Pure metafisica¹ non è limitata a tale variante. È sufficiente che si accolga un qualche assunto per cui esiste un intero assoluto della realtà, un mondo o una

4. CAPLAN 2011, 79-114.

realtà che differenziamo in parti (*Teilbereiche*) attraverso enunciati, e che ciò non ne pregiudica l'unità.

Su questo sfondo, anche tradizionalmente è stato possibile combinare metafisica¹ con metafisica². Si può allora dire che l'intero è l'essere, mentre appartiene all'apparenza la partizione dell'intero in sotto-ambiti o in cose singole o sostanze, apparentemente separate e massimamente individuate. Si può anche dire, cosa che gode oggi di grande popolarità, che il vero intero è quello investigato dalla fisica. L'essere sarebbe quindi l'universo come ambito oggettuale della fisica, mentre l'apparenza consterebbe dei fenomeni e delle impressioni soggettive che, sulla base del nostro corredo fisiologico e neurologico, ci facciamo dell'universo. Per innumerevoli motivi questa divisione del lavoro non funziona, in particolare perché essa si basa su un'estensione, alla fine poco fondata, di un concetto di oggettività solo localmente valido, cosa su cui hanno richiamato l'attenzione Erwin Schrödinger e, tra i filosofi, soprattutto John Searle e Thomas Nagel.⁵

metafisica² può essere facilmente combinata anche con metafisica³, quando ad esempio si sostenga che l'essere è costituito da tutto ciò che può essere conosciuto attraverso la Ragion pura o l'*a priori*, mentre l'apparenza sarebbe costituita da impressioni sensibili; affermazione, questa, che è una delle assunzioni fondamentali dell'idealismo antico, il quale ha dato una solida base alla concezione che più tardi sarebbe stata riscoperta soprattutto da Hegel.⁶

In particolare David Lewis ha coniato un concetto di metafisica che elabora la questione di una corretta mereologia e, con ciò, riformula in maniera innovativa metafisica⁴, a condizione però che venga eliminata metafisica³. La negazione della possibilità di metafisica³ proposta da Lewis viene anche attualmente designata o come "fisicalismo" o "naturalismo". Si noti che tali posizioni sono anch'esse tutte espressamente metafisiche, dato che per la maggior parte non condividono il rifiuto positivistico della metafisica in quanto tale. Il "fisicalismo" - o "naturalismo" - sostiene perlopiù che c'è fondamentalmente, complessivamente

5. SCHRÖDINGER 2003 SCHRÖDINGER 2008b, SCHRÖDINGER 2008a; SEARLE 1994; NAGEL 1986, NAGEL 2012.

6. Cfr. a tal proposito GABRIEL 2009, § 3. Cfr. anche il fondamentale studio di BEIERWALTES 2004; HALFWASSEN 1994, HALFWASSEN 1999. Cfr. il recente DANGEL 2013.

o in generale solo ciò che è indagato dalla fisica, mentre il “naturalismo” può indicare qualcosa di più modesto e cioè che probabilmente le altre scienze naturali sono, per quel che concerne il loro concetto, parzialmente indipendenti dalla fisica, cosa che ovviamente in determinate accezioni sottintende ancora un impegno nei confronti di metafisica³.

Io stesso rifiuto metafisica¹ e metafisica², mentre sussumo all’interno del programma ontologico una variante degli altri aspetti di metafisica. A favore di tale posizione vi è un’intera serie di motivi. Brevemente vorrei addurre qui di seguito le motivazioni forse più importanti.

In primo luogo, non vedo il motivo per cui si debba dare un Onnicomprensivo. Di regola viene minacciato il vago timore che altrimenti la realtà potrebbe diventare una “brutta tragedia”, per citare il famoso detto di Aristotele.⁷ La tragedia sarebbe brutta in quanto risulterebbe priva dell’unità di azione o, più precisamente, dell’unità di un palcoscenico sul quale tutto avviene. E in effetti vi si svolgono più parti contemporaneamente, cosa che non rappresenta più un problema per il senso estetico moderno, il quale non reputa più necessario il tradizionale vincolo all’unità. Ad ogni modo, va ribadito che l’integrazione di tutto ciò che si presenta a noi come oggetto di riflessioni capaci di verità (“le apparenze” o “i fenomeni”), presuppone un’operazione teorica abbastanza complessa che avviene nel quadro di un intero unitario, operazione che non possiamo mai compiere empiricamente. Per questo motivo Kant ha posto alla metafisica¹ se non altro dei limiti sicuri, allorché non ha riconosciuto più il mondo (l’intero onnicomprensivo) come oggetto di conoscenza, bensì come funzione euristica (come “idea regolativa”). Il motivo sta nel fatto che un pensiero metafisico, orientato sul mondo nella sua totalità, in nessun modo può avere un contenuto empirico alla stessa stregua della conoscenza di qualcosa che si presenta nel mondo e a cui normalmente ci riferiamo attraverso pensieri singolari dotati di concetti-soggetto individuati (questo albero qui, quella galassia lassù etc.).⁸ Non si può in alcun caso “mostrare” il mondo nello stesso modo in cui ci si riferisce ad una singola cosa nota

7. ARISTOTELE, *Metaph.* N 3, 1090a 19-20.

8. A mio parere, Kant ha scoperto che il concetto di mondo è un concetto di secondo livello, al quale si confà un unico metodo d’investigazione (cioè quello trascendentale), che si fa distinguere dalla conoscenza empirica dei gradi dell’oggetto.

tra quelle ascritte al mondo; da ciò si potrebbe quantomeno concludere che il mondo non è né una cosa né un oggetto determinato di un'indagine di primo livello.⁹ Un elemento della critica di Kant a metafisica sta nel fatto che egli non concepisce più il mondo come un intero, né come un intero finito né come un intero infinito:

Poiché il mondo non esiste affatto in sé (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), non esisterà né come *un tutto in sé infinito*, né come *un tutto in sé finito*. Esso si incontra solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per se stesso non lo si trova mai. Pertanto, se questa serie è sempre condizionata, non sarà mai data completamente, e dunque il mondo non sarà affatto un tutto incondizionato e non esisterà neppure come tale, né con una grandezza infinita né con una grandezza finita.¹⁰

Su questo sfondo i metafisici di ogni epoca hanno proposto di postulare una forma propria di conoscenza o sapere della metafisica che sotto la dizione "intuizione intellettuale" trova una nuova versione nell'idealismo tedesco. Al contrario, Heidegger pensava che si conoscesse l'intero dell'ente non come un oggetto dell'atteggiamento teoretico, bensì attraverso tonalità emotive fondamentali che dischiudono a noi l'intero in maniera non oggettuale – cosa per la quale propriamente si dovrebbe inventare un nuovo linguaggio, che egli notoriamente riteneva essere la poesia.

Contro tali varianti obietto che non può esistere in alcun caso un intero dell'ente (o come altro lo si vuole chiamare), neppure come idea regolativa. Come più avanti al punto (II.) mostrerò dettagliatamente, "esistere" significa, infatti, presentarsi in un ambito. Se esistesse un ambito onnicomprensivo, questo dovrebbe presentarsi in se stesso. Certamente tale manifestazione (*Vorkommnis*) sarebbe da separare da altre forme di manifestazione, dato che l'ambito onnicomprensivo deve mantenersi differente da tutto ciò che si presenta come singolo in esso. Non si vuole scambiare mica un albero o una galassia con l'intero dell'esistente. Come deve allora presentarsi l'intero dell'ente entro sé stesso?

Per approfondimenti, cfr. GABRIEL 2008 (seconda edizione con una nuova postfazione, in corso di stampa).

9. Questa è una delle tesi principali del mio libro GABRIEL 2008.

10. KANT, *KrV*, A 505 / B 533, trad. it. in ESPOSITO 2004, 800.

La risposta tradizionale, introdotta a mio giudizio in maniera paradigmatica da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* ed enucleata nella *Scienza della Logica*, recita che l'intero onnicomprensivo si presenta nel pensiero, il quale pensa tale intero dall'interno. Questa risposta è la quintessenza dell'idealismo assoluto nella misura in cui esso argomenta che «tutto dipende dall'esprimere e concepire il Vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto». ¹¹ Tuttavia, ciò implica che l'intero dell'ente neppure esisterebbe, se non vi si manifestasse il pensiero che lo pensa. Tuttavia, ciò conduce al condizionale problematico: *Se qualcuno non avesse mai pensato il pensiero che vi è un intero assoluto, non vi sarebbe neppure alcun intero assoluto.*

Naturalmente c'è una vasta gamma di risposte sulla questione relativa a come si debba intendere il fatto che l'intero dell'ente esiste solo perché vi si presentano gli esseri pensanti che lo pensano. La mia obiezione contro tutti questi tentativi di sviluppare un idealismo assoluto recita che essi assumono che, prima del manifestarsi del pensiero che pensa l'intero, vi sia stato già pressoché tutto, escluso solo ciò che esiste poiché c'è il pensiero dell'intero.

Tuttavia ciò significa che il pensiero dell'intero – e in questo contesto dunque anche l'intero – non viene richiesto per il fatto che le cose sono in generale in relazione reciproca. Infatti, esse erano in relazione già prima del manifestarsi - in qualità di plesso teorico - di metafisica1, cosicché non si vuole sostenere che non vi fossero relazioni in tempi pre-metafisici, bensì che vi fossero cose singole perlopiù isolate e fluttuanti che non stavano in alcuna relazione. Dunque tale assunzione compromette nuovamente l'intelligibilità dell'ente, in quanto traccia un limite tra l'ente accessibile metafisicamente e l'ente in-sé che mai potremo conoscere, dato che possiamo conoscere solo ciò che noi supponiamo poter stare in relazione di per-sé (quantomeno nella relazione dell'essere conosciuto).

metafisica2 si trova in difficoltà non appena la differenziazione tra essere e apparenza presuppone da parte sua che con ciò venga esaurito l'intero. L'intero viene suddiviso in un campo dell'essere e

11. HEGEL, *PhG*, in MOLDENHAUER e MICHEL 1970, 22. Trad. it. in CICERO 2000, 67. Per il concetto di mondo in Hegel cfr. il sottile lavoro di abilitazione di KREIS 2014. Kreis, tuttavia, tralascia che l'intero per Hegel esiste solo in quanto contenuto del pensiero. A tal riguardo, più approfonditamente cfr. GABRIEL 2013a.

in uno dell'apparenza, cosa che solleva la domanda su cosa sia questo intero stesso dell'essere e dell'apparenza. A mio parere questa è l'obiezione centrale di Hegel, presentata dettagliatamente nella *Logica dell'essenza*, contro l'ampia distinzione di essere e apparenza avanzata da metafisica². Se c'è un intero - in questo caso, precisamente uno - che consiste da una parte di essere e dall'altra di apparenza, si pone immediatamente la domanda sul modo in cui proprio tale limite viene tracciato *nell'intero*.

In una forma particolarmente virulenta per la metafisica contemporanea, questo problema, sul quale Erwin Schrödinger aveva attirato l'attenzione,¹² era noto già a Democrito. Assumendo, infatti, che l'essere sia identico all'insieme delle particelle super-elementari (microfondamentalismo), possiamo interpretare il nostro accesso epistemico all'essere solo come ancoraggio fisiologico-sensibile. Per quanto improbabile sia che l'odierno modello standard della fisica atomica ci fornisca già le particelle super-elementari, io discuto di particelle super-elementari come sostegno per ciò che potrebbe assumere, una volta fondato empiricamente, la funzione degli atomi antichi. Pertanto, il microfondamentalismo o atomismo è finora solo un'ipotesi metafisica. Il sensismo segue metafisicamente da un atomismo postulato nel modo suddetto. Certo le nostre impressioni sensibili sono già apparenza, quantomeno per il fatto che esse non destano per niente dalla parvenza di essere rappresentazioni di particelle super-elementari che a loro volta consistono in particelle super-elementari. Ho la precisa sensazione di vedere davanti a me il mio *laptop* e di sentire una discussione nella *Hall* del mio hotel in Messico. Nessun elemento nel campo della mia attenzione sensibile è qui esplicitamente una particella super-elementare. Tuttavia devo concludere che tutti i processi complessi che mi si offrono sensorialmente, sono comprensibili per il fatto di constare di tali particelle.

Ma da cosa dovrei dedurlo? Come dovrebbe essere capace l'intelletto (φρόνη) di collocarsi al di sopra delle impressioni sensibili che, stando all'atomismo, sarebbero la nostra unica via d'accesso epistemica al mondo?¹³ Se si ammette, dunque, che l'intelletto è una facoltà con cui

12. SCHRÖDINGER 2008b, capitoli II e VI.

13. DEMOCRITO, Fr. 55 B 125 DK: τάλαινα φρόνην, παρ'ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις· πτώμά τοι τὸ κατὰβλημα.

si conosce l'intero di essere e apparenza, si contraddice la tesi di poter sapere qualcosa dell'essere per il fatto che esso si rende accessibile a noi solamente in maniera sensoriale e con ciò, in definitiva, sempre induttivamente.

In un modo o nell'altro, nell'orbita di metafisica² ritorna sempre la questione dell'uscita da metafisica¹, vale a dire il problema di ammettere un intero assoluto che si divide da una parte nell'essere e dall'altra nell'apparenza. Tuttavia, se non vi fosse un tale intero assoluto, non vi sarebbe neppure la distinzione allargata tra essere ed apparenza.

Un'altra possibilità per accostarsi a questa concezione si può guadagnare a mio parere dai tre passi in cui Descartes mostra che non è possibile alcun dubbio radicale.¹⁴ Intendo i seguenti tre passi: 1. fallibilità, 2. argomento del sogno, 3. *genius malignus*. A mio parere Descartes sviluppa nelle *Meditazioni* un argomento epistemologico contro la possibilità di metafisica².

1. Descartes inizia la sua architettura probatoria - diretta a minare in fasi motivate e finite tutte le pretese del sapere - di un dubbio radicale con l'indicazione che *ogni singola* pretesa di sapere che si appella alle opinioni percettive è fallibile. Potremmo anche ingannarci. Tuttavia, da ciò non segue sistematicamente che *tutte* le pretese di sapere possano essere *tout d'un coup* false. Un semplice esempio può bastare: se io so che, in un gruppo di venti persone, una di queste ha rubato un'automobile e al contempo non so chi essa sia, si è autorizzati ad avere il sospetto su *ogni singolo*. Ciò, tuttavia, non implica che *tutti* abbiano rubato l'automobile, dato che può essere stato soltanto uno dei venti.

2. Per questo motivo in una seconda fase Descartes critica tutte le opinioni percettive in maniera sistematica, minando le fonti di sapere della percezione. Questo è lo scopo del suo argomento del sogno, per cui egli si serve del *principio d'indiscernibilità* (*Aparallaxia*), cioè dell'indecidibilità soggettiva tra una scena sognata ed una apparsa attraverso una percezione reale. Se non possiamo sapere se una data scena è sognata oppure percepita, la nostra conoscenza percettiva sembra, nel complesso, cadere sistematicamente sotto il peso della giustificazione. Tuttavia ciò non mina affatto tutte le pretese di sapere, dato che in se-

14. GABRIEL 2015, capitolo 12. Cfr. inoltre KOCH 2004, KOCH 2014.

guito potremmo acquisire un sapere sulla struttura fenomenica esibita anche dai sogni. Se, per esempio, nel sogno appaiono tre mele vicino a sette pere, ne segue che nel sogno appaiono in totale dieci frutti.

3. Per questo motivo Descartes introduce, in una terza fase, il *genius malignus*, cioè l'ipotesi che l'unità razionale delle convinzioni che assumiamo per conoscere la struttura fenomenica comune a sogno e veglia potrebbe essere anch'essa un'illusione. Da cosa sappiamo, infatti, che non esiste uno spirito ingannatore tale da compromettere continuamente la nostra unità razionale, ingannandoci sul fatto che abbiamo argomentato razionalmente? In questo modo, la nostra vita cognitiva viene ridotta ad un istante passeggero nel quale ci appare qualcosa, senza essere noi capaci di esprimere un qualche giudizio fondato sulla struttura dei fenomeni.

L'argomento decisivo di Descartes a questo proposito afferma ora che con ciò non verrebbero minate *tout d'un coup* tutte le pretese di sapere, poiché potrei pur sempre sapere che per essere ingannato devo esistere, cosa in cui consisterebbe, in tale scenario, la natura della mia esistenza. Non si possono, pertanto, eliminare sistematicamente i fenomeni al punto che ogni pretesa di sapere diventi nulla. È sempre data una qualche eccezione, qualcosa che si deve sapere per poter avanzare un dubbio, sicché non può esservi alcun dubbio radicale fondato razionalmente e sistematicamente.

Da ciò si può adesso concludere che non vi può essere nessuna differenza sufficientemente estesa tra essere e apparire, poiché non possiamo ottenere facilmente alcuna visione d'insieme, sistematica e critica su tutto il nostro sapere; dal che, inoltre, segue che non vi può essere neppure alcun sostegno alla pretesa conoscitiva di tendere in generale ad una tale visione d'insieme. Se le nostre pretese conoscitive sono sempre finite, non si può misurare tale finitezza rispetto ad una infinitezza fittizia né ad un sapere assoluto o incondizionato.¹⁵

L'assunzione per cui i nostri sensi o il nostro pensiero (ammesso che lo si voglia contrapporre ai sensi) ci consegnano unicamente l'apparenza e mai l'essere è fondata oppure infondata. Se è infondata, ossia è solo espressione di un vago sospetto, non si tratta di un problema filosofico e, quindi, neanche metafisico. Se è fondata, invece,

15. Per approfondimenti cfr. GABRIEL 2008, GABRIEL 2012a.

dobbiamo rivendicare a noi stessi la capacità di conoscere qualcosa e, perciò, di ottenere il sapere relativo ai confini tra essere e apparenza. Tale riflessione non implica che non si possa distinguere tra essere e apparenza, bensì soltanto che questa differenza non è metafisicamente estesa. Con ciò intendo dire che vi sono diverse forme di apparenza: allucinazioni (anche queste non formano, se prese correttamente, nessuna costituzione omogenea), illusioni, autoinganni, *mauvaise foi*, ideologie, truffe, menzogne, etc. L'eziologia di queste svariate forme di fenomeni ingannevoli non si lascia ricondurre all'unico denominatore per cui lo spirito umano starebbe di fronte ad un mondo che cerca di comprendere e su cui si può per l'appunto ingannare. Infatti lo spirito si può, tra le altre cose, ingannare anche su se stesso.

Restano ancora metafisica³ e metafisica⁴. metafisica³ la considero una conseguenza del pluralismo ontologico che sarà presentato nel secondo paragrafo. Io faccio "metafisica" quantomeno nel senso che ritengo che la comprensione del testo che sto scrivendo non è identica ad una manifestazione nell'universo, cioè ad esempio ad una qualche tempesta neuronale che reagisce all'inchiostro. Di ciò si discuterà meglio in seguito.

Ritengo significativa e persino indispensabile metafisica⁴, dato che deve favorire un *essenzialismo debole* o *ingenuo*. Un *essenzialismo forte* sarebbe la tesi per cui tutto l'ente, tutto ciò che c'è in generale, deve avere un'essenza che gli assegna una struttura unitaria e solo per questo intelligibile. Tale tesi sarebbe però una variante di metafisica¹, poiché implica un'affermazione su tutto l'ente, e perciò utilizza implicitamente l'assunto di un intero assoluto. Al contrario, l'*essenzialismo debole* presuppone soltanto che vi siano diverse forme di unità che ci rendono comprensibile perché non tutto ciò che c'è sussiste in maniera semplice come un gigantesco mucchio in un contenitore spazio-tempo.

A tal proposito ritengo vera la cosa seguente, che già Aristotele aveva intravisto, ragion per cui si può presumere che proprio Aristotele rappresenti solo un *essenzialismo metafisico⁴ debole* e non forte.¹⁶ L'unità di un corpo umano viene dissolta per il fatto che si divide un

16. Detto di passaggio, interpreto l'obiezione di Aristotele contro l'assunto che l'"essere" sia il genere più universale sotto il quale rientrano tutti gli enti così come sotto un concetto, come obiezione contro la possibilità di un intero assoluto, concettualmente unificato. Sulla ricostruzione dell'argomento di Aristotele cfr. KOCH 1993.

uomo in due parti, mentre si ottiene ancora una cassata quando la si divide in parti. Una parte di cassata è ancora una cassata, mentre una parte di uomo non è più un uomo. La contiguità spaziale non è perciò una buona candidata per l'unità di un oggetto in generale, dato che si può avere un telefono che consiste di una base fissa e di una cornetta mobile oppure si può fare una discussione telefonica attraverso il continente senza che tale discussione formi un'unica unità spaziale (soprattutto un'unità causale). Telefonate, cassate, uomini e così via dipendono di volta in volta da specifiche condizioni d'individuazione, alle quali appartengono anche criteri di continuità e contiguità spaziale e temporale, i quali sono comunque differenziati in base al campo specifico di appartenenza.

La questione delle leggi o principi mereologici più generali molto discussa dalla metafisica analitica contemporanea manca il bersaglio, poiché tratta metafisica⁴ come un ramo di metafisica¹, il che tuttavia non è necessario, come mostra l'esempio di Aristotele.¹⁷ Semplicemente non c'è alcuna risposta sistematica ed esclusiva alla domanda su cosa differenzi un mero mucchio o un aggregato oggettuale da un intero composto da parti che si possono capire solo se si comprende il tutto e la sua organizzazione. Telefoni senza fili, stati federali, gatti e numeri reali dipendono di volta in volta da condizioni di unità ed individuazione che non possono essere unificate sistematicamente dal fatto che si provi a rispondere alla domanda – senza senso – su cosa in generale rende un oggetto un tale oggetto. Non c'è assolutamente alcuna risposta sufficientemente generale a questa domanda, che di conseguenza è ipergeneralizzante. Ciò tuttavia non significa che non vi sia alcuna risposta significativa e locale, cioè varianti locali rilevanti, che facilmente possono indurre a trarre da esse un'immagine dell'intero. Plausibilmente in questo modo si è formata una «ingenua ontologia delle cose individuali» - come l'ho chiamata da un'altra parte.¹⁸ Questa presuppone che noi comprendiamo i nostri riferimenti veritativi agli oggetti che rinveniamo nel nostro ambiente («il mondo esterno»), in

17. Ringrazio Giuseppe Nicolaci poiché durante il seminario di Palermo mi ha reso più chiaro questo punto. Pertanto qui è valida l'osservazione generale che la metafisica classica in un certo senso comporti già una "ritrattazione" di se stessa. Cfr. il recente SAMONÀ 2014.

18. Cfr. nuovamente GABRIEL 2008, § 3.

particolare per il fatto che presupponiamo una realtà consistente in individui o cose individuali ben determinate a cui successivamente cerchiamo di riferirci. Perciò, se abbiamo successo, possediamo convinzioni vere, se non l'abbiamo, convinzioni false. Pure questa ontologia ingenua delle cose individuali sconfessa se stessa, cioè ignora il fatto che le convinzioni sulle convinzioni, secondo la propria concezione, non possono essere vere o false allo stesso modo delle convinzioni sulle presunte cose individuali ben determinate e rinvenibili. Da ciò concludo, analogamente ad Hilary Putnam, che non possiamo perorare alcun realismo metafisico¹, cioè nessuna teoria riguardante il normale corredo individuale di una realtà esistente senza noi.¹⁹

La constatazione che non vi siano esclusivamente mucchi mereologici, ma interezze genuine, che gli antichi filosofi qualificarono come ὅλον, non si fonda sul fatto che vi sono dei principi universali che ci collocano nella posizione di riconoscere attraverso la loro mediazione la realtà nell'intero. In questo caso non si tratta né di un mucchio né di un intero, bensì di qualcosa che nemmeno esiste. Da ciò, beninteso, non segue che l'essenzialismo in quanto tale sia immotivato, bensì esclusivamente che metafisica³ non dovrebbe e dunque non deve neppure stringere alcuna alleanza con metafisica¹. Contestare che "essere" o "esistenza" siano il genere e il concetto più universali sotto i quali tutto ricade, permette di conseguenza di garantire localmente l'intelligibilità dell'ente, cioè attraverso l'investigazione dell'organizzazione specifica dell'ambito di un intero locale. Non v'è dunque alcun motivo di cercare principi *a priori* di un sistema metafisico¹, se si è interessati esclusivamente a non ritenere le realtà che conosciamo come meri mucchi, cosa che tali realtà peraltro non sono.

È un fatto, che si dischiude a noi *post festum*, che le realtà che noi conosciamo siano conoscibili. La domanda sul perché vi sia qualcosa, cioè qualcosa di determinato, piuttosto che nulla, è risolta col ricorso a ciò che esiste. Infatti il pensiero filosofico non emerge mai senza l'esperienza del pensiero, cioè senza ricorso a ciò che si rinviene come oggetto del pensiero e di cui successivamente si interrogano le condizioni per le quali è intelligibile.

19. Cfr. la discussione particolarmente chiara della tesi della relatività concettuale in PUTNAM 2004, lezioni 2 e 3.

2. Pluralismo ontologico ed enunciati d'esistenza negativi

A partire dallo sfondo qui tratteggiato, sostengo la tesi che “esistenza” si riferisce a ciò che appare in un campo di senso.²⁰ “Campo di senso” è pertanto la mia denominazione per ciò che tradizionalmente è stato definito “ambito oggettuale” oppure “universo di discorso”. Impiego qui un'altra espressione per indicare che io suppongo *a limine* che vi sia una pluralità di ambiti anche indipendentemente dal fatto che fissiamo discorsi che, per così dire, suddividono “il mondo” in ambiti. La pluralità degli ambiti, pertanto, non sussiste per il fatto che incontriamo differenze; piuttosto, per il fatto che le nostre differenze tra ambiti impattano con qualcosa, per questo motivo cogliamo anche legittimamente tali differenze. In questo senso il numero 2 sarebbe stato un numero naturale e la luna più piccola della terra, anche qualora nessuno l'avesse mai conosciuto.

A questo punto vorrei tornare su due punti tematici che sono stati discussi dettagliatamente durante il seminario «esistenza e Mondo». Tali punti li chiamo:

1. i capelli di Cesare;

2. il condizionale realistico.

1. L'esistenza di verità contingenti viene regolarmente addotta come cartina di tornasole del realismo. Intendo quanto segue:²¹ ad una determinata ora del 10 gennaio del 49 a.C., Cesare aveva un numero determinato di capelli. Dunque, o è vero che questo numero era pari oppure è vero che era dispari. Ma non c'è alcun modo per conoscere il numero dei capelli di Cesare. In che modo potremmo mai scoprire se essi erano pari o dispari? Da ciò desumo che nessuna ontologia può arrivare alla conclusione che l'“esistenza” deve identificarsi con l'intelligibilità - nel senso epistemico di conoscibilità. Non si può sostenere - cosa che viene imputata a Berkeley - che *esse* significhi «percipi vel percipi posse», poiché ci sono, c'erano e ci saranno parecchie cose che per ragioni contingenti non possiamo conoscere. Molte verità sono *conoscitivamente trascendenti in senso debolmente contingente* (*schwach-kontingent erkenntnistranszendent*), che significa che vi sono circostanze contingenti che comportano il non poter conoscere

20. Cfr. GABRIEL 2012b.

21. Cfr. similmente KÜNNE 1992.

tali verità, pur potendo facilmente immaginarsi come tali circostanze potrebbero modificarsi. In questo caso, ad esempio, potrebbe esservi una trascrizione sul diario di Cesare dove egli ha registrato il numero dei suoi capelli, dopo che uno scienziato romano avesse scoperto un metodo, andato perduto, per il conteggio dei capelli. Da queste distinguo le *verità conoscitivamente trascendenti in senso fortemente contingente* (*stark-kontingente erkenntnistranszendente Wahrheiten*), ad esempio tutte le verità su altri multiversi separati causalmente dal nostro. Forse, in un altro dei multiversi esiste una rana di nome Michel alla quale non possiamo avere accesso epistemico sulla base di leggi fisiche. In questo caso non sussiste alcun limite conoscitivo (logico o per principio motivabile gnoseologicamente) che pone Michel dall'altro lato di un «limite assolutamente separante». ²² L'esistenza di verità contingenti parla in favore della distinzione potenziale fra le condizioni del nostro riferimento alla pluralità degli ambiti e le condizioni di questa stessa pluralità, dato che non possiamo mai affermare che le nostre differenziazioni siano in grado di coprire tutto ciò che esiste.

2. Durante il seminario è stato discusso il seguente condizionale realistico:

(CR) Se non vi fosse mai stato nessuno a pensare alcunché, molte cose non vi sarebbero neppure state (ad esempio, che la luna è più piccola della terra).

In merito a questo, Giuseppe Nicolaci ha fatto notare che questo condizionale potrebbe essere, secondo alcune interpretazioni, neutrale rispetto alla questione del realismo. A seconda di come si intende l'antecedente, esso viene reso falso proprio dal fatto che esiste qualcuno che coglie CR. Infatti nell'ambito in cui ci troviamo (nel linguaggio problematico della semantica dei mondi possibili, del mondo reale come uno tra tanti possibili), è dimostrato che l'antecedente è falso. Se l'antecedente è falso, tuttavia, può ancora risultare vero il conseguente, poiché questo non mina la verità dell'intero condizionale. Ciò significa che, anche se nel nostro ambito vi sono esseri pensanti, non segue ancora che, qualora non ve ne fossero mai stati, per questo molte

22. HEGEL, *PhG*, in MOLDENHAUER e MICHEL 1970, TWA, Bd. 3, 68.

cose non sarebbero esistite. E anche se nel nostro ambito vi sono necessariamente esseri pensanti, perché vi possa essere ancora qualcosa in generale, CR si può riconoscere come vero, dato che con ciò nelle comuni interpretazioni la falsità dell'antecedente diventa una verità necessaria e, dunque, diventa vero l'intero condizionale.²³

Tuttavia, riguardo a questo punto molto dipende dalla difficile questione di come si interpretano esattamente le frasi condizionali controfattuali. Per questo motivo vorrei semplificare il concetto e discutere dell'*argomento della fatticità*.²⁴ Tale argomento, in breve, indica che, anche se vi fossero solo esseri pensanti, la loro propria fatticità non sarebbe ancora identica con il fatto che essi la colgono pensando. Se per così dire il solipsismo fosse vero, si dovrebbe sempre ancora chiarire perché esso non è immediatamente evidente, cioè perché si può pensare che esso sia falso. Se però si può pensare che il solipsismo è falso (anche qualora esso fosse vero), dal medesimo solipsismo segue che esso non è vero per il fatto che qualcuno lo ritiene vero. Cioè lo stesso soggetto solipsistico presuppone delle condizioni di verità realistiche, anche se probabilmente nessuna che si possa ritenere non-epistemica. La stessa fatticità del pensiero parla sempre a favore di una qualche variante di realismo, il che era già un'antica concezione di Schelling e Sartre.²⁵

Questa riflessione parla anzitutto in favore di un realismo universale, vale a dire in favore di una quantomeno potenziale divergenza di verità e tenere-per-vero, che io chiamo «contrasto di oggettività». La questione verte dunque sul perché si dovrebbe assumere unicamente l'esistenza di una pluralità di ambiti, quando incontriamo le differenze rilevanti. Perché la fisica e la biologia dovrebbero essere solo epistemicamente differenti? Dal momento che noi non sappiamo affatto se la biologia possa ridursi alla fisica (cosa che si manifesta perlopiù come

23. Qui potrebbe trovarsi uno dei motivi per il quale Anton Friedrich Koch malgrado la sua tesi sulla soggettività (secondo la quale nell'universo devono esistere necessariamente, ad un certo punto temporale, esseri pensanti) è capace di comprendere le componenti realistiche, non epistemiche, del concetto di verità. Cfr. KOCH 2006. Per la questione del realismo cfr. in particolare KOCH 2012 e KOCH 2014.

24. Cfr. GABRIEL 2014.

25. Cfr. In merito a Sartre, FRANK 2014.

un'affermazione metafisica¹), niente parla empiricamente in favore del fatto che la fisica e la biologia siano solo epistemicamente differenti.

Al contrario c'è un argomento il quale afferma che se incontriamo le differenze rilevanti, in principio v'è solo una pluralità di ambiti. Tale argomento inizia con la tesi, argomentata in precedenza, secondo la quale non può esistere un intero assoluto. Tuttavia, se non può esistere un intero assoluto, dobbiamo già fare i conti con una pluralità di ambiti. L'alternativa sarebbe riconoscere solo cose singole senza ambiti. Tale tesi coinciderebbe tuttavia con un nominalismo metafisico¹. In questo caso, infatti, avremmo precisamente *un* ambito: l'ambito delle cose singole, individuato da un concetto rilevante di cosa singola, ovvero da un rilevante catalogo di proprietà che deve esistere affinché qualcosa sia una cosa singola. Persino un nominalista incallito come David Armstrong riconosce molto correttamente che, accanto alle molte singole cose e ai fatti che le costituiscono, deve esservi ancora un ambito, costituito proprio da tutti quei fatti che coinvolgono cose singole.²⁶

Dal momento che non vi può essere un solo ambito – a causa del fallimento di metafisica¹ –, deve darsi una pluralità di ambiti. Ciò non può essere vero unicamente per il fatto che vi sono esseri che distinguono discorsivamente ed epistemicamente gli ambiti. Infatti, con ciò verrebbe ammesso che senza di noi sarebbe potuto nondimeno esistere un ambito onnicomprensivo. Ma ciò è impossibile e non solo epistemicamente, vale a dire a causa del fatto che non possiamo immaginarci come potrebbe darsi un unico ambito. Semplicemente, non può darsi un solo campo. Qualora ve ne fosse solo uno, non ve ne sarebbe nessuno, il che è verosimilmente anche la tesi principale del *Parmenide* di Platone, per quanto molto dipenda dall'interpretazione della prima ipotesi, dunque dalla questione se $\epsilon\nu = \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$.

La mia tesi recita, allora, che esistere significa presentarsi in uno dei molti ambiti di senso. Pertanto, accetto la seguente affermazione positiva (PA):

(PA) Ciò che esiste, appare in un determinato campo di senso.

26. ARMSTRONG 1993, 436.

Durante il seminario, Andrea Le Moli mi ha posto la questione su come si discute, a partire da queste condizioni, di ciò che non esiste. Il pluralismo ontologico qui presentato coincide all'incirca con un ritorno della barba di Platone?²⁷

Esiste una molteplicità di possibilità in cui questo sospetto prende corpo. In effetti io sostengo che la negazione dell'esistenza implica di regola l'affermazione di esistenza nel seguente senso: negando l'esistenza di *a*, ad esempio di unicorni, non si sostiene che non vi sia in generale nessun campo di senso nel quale *a* si manifesta, bensì soltanto che non appare in un determinato campo di senso oppure in determinati campi di senso. D'altronde anche Quine nota che "esistenza" non significa che qualcosa sia spaziotemporale.²⁸ Esistenza e spaziotemporalità sono concetti o co-estensivi o co-intensivi. Per questo motivo possiamo ad esempio affermare che qualcosa esiste solo in una qualche immagine, introducendo la qualificazione "solo" per mostrare che viene messa in discussione in maniera rilevante un'esistenza non-immaginata. Sussiste qui un contrasto tra:

1. L'ippopotamo rosa esiste solo nella tua immaginazione

e

2. L'ippopotamo rosa immaginato esiste solo nella tua immaginazione.

In (1) sosteniamo di distinguere un ippopotamo rosa *immaginato* da un *vero* ippopotamo rosa, laddove potremmo intendere per un "vero" ippopotamo rosa, un "ippopotamo" che esiste in un nesso spaziotemporale ed è situato causalmente, ovvero agisce/produce effetti, dunque è reale. Invece, in (2) parliamo dell'ippopotamo rosa immaginato e sosteniamo la sua esistenza non come diversa dalla sua realtà. L'ippopotamo rosa di (1), del quale risulta che esiste solo nell'immaginazione di qualcuno, era precedentemente oggetto di una spedizione di ricerca

27. Cfr. QUINE 1994.

28. QUINE 1994, 3.

zoologica, il che non vale per l'ippopotamo rosa immaginato. Il punto è dunque che spesso cerchiamo qualcosa di cui possiamo farci una rappresentazione concettualmente mediata senza già sapere se è reale (a ciò appartengono anche le entità postulate teoreticamente dalle scienze naturali). Tuttavia sappiamo che esso esiste come oggetto della nostra rappresentazione, cosicché si pone la domanda se esiste anche «al di fuori» della nostra rappresentazione.

Se dunque sosteniamo che qualcosa non esiste, con ciò non sosteniamo affatto che non esiste in generale, bensì soltanto che non esiste in alcun modo nel campo di senso che era in quel momento a tema nella nostra ricerca. Così l'ippopotamo rosa immaginato non esiste nel campo di senso di ciò che è spazio-temporale. Chiamiamo quest'ultimo "universo" e intendiamo con esso quel campo di senso che sta sotto le condizioni d'esistenza che noi facciamo valere per le nostre migliori ricerche di scienze naturali o tecnologico-scientifiche. Relativamente a tale ricerca, l'esistenza dell'ippopotamo rosa nel campo di senso dell'immaginazione umana ci appare come subordinata, essendo tale assiologia il risultato del nostro privilegio euristico nei confronti del campo di senso "universo". Se invece cerchiamo gli esseri mitici, escludiamo tutti i modi spazio-temporalmente determinati degli esseri umani, dato che noi stiamo cercando ciò che esiste nel campo di senso dell'immaginazione.

La questione è adesso se con ciò non risulti legittimata la seguente affermazione paradossale (PA):

(PA) Tutto ciò che non esiste, esiste.

Se qualcosa non esiste, ciò significa che esso appare in un altro luogo, in un campo di senso diverso da quello rispetto al quale il suo non-apparire può essere sostenuto come conforme a verità. Conseguentemente, di nessuna cosa determinata si può sostenere che essa non esiste in generale, in maniera tale da sembrare di essere rimasti fedeli a (PA). Se non c'è né l'esistenza assoluta (non-ristretta), né la non-esistenza assoluta (non-ristretta), (PA) esprime propriamente la seguente proposizione:

(PA*) Tutto ciò che non esiste_{SF1}, esiste_{SF2,SF3, ...,SFn}.

Cioè: ciò che non esiste in SF1, esiste o in SF2 o in SF3 ... o in SFn, laddove nessuno di questi campi di senso è identico a SF1. Su tale base si può, dunque, differenziare tra un *meinonghianesimo sostanziale* e uno *formale*.²⁹

Il *meinonghianesimo sostanziale* sarebbe la tesi per la quale l'affermazione della non-esistenza è sempre affermazione di un'esistenza immaginata. Chi sostiene che non c'è un ippopotamo rosa, sostiene che lo si è solamente immaginato. Contro questa variante di *meinonghianesimo* si dirigono a mio avviso le corrette obiezioni di Russell e Quine.

Il *meinonghianesimo formale* invece è solamente impegnato nella tesi per la quale la negazione dell'esistenza è affermazione d'esistenza in un qualche altro campo di senso. Ammettiamo ad esempio che l'"universo" sia in fin dei conti solo uno spazio-tempo tra gli altri, nel quale saremmo causalmente isolati dagli altri sistemi spazio-temporali, i quali ad esempio hanno completamente altre dimensioni o strutture d'estensione. Allora non potremmo formulare alcuna affermazione scientifica efficace, cioè appurabile rispetto agli altri sistemi spazio-temporali nel panorama del *multiversum*. Se ora sosteniamo che non esistono ippopotami rosa, pertanto, potrebbe darsi benissimo che tali ippopotami rosa esistano in un altro sistema spazio-temporale. Essi non sarebbero neppure reali secondo i nostri standard, poiché non appaiono in quel sistema spazio-temporale sul quale è ritagliato il nostro concetto di verità.

Oppure prendiamo un altro esempio. Qualcuno sostiene che non esiste alcun unicorno. Questa persona, venuta a conoscenza del film *L'ultimo unicorno*, potrebbe tranquillamente affermare che in questo film gli unicorni esistono e più precisamente: un solo unicorno. In tal modo la persona potrebbe riconoscere che le sue affermazioni e negazioni d'esistenza sono ristrette. Eppure, se la persona scoprisse ancora che ne *L'ultimo unicorno* non c'è nessun unicorno? E se uscisse al cinema *L'ultimo unicorno II*, nel quale si mostra che l'unicorno in realtà era per tutto il tempo un pony ben travestito che fingeva di essere un unicorno (addirittura l'ultimo)? Ciò non significa affatto che sia stato dimostrato definitivamente che in effetti non esiste alcun unicorno in

29. Cfr. GABRIEL 2015, cap. 6.

generale, dato che anzi abbiamo riconosciuto che vi potrebbero essere altri campi di senso di ogni genere, nei quali si presentano autentici unicorni.

Marin Geier ha obiettato contro il meinonghianesimo formale che da questo deriva il problema che il più grande numero naturale non può esistere in alcun campo di senso. La sua non-esistenza non sembra significare che, pure, esso esista in qualche luogo. Tuttavia, il più grande numero naturale potrebbe esistere in un altro sistema assiomatico, in cui ad esempio venga introdotto l'assioma che il concetto di un successore è valido solo fino ad un determinato numero Z , in maniera tale che non sia seguito da nessun numero $Z+1$. Ovviamente, al più grande numero naturale sarebbe connesso un altro significato, dato che esso appare in un altro campo di senso. Nel campo di senso dell'aritmetica, che noi presupponiamo quando noi comprendiamo che non esiste il più grande numero naturale, chiaramente non esiste nessun più grande numero naturale. Tuttavia, resta aperta la questione se non esistano oggetti impossibili in senso assoluto, cioè oggetti che non possono manifestarsi in alcun campo di senso. Sottopongo tale quesito alla discussione che seguirà.

Il meinonghianesimo formale è ad ogni modo pienamente compatibile con la nostra intuizione che i problemi dell'esistenza siano contingenti, cioè che ciò che esiste non esiste necessariamente. La prova ontologica dell'esistenza di Dio è pertanto di scottante attualità, poiché mostra di rappresentare un'eccezione ad una regola centrale. Il fatto che le questioni di esistenza siano contingenti significa anche che noi non disponiamo di alcun sistema di concetti *a priori* che ci consenta di escludere che *a*, che ora non ci appare, non appaia, invece, a condizioni a noi non note, differentemente da qualche parte. Da ciò segue anche che può esistere tutto ciò che non è spazio-temporale, purché siamo per così dire dell'idea che i problemi della spazio-temporalità fino ad un certo grado sono *aprioristicamente compromessi*, dal momento che crediamo, ogni volta, di comprendere che la spazio-temporalità sia saldamente descrivibile in modo matematico. Per questo non ci si deve appellare alla tesi kantiana di spazio e tempo quali forme dell'intuizione, è sufficiente cogliere in linea di principio il concetto di ciò che in generale può essere reale in senso spazio-temporale.

In effetti ci occupiamo continuamente di oggetti e fatti che non possono essere istanziati spazio-temporalmente: verità, amore, giusti-

zia, Italia, prezzi della benzina in salita, allucinazioni, sogni di una vita futura che mai avremo etc. Con questo si sottolinea il punto d'incontro di ontologia e metafisica³. Non c'è alcun motivo valido per identificare l'ontologia con la fisica, neppure quello per cui in questo modo comprendiamo apparentemente meglio come funzionano gli enunciati d'esistenza negativi.

Concludendo, vorrei ribadire che non si può salvare l'intero assoluto per il fatto che si distingue tra l'essere e il niente e si intende con l'uno tutto ciò che esiste e con l'altro tutto ciò che non esiste. E neppure tutto l'esistente si lascia unire all'ambito complessivo dell'esistente, né tutto il non-esistente all'ambito complessivo del non-esistente, nel quale il non-esistente quindi esisteva. L'ippopotamo rosa non-esistente e il quadrato rotondo (impossibile in determinati sistemi geometrici) non esistono assieme nell'ambito del non-esistente. Il senso per cui non esistono si distingue parimenti a quello per cui i molti esistenti di volta in volta esistono. Lo ha capito bene anche Ryle, il quale adduce, come esempio per il suo famoso concetto di "errore categoriale", il compendio di tutto l'esistente in un'unica lista nella quale figurano numeri, gatti e materassi. Tutto ciò naturalmente non significa che avremmo da investigare soltanto il linguaggio oppure i nostri impegni ontologici, poiché non abbiamo nessun accesso diretto all'essere o all'esistenza.³⁰ Un tale scetticismo meta-metafisico o meta-ontologico si orienta su di una falsa rappresentazione di metafisica e ontologia, una rappresentazione che nei fatti non può essere dissipata. Per questo motivo ho qui sviluppato la mia prospettiva sulle assunzioni di una metafisica e di un'ontologia riformate.

(Traduzione di G. Schimmenti e A. Le Moli)³¹

Markus Gabriel
gabrielm@uni-bonn.de

30. RYLE 2000, 22 e sgg.

31. La traduzione dell'Introduzione e del primo paragrafo è di G. Schimmenti. La traduzione del secondo è di A. Le Moli.

Riferimenti bibliografici

- ARMSTRONG, D. M. 1993, "A world of states of affairs", in *Philosophical Perspectives*, vol. 7, pp. 429-440.
- BEIERWALTES, W. 2004, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- CAPLAN, B. 2011, "Ontological Superpluralism", in *Philosophical Perspectives*, vol. 25, pp. 79-114.
- CHALMERS, D., D. MANLEY, and R. WASSERMAN (eds.) 2009, *Metametaphysics: New Essays in the Foundations of Ontology*, Clarendon Press, New York.
- CICERO, V. (a cura di) 2000, HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano.
- DANGEL, T. 2013, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- ESPOSITO, C. (a cura di) 2004, KANT, I., *Critica della Ragion Pura* (KrV), Bompiani, Milano.
- FRANK, M. 2014, "Ein Apriori-Argument für den globalen Realismus. Folgerungen aus Sartres "ontologischem Beweis"", in *Der Neue Realismus*, ed. by M. GABRIEL, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 154-170.
- GABRIEL, M. 2008, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Alber, Freiburg-München.
- 2009, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
 - 2012a, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Alber, Freiburg i.B.
 - 2012b, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma.
 - 2013a, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Bloomsbury, New York-London.
 - 2013b, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin.
 - 2014, „Neutraler Realismus“, in *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. II, 121, S. 352-372.
 - 2015, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- HALFWASSEN, J. 1994, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Steiner, Stuttgart.
- 1999, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bouvier, Bonn.
- HOGREBE, W. 2014, *Philosophischer Surrealismus*, Akademie, Berlin.
- KOCH, A. 1993, „Warum ist das Seiende keine Gattung?“, in *prima philosophia*, Bd. 6, S. 133-142.

- KOCH, A. 2004, *Subjekt und Natur: Zur Rolle des „ich denke“ bei Descartes und Kant*, Mentis, Paderborn.
- 2006, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Mentis, Paderborn.
 - 2012, „Der metaphysische Realismus und seine skeptische Rückseite“, in *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 28*, hrsg. von M. GABRIEL, Akademie, Berlin.
 - 2014, „Wir sind kein Zufall. Die Subjektivitätsthese als Grundlage eines hermeneutischen Realismus“, in *Der Neue Realismus*, hrsg. von M. GABRIEL, Suhrkamp, Berlin, S. 230–243.
- KREIS, G. 2014, *Negative Dialektik des Unendlichen*, Diss. Bonn.
- KÜNNE, W. 1992, „Bolzanos blühender Baum: Plädoyer für eine nicht-epistemische Wahrheitsauffassung“, in *Realismus und Antirealismus*, Frankfurt a.M., S. 224–244.
- MOLDENHAUER, E. und K. M. MICHEL Hrsg. 1970, HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (PhG), Theorieverkaufsgabe (TWA), Suhrkamp, Frankfurt a.M., Bd. 3.
- NAGEL, T. 1986, *The View From Nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- 2012, *Mind and Cosmos*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- PUTNAM, H. 2004, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- QUINE, W. V. O. 1994, „On What There Is“, in *From A Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- RYLE, G. 2000, *The concept of mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- SAMONÀ, L. 2014, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa.
- SCHRÖDINGER, E. 2003, *What is Life? With Mind and Matter and Autobiographical Sketches*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2008a, *My view of the world*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - 2008b, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SEARLE, J. 1994, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London.