

Franca D'Agostini

Epistemologia e ontologia: Quine avrebbe potuto risolvere i problemi di Heidegger? Heidegger avrebbe risolto i problemi di Quine?

testo provvisorio - si prega di non citare senza il permesso dell'autrice

I – Introduzione

“Ontologia”

L'obiettivo di questa lezione è avviare un chiarimento del rapporto tra epistemologia e ontologia esaminando le posizioni sull'argomento di due autori molto diversi, Heidegger e Quine.

Penso che non sia necessario precisare in anticipo il significato del termine “epistemologia”, visto che questo è il titolo della disciplina a cui appartiene il seminario, però è forse utile premettere che cosa si intende con “ontologia”, soprattutto per garantire l'effettivo confronto dei due autori su un terreno comune: perché Heidegger e Quine hanno parlato apertamente di ontologia, ma ci può essere il fondato dubbio che pur usando lo stesso termine intendessero cose molto diverse.

In realtà non è così: ontologia, da *to on*, greco, significa “studio dell'essere”, e tanto Heidegger quanto Quine, con differenze che vedremo, intesero eminentemente con “studio dell'essere” o “indagine sull'essere” il tentativo di rispondere alle domande su ciò che esiste (che cosa c'è, dice Quine), o potrebbe esistere, o non potrebbe in nessun caso esistere, oppure: ciò che postuliamo come (possibilmente o effettivamente) esistente, infine, e soprattutto: ciò che intendiamo come significato dei verbi “essere”, “esistere”. [In un breve esame dei rapporti tra le due ontologie, Peter Eisenhardt [“On what exists”, in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, XXIX, 1990] ha concluso che esiste una certa incommensurabilità tra le due prospettive, essenzialmente perché per Heidegger “essere” è il significato dell'esistenza, mentre per Quine è il riferimento della nostra teoria della natura. Scrive Eisenhardt: “for Heidegger being makes sense only when Dasein (human existence) exists”. Però questo non è del tutto vero. Anzitutto già per l'Heidegger di *Essere e tempo* [cito da tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976] e apertamente nelle opere successive, essere è tutto l'essere e non solo ciò che propriamente è l'esistenza, ed è anche il riferimento alla nostra teoria della natura (dunque se mai si può dire, come vedremo, che il concetto heideggeriano di essere è più ampio rispetto a quello di Quine); in secondo luogo, si vedrà che per Quine c'è un certo primato metodologico dell'essere della natura, ma questo riguarda la sua personale ontologia, non tanto la sua idea di ontologia in generale, e dunque di “essere”.]

Metaontologia

Per facilitare il confronto tra le due posizioni occorrono ancora alcune precisazioni. Bisogna anzitutto premettere che in entrambi gli autori l'ontologia costituisce un campo problematico.

Heidegger è in un certo senso un “ontologo”, perché ha formulato una teoria dell’essere – benché prevalentemente negativa (l’essere non è l’ente) e con molti aspetti aperti e volutamente enigmatici (l’essere è evento) – Quine ha piuttosto e soprattutto presentato il *problema* dell’ontologia, o il *posto* dell’ontologia in logica e nella filosofia del linguaggio. [La sua personale posizione in materia ontologica è sostanzialmente una adesione a quel che dell’essere dicono le scienze della natura.] Quel che sicuramente è comune a entrambi è dunque una riflessione sulle *ragioni* e le *premesse* di uno sguardo rinnovato sul problema dell’essere. Restringeremo allora il campo, e parleremo soprattutto di quella che può essere chiamata la “metaontologia” dell’uno e dell’altro.

[Il termine meta-ontologia nel senso di analisi delle condizioni dell’ontologia viene escogitato a un certo punto da Heidegger per chiarire quel che intende quando parla di “ontologia fondamentale”, poi viene scartato (e questa eliminazione non è priva di interesse, come si vedrà). Non figura in Quine, ma compare, proprio in relazione a Quine, in un pensatore che si dichiara in ambito “metaontologico” un suo seguace, ossia Peter van Inwagen. Van Inwagen ha scritto nel 1998 un saggio dal titolo appunto “metaontologia” [Erkenntnis, 3] in cui sviluppa alcune tesi che come vedremo sono fondamentali in Quine. Van Inwagen ignora o non considera l’uso heideggeriano del termine, anche se, curiosamente, fa riferimento a Sartre, nel tentativo di porre a confronto la propria posizione meta-ontologica con altre meta-ontologie.]

Ora la meta-ontologia (ossia il tema dei fondamenti e delle condizioni della domanda ontologica) lascia aperti una serie di problemi per Quine (e nella ripresa di van Inwagen) e lascia aperti una serie di problemi in Heidegger [– e forse non è un caso che Heidegger dopo qualche tempo abbandoni definitivamente il termine (il quale viene usato nel corso del ‘28 sui principi metafisici della logica, poi ripreso in altri testi di quegli anni, quindi abbandonato: nelle lezioni del ‘35 sull’*Introduzione alla metafisica* non c’è più traccia di metaontologia Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, a cura di K. Held, 1978, ed. italiana a cura di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1990. Sulla importanza di questo passaggio nell’opera heideggeriana cfr. W. McNeill, *Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology*, in “Heidegger Studies”, 8, 1992; S. G. Crowell, *Metaphysics, Metaontology, and the end of Being and Time*, “Philosophy and Phenomenological Research”, LX, 2, 2000.]. Ma si tratta di problemi in parte simili e in parte diversi, così viene spontaneo supporre che una combinazione delle due prospettive possa essere esauriente e risolutiva, almeno riguardo alla questione meta-ontologica: di qui il titolo Quine avrebbe potuto risolvere... Heidegger avrebbe risolto....

Ontologia, logica, epistemologia

Vedremo in effetti che l’ontologia per Heidegger, come per Quine, è un campo di intervento o un contesto di riflessione che si dischiude in seguito alla mancata soluzione di alcuni problemi di ordine epistemologico. Sono cioè certe insufficienze della epistemologia filosofica a rendere necessaria, per entrambi, la riapertura della questione dell’essere. Possiamo immaginare l’epistemologia come una zona o un ambito di ricerca, entro il quale si presentano per entrambi problemi di natura *logica e ontologica*; entrambi (in modo molto diverso) “isolano” dall’epistemologia la logica e l’ontologia, notando che 1. le due discipline hanno qualche difficoltà a mantenersi nell’ambito dell’impostazione tradizionale del problema della conoscenza, e che 2. esse svolgono un ruolo decisivo rispetto al rapporto tra scienza e filosofia.

Tanto Heidegger quanto Quine dunque ottengono proprio attraverso la scoperta e la tematizzazione del problema ontologico, un ripensamento se non un ridimensionamento dell’epistemologia filosofica, una riduzione in cui la logica svolge un ruolo particolare. In sintesi, mentre per Quine la logica moderna, propria della scienza, e l’ontologia delle scienze naturali restano dominanti, per cui la “riduzione” del campo epistemologico è una ragione per affermare un certo primato delle scienze esatte (logica matematica) e delle scienze della natura (ontologia naturalistica), per Heidegger le scienze esatte e naturali sono tributarie di un tipo particolare di ontologia, che Heidegger chiama “metafisica”, e il cui ultimo risultato è stato proprio l’oblio della

questione ontologica, a vantaggio di una certa ambigua e controversa dominanza della questione epistemologica.

Perché un confronto Heidegger - Quine?

Vedremo altri aspetti di affinità tra le due prospettive, ma sarà utile, allora, prima di iniziare l'esposizione dei due punti di vista, considerare brevemente le ragioni per cui un confronto di questo tipo può essere utile.

Non credo che una effettiva pacificazione delle dispute tra analitici e continentali, o una attenuazione delle rispettive differenze, sia davvero in qualche senso utile. Come ho sostenuto in vari luoghi, è abbastanza ovvio che la questione analitici/continentali se esiste una questione di questo tipo è in buona parte determinata da motivi di lingua tradizione e mentalità e quindi non ha molto senso promuovere pacificazioni o proporre una nobile gara allo scopo di stabilire la preferibilità dell'uno o dell'altro stile filosofico. Ritengo però che l'intera questione sia facilmente storicizzabile, ossia: indubbiamente un certo dissenso o divergenza di questo tipo ha dominato la filosofia contemporanea, a partire forse dalla stroncatura alla *Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey scritta da un brentaniano minore, alla fine dell'ottocento [Cfr. K. Mulligan, "Sulla storia e l'analisi della filosofia continentale", in "Iride", n. 8, gennaio-aprile 1992.]. Ma ciò significa che la coppia A/C è soprattutto e anzitutto utile per spiegare lo sviluppo della filosofia nel Novecento, è cioè uno strumento utile sul piano storiografico.

D'altra parte è abbastanza facile vedere che la filosofia continentale sta avviandosi a diventare una sezione della filosofia analitica, e credo che un processo di questo tipo sia abbastanza motivato e non del tutto insensato, almeno nella misura in cui si riconosce che la filosofia analitica è l'erede di una pratica della filosofia particolarmente fedele alla tradizione e tuttavia capace di misurarsi con il mondo contemporaneo. [Intuitivamente, e per quel che so delle due tradizioni, mi sembra di poter dire che la filosofia analitica offre buone opportunità sul piano metodologico, in materia di metodo o di stile filosofico, la filosofia continentale in termini di contenuti e obiettivi: una divisione del lavoro in cui una tradizione si è occupata soprattutto della razionalità formale, l'altra della razionalità materiale]

Ma allora, su questa base, perché sarebbe consigliabile un confronto tra Quine e Heidegger? Direi, essenzialmente, parafrasando una formula di Quine, per un principio di "riduzione metafisologica". La riduzione ontologica per Quine rende più austere ed "economiche" le teorie, traducendo una teoria in un'altra; la riduzione metafisologica, direi, o ermeneutica o storiografica, tende invece a tradurre le tesi filosofiche di un autore nel linguaggio di un altro, e viceversa, allo scopo di isolare strutture concettuali (nuclei problematici, o famiglie di problemi) comuni, che possano entrare in una elaborazione teorica generale. In questo senso, "tradurre", come direbbe Quine, i problemi ontologici di Heidegger nei termini dei problemi ontologici di Quine e viceversa non significa compiere un mero confronto erudito, né operare in modo analogico e falsante, ma significa fare un lavoro ermeneutico-interpretativo orientato alla teoria, fare una "storiografia" orientata al "sistema" (per usare una opposizione tra storiografico e sistematico che spesso usano i tedeschi).

La filosofia come è noto non ha un sistema di riferimento: dunque uno dei lavori più utili che si possano compiere in filosofia è dare un contributo alla messa a punto comune di tale sistema, e a ciò in ultimo mira quel che segue.

Schematicamente, procederò nel seguente modo: esaminerò gli aspetti essenziali della meta-ontologia heideggeriana, facendo riferimento soprattutto a *Essere e tempo* (1927) la prima opera importante di heidegger, e la più famosa (cfr. in particolare l'introduzione, e qualche accenno a singoli paragrafi delle due sezioni dell'opera). Esaminerò poi qualche aspetto essenziale della meta-ontologia di Quine, soprattutto il saggio del 1948 "On what there is" che apre la raccolta *From a Logical Point of View* [1961, tr. it. E. Mistretta, *Il problema del significato*, Astrolabio, 1966].

(L'esposizione delle tesi dei due autori sarà soprattutto mirata a chiarire come ho detto i rapporti tra epistemologia e ontologia.) Infine farò qualche considerazione di confronto tra le due meta-ontologie: esaminando quel che ipoteticamente avrebbe detto Heidegger a Quine e quel che ipoteticamente avrebbe detto Quine a Heidegger.

II – Il primato dell'ontologia nel pensiero heideggeriano

Il procedimento caratteristico di Heidegger in filosofia consiste nello spostare sistematicamente l'accento dal *conoscere* all'*essere*, dall'epistemologia all'ontologia. Tale passaggio non è arbitrario, né irrilevante sul piano epistemologico: non corrisponde cioè a un abbandono o a un rifiuto dell'epistemologia. Al contrario: a) è una necessità interna dell'epistemologia, ossia interna alla stessa impostazione del problema epistemologico, a richiederlo; b) nel campo ontologico, dal punto di vista ontologico, il problema epistemologico cessa di essere sì fondante e preliminare, ma trova anche una nuova formulazione e in parte una soluzione. Vediamo allora lo sviluppo di ciò che possiamo senz'altro chiamare l'epistemologia heideggeriana, anche se si tratta di una epistemologia critica.

Husserl e i fondamenti

Husserl aveva anzitutto un obiettivo fondazionale. Il suo programma era individuare i fondamenti della conoscenza, della scienza, dell'esperienza, e soprattutto individuare la "scienza prima" o "pre-scienza" che anticipa e sostiene ogni conoscere. Era un obiettivo molto comune, negli anni tra la fine dell'ottocento e i primi due decenni del Novecento. Praticamente, tutti in quell'epoca (non soltanto in Germania) miravano a un programma di fondazione e di ripensamento delle premesse della conoscenza e della scienza. In particolare in Germania e in Austria se ne occupavano i neokantiani di Marburgo, gli allievi di Brentano (tra i quali era appunto Husserl), Mach, i neokantiani del Baden e i cosiddetti "storicisti", Dilthey e la sua scuola, i sociologi come Weber e Simmel... Husserl ebbe una particolare fortuna in questa impresa perché iniziò a svilupparla con un metodo semplice e del tutto originale, chiamando "fenomenologia" la nuova "scienza prima" (già Carl Stumpf, che era stato suo maestro, usava questo termine).

Fenomenologia significa "scienza dell'esperienza", ma naturalmente resta da spiegare di che cosa si tratti. Accogliamo due definizioni utili, di due allievi di Husserl che contribuirono in modo decisivo alla messa a punto del concetto di fenomenologia: quella di Eugen Fink, per il quale fenomenologia è "esperienza dell'esperienza", e quella di Heidegger, per il quale fenomenologia è "lasciare apparire l'apparenza". In entrambi i casi si tratta di accogliere l'esperienza come semplicemente avviene, e i fenomeni come semplicemente appaiono.

Sembra abbastanza semplice: si tratta di permettere alla cosa di venire avanti, di autopresentarsi. Ma non è così, perché la semplice esperienza è difficile da conquistare: noi abbiamo sempre filtri e pregiudizi che ci ingannano, e limitano il coglimento effettivo dell'apparire. Dunque Husserl escogitò l'epoché fenomenologica, ossia la eliminazione progressiva, nell'esperienza, di tutto ciò che si frappone alla semplice autodatità della cosa. [È consigliabile leggere, per avere un quadro abbastanza sintetico della fenomenologia nella sua formulazione matura, che influenzò Heidegger, le cinque lezioni sull'idea di fenomenologia e la prima parte delle Idee.]

Noi sappiamo che anche altri pensatori prima di Husserl cercarono un analogo punto di avvio del sapere e dell'esperienza, cercarono cioè l'esperienza prima: per esempio, Cartesio, o Fichte. Il procedimento di Husserl assomiglia al loro: si tratta di trovare la premessa assoluta, il fondamento della conoscenza; e anche per Husserl, per quanto si tolga e si elimini nella conoscenza, resta sempre un solo residuo fenomenologico, resta una sola evidenza non toglibile, cioè l'io. L'io (il soggetto) è fondamento, il residuo fenomenologico. Ma c'è una differenza importante: mentre l'io

assoluto fichtiano è vuoto e formale, e quello cartesiano è una *sostanza*, una entità puntuale, ciò che si dischiude secondo Husserl è un *campo d'esperienza*, l'io di Husserl non è un io ma è un orizzonte, un territorio, entro il quale si manifestano le esperienze, gli *Erlebnisse*.

Dall'epistemologia all'ontologia

Ora Heidegger è influenzato nel suo percorso filosofico tanto da Husserl quanto dai neokantiani: dell'uno e degli altri condivide il programma fondazionale. Il suo contributo a tale programma, detto in termini molto essenziali, è però far notare che l'elemento costitutivo nel dischiudimento del campo dell'esperienza è l'essere, e più precisamente l'essere qui, l'esserci. Non ha senso in effetti nessun dire e mostrare nessun inferire e dimostrare se non nell'essere qui in cui si dice e si dimostra, e la modalità del dire e del dimostrare e pensare è fortemente determinata da questa priorità dell'essere. Lo stesso soggetto fenomenologico, a ben guardare, non è che l'essere qui dell'uomo (di noi interroganti), l'esserci di volta in volta nelle svariate situazioni di un ente che *abita* l'essere e lo *interroga*.

Tutto questo suggerisce, ci dice Heidegger in *Essere e tempo*, di spostare l'attenzione dal conoscere all'essere: poiché non sembra esserci un conoscere che non stia nell'essere, la reale scienza fondativa non è la teoria della conoscenza o la scienza dell'esperienza: per comprendere l'esperienza e la conoscenza nella loro giusta natura ci occorre guardarle nella prospettiva dell'essere, e anzitutto nella prospettiva del fatto che siamo qui, ci-siamo, anzi siamo, eminentemente, un essere-qui. In effetti, dice Heidegger, conoscere, comprendere, fare scienza o arte, pensare politicamente, sono non altro che modi di in-essere, modi che abbiamo dello stare qui. Una stessa situazione per esempio guardata dal punto di vista del conoscere ha certi requisiti, dal punto di vista della giustizia ne ha altri, ecc. Ma che cosa significa questo? Forse che siamo in balia della situazione e dei contesti, e che non c'è mai un più autentico modo di pensare e di essere?

No, dice Heidegger, siamo indotti a questo vuoto relativismo proprio perché ci limitiamo a guardare alle situazioni, all'essere, dal punto di vista dei nostri modi di stare nell'essere: per esempio dal punto di vista della conoscenza. La dominanza del problema gnoseologico ha portato i neokantiani e Husserl stesso a non trovare altro che forme vuote, nei loro territori di fondazione (oppure a gettarsi nelle braccia delle scienze naturali). Invece, riconquistando alla filosofia il campo ontologico, la stessa questione della fondazione delle scienze e della conoscenza muta volto. [Dal punto di vista heideggeriano, tutte le difficoltà di fondazione della filosofia in rapporto alla scienza e a se stessa derivano dal fatto che il problema dell'essere è stato accantonato, e l'essere è stato dimenticato.]

La ripetizione del problema dell'essere

Si tratta allora di riprendere o come dice Heidegger "ripetere" il problema dell'essere, riportarlo all'attenzione della filosofia. Già altri in quegli anni avevano tentato la stessa operazione: anzitutto Emil Lask, un allievo di Rickert scomparso prematuramente nella prima guerra mondiale, e di cui Heidegger studiò le opere negli anni preparatori a *Essere e tempo*; poi Gyorgy Lukács, anche lui influenzato da Lask, che aveva pubblicato nel 1923 un'opera fondamentale per il rilancio dell'hegelismo all'interno del marxismo, *Storia e coscienza di classe*. [All'interno della prima scuola fenomenologica un altro giovane scomparso in guerra, Adolf Reinach, aveva sostenuto la necessità del passaggio all'ontologia, mentre Max Scheler e Nicolai Hartmann, in modi diversi, integravano a fenomenologia husserliana con le ragioni dell'ontologia.

Lask e Lukács suggerivano una ripresa di Hegel, mentre Heidegger in questa fase non conosceva molto bene gli idealisti: per lui ontologia è soprattutto Aristotele mediato da Brentano, la tradizione della scolastica medievale, e come vedremo la filosofia dell'esistenza di Kierkegaard mediata da Jaspers.] Queste influenze comunque operarono variamente nel formarsi della prospettiva heideggeriana.

La particolarità di Heidegger rispetto a tutti questi autori consiste nel fatto che egli nota subito e sottolinea una circostanza singolare, ossia: il problema dell'essere presenta specifici problemi metodologici, l'essere è cioè un tema che è capace di retroagire sul pensiero che se ne occupa, trasformandolo radicalmente. Scegliere questo tema significa per Heidegger scegliere al contempo un metodo, o una filosofia, o meglio un modo di concepire e praticare la filosofia. Una scelta tematica si traduce in una scelta metodologica.

L'impostazione di fondo dell'intero discorso heideggeriano è esposta nell'introduzione a *Essere e tempo*, dove Heidegger 1. dichiara l'intenzione di riproporre il problema del senso dell'essere in generale contro i travimenti e le deviazioni dell'ontologia tradizionale, 2. esamina la struttura del problema, 3. dà indicazioni preliminari sul metodo dell'indagine, infine 4. espone il piano dell'opera.

La scienza e il problema dell'essere

Consiglierei di soffermarsi subito sul terzo paragrafo dell'introduzione, dove Heidegger chiarisce il primato del problema dell'essere in relazione alla scienza e in funzione dello sviluppo delle scienze. Ci si può legittimamente chiedere, dice Heidegger, che senso abbia riproporre tale indagine, che può apparire come “una speculazione nebulosa intorno alle più generali generalità” (p. 24). In realtà il tema di cui si tratta è “il più fondamentale e il più concreto dei problemi”: l'essere infatti è sempre l'essere di un ente, e gli enti sono suddivisi in ambiti che costituiscono gli oggetti delle scienze. Per esempio le varie regioni dell'essere come la storia, l'universo fisico, la vita, il linguaggio, gli enti matematici sono gli oggetti delle corrispondenti scienze: la scienza storica, la fisica, la linguistica, la matematica. Le singole scienze si accontentano per così dire della demarcazione che di questi ambiti è data “dall'esperienza prescientifica”, i concetti fondamentali di mondo fisico, linguaggio, storia, ecc., restano solo “il punto di avvio di uno scoprimento successivo che procede per concrete acquisizioni”.

Tuttavia, dice Heidegger, il vero progresso della scienza si ha sempre quando sono toccati proprio questi ambiti preliminari o concetti fondamentali. Più particolarmente: l'accresciuta conoscenza delle cose porta a rivedere e ri-tematizzare i concetti ontologici fondamentali. E la scienza “si muove” quando modifica i propri fondamenti, lo sviluppo di una scienza si misura dalla capacità di ospitare una revisione dei fondamenti ontologici.

Heidegger a questo punto elenca tutte le situazioni di ripensamento-ridefinizione dei fondamenti delle scienze contemporanee: la cosiddetta crisi dei fondamenti della matematica riguarda precisamente la definizione del campo ontologico della matematica stessa (su questo punto come vedremo c'è un preciso accordo di Heidegger con Quine); la teoria della relatività mira essa stessa a una ridefinizione dell'oggetto dell'indagine fisica; la biologia mostra la tendenza a indagare al di là delle nozioni di organismo e di vita tramandate dal meccanicismo e dal vitalismo; le scienze storiche si trovano ora a ridefinire la natura della storia; la teologia è alla ricerca di una nuova interpretazione dell'essere dell'uomo in rapporto a Dio.

È chiaro, dice Heidegger, che ci occorre una esplorazione preliminare che consideri “l'ambito di cose” che sta alla base di tutte queste ontologie particolari, o regionali: ci occorre cioè la riproposizione del problema dell'essere in generale. [“Un'indagine di questo tipo deve precedere le scienze particolari, e lo può”: essa non può essere una logica, nel senso che non può limitarsi a descrivere e se mai regolamentare il metodo delle scienze. Deve invece, dice Heidegger, “aprire” l'ambito dell'essere, e di ciascun settore dell'essere, chiarificarlo nella sua natura concettuale, e mettere così i risultati ottenuti “a disposizione” delle singole scienze. Per esempio, quel che è fondamentale nella storia non è la teoria della formazione del concetto di storiografia, né la teoria della conoscenza storica, ma “l'interpretazione dell'essere storico”, ossia, si direbbe, il chiarimento della natura dell'oggetto-storia.]

Ora una indagine di questo genere è propria delle singole ontologie che Heidegger chiama “regionali”: esse sono opera della filosofia, ma in certo modo possono anche essere opera della scienza, nel senso che ciascuna scienza può volendo chiarire i propri presupposti ontologici. C’è poi una ontologia fondamentale, che deve integrare queste ontologie regionali, e che si occupa del senso dell’essere in generale che precede e fonda le singole ontologie. Questa ontologia è incaricata di porre e svolgere la domanda sul senso dell’essere (fig. 1).

Tre requisiti dell’indagine ontologica

Il tema dell’essere come ho accennato ha requisiti particolari che fanno dell’ontologia non una semplice area di indagine della filosofia ma una scelta metodologica e filosofica radicale. Scegliere l’essere – il concetto più generale tra tutti – come proprio tema significa secondo Heidegger adottare una diversa prospettiva in filosofia. Ciò dipende dal fatto che lo stesso concetto di essere (o problema dell’essere) ha una struttura particolare. Distinguiamo, sinteticamente, tre requisiti principali del problema dell’essere secondo Heidegger: 1. la natura circolare della domanda e della comprensione ontologica; 2. la differenza tra essere ed enti e la critica dell’ontologia tradizionale; 3. il primato metodologico (ontico) dell’esserci.

1. La prima caratteristica rilevante del concetto di essere è che abbiamo una certa familiarità con esso, ovvero, sappiamo già di che cosa si tratta: perlomeno, dice Heidegger, ne abbiamo una comprensione *media e vaga*: tutti comprendiamo “il cielo è azzurro”, “sono contento”.

Questa comprensione preliminare dice Heidegger non è un difetto, ma è *un fatto*. Essa significa, semplicemente, che in ogni caso, nella comprensione ontologica, si tratta sempre di misurarsi con una certa anticipazione del senso, con una *pre-comprensione* fondamentale che abbiamo dell’essere: abbiamo già quel che cerchiamo. Comprendere significa articolare questa pre-comprensione, capirne gli aspetti e i limiti.

[Le domande gnoseologiche del tipo “che cosa è x?”, “come è x?” usano e presentano immediatamente l’essere su cui si interrogano: quando chiedo che cosa è x? già presuppongo di aver chiarito o di dover chiarire l’essere che evoco nella domanda, ossia l’“è”. Così l’essere è l’antecedente di ogni domanda, e insieme ciò che sempre si presenta in ogni domandare - la comprensione dell’essere è la preconditione della comprensione della stessa domanda, e in ogni domandare ciò che viene originariamente interrogato è l’essere.] L’indagine ontologica dice Heidegger “registra un singolare stato di retro- o pre-riferimento del cercato (l’essere) al cercare” (p. 24).

In una certa misura, avviene così per ogni domanda che ci poniamo: nel formulare una domanda io già ho un presagio della risposta. Ma questo si deve proprio, secondo Heidegger, alla particolare struttura dell’essere che noi siamo e che abitiamo.

L’essere è ciò che ci costituisce, ed è la condizione di ogni nostro cercare e comprendere e agire (per cercare bisogna esserci): dunque nella comprensione ontologica si tratta sempre di porre “di fronte” quel che ci sta per così dire “dietro le spalle” (e proprio perciò Heidegger – ma con lui anche gli idealisti, e Kant – mette profondamente in discussione la struttura del “di fronte” che costituisce l’epistemologia tradizionale).

2. In secondo luogo, l’essere non è riconducibile a un ente qualsiasi, non è indagabile nella forma di un ente, come sarebbe qualunque altra cosa. L’oblio dell’essere è stato precisamente determinato dalla tendenza a trattare l’essere come un ente specifico, come una cosa, e a chiamarlo per esempio Dio, o natura, o *ousia*, *energheia*, idea, volontà, ecc. (anche: scienza, storia, società, linguaggio, ecc.). L’oblio dell’essere si manifesta dunque nella forma dell’oblio della differenza tra essere ed enti. D’altra parte l’ontologia tradizionale ha compiuto questo errore perché ha sempre identificato l’essere con la “semplice presenza” delle cose. Ma il presente è solo un modo dell’essere, esistono anche il passato e il futuro, ed esistono le possibilità non realizzate.

3. Infine, l'essere "è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo... esso si trova nel che-è nell'esser così, nella realtà, nella sussistenza nella validità..." (p. 22). Ma in quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere? La domanda sul senso dell'essere deve essere posta, secondo Heidegger, interrogando il modo in cui abbiamo accesso all'essere, e in questo interrogare ci accorgiamo che comprendere afferrare concettualmente, scegliere, ecc. sono modi d'essere di un solo e determinato ente, cioè dell'uomo.

In altre parole ci accorgiamo che l'essere ospita o comprende o contiene molti enti, ma tra questi ne esiste uno che è specificamente autorizzato a porre la domanda sull'essere: quest'ente è l'uomo, che Heidegger chiama l'esserci, il Da-Sein, l'essere qui. L'uomo è lo specifico ente capace di porre la domanda sull'essere, e quindi l'ente attraverso il quale l'essere stesso si comprende. C'è dunque un primato o meglio una preliminarità dell'esserci rispetto alla domanda ontologica. L'ontologia fondamentale deve dunque incominciare indagando l'essere dell'uomo.

Il primo e il terzo di questi aspetti offrono una soluzione al problema metodologico presentato dal secondo, ossia ci dicono, in modo diverso, che la comprensione ontologica è *circolare*, in quanto (punto 1) consiste sempre nell'articolare un pre-compreso al compreso, una serie di anticipazioni della conoscenza al conosciuto; (punto 3) la comprensione dell'essere è sempre anche autocomprensione, sia dal punto di vista dell'essere che si autocomprende nell'uomo, sia dal punto di vista dell'uomo, che comprende l'essere attraverso l'indagine sulla propria costituzione d'essere e il proprio senso (fig.2).

Schematicamente: noi comprendiamo sempre un essere in cui ci troviamo, e che noi stessi in parte siamo; l'essere contiene in sé alcuni enti che pongono la domanda sull'essere. Nella domanda ontologica io tematizzo non soltanto l'essere ma anche me stessa e la mia appartenenza, in quanto sono un ente che pone la domanda sull'essere. Nella comprensione ontologica io non faccio che portare l'essere verso la propria autocomprensione.

Storicità ed esistenza

Qui Heidegger stabiliva un collegamento con una epistemologia della riflessività che è stata tipica della filosofia tedesca dell'Ottocento, da Hegel e Schleiermacher a Dilthey. Egli prendeva in effetti direttamente la nozione di circolarità del comprendere dalla teoria delle scienze dello spirito formulata da Dilthey alla fine dell'ottocento, e la specificava in senso ontologico servendosi dell'analisi kierkegaardiana dell'esistenza.

[Kierkegaard infatti nella *Postilla* aveva sottolineato che Hegel, il professore assoluto, dimenticava l'esistenza, la concreta esistenza dell'uomo: con il che il suo assoluto non risultava più tale. Ma Kierkegaard aveva anche notato che l'esistenza ha uno statuto logico e conoscitivo molto problematico: non possiamo comprendere l'esistenza poiché vi siamo implicati, e vi siamo compromessi, e questo suggeriva a Kierkegaard di abbandonare la filosofia. D'altra parte Dilthey aveva notato che il tipo di conoscenza che è propria delle scienze dello spirito è una conoscenza tipicamente riflessiva e circolare: ha la riflessività della vita che interroga se stessa. Per esempio, nella conoscenza storica sono io stessa, che sono a mia volta una parte di storia, a interrogare la storia, e così avviene per le scienze sociali: l'uomo, parte della società, interroga la società.

Ora Heidegger cerca di far fruttare queste acquisizioni in un senso funzionale alla filosofia e al programma ontologico che si propone: riporta la filosofia kierkegaardiana dell'esistenza alla filosofia, e porta la procedura di fondazione delle scienze dello spirito dal piano epistemologico a cui l'aveva sostanzialmente confinata Dilthey al piano ontologico.

Emerge allora che l'analisi ontologica è ermeneutica, cioè è interpretazione, ha i requisiti dell'indagine che Dilthey ha assegnato alle scienze dello spirito, ma che in realtà, secondo Heidegger, riguarda tutto il comprendere umano. Ciò significa che] l'indagine ontologica è tale da

ammettere e anzi richiedere la circolarità, il presupporre quel che si vuol indagare: il circolo, dice Heidegger nel famoso par. 32 di ET, è stato considerato dalla scienza e dalla logica scientifica un limite o un difetto della comprensione e dell'argomentazione, ora bisogna iniziare a pensarlo come "una opportunità positiva del comprendere originario". Non si tratta di tagliare il circolo, o di uscirvi, ma di "starvi dentro nel modo giusto". Nella circolarità ontologica non c'è una paralisi del pensiero: al contrario nel circolo, come altrove scrive Heidegger, "è tutta la forza del pensiero, e la sua festa".

Ma la struttura della comprensione ontologica ci dice anche che l'effetto di retro-azione del tema sul metodo si estende a tutte le scelte tematiche e distinzioni metodologiche. Dal punto di vista di Heidegger, come d'altronde per tutta la epistemologia della riflessività idealistico-ermeneutica ed esistenziale, non c'è un metodo che sia separato dall'oggetto, e non c'è oggetto che non richiami metodi e modalità.

Analitica dell'esserci

[Poiché l'esserci è il tramite fondamentale della comprensione dell'essere, l'indagine ontologica deve anzitutto partire dallo studio della costituzione dell'essere, che viene svolto nelle prime due parti di ET, le uniche due direttamente compiute da Heidegger. L'analisi preparatoria dell'esserci svolta nella prima parte precisa la struttura dell'essere dell'esserci, la seconda precisa il senso dell'essere in generale in conformità al senso dell'essere dell'esserci.

Il metodo della ricerca è l'innanzi tutto e per lo più fenomenologico (l'ente dovrà mostrarsi così com'è innanzi tutto e per lo più, nella sua quotidianità media: p. 34). Non è ovviamente importante qui addentrarsi nelle questioni concernenti l'analitica esistenziale. Basterà sottolineare due aspetti della costituzione dell'esserci secondo Heidegger.

La prima acquisizione dell'analitica esistenziale è che l'esserci è progetto: noi non abbiamo un essere come quello delle cose, il nostro essere non anticipa la nostra storia, noi non abbiamo una essenza per così dire anteriore all'esistenza, ma diventiamo quel che siamo.

L'esserci è dunque progetto. Tutti gli enti hanno un essere, ma l'essere di ciascuno di essi esprime l'impossibilità di essere diversi da come sono, mentre nell'uomo l'essere esprime la possibilità di essere tali come si progetta di essere. L'esserci è tale che, nel suo essere, questo essere stesso è in gioco. Solo dell'uomo si può dire che ha l'"esistenza", cioè ex-siste. Gli altri enti insistono. Ex-sistere significa autoprogettarsi, e autoprogettandosi l'uomo è esposto alla possibilità dell'inautenticità (Kierkegaard). Di qui l'estrema importanza esistenzialistica della scelta, della decisione, che Heidegger eredita da Jaspers e dalla renaissance kierkegaardiana.

Ma la decisione non è libera né arbitraria, poiché noi siamo progetti, ma a partire da condizionamenti e premesse storiche, siamo sempre all'interno di una situazione che ci sovradetermina e ci condiziona. Dunque l'esserci è progetto-gettato: siamo gettati nella vita, e in una certa situazione storica, e portiamo con noi e con le nostre scelte il peso della nostra gettatezza (*Geworfenheit*).

L'analitica dell'esserci giunge in ultimo a mostrare che l'essere quale si dischiude a partire dall'indagine sulla costituzione e sul senso dell'esserci è essenzialmente nella *temporalità* (temporalità progettuale – temporalità proveniente). La comprensione ontologica è essenzialmente comprensione storica: io colgo sempre l'essere nella situazione e ciò significa che la mia chiarificazione dell'essere è un compito infinito.]

In cammino verso l'evento

La conclusione di ET è problematica. La filosofia ha sbagliato quasi tutto nell'analisi dell'essere, e pensando l'essere come semplice presenza delle cose. L'analitica dell'esserci svolta nelle due parti dell'opera mette in luce che l'essere si dà nel tempo ed è essenzialmente tempo. Ma è difficile dare conto di questo, perché il nostro linguaggio è strutturato in modo tale da confermare il falso primato

della presenza, la sopravvalutazione del presente tra le tre “estasi” temporali. Essere e tempo infatti si interrompe, dice Heidegger, per il “venir meno” del linguaggio. D’altra parte il primato della storicità nella costituzione dell’esserci ci dice anche che l’essere ha una storia, nel pensiero dell’umanità, ha cioè un percorso, e la questione dell’essere non si risolve se non tenendo conto delle nozioni di essere che si sono avvicinate nella storia.

Dunque esistono essenzialmente due elementi problematici dell’ontologia: la storicità e il linguaggio. Potremmo parlare di relativismo storico e relativismo linguistico. Heidegger dopo Essere e tempo prosegue il cammino affrontando anzitutto la critica della ragion pura di Kant, poi approfondendo la questione della metafisica. Ma è ormai costretto a misurarsi con le due difficoltà e le risolve in parte tentando una caratterizzazione dell’essere come “evento” (negli scritti inediti degli anni Trenta noti con il titolo di Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis), quindi sottolineando una sempre più stretta identificazione tra essere e linguaggio.

Nel frattempo, più o meno a partire dal 1935, prende a identificare la ontologia pervertita e deviata della presenza, che è alla base dell’oggettivismo scientifico, con la metafisica, e inizia a ipotizzare l’oltrepassamento della metafisica come sistema di pensiero che ha dominato l’occidente. Metafisica non è soltanto il pensiero reificante, che riduce l’essere a oggetto, ma è anche il pensiero che assegna all’uomo il primato sull’essere, e che dà al soggetto il compito di fondare la filosofia. Dalla metafisica proviene il nichilismo di Nietzsche e del mondo della tecnica. Ma come si può uscire dalla metafisica? Come si può dire nel linguaggio della metafisica l’essere che trascende le forme previste dalla metafisica?

Le soluzioni che Heidegger propone nelle sue ultime opere sono sostanzialmente due: un pensiero post-filosofico, meditante o poetico (la filosofia non si svolge più nelle forme previste del linguaggio, ma ricerca un linguaggio “più originario”, anteriore alla metafisica); l’ermeneutica della tradizione: la filosofia ripercorre e ripete la propria tradizione.

Ma l’ermeneutica che si è richiamata a Heidegger, nel secondo novecento, ha trovato in parte una soluzione a questa impasse, sviluppando una teoria dell’essere come tempo-linguaggio. La sintesi dei due relativismi infatti, nell’ermeneutica, ha portato a una relativa neutralizzazione del relativismo: la potenza relativizzante del linguaggio infatti attenua le premesse dissolutive dello storicismo, la potenza relativizzante del tempo attenua le premesse distruttive del relativismo linguistico. Ma si tratta di una vicenda teorica che in parte eccede gli obiettivi di questa indagine.

III – Il posto del problema ontologico nella filosofia di Quine

La prima esposizione completa del punto di vista di Quine in ontologia è contenuta nel saggio del 1948 dal titolo “On what there is” che apre la raccolta *From a Logical Point of View*. È interessante notare subito che Quine in queste pagine sviluppa un punto di vista assolutamente coerente con le analisi heideggeriane: tanto con la tesi dell’oblio dell’essere che sarebbe legato all’oggettivismo scientifico, quanto con l’idea della natura peraltro fondamentale del problema dell’essere. Il suo procedimento in sostanza è il seguente: tematizza il problema ontologico, ossia fa affiorare la questione dell’esistenza delle cose indicate dalle parole, ma per ridimensionarlo notevolmente, e per mostrare che si può parlare sensatamente facendo a meno di impegnarsi sull’esistenza di qualsiasi oggetto. [Nel 1937, nel saggio *New Foundations for Mathematical Logic*, compreso poi nella stessa raccolta, Quine aveva già proposto una risistemazione della logica matematica in un linguaggio formale particolarmente “austero”, e capace di ridurre al minimo le implicazioni ontologiche.]

Schematicamente, in “Su ciò che vi è”, il procedimento di Quine è questo: 1. dimostra la possibilità di usare termini singolari senza impegnative ontologiche; 2. dimostra la possibilità di usare termini generali in modo altrettanto neutrale sul piano ontologico; 3. indica la presenza di pregiudiziali ontologiche, nella forma di “schemi concettuali”, in qualsiasi teoria; 4. suggerisce di trattare il confronto tra ontologie su un piano puramente semantico, linguistico.

Nomi o predicati?

Quine esordisce con una applicazione della teoria delle descrizioni di Russell. Nel celebre testo che fornisce l'avvio metodologico della filosofia analitica, *On Denoting*, Russell si era posto una classica questione ontologica: come si può valutare la verità o la falsità di enunciati concernenti cose che non esistono?, e l'aveva risolta per via logica, ossia con una applicazione dei principi della logica predicativa. Questa soluzione "logica" era in realtà una traduzione: si trattava di tradurre enunciati ontologicamente problematici, riguardanti entità inesistenti, nella loro forma logica appropriata, e proprio tale traduzione consentiva di mettere in luce il difetto ontologico implicito.

L'enunciato "l'attuale re di Francia è calvo" non sembra essere né vero, né falso, e neppure insensato, ma ci accorgiamo che è semplicemente falso nel momento in cui lo traduciamo nell'equivalente "esiste oggi un re di Francia ed è calvo". Allora vediamo bene che l'enunciato ha la forma di una congiunzione in cui uno dei congiunti è falso, dunque è falso. Ora Quine nota che questo metodo russelliano consente di separare brillantemente la questione della significatività degli enunciati dalla questione ontologica, ossia dalla domanda sull'esistenza o meno delle entità in questione (8-9). Diremmo: la teoria delle descrizioni "isola" la parte ontologica dell'enunciato impedendole di generare equivocità.

Tutto ciò si vede molto bene nel caso che Quine chiama "la barba di Platone", ossia nella difficoltà di trattare i nomi che indicano entità non esistenti. Quine pone il caso immaginario di certi ontologi platonisti di nome McX, o Wyman, i quali ammettano l'esistenza di quadrati rotondi sulla base del fatto che se diciamo "i quadrati rotondi non esistono", dobbiamo comunque dare una certa consistenza ontologica al soggetto del nostro enunciato (che cosa è quella cosa di cui diciamo che non esiste? E se siamo in grado di descriverla non è forse vero che in qualche modo ne abbiamo colto una esistenza se mai mentale o possibile?). In effetti la teoria russelliana ci spiega che "non c'è affatto bisogno che un termine, per avere significato, debba essere un nome di qualcosa" (p. 10), dunque esistono nomi di cose inesistenti, ed è legittimo entro certi limiti utilizzarli, ma questo non ci vincola a nessun tipo di scelta ontologica.

Con l'aiuto della teoria delle descrizioni, la traducibilità dei *nomi* – ossia di quelle parti del discorso che più direttamente sembrano evocare un impegno ontologico – in *predicati* – ossia in parti del discorso meno ontologicamente compromesse – appare evidente. Per esempio nel caso di "Pegaso vola", la traduzione: $\exists x (x \text{ è Pegaso} \wedge x \text{ vola})$ mostra che non siamo di fronte a una struttura nome/predicato (ossia a "x vola" saturato con "Pegaso") ma a due predicati: "essere Pegaso" e "volare". Ciò significa che il "peso referenziale" ovvero il "peso ontologico" è scaricato interamente sul quantificatore: le entità su cui ci impegniamo ontologicamente sono soltanto quelle che possono essere il valore delle variabili vincolate. Tutto il resto riguarda solo i predicati.

[“Qualsiasi cosa si dica con l'aiuto di nomi può essere detta in una lingua che fa del tutto a meno dei nomi” (p. 13).

Esistono certamente nel nostro modo di pensare e ragionare entità logico-grammaticali, per es. "... è rosso", "... è più grande di...", che hanno certe caratteristiche, cioè sono per così dire "vuote", e necessitano di essere riempite da entità logico-grammaticali di tipo diverso, come "quella scatola" e "questa scatola", così da ottenere un insieme del genere: "quella scatola è rossa"; "questa scatola è più grande di quella scatola". La distinzione nomi-predicati, così concepita, ha un certo tenore oggettivo, in fondo non sembra comportare molti rischi, e sicuramente risolve molti equivoci. È però utile ricordare che il termine "scatola" può essere a sua volta indicativo di un predicato, cioè di una entità "vuota" (o insatura), così l'essere scatola può andare a riempire, poniamo, il predicato "... può contenere oggetti", e dunque si può riempire un predicato con un altro predicato, dando origine a "le scatole possono contenere oggetti".

Dunque se si traducono i nomi in predicati si vede meglio il tipo di impegno ontologico di una teoria, e] Quine formula allora il noto e provocatorio principio "esistere significa essere il valore di

una variabile". Ma risulta evidente già da quel che si è detto che Quine sta *riducendo* di molto le implicazioni ontologiche delle teorie, e che il suo richiamo all'ontologia è più una esortazione alla cautela ontologica che il richiamo alla necessità dell'ontologia.

Esistono gli universali?

Posto che tutti i nomi sono traducibili in predicati, resta da chiedersi: c'è qualche impegnativa ontologica richiesta dall'uso dei predicati? A prima vista no, non c'è bisogno di ammettere cose come la bianchezza o la caninità per dire che alcuni cani sono bianchi. Eppure, dice Quine, "La matematica classica... è soffocata da riferimenti ontologici a entità astratte" (p. 14), ed è per questo motivo che la antica disputa sugli universali è divampata di nuovo nella filosofia della matematica.

Il saggio del 1937 *New foundations for Mathematical Logic* [, come si è accennato,] risolve tecnicamente la questione, in altri saggi della raccolta (il celebre "Two Dogmas") ne vengono precisate le implicazioni filosofiche, qui invece Quine si limita a osservare che la pretesa esistenza necessaria degli universali deriva da una reificazione (ontificazione) del significato, ossia dalla tendenza a concepire il significato come una cosa o una entità che i nomi "hanno".

La tesi di Quine è che invece la *significanza* va intesa in termini di *sinonimia*: "ciò che si chiama rendere un significato ... consiste semplicemente nel fornire un sinonimo espresso di solito in un linguaggio più chiaro dell'originale" (p. 12). Se ci si attiene a questa idea di significanza come sinonimia si comprende bene che non è necessario ammettere un regno di entità più o meno astratte quale correlato ontologico del discorso.

Ma a questo punto è chiaro che siamo liberi dall'ontologia: niente di ciò che diciamo ci obbliga ad ammettere l'esistenza delle cose di cui parliamo, e non sembra esserci nessun limite alla nostra "immunità ontologica" (p. 13).

Il posto dell'ontologia rispetto all'epistemologia e alla filosofia del linguaggio

Esiste allora qualche utilità e sensatezza della ontologia? C'è qualche senso nell'evocare le componenti ontologiche del pensiero e del discorso? Ora appare evidente che l'interesse di Quine per l'ontologia è anzitutto orientato alla valutazione metateorica dei risultati delle teorie. Si tratta di far affiorare le impegnative ontologiche di una teoria, essenzialmente per saggiare la coerenza di tali impegnative con ciò che quella teoria effettivamente sostiene. Il criterio semantico: "essere è essere il valore di una variabile" ci dice "in che modo controllare se una data asserzione o dottrina sia o no conforme a una ontologia che logicamente la precede" (p. 16). Si tratta dunque, dice Quine, di un problema linguistico, non ontologico: quel che dobbiamo valutare non è se vi siano o meno certe cose piuttosto che altre, ma che cosa una certa tesi o teoria dice che vi sia.

[Ma secondariamente, Quine suggerisce che anche la questione ontologica in senso proprio, ossia la valutazione di teorie concorrenti circa l'esserci o meno di certe cose, debba essere svolta in chiave unicamente linguistica. Infatti, l'assunzione di esistenza è strutturalmente tale da rendere problematica l'individuazione di un terreno comune di discussione: io ammetto l'esistenza dei liocorni, tu no, e siamo liberi in ciò. Quine dice: sono "le ramificazioni" del nostro discorso a metterci in grado di confrontare i nostri "schemi concettuali".] "Finché si può riuscire a tradurre la nostra controversia ontologica in una controversia semantica sull'uso dei termini si può evitare che essa scada in una petizione di principio" (p. 16).

Tuttavia, ciò non significa che l'ontologia sia irrilevante o debba essere dissolta. L'idea di fondo di Quine è che comunque una teoria implica sempre qualche legame con una ontologia di sfondo, che qui viene accostata alla nozione (problematica e cruciale) di "schema concettuale".

"L'ontologia – scrive Quine – è fondamentale per la costituzione dello schema concettuale con cui si interpretano tutte le esperienze, anche le più comuni" (p. 11); "Le asserzioni ontologiche seguono immediatamente da ogni sorta di fortuite e banali asserzioni di fatto" (ivi).

D'altra parte, anche le diverse posizioni sui fondamenti della matematica, dice Quine – ed è una osservazione che mi sembra molto importante anche ai fini di un accostamento con la tradizione dell'hegelo-heideggerismo – in realtà si riducono sostanzialmente a “divergenze circa la gamma di entità cui sia lecito far riferire le variabili vincolate” (p. 14) [qui Quine sta trattando del “logico” – *das Logische*].

Notiamo allora una differenza rilevante. L'idea della traducibilità delle questioni ontologiche in questioni linguistiche è come noto una idea tipica del neopositivismo: l'aspetto nuovo della posizione di Quine è che ciò non depone affatto a sfavore dell'ontologia, ossia, ciò non promuove affatto una dissoluzione del problema ontologico: se mai, come avviene di fatto nelle opere successive di Quine, porta a una riduzione dell'epistemologia filosofica, o meglio a ridurre notevolmente la rilevanza della filosofia in materia epistemologica e ontologica. Mentre per i neopositivisti la legittimità e l'importanza della epistemologia filosofica portavano a dare rilievo al linguaggio e a ridurre e negare il ruolo dell'ontologia, per Quine chi fa le spese del gioco tra i tre termini è l'epistemologia, alla quale resta un territorio ridotto, stretto per così dire tra ontologia (naturalistica) e analisi del linguaggio.

Sobrietà ontologica

[Il ruolo dell'ontologia in logica è chiarito da Quine peraltro sottolineando che ogni teoria formalizzata è composta di Logica (insieme delle costanti logiche), Ideologia (insieme dei predicati - proprietà e relazioni), Ontologia (insieme dei domini di variazione delle variabili vincolate: $\forall x$ e $\exists x$ sono cani, gatti, classi, enti fisici, enti geometrici...). Fissare l'ontologia di una teoria, ossia stabilire i domini di variazione delle variabili, significa fissare i criteri di identità per gli occupanti di questi domini. Il noto principio di Quine è “no entity without identity”. Come diremo si tratta di un elemento importante per stabilire i limiti e le opportunità dell'ontologia di Quine.]

Ora è evidente che “il tipo di ontologia che adottiamo può essere di estrema importanza”, in materia di fondamenti della matematica ma anche in materia epistemologica. Abbiamo già visto che la valutazione e il confronto di teorie ontologiche rivali avviene per via semantica, ma resta da chiedersi se esistano criteri per decidere quali soluzioni siano effettivamente migliori.

L'unico criterio riconosciuto da Quine è il criterio di sobrietà ontologica, che di volta in volta si traveste (qui e altrove) da criterio di semplicità o di economia o di eleganza. È un principio di economia ad ispirare in questo saggio l'esclusione delle entità platoniche, e del tipo delle entità platoniche sono secondo Quine tante entità inutili che sono più o meno esplicitamente presupposte nelle teorie scientifiche. Secondariamente, è ancora un criterio di economia a suggerire il principio della “riduzione ontologica”, ossia la definizione dei termini indicanti oggetti di una certa teoria nei termini degli oggetti di un'altra teoria. Questo tipo di traduzione ontologica, secondo Quine, è alla base del progresso scientifico. La scienza progredisce perché si riescono a tradurre certe teorie ontologiche in altre, e tale traduzione porta una crescita di conoscenza (espansione) oppure una riduzione di complessità (contrazione). Confrontiamo questa tesi con la tesi heideggeriana circa l'evoluzione dei fondamenti ontologici, e troviamo una certa affinità di fondo: Quine, sembra specifica solo il “modo” in cui avviene quel che Heidegger chiama il “movimento” della scienza.

Infine, è ancora un principio di sobrietà e di economia – ma orientato al dato di fatto della logica del primo ordine – a consigliare per Quine la scelta di un certo fiscalismo e naturalismo di base che riaffiora con effetti più o meno contraddittori in diversi contesti e fasi del suo lavoro: il linguaggio della logica predicativa infatti è secondo Quine ancorato in modo privilegiato alla nostra teoria intuitiva degli oggetti fisici, e Quine non è disposto a rinunciare a tale ontologia naturale.

Quine ermeneutico: relatività ontologica e linguaggio di sfondo

Il criterio di economia concettuale, semplicità o eleganza, non è però univoco, nel senso che diversi schemi concettuali o diverse ontologie possono soddisfarlo. Per esempio, come Quine dice alla conclusione del saggio “On what there is”, una notevole semplicità esplicativa può dare luogo a schemi concettuali contrapposti, come il fiscalismo e il fenomenismo. Ciascuno ha i suoi vantaggi, ciascuno presenta un suo tipo di semplicità. La tesi di Quine in queste pagine è che sono entrambi accettabili, e da accettarsi, benché il fenomenismo sia preferibile “in senso epistemologico”, il fiscalismo “in senso fisico”. In realtà dai rispettivi punti di vista, ciascuno degli altri due sembra “un mito”.

“Il problema della scelta effettiva di una ontologia rimane aperto, e il consiglio ovvio è di essere tolleranti e di procedere con spirito sperimentale” (p. 19) conclude Quine. Altrove nel saggio *Ontological relativity*, Quine ha precisato questo punto di vista, osservando che il principio della riduzione ontologica richiede che la traduzione di due teorie (attraverso le “funzioni di proiezione”) sia fatta in base a un linguaggio “terzo” che include gli universi ontologici di entrambe. È chiaro che Quine si trova allora alle prese con il classico regresso noto come “terzo uomo”, e la sua soluzione è la stessa soluzione trovata dall’ermeneutica di Gadamer contro il relativismo storicista: il linguaggio naturale (la lingua madre) come “teoria di sfondo” (o “logos” o ragione) entro il quale possono avere luogo tutte le discussioni sul riferimento, e le stesse scelte ontologiche.

Notiamo che, esattamente come avviene per l’ermeneutica, anche per Quine il principio della traducibilità ontologica (l’ontologia di qualunque teoria è interpretabile nei termini dell’ontologia di un’altra), e l’adozione del linguaggio come sistema di riferimento comune, comporta di nuovo un “indebolimento” del discorso ontologico (ciò che Quine chiama, in *Pursuit of Truth* 1990, “indifferenza ontologica”).

Dunque, in sintesi: l’ontologia di Quine inizia con la dimostrazione della possibilità di parlare senza specifici impegni ontologici, si sviluppa sottolineando la inevitabilità e importanza delle premesse ontologiche nel linguaggio teorico, infine si conclude difendendo una sostanziale indifferenza delle scelte ontologiche, pur nella possibilità di discutere e confrontare ciascuna di esse su un piano linguistico, e pur riportandosi sostanzialmente al primato di una ontologia naturalistica.

IV – Heidegger e Quine: L'uno avrebbe potuto risolvere i problemi dell'altro?

Stesse premesse, stesse conclusioni, e un impossibile accordo.

In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una tematizzazione del problema ontologico che si conclude con una parziale fuga dalle (o trasvalutazione delle) questioni ontologiche. In Quine c'è un parziale rifiuto metodologico dell'ontologia filosofica (genera petizioni di principio) Heidegger registra invece la difficoltà metodologica di sviluppare l'ontologia, poiché questa sbocca nella storia dello spirito (evento), o nel pensiero postfilosofico (linguaggio). In entrambi i casi c'è una difficoltà specifica nel rapporto tra filosofia e ontologia, e per entrambi, come ho già accennato, ciò avviene perché la scienza, in particolare la scienza naturale, è l'erede della domanda ontologica. A Quine questo essenzialmente va bene, ad Heidegger no, Heidegger ritiene che ci sia ancora qualcosa da fare per la filosofia (o per qualche pensiero post-filosofico), in ontologia. Ma sul come si debba fare resta incerto.

Possiamo osservare che c'è una perfetta complementarità tra le due posizioni. Entrambi valutano lo sbocco dell'epistemologia nell'ontologia, ma Heidegger dal punto di vista di un primato dell'ontologia, Quine dal punto di vista di un primato della logica e della scienza. Ciò fa sperare che davvero l'uno avrebbe potuto risolvere i problemi dell'altro, e che da una adeguata combinazione delle due prospettive si sarebbero potuti ottenere buoni ed esaustivi risultati sul piano ontologico.

Eppure un effettivo confronto tra i due pensatori in materia ontologica non avrebbe avuto un grande successo. Heidegger avrebbe verosimilmente detto a Quine: è l'eliminazione dell'ontologia [M. Marsonet conclude il suo saggio dal titolo "Quine e l'ontologia" (*Epistemologia*, XII, 1989, 12) proprio riferendosi a Heidegger, e osservando: "quando si esamina la concezione quineana dell'ontologia affiora subito alla mente il famoso 'oblio dell'essere' di cui parla Heidegger", p. 162] che ti porta a una sostanziale sottovalutazione della filosofia, e a una sopravvalutazione dell'empiricità e della scienza naturale; la soluzione è riportare la questione dell'ontologia alla filosofia, o meglio riproporre una ontologia fondamentale che esamini le condizioni generali del discorso ontologico, e la sua possibilità.

Quine avrebbe risposto a Heidegger: è questa affezione per così dire edipica nei confronti dell'ontologia che ti ha fatto cadere nel fondamentalismo dello spirito vivente e nella storia dell'essere, con le due ben note conseguenze: una filosofia poetico-auratica, e una filosofia come una super-scienza dello spirito, o un'ermeneutica delle forme di vita. Mentre io si riduco la filosofia ma perlomeno salvo la logica, il rigore del linguaggio filosofico, il senso della teoria.

È ovvio che in questo modo nessuno dei due avrebbe risolto i problemi dell'altro. E curiosamente, questo radicale dissenso si sarebbe formato a partire da un fondamentale accordo su tutte le premesse e almeno una conclusione: l'imperscrutabilità del riferimento (e l'ineffabilità della verità [cfr. J. Hintikka, *Contemporary Philosophy and the problem of Truth*, "Acta philosophica Fennica", 61, 1996, e *Definire la verità, tutta la verità, nient'altro che la verità*, "Rivista di filosofia", LXXXVI, 1, 1995], o meglio ancora il regresso infinito dei fondamenti). Rorty aveva d'altra parte ragione nel sottolineare l'analogia tra gli sbocchi della tradizione dell'heideggerismo e la tarda tradizione neopositivista (Quine, Davidson) proprio in chiave anti-ontologica. L'ontologia di partenza infatti delle due tradizioni è unica: è quella che dà luogo in epistemologia all'empirismo, e alle sue successive trasformazioni in senso trascendental-idealistico, o pragmatico. [Ha ragione da certi punti di vista anche Hintikka: tanto Heidegger quanto Quine si muovono, l'uno criticamente, l'altro no, in una stessa preliminare assunzione circa la natura formale della logica e le premesse empiriche della conoscenza. Dunque: formalismo logico + empirismo gnoseologico.]

Il fatto è che a partire dalle comuni premesse e dalle simili conclusioni, Quine sceglie il dato di fatto della scienza, Heidegger invece si incammina sulla via di un rifiuto del sistema di pensiero istituito che a suo avviso sta alla base tanto della filosofia quanto della scienza. Ma attenzione:

nessuno dei due veramente ha trovato una soluzione: Heidegger distanziandosi dalla scienza resta incerto su due (o più) modi di praticare la filosofia, uno dei quali è apertamente post-filosofico, mentre l'altro è da vedere come una filosofia gregaria delle scienze dello spirito. Quine accettando la scienza resta incerto tra due ontologie, sospeso tra realismo empiristico e platonismo, tra (rispettivamente) l'ontologia delle scienze della natura e quella delle scienze esatte. Ma chi ci dice come è l'essere? La scienza della natura, la matematica, o le scienze dello spirito? Il linguaggio naturale, oppure il linguaggio originario della poesia? E in tutte queste possibili ontologie, c'è ancora posto per l'ontologia filosofica?

Quine dal punto di vista di Heidegger

Valutata dal punto di vista di Heidegger, la meta-ontologia quineana (la teoria dell'impegno ontologico) appare già tributaria di un'ontologia, un'ontologia che postula l'esistenza di entità specifiche puntuali individuabili, capaci di essere espresse in termini di variabili vincolate. Perché una cosa ci sia, dal punto di vista di Quine, o meglio per poter sostenere l'esistenza di una cosa, occorre presumere che la cosa in questione sia una entità determinata e individuata. Ma chi volesse ammettere l'esistenza di sfumature, stati d'animo, o modi? È possibile quantificare su cose di questo genere? È utile farlo? In quale misura non può essere più meta-ontologicamente conseguente una ontologia che non prevede la determinatezza della singola cosa su cui operare in termini di quantificazione?

[In realtà Heidegger vuole un punto di vista preontologico, l'ontologia fondamentale è una preontologia, ed è metaontologia in quanto pre-ontologia, anteriore non soltanto alle singole scelte ontologiche previste da Quine ma alla stessa scelta meta-ontologica che presiede all'idea di impegno ontologico così come la formula Quine.]

In un certo senso si potrebbe pensare che come è stato detto (cfr. M. Gosselin, *Nominalism and Contemporary Nominalism*, Kluwer 1990) l'ontologia di Quine sia in realtà tributaria della visione antica dell'essere, e dell'ontologia della presenza. Ma non è così semplice, a mio avviso. Allo stesso modo non mi sembra che si esprima in Quine *semplicemente* l'oblio dell'essere.

Piuttosto bisognerebbe dire che, dal punto di vista di Heidegger, Quine si muove *nell'ontologia della logica istituita*, ossia nel quadro ontologico previsto dalla logica istituita come disciplina formale matematica. Ed è in effetti tale quadro ontologico che ispira il principio *no entity without identity*. Thomas Seeböhm ha scritto un importante articolo sulle implicite premesse ontologiche della logica formale [T. Seeböhm, *L'individuo. Considerazioni fenomenologiche su una categoria logica*, "Discipline filosofiche", 1, 1993] mostrando che la presupposizione di esistenza di entità puntuali su cui quantificare è un elemento quasi inaggrabile per l'uso e la sensatezza di qualsiasi approccio logico-formale. Il nominalismo di Quine sembrerebbe confermare questa tesi.

Quine però non è un nominalista radicale, come ha chiarito Goodman in un celebre passo di *Nominalism* (*On Mind and Other Matters*, 1984). "Nominalismo" significa a rigore, spiega Goodman, il divieto di parlare di cose che non siano oggetti fisici, e anche il divieto di parlare di oggetti fisici "diversamente che come individui": è chiaro, dice Goodman, che la prima interdizione riguarda entità, la seconda "modi di costruzione" di entità. Ora a ben guardare è proprio la seconda interdizione che porterebbe a pensare a Quine come un metafisico nel senso heideggeriano, e più propriamente come difensore di una equazione metafisica =ontologia. Ma Quine in seguito, come nota Goodman, ha mantenuto il primo postulato nominalistico, e si è sbarazzato del secondo. Proprio sbarazzandosi di questo secondo postulato Quine finisce per ammettere che le singole ontologie sono miti, la cui adozione dipende da circostanze pragmatiche. La tensione tra indifferenza ontologica e propensione per il realismo è d'altra parte una delle caratteristiche note e discusse della posizione quineana (cfr. Gochet, 1994 e Origgi, 2000, pp. 71-72).

Ma l'idea che le ontologie sono miti è una acquisizione quasi-ermeneutica, soprattutto se la si valuta a partire dall'idea heideggeriana della "storia dell'essere": le ontologie sono legate a certi

contesti storici, ogni epoca ha sue preferenze ontologiche, sue “Prägungen” dell’essere; diceva Heidegger: l’essere di volta in volta è visto come sostanza, come *energeia*, come idea, come Dio, natura, soggetto, volontà, ecc. Al di sopra delle diverse *Prägungen*, c’è poi la metafisica come linea guida delle ontologie che hanno dominato l’occidente pensando l’essere nella forma dell’ente, e della semplice presenza.

Heidegger dal punto di vista di Quine

Dal punto di vista di Quine, a un primo sguardo, Heidegger potrebbe apparire come un super platonico, ossia non tanto un difensore dell’esistenza degli oggetti astratti, quanto un teorico dell’essere come mera astrazione. Le seguenti tesi heideggeriane: l’ontologia indaga l’essere, non l’ente, e la vera ontologia ricorda la differenza ontologica, ossia il fatto che l’essere non è l’ente e non va pensato nella forma dell’ente, potrebbero essere interpretate da un Quine sbrigativo come un tipo di ontologia fortemente anti-realistica, e fieramente platonica. Molti d’altra parte hanno frainteso Heidegger proprio orientandone il pensiero in questa direzione.

Tuttavia è ovvio che Heidegger non concepisce la critica dell’oggettivismo metafisico nei termini di una difesa dell’astratto, bensì se mai nei termini di una difesa del non-oggettuale. A questo punto ci è utile la nozione di meta-ontologia. La tesi “l’essere, non l’ente”, infatti, non è una tesi ontologica (esiste solo l’essere, e gli enti non esistono), ma è in Heidegger una tesi meta-ontologica, riguarda cioè le forme e i modi del pensiero sull’essere (Goodman direbbe: riguarda non la costruzione dell’essere ma i modi della costruzione dell’essere). Dunque fraintendere questo punto significa scambiare la meta-ontologia di Heidegger per una ontologia.

Ma supponendo che Quine avesse avuto la pazienza di esaminare l’ontologia heideggeriana tenendo conto anche della distinzione tra i vari livelli del discorso sull’essere, ossia: le ontologie regionali, l’ontologia fondamentale, e all’interno dell’ontologia fondamentale la meta-ontologia e la “storia dell’essere”, allora credo che la sua obiezione più forte sarebbe simile a quella che lui stesso aveva rivolto alla distinzione di Carnap tra questioni interne e questioni esterne.

Carnap (*Empiricism, Semantics and Ontology*, 1950, in *Significato e necessità*, La Nuova Italia 1976) temeva che la deviazione di Quine verso temi ontologici rischiasse un ritorno alla metafisica, e in risposta al “criterio di impegno ontologico” aveva suggerito di distinguere tra questioni ontologiche interne, del tipo “esistono numeri primi superiori a 100?” e questioni ontologiche esterne, del genere “esistono i numeri primi?” oppure “esistono gli oggetti fisici?”. La risposta alle prime è vincolata al *framework*, ossia al sistema di riferimento in cui ci si muove; la risposta alle seconde è libera, obbedisce solo a criteri pragmatici, ma richiede a sua volta la creazione di un sistema di riferimento. È chiaro che le prime non sono questioni propriamente “ontologiche”; ma neppure le seconde lo sono, giacché la creazione del sistema di riferimento può essere realizzata in termini esclusivamente linguistici: accordandosi sul vocabolario teorico entro il quale ci si muove. Entrambe le questioni dunque non hanno a che fare con entità, ma con il modo in cui costruiamo il nostro linguaggio.

Ora opportunamente Quine osserva (*On Carnap’s Views on Ontology*, 1951, in *Ways of Paradoxes*) che la distinzione interno/esterno è malfondata: si tratta in realtà solo di una distinzione tra questioni di sottoclasse (interne) e questioni di categorie (esterne)[, e questo, tradotto in termini di variabili, significa: le questioni interne riguardano il fatto che ci muoviamo in un certo “stile” di variabili (per esempio parliamo di individui), e non abbiamo tenuto conto di certi individui con caratteristiche particolari (per es. le particelle della fisica subatomica); le questioni esterne invece significano che ci troviamo a dover escludere o includere certi “stili” di variabili.] Ma è evidente che una questione di sottoclasse (interna) è tale solo rispetto al potere espressivo della teoria: in una teoria che parla di tutti gli enti matematici la stessa questione dell’esistenza dei numeri è una questione interna (di sottoclasse), mentre in una teoria aritmetica è una questione esterna.

A questo punto però Quine non ha realmente difeso la legittimità del discorso ontologico nella sua differenza rispetto al discorso di stipulazione terminologica: semplicemente ha discusso la

natura oggettiva o fattuale della distinzione proposta da Carnap. Il passaggio successivo invece costituisce una effettiva obiezione a Carnap, ma in qualche misura indebolisce il significato delle stesse precisazioni ontologiche quineane. Infatti Quine, come gli è solito, risolve dicendo che non c'è una chiara e reale distinzione tra problemi ontologico-empirici e problemi linguistici. Questioni che in una teoria possono risultare decidibili in termini linguistici possono essere fattuali in un'altra: dipenderà dagli impegni ontologici delle singole teorie, rilevabili in base alla procedura di riduzione ontologica, fare luce sulle differenze.

[Vorrei sottolineare una differenza, che è quasi una contraddizione nel sistema quineano. Da un lato Quine sembra voler intendere il rapporto interno/esterno in termini di gerarchie di livelli sempre più elevati (ascesa semantica?): il problema "interno" x_1 risulta essere esterno al livello del problema x_0 . Dall'altro però sembra voler concepire le differenze "di grado" in termini di reciprocità funzionale (o ricorsività), ossia: quel che è empirico in una teoria può essere linguistico in un'altra. Mentre la prima distinzione è problematica perché postula una gerarchia ontologica a sua volta difficilmente difendibile in modo "esterno", la seconda è effettivamente il contrassegno di un relativismo più spinto, sul piano teorico, tanto che è proprio qui il germe della assimilazione tra la posizione di Quine e l'ermeneutica. È infatti il requisito nietzscheano dell'ermeneutica il ritenere che la storia dell'essere neutralizzi in fondo qualsiasi scelta ontologica radicale (esterna), sia essa a favore degli enti sia a favore dell'essere: si tratta cioè dell'indebolirsi oggettivo dell'ontologia che Vattimo per esempio concepisce come conseguenza più coerente di una ontologia ermeneutica.]

Ora ci accorgiamo che per quel che riguarda Heidegger quest'ultima posizione quineana risulta promuovere una relativizzazione della distinzione tra il punto di vista degli enti e punto di vista dell'essere. Infatti Heidegger mira a ottenere una visione dell'essere per così dire esterna alle singole ontologie: ma le sue difficoltà nel concepire e praticare l'"oltrepassamento della metafisica", o nell'affrontare la *Seinsfrage*, ponendo la *Frage nach dem Sein*, rivelano precisamente la difficoltà di distinguere un punto di vista "esterno" di questo tipo. La metafisica è la grande ontologia che ha dominato inesplicitamente tutte le singole ontologie dell'Occidente: formandone in modo profondo e definitivo il linguaggio filosofico. Quale ontologia potrà darsi che sfugga a tale percorso? Come potrà dirsi una simile ontologia se non entrando nelle categorie della metafisica, e misurandosi con esse? La difficoltà linguistica rilevata da Heidegger alla fine di *Essere e tempo*, e in definitiva mai risolta nel corso dell'opera successiva, è in ultimo la difficoltà di dire l'essere con il linguaggio della metafisica e nel tempo della metafisica, dicendone al contempo l'ulteriorità al linguaggio e al contesto della metafisica.

Ma trasferita sul piano delle scelte di Quine questa difficoltà diventa molto significativa: non avrà ragione Quine nello scegliere più o meno consapevolmente un criterio meta-ontologico che "sta dentro" la logica istituzionale, e che vi è conforme ed è da essa comprensibile?

Sobrietà metaontologica

Date tutte queste premesse credo che dovremmo porre due domande. La prima è: in quale misura la dialettica dentro/fuori a cui accenna Quine (su Quine dialettico-hegeliano esistono molte documentazioni: cfr. per es. L. Steinherr, *Holismus Existenz und Identität. Quine und Heidegger*, EOS 1995) non dissolve la stessa distinzione heideggeriana tra ontologia e metaontologia, in ultimo portando a ripensare anche la stessa distinzione tra campi disciplinari, come ontologia ed epistemologia, e ontologia, logica, epistemologia? La seconda è: in quale misura c'è davvero una varietà di posizioni meta-ontologiche, sia di fatto realizzatesi nella storia dell'essere sia ipoteticamente pensabili in storie possibili?

Affronterei anzitutto la seconda. In effetti credo che il difetto della questione ontologica non stia tanto nella sua improponibilità o nell'ineffabilità dell'essere (e imperscrutabilità del riferimento), ma piuttosto nella sua scarsa apertura metodologica. In altre parole: il problema dell'ontologia non è che ci sono ontologi disposti a riconoscere l'esistenza di troppe entità, o di entità inesistenti, ma

che le possibilità metaontologiche a disposizione sono poche, almeno fino a quando ci si mantiene nella comunicabilità e sensatezza dei propri risultati.

Esistono forse diverse soluzioni ai singoli problemi ontologici, ma tutte le soluzioni si muovono per lo più all'interno di poche posizioni meta-ontologiche possibili: per es., rispetto alla domanda sulla natura degli *strumenti* del discorso ontologico (nomi, termini universali) le tre tematizzate nella disputa sugli universali (nominalismo, realismo, concettualismo), o rispetto alle *fonti* della nostra conoscenza delle cose le alternative gnoseologiche del fenomenismo (empiristico o idealista), del realismo (naturalistico o razionalista), del convenzionalismo (ermeneutico o strutturalista), ecc.

È già evidente allora che ci troviamo alle prese con la prima domanda, sulla necessità di una “revisione” dei confini tra discipline. In particolare: ci troviamo a ripensare il rapporto tra meta-ontologia e ontologia

Conclusione: metaontologia e metafisica

Apparentemente: Quine è una variante interna di Heidegger; Heidegger presenta cioè un punto di vista di livello superiore, “più ampio”: pone il problema della particolare (meta)ontologia che spinge Quine a collocare l'ontologia ai margini della logica, e a gettarla nelle braccia delle scienze naturali. Heidegger storicizza questo punto di vista caratterizzandolo come fase terminale della storia della metafisica: la metafisica è la (meta)ontologia dominante entro la quale oggi ci muoviamo.

Tuttavia, la metaontologia di Quine (e conseguentemente della contemporaneità ontica, secondo Heidegger), proprio in quanto contiene una riflessione generale sulla relatività delle posizioni ontologiche, appronta per così dire gli strumenti per uscire dalla propria contingenza storica. Nella relatività ontologica parla cioè in certo modo proprio quella voce dell'essere che Heidegger cercava al di là del linguaggio della metafisica.

Allora comprendiamo che la metaontologia heideggeriana, altro non è che la metafisica, ma questa, in quanto è giunta (con Quine ma prima, e più consapevolmente con Hegel) ad autoriconoscersi come una possibile ontologia, di nuovo ricade in quella dimensione “più ampia” che Heidegger cercava al di fuori della filosofia. Il rapporto Heidegger-Quine diventa allora simile al rapporto Heidegger-Hegel: Hegel secondo Heidegger sta *dentro* la storia della metafisica, ma va osservato che in quanto Hegel ha tematizzato la dialettica dentro-fuori, deve dirsi che Hegel stesso rappresenta un frammento della metafisica lanciato “fuori” dalla metafisica.

L'hegelismo di Quine è peraltro evidente in quelle pagine che possono essere considerate le vere pagine conclusive della sua posizione *filosofica* in ontologia: mi riferisco ai passaggi finali di *Identità ostensione e ipostasi* (1950, FLPV). Qui appare con chiarezza che “ontologia” è in definitiva filosofia fondazionale, ossia filosofia che si occupa dei problemi degli “schemi concettuali”, ovvero della ragione o del logos, delle premesse epistemologiche, dei fondamenti. Dice Quine: non siamo inchiodati allo schema concettuale entro il quale ci troviamo e siamo cresciuti. Possiamo “mutarlo poco a poco”, pezzo per pezzo, anche se “non c'è nulla che ci faccia avanzare se non lo stesso schema concettuale in sviluppo”. Possiamo dunque perfezionare lo schema concettuale, “la nostra filosofia” scrive espressamente Quine, “ma non possiamo distaccarci da esso e metterlo a confronto oggettivamente con una realtà non concettualizzata” (p. 74).

È forse questo il terreno migliore su cui effettivamente Heidegger e Quine si possono confrontare. Entrambi sono interessati al problema dei fondamenti, ed entrambi risolvono tale problema in modo parzialmente dissolutivo, ossia mostrando la difficoltà di misurarsi con fondamenti che non siano storico-linguisticamente determinati. Entrambi allora si trovano di fronte alla questione: stiamo noi teorizzanti “dentro” o “fuori” il contesto storico-linguistico? Ossia: in quale misura nel teorizzare non si tratta già di assumere una posizione trasversale, obliqua, rispetto a storia, essere e linguaggio?

Notiamo infatti che entrambi, rispetto alla questione dentro/fuori tentano faticosamente di conservare una posizione obliqua, che dia una visione complessiva dello “schema concettuale”(del

logos) in cui ci troviamo, al tempo stesso dichiarando l'impossibilità di una visione esterna di questo tipo. Ma la posizione di Quine (come d'altronde quella del suo coetaneo Gadamer) è più vicina a Hegel, tanto al *riformismo* hegeliano quanto all'idea di dialettica storica (lo schema concettuale in sviluppo ci fa avanzare), mentre Heidegger sembra spesso avere la pretesa davvero di parlare con la voce dell'essere (Gadamer dice: Heidegger si arrischia al di fuori dell'immanenza).

Franca D'Agostini