

Metaontologia: Heidegger e van Inwagen
Genova 13 marzo 2003

A - Introduzione: problemi di definizione e di delimitazione dell'ontologia

1. circolarità
2. difficoltà di distinguere ontologia e metafisica
 - 2a il rapporto tra i due termini in Aristotele
 - 2b punti di vista contemporanei: l'ontologia è una parte della metafisica
 - 2c punti di vista contemporanei: la metafisica è una variante dell'ontologia
 - 2d confusione tra i due punti di vista: l'oscillare dell'ontologia tra analisi dei concetti e scienze della natura
3. mancata distinzione tra ontologia come teoria dell'oggetto e come teoria dell'esistente: l'oscillazione dell'ontologia tra metafisica ed epistemologia
4. necessità di una indagine meta-ontologica

B - van Inwagen

1. le premesse: Quine
2. necessità di una messa a punto meta-ontologica a partire da Quine
3. le cinque tesi meta-ontologiche secondo van Inwagen
 - 3a l'essere non è una attività
 - 3b essere ed esistere sono la stessa cosa
 - 3c l'essere è univoco
 - 3d il significato unico dell'essere è adeguatamente espresso dal quantificatore esistenziale
 - 3e il criterio di impegno ontologico
4. dall'essere al linguaggio

C - Heidegger

1. perché Heidegger introduce il termine "metaontologia"
2. che cosa è la metaontologia
3. l'oblio della questione metaontologica e le sue ragioni
4. essere, matematica e linguaggio

Conclusioni

Riferimenti principali

- W. V. O. Quine. "On what there is", 1948, tr. it. E. Mistretta, in W. V. O. Quine, *Il problema del significato*, Astrolabio, Roma 1966
- P. van Inwagen, "Metaontology", in *Erkenntnis*, 48, 1998, pp. 233-250
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, tr. it. Chiodi, Lognanesi, Milano, par. 3
- Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, a cura di K. Held, 1978, ed. italiana a cura di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1990, appendice alla I sezione (184-189)

Altri riferimenti:

- M. Carrara, *Impegno ontologico e criteri d'identità. Una analisi*, Cleup, Padova 2001
- F. D'Agostini, "Ontologia ermeneutica e ontologie analitiche", in *Teoria*, Pisa, 1, 2002
- Id., "Metaontology. Considerazioni sistematiche e storico-terminologiche su 'ontologia' e 'metafisica'", in *aut-aut*, luglio-settembre 2002
- Aristotele, *Metafisica*, libro IV
- K. Mulligan, "Ontologia e metafisica", 2000, tr. it. in *aut-aut*, luglio-settembre 2002
- E. Berti, "Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico", in C. Bianchi e A. Bottani, *Significato e ontologia*, in corso di pubblicazione
- A. Varzi, "Ontologia e metafisica", in F. D'Agostini, N. Vassallo, cur., *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002
- W. McNeill, "Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology", *Heidegger Studies*, 8, 1992.
- S. G. Crowell, "Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time", *Philosophy and Phenomenological Research*, LX, 2, 2000

Metaontologia: Heidegger e van Inwagen

A - Introduzione: problemi di definizione e di delimitazione dell'ontologia

Lo scopo di questa lezione è avviare un chiarimento su un campo, quello dell'ontologia, che è oggi molto frequentato, ma in cui secondo me vige una certa confusione, metodologica e terminologica.

1. Circolarità

Anzitutto, “ontologia” deriva evidentemente da *to on*, essere, e vuol dire indagine filosofica sull'essere, ovvero risposta alle domande: “che cosa esiste, che cosa non esiste, quali sono le condizioni per cui ciò che esiste esiste, quali sono le condizioni di assegnazione del predicato esiste, ecc.”. Anche assumendo che si sia tutti d'accordo su questo (ma in realtà non è proprio così), le possibili posizioni al riguardo sono diverse, e (soprattutto) alcune minime differenze tra esse hanno serie ripercussioni sul piano metodologico, e sistematico: ossia sembra che minime divergenze sul modo di intendere il lavoro ontologico producano notevoli eterogeneità di risultati, e significative difficoltà di sintesi. Molte teorie ontologiche inoltre mettono in questione la stessa forma e legittimità delle domande di partenza. Sembra dunque che in ontologia gli oggetti o i problemi affrontati *retroagiscano* significativamente sul metodo e sul progetto di ricerca.

Per esempio, alcuni sembrano parlare di ontologia come di una indagine naturalistica svolta in parallelo con le scienze della natura: poiché ci occupiamo di ciò che esiste, facciamo riferimento a quel che dicono le scienze naturali al riguardo; altri la riconoscono come ricerca autonoma, ma la legano comunque a un'ipotesi di fondo, di tipo realistico, e ritengono che per avere ontologia si sia obbligati ad aderire ad alcune tesi ontologiche basilari, come: esiste un mondo, con caratteristiche indagabili e autonome dalla nostra comprensione di tale mondo, e l'ontologia si occupa di indagare tale mondo e dire che cosa c'è e non c'è in esso. Sembra evidente a un primo sguardo che la prima posizione è o può essere una variante interna della seconda: una posizione realista può essere naturalistica o meno, e scientifico-naturalistica o meno. Ma non è escluso – almeno in linea di principio – il caso che certi risultati delle scienze della natura mettano in discussione il paradigma realistico della posizione di partenza (cosa che è avvenuta per esempio con i mutamenti paradigmatici della biologia negli anni sessanta), così come si vede la questione si complica notevolmente, e quel che sembrava essere una posizione metateorica, preliminare, viene contraddetta dalle sue stesse conseguenze, oppure, si promuove un mutamento paradigmatico: quello che era primo e preliminare diventa secondo e conseguente.

Inoltre, in entrambi i casi c'è un problema di circolarità: nel primo si trascura il fatto che le scienze naturali possono decidere ciò che esiste solo a partire da quel che già ritengono sia esistente; nel secondo si ammette che la costituzione stessa dell'ontologia abbia alla sua base una tesi ontologica, l'ontologia si fonda su una decisione ontologica già presa, ossia: esiste una realtà-mondo, distinta dalla nostra conoscenza di tale mondo. Allora in entrambi i casi si tratta di lavorare circolarmente: sappiamo già almeno in modo preliminare, medio e vago, ciò che ci occorre sapere e cercare; abbiamo già predisposto quel che troveremo nel predisporre le condizioni del cercare. Dunque: due circoli interni a due posizioni ontologiche, peraltro abbastanza sensate e coerenti tra loro; un circolo interno al rapporto tra loro.

Come vedremo, questo genere di disguidi sono davvero frequentissimi, in ambito ontologico: tanto che alcuni (in particolare Heidegger, e tutti coloro che a lui si richiamano) hanno pensato che *la stessa costituzione dell'ontologia implicasse una certa circolarità*, che anzi in ambito ontologico la circolarità non fosse tanto un difetto ma un requisito ineliminabile (e in un certo senso “una forza”) dell'analisi. Forse si può assumere in linea preliminare la tesi che la stessa costituzione del

campo ontologico implichi la scelta di un oggetto (l'essere) che ha specifiche ripercussioni sul metodo di indagine, cosicché la distinzione oggetto/metodo in ontologia risulta eccentrica rispetto a quel che può accadere in altre discipline. [Se poi ci si chiede perché ciò avvenga, è abbastanza ragionevole rispondere che individuare un termine, un nome "essere", come sfondo o costituente di tutti gli enti implica una certa "forzatura", o altrimenti detto è una operazione filosofica, che genera una serie di conseguenze, non ultimo il fatto che quando ci si chiede "che cosa è l'essere", già si fa uso di quello su cui ci si interroga. Questo vuol dire da un lato che forse l'operazione di isolare un "essere" è rischiosa oltre che arbitraria, dall'altro che "essere" è uno di quei concetti particolari tipici della tradizione filosofica, che i medievali chiamavano trascendentali o generi sommi e Kant e Hegel chiamavano concetti della riflessione, e va detto che tali concetti hanno requisiti problematici e sono potenziali fonti di paradossi.]

Resta però in ballo il problema del confronto non soltanto tra diverse ontologie (c'è chi dice che esiste solo ciò che la scienza considera possibile, e chi dice invece che così non è, ecc.), ma tra i diversi significati che si attribuiscono alla parola "ontologia", e i diversi modi di intenderne le forme le condizioni e i metodi.

2. Ontologia e metafisica

Un secondo tema significativo infatti è il rapporto tra ontologia e metafisica, e l'affinità tra i significati dei due termini. "Metafisica" è una parola altamente equivoca. Diceva Heidegger (in *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929): con questa parola si designa in realtà "uno stato di profondo imbarazzo filosofico". Tradizionalmente: metafisica significa ricerca circa ciò che *eccede* il mondo fisico (metà inteso nel senso dell'oltrepassamento), ricerca su ciò che trascende e *fonda* il mondo fisico; ricerca sulla realtà quale effettivamente è, sulla realtà *in sé*; ricerca sul *principio* (o i principi) della realtà.

2a Aristotele - In verità tutti questi significati sono riferibili alla metafisica di Aristotele: e come noto il termine stesso è solo una designazione bibliografica, Aristotele non lo usò. Fu coniato dall'antica filologia aristotelica per indicare un gruppo di libri cronologicamente successivi ai libri fisici, e tutti in qualche modo vertenti su una certa scienza fondamentale o scienza prima. Nel primo di questi libri infatti Aristotele definisce la "scienza" di cui si tratta come scienza che "ha per oggetto i principi e le cause prime". Dunque non c'è traccia di ontologia (termine peraltro coniato nel Seicento). Invece, la definizione della filosofia prima come scienza dell'ente in quanto ente è presentata all'inizio del IV libro della *Metafisica*, ma viene proposta come soluzione alle prime quattro di una serie di quindici aporie da lui discusse nel libro III (cfr. Berti, 2003).

Tutto ciò ci dice che non è legittimo identificare la metafisica nel senso aristotelico con l'ontologia, o comunque assegnarle un legame *esclusivo* con la problematica dell'essere. Aristotele dice che in una certa accezione questa scienza prima e fondamentale riguarda l'essere, ma se si guarda all'insieme di ciò che si chiamò *Metafisica* è chiaro che quel che l'autore intende per scienza prima è una indagine molto varia e vasta. Essa comprende: meta-filosofia, storia della filosofia (ossia indagine sulle dottrine precedenti), analisi dei concetti, fissazione di certi principi logico-argomentativi generali (come il principio di non contraddizione), indagine su alcune nozioni generali che governano l'analisi del mondo fisico, come le nozioni di causa, sostanza, potenza, atto, ecc., e infine: analisi dell'essere in senso eminente e primo, cioè di Dio. Dunque quel che Aristotele cercava di definire nei libri "dopo la fisica" è quel che noi oggi potremmo chiamare una "filosofia fondamentale", ossia una filosofia che si occupa dei fondamenti generali della conoscenza, della scienza, della nostra visione delle cose, della natura della logica, della matematica. In quanto si occupa dei fondamenti, si interroga anche sui fondamenti della filosofia, e sul suo destino, il suo ruolo nella storia e nel momento attuale, e così via. Si tratta di una indagine strana e generale, in cui la domanda su quel che c'è è solo una articolazione interna.

In questa interpretazione del significato di “metafisica” (che bisognerebbe forse rilanciare), la metafisica risulta essere una specie di filosofia generale, trasversale, ed extradisciplinare: e l’ontologia è una sua variante o un modo di praticare tale indagine fondamentale.

2b Punto di vista contemporaneo: la metafisica come sfondo dell’ontologia - Tuttavia il senso aristotelico dei termini metafisica-ontologia non ha molto seguito oggi (Enrico Berti insiste da molti anni su questo punto, e nota che le confusioni che derivano da questo fraintendimento sono spesso rilevanti). Per lo più, nella filosofia analitica come nella filosofia continentale si hanno due principali tendenze (ho esplorato meglio queste due tendenze in “Metaontologia”, aut-aut 2002): una ritiene che l’ontologia sia la disciplina che si occupa di dirci quali cose “ci sono” ossia esistono, e pertanto fornisce un elenco degli esistenti, mentre la metafisica si occupa di chiarire che cosa fa sì che certe cose esistano, e dunque riguarda alcuni principi fondamentali di cui ci serviamo per indagare il mondo, per esempio i principi di causa, identità ecc. In questo senso la metafisica è un po’ più fondamentale e importante dell’ontologia, e l’ontologia finisce per essere, oltre che il catalogo delle cose esistenti, lo studio delle cose che una singola scienza o disciplina si occupa di indagare, o il confronto tra le ontologie delle diverse scienze e discipline. Questo primo significato (che evidentemente può considerarsi una evoluzione del significato aristotelico) è tipico di una certa tradizione analitica che risale a Strawson più che a Quine, e che si lega anche alla teoria dei mondi possibili. Infatti la teoria dei mondi possibili può essere vista (e di fatto Kripke l’ha presentata in questo modo) come una struttura di riferimento, o un apparato preliminare, per le indagini in metafisica, intendendo quest’ultima come orizzonte e premessa dell’ontologia: non mi interrogo solo su ciò che c’è in questo mondo, ma anche su quel che potrebbe esserci e c’è dunque in altri mondi possibili, la valutazione di ciò che potrebbe esserci orienta peraltro, o può orientare, il mio giudizio su ciò che c’è.

2c L’ontologia come sfondo della metafisica - Da questa idea di metafisica (su cui vedi anche Varzi, 2001 e 2002) si distingue una tradizione di derivazione europea, che nasce con Meinong, Hartmann, con la terza ricerca logica di Husserl, e che ha avuto seguaci in ambito analitico: in particolare Bergmann e il gruppo di Barry Smith. Si vede bene questa posizione nel testo di Mulligan su *Ontologie et métaphysique*, nel *Précis de philosophie analytique* curato da Pascal Engel. Qui metafisica e ontologia vengono determinate (ed è una consuetudine delle definizioni meta-filosofiche di stampo analitico) in base agli specifici problemi di cui si occupano. Mentre la metafisica tratta questioni particolari, concernenti certe specifiche modalità di esistenza, l’ontologia si pone semplicemente il problema del “che cosa è”. È dunque comprensibile che Mulligan consideri l’ontologia *preliminare* alla metafisica, e la metafisica come una sorta di specificazione dell’ontologia.

In un primo caso la metafisica contiene l’ontologia, nel secondo l’ontologia contiene la metafisica. Questa posizione, possiamo osservare, è condivisa da Heidegger da molti altri interpreti continentali dell’ontologia, e in particolare da tutti coloro che arrivano all’ontologia attraverso una critica della metafisica. Per Heidegger per esempio, come per Deleuze (anche se i due autori non hanno connessioni di nessun tipo: Deleuze non ha mai letto Heidegger), mentre l’ontologia è una buona, aperta e libera visione dell’essere, la metafisica è una specie di pervertimento del realismo, è una ontologia realistica con pretese di autotrascendimento.

2d Confusione dei due punti di vista - Ma questa chiara ripartizione di compiti e prospettive ecco che subito si dissolve. È infatti interessante notare che nel primo caso il catalogo delle cose del mondo potrebbe essere stilato senza difficoltà dalle scienze della natura, e dunque la metafisica si troverebbe ad essere a) una ontologia realistica (con il che si ricadrebbe nella situazione che abbiamo descritto all’inizio), oppure b) una specie di “logica della fisica”, ossia disciplina che si occupa di esaminare e trattare le fondamentali categorie della fisica (ente, corpo, forza, causa, moto, ecc.). Così vediamo due “poli” classici del lavoro ontologico: la natura e il linguaggio. Si fa

ontologia facendo scienza della natura oppure esaminando i concetti fondamentali che guidano la nostra scienza della natura. Nel caso di Mulligan (e di Husserl, Hartmann, ecc.) l'ontologia si caratterizza poi in pratica come quel che una tradizione chiamava "logica filosofica", e che a sua volta era una derivazione della metafisica, ossia la teoria delle categorie o dei generi sommi. Di fatto Mulligan non diversamente da Husserl e entro certi limiti da Hartmann concepisce come ontologia l'indagine su grandi concetti orientativi della nostra visione del mondo, e del nostro uso del pensiero, come parte e tutto, dipendenza, sussistenza, ecc. Il fatto che l'indagine ontologica tenda a trascolorare in indagine concettuale ci dice molto, inoltre, su un problema di fondo, concernente quel che chiameremo i nemici dell'ontologia. Molti infatti ritengono che l'ontologia non debba essere praticata, che si basi su un errore, che non si possa propriamente parlare filosoficamente dell'essere, ecc. (ho parlato di questi "nemici dell'ontologia" nel paper che ho presentato al congresso di filosofia analitica di Bergamo).

3 Teoria dell'oggetto e teoria delle cose esistenti

A questo riguardo c'è un ultimo problema. La nozione di ontologia in Quine come vedremo significa a certe condizioni indagine sulle cose che prendiamo in considerazione quando parliamo, ossia una teoria delle particelle subatomiche sarà impegnata a riconoscere l'esistenza delle particelle subatomiche. Ma questo significa che ontologia risulta essere indagine sugli *oggetti* delle teorie, e ciò non è sbagliato: anche i più consapevoli ontologi, come Hartmann, avevano questa idea. Però per loro – per Meinong e Hartmann come per Hegel – c'era una distinzione precisa tra ontologia come teoria dell'oggetto (che può essere di qualsivoglia tipo: io posso anche teorizzare sugli unicorni, o sugli angoli di più di 360 gradi) e ontologia come teoria delle cose reali ed esistenti – e questa seconda era definita da Meinong metafisica. La prima era concepita come ontologia tematica: ossia indagine concernente l'essere che considero come tema della mia ricerca; la seconda come Substanz-Ontologie, ontologia delle cose effettive, che considero realmente esistenti. La mancata distinzione tra questi due ambiti genera o può generare una serie di difficoltà e di fraintendimenti. E anzitutto: una ontologia come teoria dell'oggetto può essere del tutto tranquillamente una ontologia anti-realistica, o costruzionista, e dunque a certa condizioni *anti-metafisica*.

Di fatto l'ontologia fenomenologica (come l' "ontologia" in cui secondo certi interpreti consiste la filosofia trascendentale di Kant) è una ontologia senza "cose" autonome, ovvero una teoria dell'oggetto; ma in questo modo, se si tratta sempre e solo di oggetti-fenomeni di conoscenza, non si vede bene la distinzione tra ontologia ed *epistemologia*. In quale senso una teoria degli oggetti per-noi, o quali ci risultano, dovrebbe essere distinta da una teoria del nostro modo di conoscere o definire o afferrare o costruire oggetti? In quale senso una indagine di questo tipo non dovrebbe essere una semplice sezione interna della teoria della conoscenza? Dunque c'è qui una oscillazione dell'ontologia tra metafisica ed epistemologia (un punto che Hartmann in particolare criticò del trascendentalismo): se si riesce brillantemente a sfuggire all'una, si cade nelle braccia dell'altra.

4. Necessità di una indagine metaontologica

Dunque: circolarità dell'indagine ontologica; complicata distinzione tra metafisica e ontologia; mancata distinzione tra ontologia tematica (o teoria dell'oggetto) e ontologia sostanziale (o teoria delle cose reali, o metafisica); tendenza dell'ontologia a oscillare tra filosofia della natura e analisi concettuale, tra metafisica ed epistemologia, senza trovare mai un punto di assestamento. *Chi si deve occupare di questi problemi?* Credo che nell'ottica aristotelica dovrebbe occuparsene una sezione della scienza prima, cioè della filosofia generale o filosofia dei fondamenti (che oggi come disciplina filosofica non esiste, ovviamente), e in particolare tale parte della filosofia generale potrebbe chiamarsi metaontologia.

Oltre alla problematicità della designazione “ontologia”, in effetti, esistono altre due fondamentali ragioni per avviare una indagine metaontologica, e per chiamare tale indagine in questo modo. La prima è che *molta presunta ontologia potrebbe legittimamente essere definita metaontologia*, ed esistono dubbi (fondati anche se forse non necessariamente condivisibili) che non possa essere diversamente in quanto e se le ontologie in questione vogliano essere “filosofiche”. Per esempio *On what there is*, di Quine, è uno dei grandi classici dell’ontologia contemporanea, eppure come vedremo l’autore qui formula una sola tesi ontologica, e molte tesi meta-ontologiche, e anzi la sola tesi ontologica poi si rivela essere in realtà un artificio meta-ontologico. Quasi tutti coloro che si occupano di ontologia si sono misurati con le tesi di Quine, ma pochissimi hanno apertamente riconosciuto questo aspetto. D’altra parte, mi sembra che una buona parte dei lavori che oggi vengono di solito rubricati sotto il titolo di “ontologia” sono in realtà indagini miste: contengono una o due tesi ontologiche, per lo più formulate come commento a uno o due risultati scientifici, e circondate da una quantità di tesi meta-ontologiche, ossia confronti tra ontologie diverse, o considerazioni sulla natura dell’ontologia, sui suoi obiettivi, limiti, natura ecc., i suoi rapporti con la metafisica, i suoi confini condivisi con l’epistemologia, la semantica, la logica, le scienze naturali, le scienze cognitive, ecc.

Una seconda ragione per avviare tale indagine è che è importante focalizzare l’attenzione sulla metaontologia per *favorire una semplificazione o una riduzione dei punti di riferimento preliminari in ontologia*. La sobrietà e la semplificazione, d’altra parte, sono dati istitutivi e direi strutturali dell’ontologia: una buona parte delle ricerche in ontologia applicata (all’ingegneria, all’informatica, alla medicina) mira a creare piani di riferimento comuni per ambiti di ricerca disparati; la stessa messa in luce della domanda ontologica si basa su una certa semplificazione del linguaggio teorico (si fa riferimento all’essere o all’esistere come territorio unico di riferimento di diverse scienze e discipline; si accetta che tutte le teorie abbiano una base descrittiva concernente le cose che esistono o possono esistere); di fatto la maggior parte delle ricerche in ontologia (e in metafisica) approda sostanzialmente alla messa a punto di una terminologia, e mira sostanzialmente a raggiungere accordi circa definizioni di fondo (es. il concetto di persona umana, l’inizio o la fine della vita, ecc.).

Dunque l’obiettivo della semplificazione, o una richiesta che si potrebbe definire di *autoriduzione metodologica* dell’ontologia, hanno qualche ragione di fondo legate alla natura stessa del campo disciplinare. Ci si può chiedere però in quale misura una tale semplificazione si debba ottenere attraverso considerazioni di tipo metaontologico. È evidente che per rispondere occorre capire quali dovrebbero essere le opportunità e i limiti di tali considerazioni. Allora in quel che segue affronterò due ipotesi di impostazione di una metaontologia: quella presentata da van Inwagen nel saggio “Metaontology” del 1998 e quella ipotizzata da Heidegger nel corso del 28 sui *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 1928.

Secondo van Inwagen, mentre la questione ontologica è riassunta nella domanda quineana “che cosa c’è?”, la domanda propriamente meta-ontologica è “che cosa stiamo chiedendo quando chiediamo ‘che cosa c’è?’?”. Dunque metaontologia equivale per van Inwagen a: *domanda sulle modalità e la natura dell’ontologia*. Tale domanda si sviluppa nella messa a punto di alcune semplici tesi fondamentali, e in particolare van Inwagen considera particolarmente efficace e illuminante la meta-ontologia di Quine, le cui tesi sono: l’essere non è una attività, l’essere coincide con l’esistenza, l’essere è univoco, il senso unico dell’essere e dell’esistenza è adeguatamente colto dal quantificatore esistenziale, gli impegni ontologici delle teorie si individuano mettendo in opera la teoria delle descrizioni di Russell.

Quanto a Heidegger, l’uso del termine si ha esclusivamente nei testi del corso e in quegli anni, dopodiché nell’*Introduzione alla metafisica*, del 1935, non c’è più traccia di metaontologia. Questo è significativo, perché nel 1928 Heidegger aveva effettivamente ancora una certa fiducia nella possibilità di fondare una ontologia che fosse teoreticamente rilevante, mentre negli anni successivi tale proposito viene abbandonato. Heidegger cioè in quegli anni è fiducioso nei confronti del lavoro filosofico come tale, e si avventura in distinzioni meta-teoriche precise, mentre in seguito c’è un

progressivo venir meno della fiducia nei confronti di una indagine propriamente filosofica, secondo canoni tradizionali, e prevale la ricerca invece di uno stile o una impostazione completamente diversi, e in ultimo non più “filosofici”. Così come si vede per Heidegger i disguidi legati alla definizione e alla pratica dell’ontologia culminano addirittura in una sorta di abbandono della filosofia, a vantaggio del mito di un “altro” pensiero.

Si tratta ora di vedere più da vicino la natura e i limiti delle due prospettive.

B – van Inwagen

1. Le premesse: Quine

Riprendiamo brevemente quel che dice Quine nel saggio *On what there is*, che è la premessa del discorso di van Inwagen. L’idea di fondo di Quine è che quando parliamo, in generale, impliciamo l’esistenza di certe cose, e neghiamo l’esistenza di altre, e proprio la scarsa chiarezza circa i nostri (più o meno impliciti) *impegni ontologici* può generare disguidi e controversie. Il saggio di Quine è apertamente orientato a riprendere la questione già discussa da Russell in *On Denoting* (1905): come si può dire che montagne dorate, cavalli alati, o anche quadrati rotondi *non esistono*? Se diciamo “la montagna dorata non esiste” non impliciamo forse che *c’è* una certa cosa, detta montagna dorata, la quale in realtà *non c’è*? L’obiettivo programmatico di Russell era *eliminare* dal linguaggio le descrizioni, trasformandole in enunciati quantificati, ma spingendosi più in là Quine nota che questa eliminazione consiste in una sorta di *ricollocazione* dell’essere rispetto al linguaggio. Tutti gli enunciati problematici di tipo platonico o meinongiano, ossia enunciati come “Pegaso vola”, o “l’unicorno non soffre il freddo” o “il re di Francia ha la barba” secondo Quine possono essere utilmente tradotti secondo le linee proposte da Russell. Per esempio: “Pegaso vola”, si potrebbe tradurre con:

esiste un x tale che (x è Pegaso & x vola)

ma anche “x è Pegaso” a ben guardare può tradursi con:

esiste un x tale che (x ha la proprietà di essere Pegaso)

o anche, e meglio:

esiste un x tale che (x pegasizza),

per cui l’enunciato complessivo diventa:

esiste un x tale che (x pegasizza & x vola).

Come si vede *l’essere a poco a poco esce dalla parentesi*, e si riduce nei confini della formula del quantificatore esistenziale “esiste un x”. A questo punto si vede bene che il problema ontologico è solo ed esclusivamente il problema di *quali valori assegniamo alla variabile “x”*. Ossia: quali sono gli enti i cui nomi pensiamo di poter sostituire ragionevolmente a x. Per questo un po’ provocatoriamente, ma con una certa ragionevolezza, a partire dalle premesse di Russell, Quine formula la famosa tesi: “essere è essere il valore di una variabile”.

Quine ha così fissato la domanda che a suo avviso definisce l’ambito dell’ontologia, ossia: che cosa ammettiamo come esistente? [O anche: che cosa c’è? L’aver dato la possibilità di isolare tale

domanda è il secondo importante merito della teoria delle descrizioni di Russell. Ma in più un altro e significativo suo merito consiste secondo Quine nel fatto che questo isolare l'essere al di fuori della parentesi fa sì che si possa discutere e valutare ogni teoria o posizione teorica senza metterne in questione le premesse ontologiche, al tempo stesso comprendendo che comunque *ogni* teoria o posizione filosofica ha come presupposto qualche *decisione* concernente l'essere, ossia il numero e la natura delle cose che "ci sono".]

A questo punto, la scelta ontologica quineana può formularsi, e già in questo saggio Quine sviluppa alcune premesse delle tesi che poi verranno formulate in testi successivi. Solo altri tre punti dell'ontologia quineana sono di qualche rilievo per il discorso qui condotto, e va notato che si tratta essenzialmente di principi *meta-ontologici*. Il primo è una *massima* preliminare: secondo Quine è buona politica attenersi a un contegno di *sobrietà*, ossia ridurre al minimo la quantità di enti (ammessi come esistenti) necessaria per formulare le proprie teorie. Il secondo è l'indicazione dell'*ambito disciplinare* a cui fare riferimento in ontologia, e la tesi di Quine è che le *scienze naturali* offrono e devono offrire i criteri orientativi di qualunque ontologia filosofica: non possiamo quantificare su cavalli alati perché la scienza non prevede un tale genere di cavallo. Il terzo punto è il principio della *relatività ontologica*: l'ontologia è sempre relativa a strutture di riferimento, le quali sono linguisticamente e storicamente determinate. Infatti, Quine è ben consapevole che le ontologie scientifiche dipendono in larga misura da sistemi di classificazione, e sono in costante evoluzione. Questo significa che non è possibile in ontologia arrivare a una decisione definitiva, se non sacrificando proprio l'istanza suprema della valutazione ontologica, ossia la scienza, il suo progresso, la sua libertà. La scienza ci offre sempre solo una "ontologia provvisoria", e "relativa" a certe condizioni e premesse. Si tratta allora di capire quale possa essere il terreno su cui effettuare *traduzioni* da una ontologia all'altra, ossia mettere a confronto posizioni ontologiche disparate, *interpretando l'una nella prospettiva dell'altra*. "Ciò che ha senso – scrive Quine – non è dire quali sono gli oggetti di una teoria, parlando in modo assoluto, ma come una teoria di oggetti è *interpretabile* o *reinterpretabile* in un'altra" (Ontological relativity, p. 78). Quel che conta dunque non è la singola decisione ontologica, né è la maggiore sobrietà dell'una o dell'altra scelta, e neppure, in fondo, la maggiore o minore armonia tra le teorie formulate e gli oggetti presupposti come esistenti, ma *la possibilità di mettere in comunicazione diverse tesi circa l'esistente*. La domanda: "che cosa ammetto come esistente?" infatti può trovare risposta solo attraverso il confronto con quel che *altri* invece non ammettono come esistente, o con le cose che *normalmente* si dicono esistenti, o che normalmente si negano all'esistenza...

2. Necessità di una messa a punto metaontologica

Questa breve panoramica ci ha fatto capire che Quine ha impostato la questione ontologica nei termini più chiari. Ora van Inwagen sente la necessità di distinguere quelle che sono le posizioni e tesi ontologiche di Quine dalle sue posizioni e tesi meta-ontologiche.

Al di là di quel che dice van Inwagen, se noi consideriamo il saggio di Quine, uno dei grandi classici dell'ontologia analitica, ci rendiamo conto che forse la tesi ontologica lì sostenuta è una sola: "essere è essere il valore di una variabile". Tutto il resto è una perorazione in difesa dell'ontologia, una messa a punto di che cosa si intende per ontologia, una dimostrazione della possibilità di rendere esplicite le ontologie implicite in una teoria servendosi della quantificazione, una critica delle ontologie poco sobrie, una illustrazione dei principali scenari (meta)ontologici, desunti dalla querelle sui fondamenti della matematica.

Riconsideriamo peraltro, ed elenchiamo, tutte le tesi o teorie sostenute da Quine in ontologia, anche in altri scritti:

- 1) essere è essere il valore di una variabile

- 2) criterio di impegno ontologico (ciascuna teoria più o meno consapevolmente implica certi giudizi circa ciò che considera esistente)
- 3) le ontologie devono essere sobrie (non bisogna eccedere nel numero di enti considerati esistenti)
- 4) l'ambito fondamentale di riferimento dell'ontologia è la scienza della natura (chiediamo allo scienziato naturale se esistono o meno cavalli alati)
- 5) relatività ontologica (l'ontologia è sempre relativa a strutture di riferimento, che variano a seconda delle circostanze storiche e linguistiche della scienza)
- 6) proiezione ontologica (il lavoro dell'ontologo consiste per lo più nell'effettuare traduzioni da un'ontologia all'altra, proiettando una teoria ontologica sull'altra)

Sembra abbastanza ragionevole ammettere che l'unica tesi propriamente "ontologica" sia la prima, mentre le altre sono visibilmente tesi meta-ontologiche. Eppure, se consideriamo con attenzione questa sola tesi ontologica sostenuta da Quine, e se ammettiamo che si tratti davvero di una tesi ontologica, ci accorgiamo di un fatto singolare: la sua natura varia notevolmente a seconda di quel che si intende per ontologia.

Se viene intesa come una tesi "ontologica" nel senso in cui Quine intende questo termine, ossia come riferita all'elencazione delle cose che "ci sono", si dovrà ammettere che esprime una ontologia singolarmente vasta anzi illimitata, perché si può quantificare su qualunque cosa, e se essere significa essere il possibile oggetto di una quantificazione, allora tutto esiste. Ma naturalmente Quine non sarebbe d'accordo, non si tratterebbe di una ontologia sobria (come previsto da 3). Dunque una prima possibilità è considerarla come una posizione non ontologica ma meta-ontologica (ed è come vedremo quel che farà van Inwagen), ossia una tesi che ci dà indicazioni su quel che potrebbe essere una indagine ontologica.

Se si intende invece per ontologia non quel che c'è secondo questa o quella teoria (o quel che una teoria considera esistente o reale), bensì l'oggetto o l'ambito di indagine di una scienza – ed è questo il senso di ontologia come teoria dell'oggetto, sostenuto da Hartmann, Meinong ecc. -, essa è anche interpretabile come espressione di una *ontologia della logica*: la logica deve poter ammettere la possibilità di scegliere domini di qualunque tipo, dunque l'ambito ontologico di riferimento della logica è l'insieme illimitato delle cose su cui quantificare.

Nel primo caso siamo di fronte a una posizione che Quine disprezza, nel secondo siamo di fronte forse al senso più proprio di una metà dell'ontologia quineana (l'altra metà riguarda l'ontologia regionale della fisica), anche se certo l'essere di cui si tratta nella tesi in questione non può più essere considerato propriamente l'essere del "c'è" quineano.

Come si vede, una stessa tesi può avere un valore profondamente diverso a seconda del quadro metaontologico di riferimento, in particolare: nel primo caso produce una posizione a cui Quine non avrebbe aderito; nel secondo, esprime una posizione che a Quine sarebbe forse piaciuta, ma che in qualche misura avrebbe richiesto una sostanziale modifica della definizione quineana di ontologia come indagine su ciò che c'è. Nel primo caso inoltre, vediamo che essa si rivela come una tesi ampia, quasi extra-ontologica o metaontologica (tanto è vero che possiamo intenderla come tale), nel secondo invece risulta essere una tesi sub-ontologica: ossia non si tratta dell'essere delle cose che in generale esistono, ma dell'essere puramente numerabile quale ambito preliminare di riferimento della logica, dunque dell'ontologia di una scienza particolare. Tutto ciò ci fa vedere quel che abbiamo cercato di indicare nella prima parte: in ontologia la separazione di ruoli e la distinzione di priorità risultano difficili. Qui ci sembra in effetti dimostrato che almeno alcune tesi ontologiche sembrano avere notevoli ripercussioni sul piano meta-ontologico, e che le meta-ontologie (le definizioni di ontologia che si assumono preliminarmente) modificano in modo decisivo il significato di certe scelte ontologiche.

3. Le cinque tesi metaontologiche secondo van Inwagen

Ora van Inwagen distingue abbastanza nettamente nel modo che segue:

tesi ontologiche

es. non ci sono proposizioni

tesi meta-ontologiche

es. essere è essere il valore di una variabile

Vediamo bene che fare ontologia significa dire che cosa esiste-c'è, mentre fare meta-ontologia significa specificare le condizioni di assegnazione (o il significato) del predicato "esiste". Dunque se io chiedo che cosa significa esiste sto facendo meta-ontologia. Naturalmente (anche per van Inwagen) la ricerca metaontologica non si riduce a questo, e van Inwagen elenca le cinque tesi che come abbiamo accennato a suo avviso costituiscono le basi della metaontologia quineana: 1) l'essere non è una attività; 2) essere ed esistere sono la stessa cosa; 3) l'essere è univoco (ossia se diciamo che le menti umane esistono, dobbiamo dire che esistono nello stesso modo in cui esiste una capra), dunque: c'è un unico significato di "essere" (o esistere); 4) questo unico significato è adeguatamente espresso dal quantificatore esistenziale. La tesi 5) in realtà non è una tesi, è il criterio di impegno ontologico. Le ultime due teorie sono esplicitamente incluse nel discorso di Quine in "On what there is", le altre sono secondo van Inwagen conseguenze ragionevoli della posizione di Quine.

3a L'essere non è un'attività : il problema sembra accessorio. Essere non è fare. Giusto. Però c'è qualche problema sul piano sintattico, perché usiamo esistere come usiamo predicati indicanti azioni, e dunque urge una specificazione. La più classica specificazione di questo genere è quella di Kant nel Beweisgrund (Unico argomento per una prova dell'esistenza di Dio): l'esistenza è una *posizione*, è la condizione per avere predicati, non è un predicato; ma poi, nella Critica della ragion pura, l'esistenza diventa un concetto puro della categoria di modalità, dunque torna ad essere piuttosto simile ai predicati. Insomma è ovvio che qui c'è qualche problema: si può considerare l'esistere un predicato? Se sì, si ha una predicativizzazione generale del discorso, e il dualismo ontologico-predicativo stabilito da Quine (e su cui concorda una parte consistente della tradizione filosofica) scompare; se no, occorre specificare bene in quale senso l'esistere non è un predicato (problema anche delle categorie di Aristotele, tradotte da Boezio con "praedicamenta": in questo modo poiché la prima categoria è la sostanza, anche la sostanza risultava essere un praedicamentum). In effetti nella tesi l'esistere non è un predicato si nasconde una tesi ontologica fondamentale, e fondamentalmente distruttrice dell'ontologia, la tesi per cui la cosa è una *x* inafferrabile inconoscibile, di cui conosciamo soltanto le proprietà, linguisticamente espresse dai predicati. Una posizione che è un tema costante da S. Tommaso a Gadamer, e che spesso sconfinava nella teoria dell'impossibilità dell'ontologia.

La posizione di van Inwagen è risolutiva, a questo proposito? Secondo me solo in parte. Van Inwagen per distinguere essere e attività dice: ammettiamo che una attività A è più generale di una attività B se una cosa per fare B deve fare A e non il reciproco (cioè può fare A senza far B). Ammettiamo ora che esista una attività tanto generale da essere l'attività senza la quale non si può fare alcunché. Alcuni ritengono che questa sia appunto: *l'esistenza*; [Alcuni (Sartre) pongono questa distinzione come preliminare a distinzione cose-persone: le cose sono in sé le persone sono per sé.] secondo van Inwagen non è così: se mai questa attività super-generale corrisponde al "perdurare nel tempo", "invecchiare", non ad "essere-esistere". Naturalmente perdurare ha a che fare con essere, perché essere come verità e identità è uno dei trascendentali o summa genera dei medievali.

L'analisi di van Inwagen qui secondo me ha due meriti: anzitutto stabilisce un rapporto chiaro tra essere e generi sommi; in secondo luogo individua un altro genere sommo (che però van Inwagen non riconosce come tale) nel perdurare: perdurare è funzionalmente analogo a essere. Questo ha qualche conseguenza significativa. Ma per capire bene i limiti e le opportunità della posizione di

van Inwagen, occorre vedere da vicino le tesi 2 e 3: è evidente infatti che le prime tre tesi sono strettamente connesse.

3b. Essere ed esistere sono la stessa cosa - La seconda tesi ha alla base il classico problema dell'esistenza delle cose che non esistono. Come faccio a dire: ci sono un sacco di cose che Giacomo pensa esistano, ma non esistono: per esempio, Giacomo ritiene che nel suo caffè sua moglie abbia messo del veleno, c'è dunque questa cosa, il veleno che Giacomo pensa stia nel suo caffè; ma questa cosa non esiste. Van Inwagen come Russell e Quine ritiene che sia fuorviante stabilire questa distinzione – che corrisponde alla classica distinzione meinongiana tra entità sussistenti ed entità esistenti, ossia: Pegaso sussiste e perciò ne posso parlare, ma non esiste. Però van Inwagen ammette: non posso argomentare di fatto l'identità di esistere ed essere, altrimenti che dando una confutazione, caso per caso, di ammissioni di entità non esistenti. Per esempio Giacomo mi dice: nel paragrafo 10 di *Essere e tempo* Heidegger asserisce che l'ontologia fondamentale è impossibile, io controllo, non trovo la frase, e protesto. Ma Giacomo mi obietta: ma se la frase non esiste, che cosa *era* quel che hai cercato? Questa si definirebbe una classica fallacia di equivocazione (cfr. le *Confutazioni sofistiche* di Aristotele), ossia una fallacia dipendente dall'uso di un termine che ha due diversi significati: esistere come essere genericamente, sia nella realtà che nelle menti, ed esistere come essere reale. Sembra possibile risolverla solo distinguendo tra *esserci* ed *esistere*. Ma così non deve essere, secondo van Inwagen, e di qui si passa alla terza tesi (che non è molto diversa dalla seconda).

3c. L'essere è univoco. Il problema dell'univocità nasce perché alcuni dicono: esistono i numeri e gli angoli e altre entità matematiche, o le menti e le emozioni, ma in un modo diverso da come esistono le capre o i gatti o le pietre. Questa distinzione non va posta secondo van Inwagen. L'esistenza è legata al numero: dire che non esistono unicorni significa: il numero degli unicorni è 0. Esistono cavalli alati: il numero dei cavalli alati è 1 o più. Ora la numeralità si predica *univocamente*: se io ho tredici cartoline e tu sei andato tredici volte dal dentista, il numero delle mie cartoline è proprio lo stesso del numero delle tue sedute dal dentista, e si dice “tredici” nei due casi nello stesso senso.

Esaminiamo da vicino l'argomento di van Inwagen, in cui secondo me c'è un problema. L'argomento è: $U(N), N = E \Rightarrow U(E)$. È chiaro che qui esistenza e numero saturano un predicato, “essere univoco”: ed è questo che ci permette di applicare la regola di eliminazione del segno di identità. Ma se così è, però, c'è da chiedersi: se N ed E saturano predicati, che cosa *sono*: nomi, o predicati, o predicati di predicati, o che cosa altro? Se sono nomi, non si dovrebbe porre il problema dell'univocità: perché non si predicano di alcunché, e dunque non si predicano né univocamente né equivocamente. Se sono predicati, l'equivoco concernente l'esistere nella mente e nella realtà è solo e semplicemente la dimostrazione che si dà un modo equivoco di predicazione di “esiste”; se sono predicati di predicati, predicati di secondo ordine, allora è ancora legittimo pensare che si possano predicare equivocamente (e tra l'altro, il predicato dell'univocità risulterebbe di terzo ordine). È noto che il problema veniva risolto da Tommaso ammettendo che l'essere si predica *analogicamente* di Dio e delle creature. Ma è altresì chiaro che la dottrina di Tommaso dell'analogia entis era la risposta a una specifica difficoltà derivante dal possibile uso equivoco del termine “esiste”.

L'esempio che van Inwagen cita ci conferma i limiti della sua posizione su questo punto. Van Inwagen ricorda che Ryle faceva un esempio: tre cose stanno salendo: la marea, Giacomo che è per le scale, e il tasso di natalità nei paesi del terzo mondo. Naturalmente, si tratta di tre modi diversi di usare “salire”, ma le cose, le attività relative, sono molto diverse. Allo stesso modo, si dice: esiste la mente, esiste il corpo, ma sono modi di predicazione diversi. Secondo van Inwagen questo non si può applicare a esistere-essere, perché nel caso di salire non c'è un modo “proprio” (il salire della marea è equiparabile di fatto al salire di Giacomo) mentre nel caso di esistere il modo “proprio” sussiste, ed è dato solo e unicamente dalla numerabilità.

Ora su questo aspetto secondo me c'è molto da eccepire. Certamente si può ammettere che il numero sia e possa essere usato come nome e come predicato (oltre che essere interpretabile come un predicato di predicati, di secondo ordine), e ciò riguarda tutti i concetti fondamentali o generi sommi, o trascendentali. Anzitutto c'è una materialità dei generi sommi: dell'essere (come concetto) si può dire che è, della storia (come concetto) si può dire che ha una storia, dell'io si può dire che è proprio, ecc. In secondo luogo, ciascuno di essi può essere pensato in relazione agli altri: l'essere (come predicato) in relazione al numero, e il numero in relazione agli enti, la storia (come predicato) in relazione agli enti, e come fatto esistente, ecc. Allora a mio avviso *quando esistere è* (usato come) *predicato*, ha senso distinguere i modi della predicazione e riconoscere la sua equivocità, quando è il nome di un concetto fondamentale, non può esserci equivocità.

3d Il significato unico dell'essere è adeguatamente espresso dal quantificatore esistenziale. La quarta tesi è quella che introduce la tesi "ontologica" (o presunta tale) di Quine, ed è l'applicazione della teoria della quantificazione in ontologia. Che cosa comporta l'idea che il senso dell'essere sia adeguatamente colto dal quantificatore esistenziale? Naturalmente non tutti sono d'accordo. Una opinione diffusa per esempio è che la quantificazione in logica non abbia niente a che fare con l'ontologia, e dunque quando io uso un quantificatore esistenziale non sto parlando di esistenza in senso ontologico, ma in senso logico. Secondo van Inwagen non è propriamente così, e anzitutto ciò si vede considerando il ruolo e il senso proprio della teoria fregeana della quantificazione.

La teoria è così concepita: se l'apparato pronominale delle lingue naturali è implementato da quantificatori, è possibile individuare una serie di regole che rendono estremamente facile maneggiare sintatticamente ragionamenti complessi ed enunciati di significato oscuro. Ma proprio in quanto si tratta di un artificio sintattico, nota van Inwagen, non si dovrà stabilire il significato dei quantificatori: il loro significato sarà dato di volta in volta dal significato delle frasi in cui compaiono. Quel che conta è la loro capacità di *tradurre* il giudizio di esistenza.

$\exists x$ x è un cane

esiste almeno un x tale che x canizza

esiste almeno un x tale che x ha la proprietà di essere un cane

esiste almeno un x tale che x è un cane

c'è almeno una cosa che è un cane

c'è almeno un cane

c'è un cane

Come si vede " $\exists x$ " equivale esattamente a "c'è", e per la seconda tesi, se $\exists x$ equivale a "c'è", equivale anche a "esiste". Questa posizione naturalmente è discussa dai teorici della nozione sostituzionale di quantificazione, ma van Inwagen non affronta qui l'argomento, piuttosto il fatto di essere passato così agilmente dalla quantificazione come artificio sintattico alla quantificazione come artificio ontologico lo porta a misurarsi con la quinta tesi, ossia, il cosiddetto "criterio di impegno ontologico".

3e Il criterio di impegno ontologico - Dice van Inwagen: erroneamente si pensa che tale posizione quineana implichi l'esistenza effettiva e individuata di cose dette teorie rispetto alle quali si darebbe una traduzione oggettiva nell'idioma della quantificazione esistenziale, e dunque una oggettiva rilevazione dell'impegno ontologico in questione. Ciò presupporrebbe una posizione che Quine secondo van Inwagen non approverebbe: "che ci siano ben definiti oggetti detti teorie, e che ciascuno di essi abbia un'unica traduzione nell'idioma quantificatori-variabili, ovvero in una 'notazione canonica'" (p. 242).

Invece non c'è questa unica traduzione. Anzitutto, la quantificazione in un enunciato è presente a vari “gradi”, e ci sono modi alternativi di tradurre un enunciato che implicano un maggiore o minore intervento dei quantificatori. Per esempio:

ogni pianeta è in qualche momento a qualche distanza da tutte le stelle

$\forall x (x \text{ è un pianeta} \rightarrow x \text{ è in qualche momento a qualche distanza da tutte le stelle})$

$\forall x (x \text{ è un pianeta} \rightarrow \exists y (y \text{ è un momento dato} \wedge x \text{ è in } y \text{ a qualche distanza da tutte le stelle}))$

$\forall x (x \text{ è un pianeta} \rightarrow \exists y (y \text{ è un momento} \wedge \forall z (z \text{ è una stella} \rightarrow x \text{ è in } y \text{ a qualche distanza da } z)))$

$\forall x (Px \rightarrow \exists y (My \wedge \exists t (Dt \wedge \forall z (Sz \rightarrow x \text{ è in } y \text{ a qualche } t \text{ da } z)))) [Rxyzt]$

come si vede gli impegni ontologici della teoria mutano a seconda del grado di quantificazione introdotta: nella prima traduzione ci si impegna all'esistenza di soli pianeti, mentre nell'ultima ci si impegna anche all'esistenza di distanze. Il grado di quantificazione dipende dagli scopi o dagli interessi della persona che compie la traduzione.

In secondo luogo, la traduzione può richiedere una quantità notevole di creatività. Si potrebbe sentire l'esigenza di specificare ulteriormente la quantificazione delle distanze, introducendo: se x è a qualche distanza da y , e y è a qualche distanza da z , allora la distanza tra x e y è uguale a quella tra y e z , o maggiore o minore ... Come si vede il numero dei predicati può aumentare, nel senso che ciascun termine può essere variamente scomposto nei predicati che lo costituiscono.

“Non è vero dunque che una teoria, o una data sezione di discorso inglese ha certe più o meno nascoste ma oggettivamente presenti impegnative ontologiche ... ma che cosa allora è ‘il criterio ontologico di Quine’?” (p. 246). La risposta di van Inwagen è che si tratta del *nome di una strategia*, ossia: è il modo migliore per far sì che le persone rendano espliciti e chiari i loro impegni ontologici. Si tratta di un “artificio dialettico” per far rilevare le ontologie implicite.

Un esempio è questo: prediamo un nominalista che ritenga che non esistano enunciati, ma che però ammetta l'esistenza di enunciati dotati di significato (i propri). Costui si contraddice, perché è come se ammettesse “ $\exists x (Gx \wedge Fx)$ ” ma negasse “ $\exists x Gx$ ”. Un tipico esempio è la critica quineana (“On Carnap's view on ontology”, 1951) della distinzione di Carnap tra questioni esterne e interne: per Carnap “ci sono numeri?” è una domanda mal posta, mentre non lo è “ quanti numeri primi esistono nello sviluppo decimale di π alla 127a cifra?”.

Dunque la notazione canonica (Quine: canonical grammar, Word and Object) è un artificio dialettico, e la tesi finale di van Inwagen è che una disputa ontologica in cui i disputanti non accettano il criterio quineano è sospetta.

4. Dall'essere al linguaggio

Dunque la strategia di cui sopra è un artificio meta-ontologico, è lo strumento di una metaontologia: una prospettiva orientata cioè a una valutazione e un confronto delle diverse posizioni ontologiche. Di fatto l'espedito della notazione canonica, o della grammatica canonica, è introdotto da Quine come preliminare all'espedito della proiezione ontologica che è poi la effettiva traduzione (interpretazione) di una teoria ontologica in un'altra. Inoltre, si può notare che tutto il lavoro metaontologico nell'interpretazione di van Inwagen consiste nella costruzione e decostruzione e ricostruzione di predicati, dunque si conferma più o meno direttamente il primato dell'analisi concettuale in ontologia. È peraltro la costruzione di certi predicati che fa lavorare per così dire il rasoio di Ockham: si tratta di modi di descrizione della realtà che ci evitano di riconoscere oggetti

come “distanze” o “buchi” o “eventi”, sostituendo ad essi strutture diverse di predicati inerenti a uno ristretto numero di oggetti sicuramente riconoscibili come tali.

Ma c'è una seconda osservazione che vorrei sottoporre alla vostra attenzione, ed è l'idea che la tesi tre, basata sulla affinità tra esistenza e numero, ha anch'essa qualche forte legame con il linguaggio. Nel senso che il numero è ciò che più propriamente è affine ai *rappresentanti dell'ontologia* nel linguaggio, ossia i nomi.

Per comprendere il nesso tra numerare e nominare si può considerare la teoria platonica e aristotelica dei monadikoi arithmoi. Tale teoria, lanciata da Platone e ripresa da Aristotele, è stata sviluppata da Julia Annas in un libro molto importante sulla matematica in Platone e Aristotele (*La teoria dei numeri in Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero 1992), e dice più o meno così: i numeri sono ontologicamente doppi in quanto servono a unire ciò che è distinto, e a distinguere ciò che è unito. L'uno, in altre parole, è equivoco poiché è ciò che unifica una molteplicità, creando l'uno dal molteplice, ed è anche ciò che individua-isola il singolo nel molteplice. Si tratta dunque della distinzione tra uno-tutto e uno-singolo.

Ora applicando questa circostanza al linguaggio, alla funzione referenziale dei nomi, si ottiene che la creazione di nomi, un tema ontologicamente cruciale, opera esattamente in questi termini: creando unità a partire dalla molteplicità nei due sensi. Nominando con un solo nome una complessità eterogenea, oppure nominando una sola parte di un tutto. Qui vediamo la connessione naturale tra ontologia, nominalità (o funzione referenziale del linguaggio), mereologia (nesso parte/tutto) e tutto ciò all'insegna del nesso profondo che si viene a creare tra nomi, cose, numeri. Questo è un peculiare rapporto che si stabilisce tra tre concetti fondamentali o generi sommi: essere, numero, linguaggio.

C – Heidegger

Passando a Heidegger, vorrei subito citare una osservazione che si trova spesso in varie formulazioni nelle sue opere: “Il fatto che già nei Greci lo *on* debba diventare necessariamente un *en*, questo non mi è riuscito di svelarlo, lo confesso apertamente!”. In effetti la numeralità dell'essere è un problema per l'ontologia heideggeriana, e Heidegger non si è mai reso conto che la numeralità è la condizione della dicibilità, non ha cioè mai sottolineato con chiarezza la natura positiva del nesso tra linguaggio e matematica.

La riflessione ontologica di Heidegger peraltro, come quella di Quine, è continuamente percorsa da questioni metaontologiche, tanto che Heidegger finisce per fare poi quasi esclusivamente della metaontologia: ossia per fermarsi a lungo a riflettere sulle condizioni dell'ontologia.

Solo nei *metaphysische Anfangsgrunde der Logik* il corso del 1928, però la problematica metaontologica si dichiara come tale.

1. Perché Heidegger introduce il termine “metaontologia”

Proprio il termine “metaontologia” è utilizzato qui da Heidegger per precisare e distinguere i concetti di ontologia fondamentale e di metafisica. Anzitutto, credo sia utile fare un passo indietro: nel paragrafo 3 di *Sein und Zeit* Heidegger fornisce un contributo al tema, distinguendo le ontologie regionali, ossia le domande ontologiche specifiche di ciascuna scienza, e l'ontologia fondamentale, ossia l'ontologia (filosofica) che mira alla considerazione generale del senso dell'essere, e che dunque è la premessa e il fondamento delle ontologie regionali. Heidegger qui sottolinea come i problemi di fondazione delle scienze siano problemi ontologici: per la scienza storica si tratta di capire che cosa è la storia, per la fisica si tratta di capire che cosa è la natura, ecc. Non c'è molta differenza rispetto alla posizione di Quine, come si vede: ontologia designa anche la domanda sugli

oggetti tematici delle scienze, benché per Heidegger non sia propriamente ontologica la domanda su ciò che “c’è”, sull’esistenza dei singoli oggetti, ma piuttosto sui concetti fondamentali o sull’ambito di ciascuna scienza.

Poco tempo dopo, nel corso citato del 1928, Heidegger chiarisce che *all’interno* della metafisica c’è una parte distinta dall’ontologia fondamentale, e collegata alle ontologie scientifiche (regionali), e tale parte è la “metaontologia”. La metaontologia, dice Heidegger, è precisamente quella parte della metafisica incaricata di porre, in relazione alle ontologie regionali della scienza, la questione dell’*etica*. Dunque a rigore la metaontologia e non l’ontologia è la disciplina che dovrebbe occuparsi dei problemi ontologici della scienza, i problemi degli embrioni crioconservati, delle politiche ecologiche, dell’eutanasia, dell’ingegneria genetica, e così via.

2. che cosa è la metaontologia

La necessità del nesso tra ontologia e metaontologia appare qui con estrema chiarezza: è ovvio che porre il problema dell’essere è possibile sulla condizione che si riconosca e per così dire si veda “una possibile totalità dell’essente”. Ovvero: per porre la questione ontologica è necessario presupporre la nozione di essere come totalità degli enti, e come apertura delle diverse possibilità ontologiche. Ma per vedere tale totalità ci occorre l’esserci, la prospettiva sull’essere dischiusa dall’essere-qui umano. Così la comprensione ontologica richiede “l’esistenza effettiva dell’esserci”, e questa a sua volta “l’effettivo essere semplicemente presente della natura”, e tutto l’insieme infine richiede la considerazione della totalità “essere”. Dunque “essere” che comprende esserci (uomo) e natura. “Da tutto ciò – spiega Heidegger – risulta la necessità di una peculiare problematica che ora ha come tema l’ente nella sua totalità. Questa nuova impostazione del problema è implicita nella natura stessa dell’ontologia e risulta dal suo capovolgimento, dalla sua *μεταβολή*. Designo questa problematica come *metaontologia*”. Con metaontologia Heidegger indica dunque il “capovolgimento” (metabolé) dell’ontologia. (il punto di partenza non sono più gli enti ma l’essere), e un trascendimento delle regioni specifiche dell’ente (per tematizzare “l’ente nella sua totalità”). Egli aggiunge anche che tale trascendimento comporta un rinvio all’*unità* dell’essere, ma una unità diversa da quella della universalità delle scienze. In questo senso, la metaontologia si pone accanto all’ontologia fondamentale, che è invece un “insieme di fondazione ed elaborazione dell’ontologia”, ossia l’analitica dell’esserci e della temporalità, ed entrambe entrano a costituire la *metafisica*.

Ora accade però che Heidegger, nell’arco di qualche anno, sembra aver dimenticato del tutto la posizione metaontologica, così accuratamente delineata. Nel 1935 nel corso estivo sull’*Introduzione alla metafisica* non c’è traccia del termine meta-ontologia né dell’interrogazione relativa. Le ragioni di questo abbandono del termine possono essere diverse, e non è escluso (come notato da Crowell) che nella questione metaontologica sia di mezzo quella stessa difficoltà che porta Heidegger alla “fine” di *Essere e tempo*, e alla parziale rinuncia al programma di una ontologia analitica fondamentale.

3. l’oblio della questione metaontologica e le sue ragioni

Sicuramente, le complicazioni del rapporto di Heidegger con il linguaggio hanno qualcosa a che fare con questo abbandono della dimensione metaontologica. È probabile che sia in gioco in ultimo il problema della “tematizzazione dell’essere” (su cui ha insistito McNeill). Nelle precisazioni che Heidegger dà già nel corso del 1928, in effetti, è consigliabile soffermarsi su due aspetti, che risultano essenziali per il tipo di problematica qui affrontata: 1) la metaontologia, ci avverte Heidegger, non è una semplice scienza “ontica” induttiva, una semplice sommatoria “che racchiude i risultati delle singole scienze”; d’altra parte 2) “quello che qui dividiamo apparentemente tra diverse ‘discipline’ e provvediamo di etichette è una cosa sola – così come appunto la differenza

ontologica è un o il fenomeno originario dell'esistenza umana". In altri termini: l'unire che porta a pensare la totalità-essere non è un semplice unire; il dividere che porta a chiamare questa ricerca "metaontologia" non è un semplice dividere.

Tutto questo riguarda profondamente la possibilità di parlare dell'essere in termini *discreti*, e dunque il nesso (problematico per Heidegger) tra ontologia, linguaggio, identità matematica (l'essere *una* della singola cosa). Già si vede bene dunque che la difficoltà che porta Heidegger a disfarsi della metaontologia è quella stessa che gli suggerisce in seguito di disfarsi della "filosofia" come regimentazione disciplinare (storicamente determinata) del "pensiero", e di "oltrepassare la metafisica", cioè l'ontologia della presenza, e dell'umanismo. In effetti non può non far riflettere il fatto che proprio mentre l'esigenza meta-ontologica resta intrinseca e dominante all'interno della domanda ontologica, il suo nome, ossia il "metà-", scompare, e al tempo stesso emerge uno dei grandi temi del secondo Heidegger, ossia la questione della metafisica, o dell'"oltrepassamento della metafisica". Giustamente Crowell ha osservato che si tratta di un unico sistema di pensiero, al cui centro è il rapporto problematico che Heidegger intrattiene proprio con quel punto di connessione tra ontologia e scienze specifiche, ontologia fondamentale e saperi storicamente determinati, che per lui doveva dischiudere la questione "etica".

Come si vede comunque, la questione resta sostanzialmente in sospeso: il termine "metaontologia" resta non chiarito, ma ciò avviene proprio perché la stessa questione metaontologica è il punto oscuro del lavoro heideggeriano. Heidegger continua a elaborare la nozione di ontologia fondamentale distinguendo ontologia e metafisica, a un certo punto anche insistendo sulla *ontocronia* come contrapposta alla *ontologia*, in generale oscillando, proprio intorno alla problematica dell'essere (in senso meta-ontologico), tra diversi concetti di logica, diversi concetti di filosofia, e anche ipotizzando una via post-filosofica per lo svolgimento appropriato del tema. Come si vede, anche per Heidegger (come in fondo per Quine) il problema è eminentemente il distinguere l'ontologia dalla meta-ontologia, l'ontologia (come indagine su ciò che consideriamo esistente e presente, ma anche come indagine sull'essere in quanto essere, e nella sua trascendenza rispetto agli enti) dalla riflessione sulle condizioni dell'ontologia. Entrambi infatti nell'inseguire tale distinzione si imbattono (o dovrebbero imbattersi) nella "metafisica", come scienza che trascende il mero esistere fisico-empirico delle cose e si interroga sulle premesse e le ragioni delle cose stesse, e per entrambi esistono specifiche difficoltà ad ammettere l'esistenza e la possibilità di una simile scienza.

Heidegger si trova costretto in ultimo a misurarsi con il linguaggio che pur essendo la "casa dell'essere" non riesce a dar conto dell'essere dal punto di vista dell'essere stesso. E lui stesso come si è detto ammette le ragioni delle sue difficoltà: il fatto – squisitamente matematico – che il *continuo* dell'essere debba tradursi nel *discreto* delle cose.

4. Essere, matematica e linguaggio

Heidegger in effetti trova molte difficoltà nella caratterizzazione del *linguaggio* dell'ontologia perché sin da principio si rifiuta di accettare quel che invece sembra chiaro e inoffensivo a Quine: la natura (anche) *matematica* se non dell'essere almeno del nostro rapporto con l'essere. Ma d'altra parte Heidegger come Quine non ama la *nominalità*, e il suo collegamento tra essere e linguaggio vorrebbe sfuggire alla descrittività dei nomi. È questo un punto essenziale, e rimasto essenzialmente in sospeso, del rapporto di Heidegger con l'ermeneutica. "Appropriata è – scrive Heidegger a Gadamer, nel 1971 – la sua caratterizzazione del mio tentativo del dire (*sagen*) a differenza del 'detto' (*Aussage*)"; tuttavia – ammette – "io ho pronto solo qualcosa di 'provvisorio' per questo". "Se io nella lettera sull'umanesimo caratterizzai il linguaggio come 'la casa dell'essere', allora per restare nella metafora resta l'inquietante questione: dove, in che luogo si trova questa casa?". (p. 187). Ora non è chiara la via attraverso la quale "l'inquietante questione" potrebbe incontrare una soluzione; né è davvero chiaro in quale punto si collochi l'enigma. In una lettera successiva (29 febbraio 1972) Heidegger precisa la domanda, ed enuncia una perplessità che dice molto sulle sue

resistenze: “perché il pensare resta necessariamente nell’angustia del linguaggio che non riesce a trovare le parole? Presumibilmente perché il dire del pensiero deve dire l’Essere (piuttosto che la differenza rispetto all’essente)... La parola è accordata al dire dell’essente. Ma essa d’altra parte può parlare così perché parla dell’apertura dell’essere (*Lichtung*), e parlando addirittura nomina questo. Tuttavia come sono enigmatici i nomi di questo nominare! Come va l’ermeneutica con questi nomi?” (p. 188).

Le perplessità qui manifestate da Heidegger si possono forse tradurre nel seguente modo: il problema della linguisticità è il problema del fatto che il linguaggio è (l’unica) casa dell’essere, e tuttavia il linguaggio lavora con *nomi*, e dunque coglie e nomina l’essere come essente, insieme di singole cose, e non riesce da principio a cogliere la differenza ontologica (tra l’essere e gli enti). I nomi, a loro volta, per essere filosoficamente compresi devono essere tradotti in *predicati*. Ma nell’ottica dei predicati “l’essere” scompare, ossia risulta una sorta di *x* inconoscibile, la cosa, o *upokeimenon*, a cui ineriscono le predicazioni. Così la visione dell’essere come insieme di enti porta al dileguare degli stessi enti. Heidegger pensava di ovviare a questo inconveniente proprio eliminando il primato della cosa, cioè degli enti singoli, nella considerazione ontologica, e dunque sostituendo alla visione *discreta* dell’essere come molteplicità di enti, una visione *continua*: l’essere unico come costituente di tutti gli enti. Ciò gli sembrava possibile solo “ricordando” la differenza tra essere ed enti. E tuttavia – ed è questo il problema su cui qui Heidegger si misura – proprio i nomi dicono *anche* questa differenza (la parola “addirittura nomina questo [differire]”), e benché essa, una volta nominata, diventi funzionalmente analoga alla “cosa” dell’ontologia decettiva, deviata, che ha dimenticato l’essere, resta che ancora i nomi e i predicati sono l’unica enigmatica fonte del dire ontologico.

Conclusioni

Questa metaontologia heideggeriana vuole mettere in collegamento le ontologie delle scienze, ponendole in rapporto all’unità dell’essere e al dover essere, ossia all’etica, proposito lodevole: ma perché tale impresa dovrebbe essere distinta dalla metafisica, o dalla ontologia fondamentale? Non è un caso che Heidegger si sbarazzi presto del termine metaontologia: in realtà si accorge che il termine metaontologia designa un problema più che una soluzione: esso indica quella che gli appare una incapacità della metafisica a porre la questione ontologica generale in rapporto alla scienza. Quanto ai limiti della posizione di van Inwagen, da un lato non si capisce in quale misura la domanda su che cosa significa domandarsi che cosa c’è non dovrebbe trovare risposta nel semplice domandarsi effettivamente che cosa c’è, dall’altro resta aperto e non risolto il dubbio: l’essere è o non è un predicato? Se lo è, è difficile ammetterne l’univocità, se non lo è, è difficile ammetterne la descrivibilità. Van Inwagen insiste molto sul nesso tra essere e numero: un punto importante, anche per Quine. Ho cercato di elaborare questo problema suggerendo il fatto che essere, come numero, come gli altri concetti fondamentali o generi sommi della tradizione filosofica, ha la caratteristica di essere usato tanto come predicato quanto come condizione di predicati. Il primo uso è proprio del linguaggio naturale, il secondo del linguaggio filosofico, ed è in filosofia che si vedono i rapporti tra concetti fondamentali o generi sommi come essere, linguaggio, numero, tempo, ecc., e che tali rapporti possono essere euristici-esplicativi, oppure possono creare problemi.

Franca D’Agostini
filfda@tin.it