

Markus GABRIEL, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Presentazione di Maurizio Ferraris, a cura di Simone L. Maestrone, Roma, Carocci, 2012 (Sfere, 70), 164 pp.

Il nocciolo originario di questo saggio di Markus Gabriel risale alla sua *Antrittsvorlesung* all'Università di Bonn, lezione inaugurale tenuta nel dicembre 2011, intitolata *Das Sinn des Ganzen* (http://www.youtube.com/watch?v=6MeMCMA38_w). La particolarità di questo evento, segnalata anche nella *Prefazione* di Maurizio Ferraris al volume, è che dai tempi di Schelling non si vedeva un così giovane ordinario di filosofia in Germania, e la cosa basterebbe da sola a rendere Gabriel, classe 1980, una figura da tener d'occhio oggi e negli anni a venire.

Senza poter qui ricapitolare l'intera sua produzione, segnaliamo che anche solo in Italia l'autore è al suo secondo titolo, dopo *L'assoluto e il mondo nella Freiheitsschrift di Schelling* nel volume W. Högrefe, M. Gabriel: *Predicazione e genesi / L'assoluto e il mondo* (Rosenberg & Sellier, Torino, 2012). Proveniente da studi sull'idealismo tedesco, sulla tradizione scettica antica e moderna e sul dibattito epistemologico contemporaneo, con *Il senso dell'esistenza* Gabriel propone un quadro metafisico mirante a fondare un'ontologia all'altezza delle esigenze della contemporaneità. È proprio su questo piano che ha avuto luogo la sua convergenza con Maurizio Ferraris con il quale nel marzo 2012 ha organizzato a Bonn il congresso che ha ufficialmente lanciato il Nuovo Realismo in Europa: *Prospects for a New Realism*, contemporaneo all'uscita in Italia del *Manifesto per un nuovo realismo*.

L'agile volumetto di Gabriel si colloca insomma in un quadro di stringente attualità filosofica, come contributo al disegno di un nuovo movimento filosofico globale che interessa direttamente anche il nostro paese. Un dato che aiuta anche a comprendere il suo aspetto di *instant book*, giacché il libro è nato espressamente per il pubblico italiano, raccogliendo e rielaborando testi di corsi e conferenze che nel 2012 Gabriel ha tenuto all'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli e in varie sedi internazionali – come illustrato dalla *Nota* di Simone Maestrone, curatore

del volume. Non deve quindi stupire che nel libro si trovino alcune ripetizioni, che il testo in alcune sue parti suoni più assertivo che argomentativo, che alcune tesi, così come alcuni richiami ad autori del panorama filosofico contemporaneo, si potranno rivelare *ballon d'essai* che Gabriel in futuro potrà eventualmente correggere e forse addirittura abbandonare. Interventi, anche critici nei confronti delle sue tesi del resto non sono mancati (Severino su *La Lettura*, supplemento al *Corriere della Sera* del 16/9/2012, con risposta di Gabriel il 12 ottobre; Arnaldo Benini *Domenica del Sole 24 Ore* del 4/8/2013). Dobbiamo tuttavia dolerci un po' nel veder spesso troppo condensate le complesse strategie argomentative e in molti casi solo accennati i ricchissimi riferimenti alla tradizione filosofica (che spaziano dalla filosofia antica all'idealismo tedesco, da Lacan a Crispin Wright, dalla fenomenologia a Frege, Cantor e Habermas) sacrificando la chiarezza espositiva alla brillantezza. Una reale comprensione del testo è insomma possibile solo seguendo i riferimenti alle altre opere dell'autore.

Il libro si divide in quattro capitoli, preceduti da un'introduzione dove Gabriel mette subito le carte in tavola: la sua proposta è il disegno di «un'ontologia iperrealistica [da] sviluppare non partendo dal concetto di verità, ma dal concetto di esistenza». L'assunto fondamentale del progetto è sintetizzabile nella formula: «esiste tutto, salvo un'onnicomprendente realtà» (p. 22). È in questo senso che Gabriel ritiene di potere vantaggiosamente recuperare il contributo metafisico dei protagonisti dell'idealismo tedesco – lo Schelling a partire dalla *Freiheitsschrift* (1809) e Hegel innanzitutto, ma anche Jacobi e il secondo Fichte (dal 1801) – che hanno tutti a diverso titolo proposto un superamento della kantiana ontologia del soggetto, in direzione di una teoria dell'esistenza *a parte rei* esemplificata dalla contingenza del fenomeno. Gabriel propone qui un «concetto revisionario di esistenza», che cioè evita accuratamente di assimilarla a una proprietà propria, e allo stesso tempo propone una concezione altamente inflazionaria dell'esistente. Rispetto alla *Gegenstandslehre* di Meinong, che si può dire valesse finora come l'ontologia più inclusiva di tutte, ma concepiva ancora l'esistenza come realtà, Gabriel decide di sbarazzarsi anche di quest'ultimo assunto e della contestuale «ipotesi di un mondo reale, costituito da oggetti esistenti» (p. 31). Esistenza, sostiene Gabriel, è *appartenere a un campo di senso* e quindi non esistono in principio divieti all'attribuzione del predicato di esistenza a qualsivoglia cosa, dal momento in cui ogni oggetto esiste in un campo di senso e inoltre ogni campo di senso è a sua volta oggetto qualora riguardato all'interno di un ulteriore campo di senso. L'unica possibilità esclusa è che un campo di esistenza contenga se stesso come oggetto.

Questa posizione è argomentata nel primo capitolo, *Significato ed esistenza*, sulla traccia della teoria fregeana del senso. L'intento di fondo è di rifiutare ogni forma di riduzionismo, da quello fiscalista alla Quine, a quello epistemologico kantiano, a quello linguistico propugnato dalle diverse

varianti della svolta linguistica. Queste ultime del resto risultano per Gabriel oggi del tutto superate insieme alla conseguente scissione del panorama filosofico occidentale in “analitici” e “continentali”. È questo un aspetto della sua posizione che lo avvicina all'intenzione di Ferraris di chiudere la stagione del post-moderno, l'altro *mainstream* filosofico del secolo appena trascorso:

In questo senso – dichiara Gabriel – questo libro non è né analitico, né continentale, poiché in termini generali rifiuta la cosiddetta «svolta linguistica». L'opposizione tra filosofia analitica ed ermeneutica [...] non ha semplicemente più senso dopo la *svolta ontologica*, poiché entrambe le fazioni sono sempre partite dal presupposto che il nostro *accesso* al mondo (e non il mondo stesso) fosse l'oggetto della filosofia, e questo perché, a loro detta, non si penetrerebbe mai nel mondo stesso o nel regno dei fatti. Qualcosa, sostenevano, stava sempre in mezzo alla strada: la lingua, l'ideologia, i segni, la politica, o qualche proprietà dell'esser-uomo. Ma perché si dovrebbe mai concludere che i fatti ci sono nascosti, per la semplice ragione che non conosciamo tutto? (p. 36).

Il vantaggio tanto ontologico, quanto epistemologico della tesi secondo la quale esiste tutto ciò che appartiene a un campo di senso, salvo il campo di senso onnicomprensivo – *il tutto non esiste* – è che solo tale assunto rende possibile l'instaurazione del senso. Nell'argomentare questa posizione attraverso il ricorso a Frege e Cantor, Gabriel ribadisce espressamente la posizione metafisica del tardo Schelling, ovvero una teorizzazione dell'originaria dualità frutto del distacco dal *Grund* (*Fondamento*) come ciò che va relegato nell'inesistente – e prende così la forma di *Ungrund* (*Non-fondamento*) – giacché altrimenti riassorbirebbe ogni differenza annichilendo la totalità dei fatti. La giusta domanda metafisica non è insomma: *perché* c'è il tutto (il mondo) e non piuttosto il nulla, ma: *come* è il tutto (il mondo), se ci sono fatti, ossia se si dà il senso, e che cosa comporta scoprire questo *come*. Alla prima domanda Gabriel risponde che il mondo, inteso come la totalità onnicomprensiva dei fatti, è necessariamente non esistente; alla seconda che questo suo non esistere, invece di precipitare l'uomo nell'angoscia di un'inarrestabile deriva nichilistica, va inteso come un «nichilismo dal volto felice» in cui sta l'unica vera nostra *chance* per l'attingimento del senso: «Detto con parole semplici il mondo è un puro e semplice non-senso, che non rende il produrre senso insensato, ma ci mostra soltanto che produrre senso è qualcosa di finito» (p. 57).

Si salda qui il tema del secondo capitolo, *Fattibilità, accessibilità e contingenza*, rivolto a «sviluppare alcune prospettive adeguate a un idealismo del XXI secolo» (p. 59) grazie a «un'ulteriore svolta idealista in direzione di una ontologia speculativa» (p. 63). Punto di partenza delle analisi di questo capitolo è il materialismo speculativo di Quentin Meillassoux che va superato tramite una nozione di «realismo interno [...] compatibile con un idealismo ontologico» (p. 61). Le tre parti del capitolo

saranno pertanto dedicate a «sviluppare la nozione di *idealismo senso-dipendente*», a trarne «alcune conclusioni [...] per una possibile ontologia modale» e infine a definire un'ontologia dei campi di senso che risulterà «allo stesso tempo idealistica, nichilistica e interno-realistica» (pp. 64-65). Ci limiteremo qui a presentare la prima.

Per illustrare come il suo idealismo sfugge al correlazionismo – definito da Meillassoux «l'idea secondo la quale noi abbiamo sempre ed esclusivamente accesso alla correlazione tra pensiero ed essere, e mai ad uno dei due termini considerato indipendentemente» – Gabriel sostiene che l'esistenza può dipendere dall'intelligibilità, senza essere con ciò vincolata alla soggettività. A tal fine si giova della distinzione di Brandom tra *idealismo senso-dipendente* (relativo all'oggettività) e *idealismo riferimento-dipendente* (relativo all'oggetto) e adotta una definizione tratta dalla formula gadameriana secondo la quale *senso* è «l'essere, che può venire compreso» (p. 70). Questo prescindendo dall'arbitrarietà con cui Gadamer ha ridotto la comprensibilità al linguaggio, giacché, al contrario, «anche gli animali, che non parlano in nessun senso, comprendono del senso, perché percepiscono le cose dal punto di vista oggettivo» (*ibidem*). L'idealismo senso-dipendente è così compatibile con un realismo interno, anzi un «iperrealismo degli oggetti» giacché, definito in questi termini, il senso ci precede nel nostro accesso ai fatti, risultando anzi che «la fatticità vera e propria è quella del senso e non quella, per così dire, del nudo esistere spazio-temporalmente esteso degli oggetti» (p. 74).

Solo a questo punto si può ritornare alla questione di come si stabilisca l'*intelligibilità*, recuperando la strategia speculativa dell'idealismo tedesco per la quale «l'intelligibilità si riferisce a se stessa nel *nostro* riferimento all'intelligibilità» (p. 93). Quest'opzione è essenziale anche e proprio per ridare corpo al movimento di «retroiezione» che, nell'idealismo speculativo, pone l'Assoluto, insieme come non-esistente e, proprio perciò, condizione del senso e quindi dell'esistenza: «l'essere è presupposto come necessario punto di partenza [...] non [...] come l'essere eminentemente singolare. Esso è disponibile esclusivamente nella transfinita moltiplicazione dei campi di senso» (p. 93). Proviamo a riformulare questa tesi nei seguenti termini: l'esistenza del mondo significherebbe la scomparsa di ogni fatto, ovvero la morte del mondo. Mentre, se c'è (anche solo) un fatto, e i fatti ci sono, allora si danno mondi e il mondo come fondamento di tutti i fatti è già stato superato; anzi non c'è mai davvero stato, ma semmai si è imposto, *a ritroso*, come ciò che (*in tanto*) possiede un'assoluta preminenza ontologica, (*in quanto*) non può esistere e, nella sua inesistenza, permane eternamente come attivabilità del senso. La logica che rende possibile l'esistenza del *tal fatto* nella *tale ora* assurge a ritroso come struttura ontologicamente eterna, così come, nell'ora, la storia che racconta la storia di tutti i fatti, ossia anche la storia prima della storia, non solo non è raccontabile, né autenticamente

pensabile, ma, proprio per il fatto che c'è storia, non è mai esistita, retrocede al di fuori dal tempo permanendo come apertura possibile di ogni narrazione.

Questo concetto viene ribadito e approfondito nel terzo capitolo, *L'universalità del senso*, incentrato sullo slogan «l'essere è retroiezione tardiva» (p. 102), una nozione che permetterebbe di dotare di un sostrato ontologico l'oggettività per come essa viene compresa, tanto dalla concezione fregeana di senso, quanto dalla – per Gabriel analoga – nozione husserliana di *adombramento*. Che cos'è il *vero* che garantisce dell'esistenza di un identico oggetto cui diverse modalità di presentazione si riferiscono? Come possiamo definire correttamente differenti viste prospettiche come di *un unico* oggetto e quindi distinguere *adombramenti* e illusioni percettive? Pur essendo le due cose entrambe proprie al soggetto, la verificabilità di un univoco referente dei primi mostra che essi non sono meramente soggettivi come le seconde. Pare il famoso punto della disputa tra Galilei e Bellarmino, se quest'ultimo avesse o meno ragione a non volere osservare la luna *nel* cannocchiale, perché la luna *del* cannocchiale è altra “cosa” rispetto al corpo celeste visto da tempi immemori ad occhio nudo.

Frege risponderebbe che vero referente è il concetto, Gabriel traccia invece un suggestivo parallelismo con la teoria dell'identità che Schelling basa sulla nozione di *Ungrund*. Per la possibilità del riferimento è necessario postulare qualcosa che «non ha altro predicato che l'esser privo di predicati» (*Freiheitsschrift*, cit. p. 97) e questo è quanto, in ultima istanza, viene chiamato in causa dalla verità:

La Sostanza, la monade originaria non esiste. È solo retroattivamente postulata in sua assenza. Si tratta di una ritrazione costitutiva. Questa ritrazione manifesta se stessa come la presupposizione dell'identità che è generata sulla superficie d'attrito ai confini dei differenti campi di senso. (p. 103)

È questa una posizione che presuppone di tagliare i ponti con la tradizionale concezione dell'universalità propria della metafisica occidentale – secondo la quale esisterebbe una struttura trascendente capace di valere per tutto – e che col passaggio dal *trascendente* al *trascendentale* non è davvero rigettata, ma rivoluzionata in maniera immanente, cioè tramite uno spostamento del punto di vista interno al medesimo paradigma universalista – come già denunciava Jacobi della filosofia del primo Fichte, vista come spinozismo rovesciato. L'identità insomma non può più essere pensata come posta da un principio o al principio, ma «come sfuggente e tuttavia ciò a cui si ha accesso» (p. 117).

Da quest'ultimo punto Gabriel trae una prima riflessione applicativa nel quarto capitolo, *Dissenso e oggetto*. Il dissenso viene presentato come «tema attuale sia dell'epistemologia in senso stretto, sia della filosofia

politica in senso più allargato» (p. 119) e l'orizzonte polemico è qui chiaramente la teoria del consenso proposta da Habermas. Questi sottovaluterebbe infatti la «primordialità della condizione del dissenso per l'esistenza degli oggetti» (p. 139). È quindi a partire dalla costitutiva mancanza di un orizzonte univoco del mondo che va pensato un quadro realistico per la comunicazione e l'azione all'interno di una comunità umana, giacché essa è inevitabilmente partecipe di molteplici universi di senso, tutti tra loro potenzialmente in conflitto. Al contrario, la prospettiva habermasiana, fondata per Gabriel su di una metafisica erronea, non permetterebbe di cogliere il fatto che «esistono oggetti solo a condizione di una potenziale concorrenza reciproca fra i domini, cosa che si manifesta, tra l'altro, come conflitto tra mondo della scienza e mondo della vita» (p. 139). La stabilità non ci è allora offerta dalla presupposizione di un «accordo anticipato, sotto le mai realizzabili, e quindi utopiche, condizioni di una 'situazione linguistica ideale [...] quale finzione operativamente efficace dal punto di vista comunicativo' (Habermas), utopia della quale egli allo stesso tempo ammette che sia 'una finzione'» (p. 139): «di stabile c'è solo che noi cerchiamo costantemente di catturare il significato» (p. 140).

Si tratta di uno slittamento che ci pare importante, perché capace di spostare il piano della costruzione del consenso, da quello del compromesso in nome del principio di realtà, a quello della costruzione di premesse per un accordo che rispetti la molteplicità dei fatti, o domini di senso che, di volta in volta, ci stanno a cuore (Fichte, questo lo aggiungo io, avrebbe detto dei molteplici diversi fini degli individui razionali). Questo elemento più d'ogni altro, non a caso collocato alla fine del volume, crediamo possa valere a fare comprendere il potenziale creativo che l'ipotesi schiettamente metafisica di Gabriel è capace di liberare. Esso può invitare a valutare gli sforzi del “nuovo realismo ontologico”, senza necessariamente vincolarsi a prendere posizione su basi ideologiche, per verificarne al contrario le ricadute nelle cose di tutti i giorni. Ovvero a riguardare anche l'ideologia come un ben definito e riccamente popolato campo di senso, un fatto che dà luogo a un'infinità di oggetti molto importanti, ma fortunatamente costretti a convivere con una transfinita molteplicità d'altri.

MATTEO V. D'ALFONSO