

Markus Gabriel, *Transcendental Ontology*, Continuum, 2011, pp. 174, \$ 120.00, ISBN 9781441116291

Federico Orsini, Università degli Studi di Padova

Come è possibile pensare il mondo come tale dopo la ‘rivoluzione copernicana’ di Kant? Tenendo sullo sfondo tale questione, il libro di Gabriel propone una raccolta di tre saggi sull’idealismo tedesco che ambisce a presentarsi non tanto come un’indagine storico-filosofica su ciò che i filosofi post-kantiani veramente avrebbero detto, quanto come la legittimazione di un programma che si serve dei loro testi per valutare talune tendenze del dibattito contemporaneo (il naturalismo, la socialità delle norme, la svolta ontologica) e avanzare una teoria autonoma.

Il nome che l’A. ha scelto di dare al programma della propria teoria è ‘ontologia trascendentale’. La delucidazione di questo concetto è affidata a una lunga e densa introduzione (pp.vii-xxxii), in cui vengono trattati diversi temi: la ricostruzione del contesto del passato e del presente dell’ontologia, la differenza tra questione epistemologica e questione ontologica così come quella tra il metodo trascendentale di Kant e quello dell’idealismo post-kantiano, la critica all’atteggiamento della filosofia analitica verso l’ontologia e all’attuale ritorno francese all’ontologia, l’anticipazione argomentata di tesi fondanti del libro (la contingenza della necessità e l’incompletezza di ogni dominio di oggetti) e infine una giustificazione dei propri parametri interpretativi attraverso il ricorso a un’ontologia dei testi.

Seguendo McDowell, l’A. traccia il cammino dalla metafisica dell’intenzionalità kantiana a quella post-kantiana e guadagna una descrizione dell’ontologia post-kantiana in termini di “idealismo del senso”, inteso come una teoria di ordine superiore (capace di riferirsi al nostro modo di riferirci agli oggetti, p.xii) il cui contenuto è l’oggettività, cioè la possibilità stessa di stati di cose che appaiano come oggetti per il pensare finito. Il concetto di ‘senso’ impiegato dall’A. può essere riassunto nella seguente tesi: non c’è oggetto (tutto ciò con cui una teoria del prim’ordine ha a che fare) che non includa la possibilità di essere un oggetto in vista, cioè un oggetto che appare e su cui una teoria di second’ordine può riflettere.

Discutendo il rapporto tra filosofia trascendentale come logica dell'apparire e ontologia in Badiou, l'A. dichiara il suo disaccordo circa l'identificazione dell'ontologia con una teoria degli insiemi, poiché questa mossa trascurerebbe la differenza tra un'ontologia della quantità e una logica del senso. Qui l'argomentazione dell'A. non risulta del tutto perspicua sotto tre aspetti: a) se l'ontologia, come teoria di molteplici domini di oggetti, possa definirsi al tempo stesso come una logica del senso, ossia, in altre parole, se il concetto di 'dominio di oggetti' sia interscambiabile con quello di 'campo di senso'; b) se l'espressione "senso" venga riferita o meno sia al proprio progetto ontologico sia alla logica dell'apparire di Badiou; c) quale concetto di logica venga assunto quando si afferma la priorità dell'ontologia sulla logica. Il quadro del programma dell'ontologia trascendentale, che vuole riformulare l'"essere in quanto essere" come "essere dell' (auto)-riflessione del mondo", è a questo punto sufficientemente delineato per lasciare spazio all'operazione interpretativa che i capitoli del libro dispiegano.

Il primo capitolo – *The Ontology of Knowledge* (pp.1-59) – ha tre obiettivi: a) mettere in rilievo il ruolo che lo scetticismo gioca nella motivazione di un'ontologia post-kantiana; b) ricostruire la concezione dell'identità assoluta di Hegel per illustrare il passaggio dall'epistemologia trascendentale di Kant, che sarebbe un'ontologia irriflessa, a un'ontologia trascendentale, perciò riflessa, del soggetto; c) riscontrare il tema ontologico di Hegel nella sua antropologia, considerata come il luogo della spiegazione genealogica della struttura dell'intenzionalità (coscienza). La prima sezione offre preliminarmente una definizione della metafisica come progetto di una teoria della totalità che avanza pretese di conoscenza sul mondo come tale e poi si sofferma sulla lezione metafisica dello scetticismo: l'assoluto o l'intero non può essere saputo né di fatto né in linea di principio con una certezza epistemica come se fosse un oggetto. Tale lezione sarebbe proprio ciò che rende necessaria l'introduzione del punto di vista speculativo di Hegel, espresso dal programma della sua *Scienza della logica*: esporre una critica di tutte le categorie che nella storia della filosofia hanno preteso di definire l'assoluto. La descrizione che l'A. offre della logica hegeliana soffre tuttavia di almeno tre limiti: a) la *Darstellung* del pensare viene presa come una semplice serie di definizioni e non come processo; b) a questa serie, dal primo membro (l'essere) fino all'ultimo (idea assoluta), non

viene attribuito altro significato che quello di una logica del fallimento; c) il metodo della negazione determinata designa soltanto la riflessione metateorica sulle categorie della storia della filosofia, non la riflessione propria o immanente delle determinazioni di pensiero. Nella seconda sezione emergono tre punti: 1) l'obiezione sistematica di Hegel al modello kantiano dell'oggettività, 2) la traduzione dell'identità assoluta di Hegel nel concetto di una dimensione universale, in cui le differenze come tali possono essere prodotte, senza essere essa stessa uno dei termini distinti, 3) l'esaltazione, contro il richiamo di McDowell alla cultura del *common sense*, della portata critica di quel concetto nei confronti di ogni pretesa di universalizzare un'immagine pre-filosofica del pensiero. Nella terza sezione si tratta di dimostrare la struttura patologica della rappresentazione attraverso una ricostruzione della genesi dello spirito dall'anima come dimensione espressiva della corporeità. L'interpretazione qui messa in gioco non è del tutto convincente per tre ragioni: a) non è chiaro se per l'A. la dicotomia soggetto-oggetto derivi in modo necessario e immanente da una scissione interna alla monade senziente o in modo arbitrario da una qualche riflessione teorica su tale scissione; b) si trascura il fatto che per il punto di vista dell'*Enciclopedia* non è rilevante la 'genesì' o l'inizio naturale ma il concetto dello spirito, mentre la confusione tra sviluppo temporale della lettura e sviluppo concettuale dell'esposizione dello spirito conduce a interpretare la rappresentazione come un fenomeno patologico solo per il fatto di venire collocata *dopo* la trattazione antropologica della malattia mentale; c) con l'obiettivo di combattere l'epistemologia cartesiana, si perde di vista che la 'rappresentazione' non appartiene allo stadio della 'dicotomia' della coscienza (fenomenologia), bensì a quello dell'intelligenza (psicologia).

Il secondo capitolo – *Schelling's Ontology of Freedom* (pp.60-101) – si propone di giustificare un'ontologia della libertà mediante la generazione di una teoria della predicazione. Nella prima sezione viene indagato il concetto di essere nel tardo Schelling e nel tardo Heidegger. Entrambi i pensatori risultano accomunati da tre punti: a) l'intento di spiegare il concetto logico di essere (inseparabilità di essere e determinatezza) a partire dalla storicità dell'essere (l'essere come Evento); b) la convinzione dell'irriducibilità dell'essere al pensare (l'imprevedibilità dell'essere e la questione dell'origine del

giudizio); c) il progetto di una filosofia centrata sul primato ontologico del futuro. La seconda sezione studia tre nessi della filosofia positiva di Schelling: la relazione tra giudizio ed essere, tra giudizio ed esistenza, tra dio e uomo.

Il terzo capitolo – *Contingency or Necessity? Schelling vs. Hegel* (pp.102-136) – si propone di esaminare la differenza tra Hegel e Schelling nella determinazione dello statuto modale della struttura dello spazio logico e di argomentare a favore del secondo contro il primo. La prima sezione difende un concetto non-metafisico di assoluto in due fasi: in primo luogo ripercorre la dialettica dell'assoluto nel capitolo su 'L'assoluto' nella logica dell'essenza di Hegel, per approdare di qui a interpretare l'assoluto hegeliano come 'concetto di contrasto' tra l'orizzonte della totalità delle reti di relazione e il nostro modo condizionato di concettualizzarla; in secondo luogo, attraverso una discussione dei tre sillogismi finali dell'Enciclopedia e della relazione tra esposizione speculativa e linguaggio, l'A. caratterizza lo spirito assoluto come autocoscienza dell'idea assoluta nell'attività di pensatori finiti che ricostruiscono la loro posizione nei contesti della natura e dello spirito che sono loro storicamente dati. La seconda sezione si occupa finalmente dello statuto modale dello 'spazio logico' tra Hegel e Schelling. Secondo l'A., i due pensatori svilupperebbero una teoria dello spazio logico la cui premessa principale è che la necessità è solo necessità *post factum*. Hegel, però, vorrebbe dimostrare la necessità assoluta della contingenza, per cui lo spazio logico non è un *Ursachverhalt* ma un *posit*, un presupposto che viene generato dalla riflessione di una teoria generale sui limiti di ogni teorizzare. Necessità, quindi, significherebbe il tenersi insieme di elementi in un sistema teorico di ordine superiore (il dominio dei domini) dove nulla può essere diversamente da com'è; la contingenza invece sarebbe l'esperienza dei limiti di ogni teoria incapace di rendere trasparente i presupposti che delimitano il suo sistema di riferimento. Contro Hegel, Schelling sostiene la contingenza della necessità: ciò che può essere presentato nel linguaggio di ogni teoria dipende da un essere che è già prima di ogni pensare (l'essere imprepensabile) e dalla 'fatticità della ragione', cioè dalla 'contingenza originaria' della volontà di passare dall'essere imprepensabile alla determinatezza (dimensione dei giudizi e della teoria). La realtà dell'essere imprepensabile è determinata come necessità *ex post* in quanto viene posta dalla contingenza del nostro volere come

presupposto x (indeterminato) dei sistemi di riferimento predicativi dischiusi dal pensare.

A mio parere la difesa di Schelling contro Hegel non riesce per le seguenti ragioni: a) L'A. non distingue in modo rigoroso tra necessità formale (che egli definisce in modo un po' vago come oscillazione tra realtà e possibilità), necessità reale (che presuppone la contingenza) e necessità assoluta (che si determina ad essere contingenza), perciò non è chiaro quale significato *l'ex post* dovrebbe mai avere per Hegel (temporale? logico-sistematico? metateorico?); b) riferisce le determinazioni modali a una nozione generale come 'teoria', ma di fatto interpreta Hegel mediante un preciso modello di teoria (la formazione di insiemi di elementi entro domini di oggetti governati da regole) che difficilmente è compatibile col concetto hegeliano di teoria come sistema, in cui soltanto quelle determinazioni modali sono giustificate; c) la critica di Schelling alla necessità assoluta e ai punti ciechi di *ogni* teoria si basa su una concezione del pensare che l'A. fa propria senza confrontarsi con la teoria hegeliana del pensare oggettivo; d) non risulta chiaro come sia possibile sostenere il carattere *ultimativo* della contingenza come limite del pensare senza impegnarsi ad affermare la *necessità* di questo 'fatto'.

Nel complesso, il libro di Gabriel offre una lettura dell'idealismo tedesco che da un lato mostra in modo brillante quanto sia rilevante il potenziale critico che questo movimento filosofico è ancora in grado di esercitare sui presupposti delle posizioni contemporanee, primo fra tutti la separazione tra epistemologia ed ontologia oppure l'assorbimento di questa in quella. Ma dall'altro lato proprio la circostanza che l'A. interroghi gli idealisti senza essersi purificato dagli strumenti concettuali delle posizioni che egli usa e critica al tempo stesso sembra in punti decisivi impedirgli paradossalmente quella effettiva creatività dell'interpretazione che la sua ontologia dei testi vuole raggiungere e che inversamente una maggiore fedeltà ai vincoli dell'oggetto testuale, in special modo di quello hegeliano, avrebbe forse saputo liberare in maniera più dirompente.