



Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

La critica di Quentin Meillassoux a Kant.

Materialismo speculativo e filosofia trascendentale a confronto

Relatore:

Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Laureando:

Giovanni Temporin

2007686

Anno accademico 2021/2022

Indice

Introduzione	5
PRIMA PARTE: LA FILOSOFIA DI QUENTIN MEILLASSOUX	
1. Note introduttive e programmatiche	15
1.1 L'inesistenza di <i>L'inexistence divine</i>	15
1.2 I rapporti tra <i>L'inexistence divine</i> e <i>Après la finitude</i>	17
2. Il principio di fattualità e l'ontologia fattuale	21
2.1 Il principio di fattualità e il correlazionismo	21
2.2 Non-raddoppiamento: anipoteticità e assolutezza	24
2.3 Dall'iper-Caos all'ombrella: le Figure	28
3. Le Figure	31
3.1 Esistenza	31
3.2 Incontraddittorietà e consistenza	32
3.3 Identità: l'ancestrale e il segno privo di senso	33
3.4 Indefinito: il transfinito e il <i>surgissement ex nihilo</i>	36
3.4.1 La derivazione fattuale	36
3.4.2 L'applicazione del transfinito: il <i>surgissement ex nihilo</i>	39
4. Materialismo speculativo e storia della filosofia	42
4.1 La catastrofe kantiana	42
4.2 Materialismo speculativo	48
4.3 Razionalismo immanentista	53
SECONDA PARTE: LA CRITICA DI MEILLASSOUX A KANT	
1. Le critiche di Meillassoux a Kant	60
1.1 Whodunnit correlazionista	60
1.2 Le condizioni per un confronto	63
1.3 I capi d'accusa	65
2. L'accusa di correlazionismo	71
2.1 L'ancestrale empirico e l'idealismo scettico	71
2.2 Le due difese correlazioniste	78
2.3 La cosa in sé: pensabilità, esistenza, non contraddittorietà	84
2.4 La fatticità delle forme	91
2.4.1 Il possibile puro e l'ideale della ragion pura	91
2.4.2 La necessità reale e il ritorno alla prova ontologica	102
Conclusioni	112
Bibliografia	120

Introduzione

L'11 gennaio 1951 A. J. Ayer tenne una conferenza dal titolo *L'idée de vérité et la logique contemporaine* al Collège Philosophique di Parigi, fondato sei anni prima da Jean Wahl. Dopo la conferenza il relatore si trattenne fino alle tre del mattino con Merleau-Ponty, Bataille e Ambrosino a discutere di un'affermazione che non convinceva i tre francesi: c'era il sole anche prima della comparsa dell'umano. Il giorno dopo Bataille aprì la sua conferenza, *Les conséquences du non-savoir*, riportando la conversazione e aggiungendo:

«Il y a une sorte d'abîme entre les philosophes français et les philosophes anglais, qu'il n'y a pas entre les philosophes français et les philosophes allemands.»¹

Questo episodio viene spesso evocato come dimostrazione patente di una certa attitudine antiscientifica e antirealista della filosofia continentale.² Ovviamente questo genere di affermazioni sono spesso accolte con una certa diffidenza, sia perché sembrano reggersi su uno *straw man*, sia perché si basano su una linea di demarcazione, quella fra analitici e continentali, che, oltre a non essere mai stata ben definita, si sta sempre più sbiadendo.³ Prescindendo dalle etichette storiografiche e manualistiche, l'episodio è comunque interessante perché riesce a condensare in sé due questioni di enorme importanza per la filosofia contemporanea.

La prima questione è quella del rapporto fra soggetto e oggetto. Se la fazione francese della discussione, che includeva un fisico nucleare come Georges Ambrosino, trovava problematica l'affermazione che il sole esistesse prima della comparsa dell'umano, ne dovremmo concludere che per essa l'oggetto conosciuto è in un tale rapporto di dipendenza dagli atti di apprensione del soggetto che persino la sua esistenza dipende da essi. Solitamente

¹ G. Bataille, *Œuvres complètes. VIII*, Gallimard, Paris, 1976, p. 191.

² Cfr. J. Chase, J. Reynolds, *Analytic Versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*, Acumen, Durham, 2011, p. 185; R. Sebold, *Continental Anti-Realism. A Critique*, Rowman & Littlefield, 2014, pp. 1-2.

³ Sul recente e crescente dialogo fra filosofia analitica e continentale cfr. AA. VV., *Postanalytic and Metacontinental. Crossing Philosophical Divides*, a cura di J. Reynolds, J. Chase, J. Williams e E. Mares, Continuum, 2010; AA. VV., *Idealism, Relativism and Realism. New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, a cura di D. Finkelde e P. Livingston, De Gruyter, 2020.

questa è la morale a cui, perlopiù implicitamente, si allude quando si riporta di questa faccenda, sorvolando sulla stranezza di una cellula neo-berkeleiana all'interno della filosofia francese del dopoguerra, dominata piuttosto dal doppio trittico tedesco, le tre H da un lato, i tre maestri del sospetto dall'altro. È più probabile che lo scandalo suscitato della frase di Ayer non sia da attribuire tanto al referente inteso, quanto piuttosto alle condizioni di validità dell'enunciato stesso. Il rapporto di dipendenza non si instaurerebbe dunque fra l'esistenza del sole e l'umano, quanto fra i concetti stessi di esistenza e sole e le possibilità cognitive dell'umano. Questa sembra essere anche l'opinione di Bataille che, non a caso, sviluppa una riflessione esattamente sul *non-sapere*, concetto fondamentale dell'ultima fase del suo pensiero.⁴ Tuttavia anche una simile presa di posizione non sarebbe accolta molto volentieri dalla scienza contemporanea che si ritroverebbe una buona parte del suo lavoro, dall'archeologia all'astrofisica, ridotta al mero statuto di ipotesi ragionevole, seppure col supporto di evidenze empiriche. Siamo davvero disposti a limitare la validità dei nostri concetti al tempo in cui essi sono stati concepiti e utilizzati? Quasi cinquant'anni dopo la frase di Ayer, la risposta sembra essere ancora sì, almeno per alcuni francesi. Nel marzo 1998 Bruno Latour pubblica su *La Recherche* un articolo in cui critica un giornalista del *Paris Match* che, nel 1976, riportava i risultati di una ricerca condotta al Val de Grâce: un'equipe dell'ospedale parigino era riuscita a stabilire, dopo una perizia sulla sua mummia, che Ramses II è morto di tubercolosi.⁵ Secondo Latour ciò è un anacronismo, perché equivarrebbe a dire che il faraone si è ammalato 3000 anni dopo la sua morte, siccome il bacillo di Koch è stato scoperto nel 1882 e gli è stato "diagnosticato" nel 1976. Per evitare questa forma di causalità retroattiva bisognerebbe distinguere fra una dimensione lineare del tempo, così come lo concepisce il senso comune e la scienza, e una dimensione sedimentaria del tempo, quella in cui gli eventi temporali, come la morte di Ramses II, si arricchiscono di contenuto man mano che il progresso storico e scientifico deposita su essi nuove conoscenze.

⁴ «Il n'y a pas de possibilité de considérer l'existence du soleil sans les hommes. On croit savoir quand on l'énonce, alors qu'on ne sait rien. [...] En somme à la fin, je me suis demandé pourquoi je m'étais pris à cette phrase d'Ayer. Que toutes sortes de faits qui touchent à l'existence ne me seraient pas parus aussi contestables. C'est-à-dire que ce non-savoir, dont je vous parle pour en chercher les conséquences, se trouve partout.» ; G. Bataille, *op. cit.*, p. 191.

⁵ B. Latour, *Jusqu'où faut-il mener l'histoire des découvertes scientifiques ?*, in «La Recherche», mar. 1998, n. 307, ora in ID., *Chroniques d'un amateur de sciences*, Ecole des mines de Paris, 2006, pp. 51-54.

Questo articolo controverso ci porta dunque alla seconda questione implicitamente contenuta nella conversazione del '51: il rapporto tra filosofia e scienza. Il problema è al contempo metafilosofico e metodologico perché ciò che ci si sta chiedendo è, per usare un'immagine, se il sapere filosofico venga prima o dopo quello scientifico. La filosofia ha il compito di dover fondare l'oggetto e i metodi della scienza contemporanea o essa si deve limitare solamente a una chiarificazione concettuale dei suoi contenuti e delle sue procedure? In un certo senso il bivio per la filosofia del XXI secolo sembra essere quello fra trascendentalismo e naturalismo.⁶ La filosofia francese del secolo scorso si è mantenuta perlopiù nell'alveo del primo, soprattutto grazie all'enorme diffusione della fenomenologia, senza però conservare quell'interesse per le scienze naturali che accomunava tanto il padre del trascendentale quanto quello del metodo fenomenologico. Il problema non è tanto che i filosofi d'oltralpe non abbiano parlato di teorie e concetti scientifici, quanto piuttosto che l'hanno fatto male, come testimonia l'affare Sokal. Nel 1996 la rivista *Social Text* pubblica il famigerato articolo *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*.⁷ Dopo tre settimane l'autore, Alan Sokal, un professore di fisica della New York University, spiegherà su *Lingua Franca* che l'articolo era una parodia del gergo e dei riferimenti culturali della *Theory* all'epoca egemonica nei dipartimenti di letteratura comparata.⁸ Anche se l'intenzione dell'articolo era perlopiù politica, cioè salvare la sinistra americana dall'*identity politics* e dagli ammorbidimenti postmoderni, l'accaduto ebbe un forte impatto sulla filosofia francese, soprattutto quando l'anno successivo Sokal pubblicherà con Jean Bricmont, un fisico belga, *Impostures intellectuelles*, tradotto più schiettamente nella versione americana *Fashionable Nonsense*.⁹ Anche solo leggendo l'indice ci si può fare un'idea di quanti e quali filosofi di punta sono stati citati in giudizio con l'accusa di uso e abuso di termini e teorie scientifiche: Lacan, Kristeva, Irigaray, Latour, Baudrillard, Deleuze, Guattari e Virilio. La fine del secondo millennio fu

⁶ Ovviamente esistono molte altre opzioni che non sono né trascendentaliste né naturaliste, come vedremo proprio nel corso di questo lavoro. Sulla distinzione approssimativa che abbiamo utilizzato ora cfr. AA. VV., *Transcendental Philosophy and Naturalism*, a cura di J. Smith e P. Sullivan, Oxford University Press, 2011.

⁷ A. Sokal, *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, in «Social Text», 1996, n. 46/47, pp. 217-252.

⁸ A. Sokal, *A Physicist Experiments with Cultural Studies*, in «Lingua Franca», 5 giu. 1996.

⁹ A. Sokal, J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997; trad. en. in ID., *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, New York, 1998.

segnata da una lunga serie di botta e risposta fra accademici francesi e americani, fisici teorici e letterati, filosofi e biologi, in quello che oggi è considerato l'atto finale delle *science wars* degli anni '90.¹⁰ Ricevette in questo modo risonanza pubblica un malumore crescente e condiviso, perfettamente espresso da Michel Serres:

«Per un paradosso perverso la differenza finisce per imporsi come un dogma universale che, dappertutto e sempre, vieta di parlare per sempre e dappertutto [...]. Avevamo creduto di morire di totalizzazione ed ecco che possiamo perire di sgretolamento.»¹¹

Ben lontano dal frastuono dell'opinione pubblica, il 1997 vide la comparsa di un altro testo, *L'inexistence divine*, tesi di dottorato di un normalista, Quentin Meillassoux, figlio dell'antropologo Claude. Il lavoro, scritto sotto la direzione di Bernard Bourgeois, non era affatto canonico perché non si concentrava né su una ricostruzione storica né su un problema specifico. Certo, il testo comincia con l'esposizione di una questione classica, la necessità in Hume, ma questo passa subito in secondo piano in quanto semplice pretesto per proporre un sistema metafisico completamente nuovo, diviso in una parte teoretica e in una etica. Gli autori della tradizione vengono evocati solo per essere reinterpretati alla luce del proprio sistema. Non sappiamo che effetto possa avere avuto l'affare Sokal sulla redazione del testo, ma due cose sono sicure. In primo luogo questo nuovo sistema metafisico cerca di dare una fondazione razionale, non empirica, alle scienze naturali, in modo da esimere da qualsiasi dubbio la loro capacità di descrizione della realtà. In secondo luogo sappiamo che, con ogni probabilità, il lavoro di Meillassoux era seguito, oltre che ispirato, anche da Badiou, apertamente ostile, seppur in dialogo, con molti degli autori coinvolti da *Impostures intellectuelles*.

Anche oltremontana qualcosa si stava muovendo e, non a caso, proprio a causa di un accademico specializzato in Badiou: Ray Brassier.¹² Professore alla Middlesex University di Londra, Brassier nel 2004 invita per una conferenza Iain Hamilton Grant, professore a Bristol

¹⁰ Per un resoconto esaustivo della vicenda e sull'effetto che ebbe sulla cultura francese si veda J. Debaz, S. Roux, «D'une affaire aux autres», in AA.VV., *Retours sur l'Affaire Sokal*, a cura di S. Roux, L'Harmattan, Parigi, 2007, pp. 1-48.

¹¹ M. Serres, *Le origini della geometria*, Feltrinelli, 1994, p. 7.

¹² La fonte principale per il paragrafo che segue è Harman; cfr. G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, 2011, pp. 77-79.

noto per degli studi su Baudrillard e Lyotard, ma che da qualche anno aveva iniziato a interessarsi a Schelling. Nello specifico l'anno precedente egli aveva pubblicato in un'opera collettanea un articolo in cui, a partire dalla *Naturphilosophie* del filosofo tedesco, sosteneva la necessità di rinnovare gli sforzi verso una «speculative physics in the present».¹³ L'anno successivo Brassier invitò anche Graham Harman, professore al Cairo con una storia molto simile a quella di Grant: a partire dall'analisi heideggeriana dell'utilizzabile, anche Harman vuole riportare in auge quella metafisica abbandonata in favore di semplici *filosofie dell'accesso*, ovvero da filosofie che mettono a tema solo la modalità nel nostro rapporto con l'ente e non l'ente in quanto tale.¹⁴ Nel 2006 Brassier va in vacanza a Parigi e lì compra il primo testo pubblicato da Meillassoux, *Après la finitude*.¹⁵ Prima ancora di leggerlo lo consiglia a Harman, sapendo che l'avrebbe potuto interessare; lui lo acquista immediatamente e lo finisce nel giro di due giorni. Entusiasta per la lettura, l'indomani scrive a Brassier riassumendogliene il contenuto e, impaziente, il giorno dopo contatta sia Meillassoux che Grant, di cui gli aveva parlato Brassier. Nel giro di un anno organizzano un workshop in cui esporre e confrontare i propri percorsi: l'evento venne intitolato *Speculative Realism* e si tenne il 27 aprile 2007 alla Goldsmith University di Londra, invitati da Alberto Toscano che, con Brassier, aveva curato le traduzioni inglesi di Badiou.¹⁶ Il titolo fu più che altro un compromesso: Brassier non voleva che fosse 'speculativo', Meillassoux non voleva che fosse 'realismo' ma 'materialismo'. Le differenze però andavano ben oltre la semplice onomastica: i punti in comune fra le loro ricerche erano troppo esigui per poter costruire qualcosa di più di un'episodica dichiarazione di intenti. Grant abbandonerà successivamente il realismo in favore di un rinnovato

¹³ I. H. Grant, «'Philosophy Become Genetic': The Physics of the World Soul», in *The New Schelling*, a cura di J. Norman e A. Welchman, Continuum, 2004, pp. 128-150.

¹⁴ G. Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, 2002; ID., *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court, 2005.

¹⁵ Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, pref. di A. Badiou, Parigi, Seuil, «L'Ordre philosophique», 2006 (poi ampliata in 2012²); trad. it. in *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, pref. di A. Badiou, Milano-Udine, Mimesis, «Nuovo realismo», 2012; d'ora in poi citata come *AF*.

¹⁶ Gli interventi e le discussioni del workshop sono ora contenute in R. Brassier, I. H. Grant, G. Harman, Q. Meillassoux, *Speculative Realism*, in «Collapse. Philosophical Research and Development», vol. III, Falmouth, Urbanomic, nov. 2007, pp. 306-449; d'ora in poi, *SR*.

idealismo¹⁷, mentre Brassier, che visse come una condanna il successo del workshop, sgonfiò presto l'entusiasmo montante verso quello che poteva sembrare un nuovo movimento filosofico.¹⁸ Ciò che qui ci interessa sono le parole di Brassier che aprirono quel workshop:

«Rather than reading a paper, I'm just going to make some general remarks about what I take to be the really significant points of convergence and divergence between Iain, Graham, Quentin, and myself. The fundamental thing we seem to share is obviously a willingness to re-interrogate or to open up a whole set of philosophical problems that were taken to have been definitively settled by Kant, certainly, at least, by those working within the continental tradition. This is why, as I'm sure everyone knows, the term 'realist' in continental philosophy is usually taken to be some kind of insult – only someone who really hasn't understood Kant could ever want to rehabilitate something like metaphysical realism, or any form of realism which does not depend upon some kind of transcendental guarantor, whether that guarantor is subjectively instantiated by pure apperception, or construed in terms of linguistic practices, or a communicational consensus, etc. Much of the mainstream of nineteenth and twentieth century post-Kantian philosophy is about simply redefining, generalizing, specifying, these transcendental structures or conditions of cognitive legitimation.»¹⁹

Nonostante tutte le divergenze, su un punto sono tutti d'accordo: il problema della filosofia contemporanea è l'eredità kantiana. Per Meillassoux la colpa di Kant non è stata tanto quella di aver posto delle strette limitazioni a 'ogni futura metafisica', quanto piuttosto quella di aver rinchiuso il nostro orizzonte filosofico alla sola correlazione di pensiero e essere, facendo sì che anche i successivi tentativi di costruire una metafisica fossero segnati dal marchio della finitezza

¹⁷ I. H. Grant, J. Dunham, S. Watson, *Idealism: The History of a Philosophy*, Acumen, Durham, 2010.

¹⁸ «The "speculative realist movement" exists only in the imaginations of a group of bloggers promoting an agenda for which I have no sympathy whatsoever: actor-network theory spiced with pan-psychist metaphysics and morsels of process philosophy. I don't believe the internet is an appropriate medium for serious philosophical debate; nor do I believe it is acceptable to try to concoct a philosophical movement online by using blogs to exploit the misguided enthusiasm of impressionable graduate students. I agree with Deleuze's remark that ultimately the most basic task of philosophy is to impede stupidity, so I see little philosophical merit in a "movement" whose most signal achievement thus far is to have generated an online orgy of stupidity»; in R. Brassier, *"I am a nihilist because I still believe in truth"*, intervista di M. Rychter a R. Brassier, in «Kronos», 4 marzo 2011.

¹⁹ *SR*, pp. 308-309.

e della soggettività.²⁰ Per Harman Kant è responsabile di aver posto come distinzione filosofica fondamentale quella fra l'umano e il mondo, e non quella fra gli oggetti e le relazioni che intrattengono tra loro, lamentando l'indifferenza della filosofia post-kantiana a riguardo: «Why is nobody tired of being frozen in place on Kant's petrifying landscape?».²¹ Anche Grant lamenta come l'espunzione dell'in sé operata dalla rivoluzione copernicana abbia trasformato la metafisica in epistemologia, riducendo lo sforzo sistematico unicamente all'analisi logico-concettuale.²² Similmente Brassier sostiene che lo spirito critico a fondamento della razionalità kantiana (e hegeliana) è nel presente tradito proprio da chi cerca dogmaticamente di difenderla dalla sua necessaria revisione alla luce della *scientific image* sellarsiana.²³ Non tutti danno la stessa importanza alla critica di Kant, ma sono tutti d'accordo che la svolta trascendentale abbia prodotto un'inversione dei rapporti fra soggetto e oggetto tale da soffocare ogni possibilità di un discorso sicuro sulla realtà.

Il materialismo speculativo non è certamente l'unico ad aver sollevato questo genere di critiche. Come ricorda Ferraris²⁴ dovremmo includere nella lista anche Manuel DeLanda²⁵, Markus Gabriel²⁶, Paul Boghossian²⁷, Günther Figal²⁸, oltre che lui stesso.²⁹ In questo lavoro vorremmo però concentrarci su un solo autore, Meillassoux, per vedere in che modo egli si confronti con Kant. Perché il confronto non sia una critica sterile, ci premureremo, nella prima parte, di esporre sistematicamente il pensiero di Meillassoux, prendendo in considerazione

²⁰ *AF*, p. 19

²¹ G. Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, ed. cit., p. 105.

²² I. H. Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, Continuum, Londra, 2006, p. 3.

²³ R. Brassier, *Nibil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, Londra, 2007, p. 31.

²⁴ M. Ferraris, «Breve storia del nuovo realismo», in AA. VV., *I nuovi realismi*, a cura di S. de Sanctis, Bompiani, 2017, pp. 33-60.

²⁵ M. DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, Londra, 2002; ID., *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, New York, 2006.

²⁶ M. Gabriel, «Is Heidegger's Turn a Realist Project?», in AA. VV., *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, a cura di D. D'Angelo e N. Mirkovic, fascicolo speciale di «New Realism and Phenomenology», pp. 44-73; ID., *Die Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn University Press, 2006.

²⁷ P. Boghossian, *Fear of Knowledge*, Oxford University Press, 2006; trad. in *Paura di conoscere*, Carocci, Roma, 2006.

²⁸ G. Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr, Tübingen, 2006; trad. it. in *Oggettualità: esperienza ermeneutica e filosofia*, Bompiani, Milano, 2012.

²⁹ M. Ferraris, *Goodbye Kant! Che cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004; ID., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

anche la tesi di dottorato. Non sarà una ricostruzione storica, come quella proposta da Harman³⁰, ma una sistemazione teoretica, mostrando come il progetto della tesi iniziale si sia arricchito col tempo. La seconda parte sarà invece dedicata alla sua critica a Kant. Cercheremo di capire quanto sia appropriato il riferimento al filosofo di Königsberg, faremo una panoramica degli elementi di critica per concentrarci poi su quello che sembra essere il più importante: l'accusa di correlazionismo. Cercheremo infine di mettere in dialogo i due, mostrando come la proposta filosofica di Meillassoux ci costringa a tornare sulle pagine e gli argomenti della Dialettica trascendentale. La domanda di fondo che condurrà l'esposizione sarà quella di comprendere se questo tentativo di superamento della svolta trascendentale possa avere o meno successo. Si tratterà in fondo di tornare alla frase di Ayer, ovvero se sia possibile, e in che modo, rimettere al centro il sole e se non convenga piuttosto lasciargli la posizione assegnatagli dalla rivoluzione copernicana di Kant.

³⁰ G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, ed. cit.

PRIMA PARTE

LA FILOSOFIA DI QUENTIN

MEILLASSOUX

I. Note introduttive e programmatiche

I.1 L'inesistenza di *L'inexistence divine*

La letteratura su Quentin Meillassoux si trova spesso gravata dal dovere di premettere, dato lo statuto non ancora canonico dell'autore, sommarie esposizioni del suo pensiero, identificato unanimemente con *Après la finitude*³¹, corredate talvolta dal resoconto di uno degli articoli pubblicati successivamente. Ci si consente spesso, come abbiamo fatto anche noi nell'introduzione, una digressione storica facendo riferimento al workshop del 2007, considerato il mito fondativo di un, presunto, omonimo movimento filosofico. Un altro mito che circonda il pensiero di Meillassoux è *L'inexistence divine*³², la sua tesi di dottorato del 1997 di cui molti aspettano la pubblicazione, anche se alcuni già ne parlano dato che Harman, in appendice alla sua monografia sull'autore, ha pubblicato 13 estratti, tradotti in inglese, dalla versione rivista nel 2003.³³ Probabilmente quando, e se, verrà pubblicata integralmente avrà un aspetto molto diverso dalla versione originale: ci si aspetta un testo molto più ampio, almeno in tre volumi, forse anche organizzato in maniera differente.³⁴ *L'inexistence divine* è diventata quindi il contrario di uno spettro: non un defunto che ritorna ma un nascituro che è già presente, una promessa, per i partigiani del materialismo speculativo, di trovare la risposta alle questioni aperte e ai punti problematici dell'opera finora pubblicata.

Se abbiamo delineato sinteticamente questo panorama è per mettere in luce le due mancanze più lampanti della letteratura critica su Meillassoux. In primo luogo il clamore che ha suscitato la pubblicazione di *Après la finitude* e l'ipotesi di un nuovo movimento filosofico ha indotto molti a considerare il suo pensiero pregiudizialmente, sia aggredendolo senza alcun

³¹ Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, pref. di A. Badiou, Parigi, Seuil, «L'Ordre philosophique», 2006 (poi ampliata in 2012²); trad. it. in *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, pref. di A. Badiou, Milano-Udine, Mimesis, «Nuovo realismo», 2012.

³² Q. Meillassoux, *L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*, tesi di dottorato, Université de Paris I, 1997, stampato a Lille dall'Atelier National de Reproduction des Thèses nel 1999.

³³ G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, pp. 175-238.

³⁴ Ivi, pp. 90-92, 175.

principle of charity per difendere la propria corrente o il proprio autore di riferimento, sia viceversa accogliendo con eccessivo entusiasmo questa nuova proposta al punto da trasformare la carità in prodigalità. In secondo luogo l'ambiguità che circonda *L'inexistence divine* ha fatto sì che quasi tutta la critica ignori completamente questo testo: di tutta la bibliografia accumulata per la redazione di questo lavoro, solo una dozzina di autori cita la tesi del '97, senza considerare che ancora meno la prendono seriamente in considerazione. Molti citano soltanto gli estratti pubblicati da Harman, che però rappresentano solo un sesto dell'opera nella sua versione del 2003³⁵, senza considerare che nessuno degli estratti proviene dalla seconda parte del testo, *Le factual*, quella più lunga e più densamente teoretica.

Questa assenza nella letteratura specializzata è giustificata dal fatto che del manoscritto è disponibile al pubblico solamente una copia fisica, due fogli di microfiche contenuti nella Bibliothèque de Lettres et Science Humaines dell'École Normale Supérieure, al numero 45 di rue d'Ulm.³⁶ Tuttavia da tempo circolano online alcune copie, tanto che, per esempio, i curatori di *The Meillassoux Dictionary* hanno deciso di citare in bibliografia direttamente il più reperibile riferimento sitografico.³⁷ L'alone di mistero che circonda la tesi di dottorato ha generato anche degli strani refusi nella letteratura critica, come quello di Columbia, che attribuisce la direzione dei lavori ad Alain Badiou³⁸, o quello di Lehmann, che addirittura la considera una versione ridotta di *Après la finitude*.³⁹ Questo secondo errore, oltre a essere sintomatico di un disinteresse generale per *L'inexistence divine*, è esattamente il contrario del vero: semmai è *Après la finitude* a rappresentare, come scrive Badiou nella sua prefazione, un «fragment d'une entreprise philosophique»⁴⁰ la quale, aggiungiamo noi, è molto più estesamente esposta nelle 400 pagine di tesi che non nelle neanche 200 del saggio del 2006.

³⁵ Ivi, p. 91.

³⁶ Per la collocazione si veda: https://halley.ens.fr/record=b1171661-S25*frf (consultato il 14.06.2022)

³⁷ AA. VV., *The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh University, Press, 2015, p. V.

³⁸ D. Golumbia, «Correlationism»: *The Dogma that Never Was*, in «boundary 2», vol. 43, n° 2 (2016), p.

2.

³⁹ S. Lehmann, *Factuality and the Beyond of God*, in «Diakrisis», vol. 2 (2019), p. 38.

⁴⁰ *AF*, p. 9.

1.2 I rapporti tra *L'inexistence divine* e *Après la finitude*

Un'altra affermazione ci stupisce, tanto più se a farla è Graham Harman: «[...] the pages of *After Finitude* are nowhere to be found within those of *The Divine Inexistence*. Despite the expected degree of conceptual overlap between two works by the same philosopher, the term 'correlationism' does not even appear in the longer work, and their respective range of subject matter is different enough that it would be better to describe both works as fragments of a longer philosophical trajectory».⁴¹ Riteniamo che uno studio attento della tesi di dottorato non permetta un giudizio così forte.

L'inexistence divine è divisa in tre parti: *Le surgissement*, *Le factual* e *L'éthique divine*. Nella prima parte si propone un'originale soluzione al problema dell'induzione (o problema di Hume), ipotizzando che la necessità delle leggi di natura sia indimostrabile perché falsa. Per sostenere questa ipotesi ci si appoggia alla teoria degli insiemi di Cantor, il cui valore ontologico ha però ancora lo statuto d'ipotesi. La seconda parte dovrebbe avere semplicemente il compito di giustificare questa ipotesi ma è facile che il lettore se ne dimentichi totalmente, dato che Meillassoux comincia a esporre una nuova ontologia, l'*ontologia fattuale*, la cui portata risolutiva va ben oltre il semplice problema dell'induzione. A partire da un principio primo, il *principio di fattualità* («solo la contingenza di ciò che è è necessaria»), si deducono una serie di implicazioni indipendenti tra loro, dette *derivazioni fattuali*, che dovrebbero descrivere l'essere dell'ente in modo assoluto, ovvero al di là di ogni costruttivismo. Le *figure* derivate sono l'esistenza, l'incontraddittorietà, l'identità e l'indefinito (quest'ultima figura è alla base della soluzione del problema dell'induzione). Si passa poi a considerazioni sul sistema fattuale in generale e si ultimano i confronti con la storia della filosofia, prima accennati solo sporadicamente. La terza parte completa il quadro delineando l'etica conseguente all'ontologia fattuale.

Après la finitude è composto invece da cinque capitoli. Nel primo si affronta il *problema dell'ancestrale*, ovvero il fatto che la filosofia continentale non sarebbe in grado di accordare un senso letterale e realista agli enunciati scientifici che riguardano il tempo prima della comparsa

⁴¹ G. Harman, *op. cit.*, p. 90.

della vita, quindi agli enunciati scientifici in generale. Il secondo capitolo spiega le ragioni storiche di questa impasse filosofica attraverso il concetto di *correlazionismo*: dopo Kant la filosofia non sarebbe più in grado di pensare la realtà se non come correlato dell'esperienza umana. Nel terzo capitolo si ripropone il principio di fattualità e le derivazioni dell'esistenza e dell'incontraddittorietà. Nel quarto capitolo si pone il problema di Hume, accennando ma non esponendo la soluzione. Nell'ultimo capitolo si fa di nuovo una ricapitolazione storica e si delinea un progetto filosofico.

Questo secondo testo presenta sicuramente delle differenze considerevoli rispetto al primo. Innanzitutto la critica alla tradizione continentale è concettualizzata più sinteticamente, evitando riferimenti a singoli autori e attraverso l'iperonimo *correlazionismo*. In secondo luogo scompare completamente l'etica, la cui tesi essenziale viene affidata a un articolo pubblicato lo stesso anno.⁴² Infine l'aspetto più interessante è che qui Meillassoux ritiene ancora problematiche questioni che si pensavano risolte nel testo precedente, fatto che riconosce lui stesso nell'intervista con Harman: «[...] my thesis of 1997 was definitely too imperfect, and in the mean time [*sic*] numerous complications have arisen for all of its developments, and these require a patient re-elaboration».⁴³

Si può tuttavia affermare che la proposta teoretica è così diversa? Il principio di fattualità e le derivazioni di esistenza e incontraddittorietà restano uguali. Il problema dell'ancestrale, al quale è stata data molta importanza perché apre il testo, era già stato formulato in *L'inexistence divine*⁴⁴ insieme alla condizione per la sua soluzione, l'assolutezza degli enunciati matematici che dipende dalla derivazione del principio d'identità, contenuta solo nella tesi.⁴⁵ Anche il problema di Hume, come abbiamo visto, era stato ampiamente trattato nella tesi di dottorato, nella prima parte, e la condizione della sua soluzione, l'assolutezza ontologica della teoria degli insiemi cantoriana, dipende dalla derivazione dell'indefinito. Persino i problemi legati al

⁴² Meillassoux, Quentin. "Deuil à venir, dieu à venir." *Critique* 1 (2006): 105-115; trad. in ing. in ID., *Spectral dilemma*, in «Collapse», vol. IV, 2008, pp. 261-275.

⁴³ G. Harman, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁴ ID, II, § 17, g, «Le problème du fossile», pp. 231-233.

⁴⁵ ID, II, § 10, «Le principe d'identité», pp. 111-137

correlazionismo, per quanto questo sia assente come termine, erano già stati ampiamente discussi usando già il termine ‘correlazione’.⁴⁶

Potremmo allora affermare che ciò che *L'inexistence divine* guadagna in ampiezza, dettaglio e organizzazione, *Après la finitude* lo sopperisce in sinteticità e accortezza.⁴⁷ La continuità del progetto di un'ontologia fattuale è tale che ognuno degli articoli che sono apparsi dal 2006 in poi è facilmente categorizzabile come la continuazione di una fra le varie derivazioni fattuali. Si potrebbe addirittura tentare uno schema-guida per organizzare la produzione di Meillassoux in questo modo:

<i>L'inexistence divine</i>	<i>Après la finitude</i>	Articoli
Principio di fattualità e ontologia fattuale (II 1, 2, 3, 16)	Capitolo 3 (pp. 85-114, 119-121)	
I DF: Esistenza (II 3 c, 4, 5)	Capitolo 3 (pp. 109-115)	* <i>Question canonique et facticité</i>
II DF: Principio di non contraddizione (II 6-9)	Capitolo 3 (pp. 103-109)	* <i>Contingence et absolutisation de l'un</i> * <i>Time without Becoming</i>
III DF: Principio di identità (II 10-11)	Capitolo 1	* <i>Contingence et absolutisation de l'un</i>

⁴⁶ Si potrebbe anche argomentare che il correlazionismo trovi qui una prima e grezza formulazione nel concetto di *pensiero recessionale*, anche se questo sembra identificare più in generale la filosofia soggettivista post-cartesiana; *ID*, pp. 198 e sgg.

⁴⁷ Si potrebbe sollevare un'obiezione, dato che il capitolo finale di *Après la finitude* presenta una piccola struttura di progetto filosofico: risolvere il problema di Kant, “com'è possibile la scienza matematizzata della natura?”, attraverso la dimostrazione dell'assolutezza ontica degli enunciati matematici (soluzione al problema dell'ancestrale) e la dimostrazione dell'assolutezza ontologica dell'intotalizzabilità del transfinito cantoriano (soluzione al problema di Hume); cfr. *AF*, pp. 187-189. Non riteniamo che questo programma sia interpretabile come uno slittamento dall'ontologia all'epistemologia, distinzione che ha poco senso all'interno della filosofia del nostro: non avendo un approccio empirico all'ontologia, l'epistemologia non si presenta come giustificazione di quella; piuttosto la possibilità della scienza è cercata proprio nella comunanza ontologica tra l'essere e gli sforzi razionali di comprenderlo. Se la logica e la scienza matematizzata “funzionano”, ciò non è dovuto al fatto che siano formalizzazioni dell'esperienza, quanto piuttosto al fatto che l'essere stesso è di natura logico-matematica in quanto essere necessariamente contingente. Riteniamo invece che il progetto delineato alla fine di *Après la finitude* costituisca invece solo una sezione di quello originario di *L'inexistence divine*, in particolare la sezione che resta ancora problematica: Meillassoux ritiene di aver giustificato quegli attributi della cosa in sé che Kant invece presupponeva, ovvero esistenza e incontraddittorietà; restano da dimostrare le proprietà matematiche dell'essere per arrivare alla cosa in sé pensata da Cartesio, il quale però si appoggiava sul concetto di Dio per la loro deduzione; cfr. *AF*, pp. 121, 165.

		* <i>Iteration, Réitération, Répétition</i>
IV DF: Indefinito (II 12)	Capitolo 4	* <i>Potentialité et virtualité</i> * <i>Temps et surgissement ex nihilo</i> * <i>Matérialisme et surgissement ex nihilo</i> * <i>The Contingency of the Laws of Nature</i> * <i>Interpréter le problème de Hume</i>
Etica divina (III)		* <i>Deuil à venir, Dieu à venir</i> * <i>L'immanence d'outre-Monde</i>

Non ci interessa qui ricostruire l'interrezza dell'ontologia fattuale, ma pensiamo che se si vuole prendere sul serio il pensiero di Meillassoux, non sia possibile farlo senza includere le argomentazioni, generalmente più lunghe e dettagliate, di *L'inexistence divine*. Toglieremo invece il rumore di fondo, i facili accostamenti con gli altri protagonisti del *realismo speculativo*, l'oceano di articoli contro questa nuova proposta, le apologie dei propri autori di riferimento. In questa prima parte ci limiteremo a esporre la filosofia di Quentin Meillassoux per comprendere da dove proviene la sua critica a Kant: partiremo da un'esposizione puramente teoretica sul principio di fattualità e la derivazione fattuale, per poi passare al rapporto con la storia della filosofia in generale.

2. Il principio di fattualità e l'ontologia fattuale

2.1 Il principio di fattualità e il correlazionismo

In *L'inexistence divine* il principio di fattualità viene chiamato in causa per la prima volta come soluzione al *paradosso della razionalità*⁴⁸, ovvero all'eterogeneità fra il discorso e l'ente su cui verte, dal momento che quello si vorrebbe universale e necessario, mentre questo è sempre particolare e contingente. Detto altrimenti: da dove trae il Logos la necessità di cui il suo oggetto è privo? La soluzione proposta è la seguente: tutto è un fatto, quindi contingente, ma l'essere un fatto non è un fatto a sua volta, bensì è necessario. In questo modo si introduce una differenza ontologica tra la *fatticità* dell'ente e la *fattualità* della fatticità che è l'essere dell'ente.⁴⁹ Ecco allora la prima enunciazione del principio di fattualità: «*seule la facticité de ce qui est ne peut elle-même être un fait*».⁵⁰ Possiamo ordinare il ragionamento nei seguenti modi equivalenti:

- | | |
|--|---|
| (1) Tutto ciò che è è un fatto. | (1) Tutto ciò che è è contingente. |
| (2) Ciò a cui si riferisce la proposizione (1) non può essere un fatto, perché ciò implicherebbe la possibilità della sua negazione. | (2) Ciò a cui si riferisce la proposizione (1) non può essere contingente, perché ciò implicherebbe la possibilità della sua negazione. |
| (3) Solo la fatticità di ciò che è non è un fatto, quindi è fattuale. | (3) Solo la contingenza di ciò che è non contingente, quindi è necessaria. |

La fattualità si può allora definire come l'impossibilità di raddoppiare la fatticità, ovvero di attribuire la fatticità a se stessa. Il paradosso della razionalità è risolto, almeno in termini

⁴⁸ I termini in corsivo nel corso di questa esposizione sono formule originali di Meillassoux; dopo la prima occorrenza saranno scritti in tondo.

⁴⁹ Occorre fare una precisazione: Meillassoux utilizza *facticité* e *factuel*, per riferirsi all'essere-un-fatto dell'ente, ma conia *factualité* e *factuel* per riferirsi alla non-fatticità della fatticità. Seguiremo la scelta traduttiva di Sandri: fatticità per *facticité*, fattizio per *factuel*, fattualità per *factualité* e fattuale per *factuel*; cfr. Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, pref. di A. Badiou, Milano-Udine, Mimesis, «Nuovo realismo», 2012, p. 69, n. 1.

⁵⁰ *ID*, p. 44, corsivo nel testo.

astrattissimi: la razionalità non può trovare la necessità nell'ente perché questo è sempre contingente, ma la può trovare nell'essere dell'ente perché questo è la necessaria contingenza dell'ente.

In *Après la finitude* lo stesso ragionamento viene proposto valorizzandone l'aspetto dirompente per la storia della filosofia, per cui converrà anticipare alcune categorie storiche coniate da Meillassoux: *correlazionismo debole*, *soggettualismo* e *correlazionismo forte*. Il principio di fattualità è descritto come il superamento dell'impasse a cui ci ha costretto la filosofia dopo Kant, ovvero il *correlazionismo*. Con questo neologismo Meillassoux si riferisce a ogni filosofia che sostiene la tesi del *primato del correlato*, per la quale abbiamo accesso sempre e solo alla *correlazione* di pensiero ed essere, declinata nelle forme più diverse (forme e concetti puri/fenomeni, soggetto/oggetto, coscienza/mondo della vita, linguaggio/referente o stato di cose, ecc.), ma mai a uno dei due elementi preso singolarmente. Questa tesi pone quindi tanto l'impossibilità di un accesso a un essere indipendente dal pensiero, a una realtà *in sé*, riconducendo ogni conoscenza al livello del *per noi*, quanto l'impossibilità di cogliere un soggetto che non sia già-da-sempre in rapporto con un oggetto.⁵¹ Questa posizione di base, comune a tutti i correlazionismi, presa singolarmente è detta *correlazionismo debole* e trova il suo miglior esponente in Kant.

La controparte dell'epistemologismo correlazionista è sorta subito dopo ed è il *soggettualismo*⁵², ovvero ogni metafisica che fa slittare la correlazione dall'epistemologico all'ontologico, ipostatizzando quindi degli elementi della soggettività e conferendogli una

⁵¹ *AF*, p. 19; *DF*, p. 18.

⁵² In *AF* non si parla mai di soggettualismo ma di *métaphysique subjectiviste*. Tuttavia in *Iteration, Reiteration, Repetition* Meillassoux sostituisce il secondo termine col primo adducendo le seguenti ragioni: «In *After Finitude*, I already argued for the same opposition, which is essential to my project, between correlationism and subjectalism; but for the latter theoretical gesture I chose the name 'subjectivist metaphysics'. The advantage of this expression is that it explicitly contains the term 'metaphysics' – which is characteristic of all subjectalism – but its drawback is that the adjective evokes a 'subjectivism' that is generally associated with a refusal of any universal position. Therefore I now opt for a neologism which must be understood as always designating an anti- or amaterialist metaphysics of Correlation, one in which certain subjective traits, or just one, are raised to the rank of an absolute that colours being with its particular psyche, and which in consequence installs a difference of degree (or as some say, intensity) between the inorganic, the organic, and the thinking being, individual and then collective»; Q. Meillassoux, *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning*, conferenza del 20 aprile 2012 alla Freie Universität di Berlino, trad. di R. Mackay e M. Gansen, ora in AA. VV., *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*, a cura di A. Avanesian e S. Malik, London, Bloomsbury, 2016, pp. 117-198, il passo citato è a p. 122; d'ora in poi *IRR*.

portata assoluta: «la rappresentazione nella monade leibniziana; il soggetto-oggetto oggettivo, ovvero la natura di Schelling; lo Spirito hegeliano; la Volontà di Schopenhauer; la volontà di potenza (o le volontà di potenza) di Nietzsche; la percezione caricata di memoria di Bergson; la Vita di Deleuze, e così via».⁵³ Negando l'accesso alla cosa in sé il correlazionismo debole implicitamente ammette che essa è perlomeno concepibile, mentre il soggettualismo toglie questa contraddizione affermando che se la cosa in sé è pensata come concepibile allora ne abbiamo accesso, se invece è del tutto inconcepibile allora non esiste proprio. Si noti che il soggettualismo non rappresenta un'alternativa al correlazionismo, in quanto continua a ragionare in termini correlazionali, tanto che Meillassoux le considera entrambe declinazioni diverse, l'una di stampo metafisico, l'altra di stampo critico-empirico-scettico, della stessa *Era del Correlato* aperta da Berkeley.⁵⁴

Il terzo e ultimo personaggio da far entrare in scena per comprendere la trattazione del principio di fattualità è il *correlazionismo forte*, secondo Meillassoux la forma più rigorosa di correlazionismo.⁵⁵ Contro il soggettualismo non basta più la sola tesi del primato del correlato, tanto più che da esso viene assolutizzata, ma bisogna introdurre una seconda tesi, ovvero la *fatticità del correlato*. A differenza della contingenza intramondana, che è un sapere positivo sul poter-esser-altrimenti del contenuto empirico, la fatticità è l'ignoranza circa l'essere necessarie o contingenti delle forme di correlazione in cui mi trovo. Questa impossibilità di esprimersi circa l'esser-così di queste invarianti ci pone di fronte alla loro fondamentale assenza di ragione, alla loro *irragione*⁵⁶, e quindi anche alla possibilità che possano cambiare. La cosa in sé potrebbe essere completamente al di là delle mie capacità razionali, per cui il correlazionismo forte si riassume nella tesi: «è *impensabile che l'impensabile sia impossibile*».⁵⁷ Questa posizione accomuna due padri della filosofia novecentesca, ovvero Heidegger e Wittgenstein.⁵⁸

⁵³ *AF*, p. 63; *DF*, p. 53.

⁵⁴ *IRR*, pp. 121-122. A riprova di ciò in *Après la finitude* Meillassoux definisce il soggettualismo come la posizione di una correlazione *da un punto di vista speculativo*; cfr. *AF*, pp. 26-27; *DF*, pp. 24-25.

⁵⁵ *AF*, p. 60; *DF*, p. 50.

⁵⁶ Per questo motivo in *Après la finitude* Meillassoux userà anche l'espressione *principio di irragione* come formulazione solo negativa del *principio di fattualità*; cfr. *AF*, p. 119; *DF*, p. 100.

⁵⁷ *AF*, p. 68; *DF*, p. 57.

⁵⁸ *AF*, pp. 68-70; *DF*, pp. 57-59.

In questo contesto Meillassoux può quindi presentare la sua ontologia in continuità con la tradizione filosofica, dato che il principio di fattualità non è altro che lo sviluppo della tesi introdotta dal correlazionismo forte, ovvero la fatticità del correlato, che corrisponde alla proposizione (1) del ragionamento sopra esposto. Quella scintilla critica innescata da Kant, la quale ha relativizzato prima i contenuti empirici e poi ogni forma trascendentale, deve ora elevarsi all'autocoscienza per scoprire che non può continuare questa furia del dileguare pure contro se stessa: togliendosi come contingente, la ragione critica si scopre necessaria.⁵⁹

2.2 Non-raddoppiamento: anipoteticità e assolutezza

Abbiamo visto che l'origine della proposizione (1) è la fatticità del correlato ripresa dal correlazionismo forte; per comprendere invece la rottura con la tradizione dobbiamo rivolgerci alla svolta introdotta dalla proposizione (2), il *non-raddoppiamento* della contingenza. Se togliessimo questo passaggio dal ragionamento potremmo giungere a delle conclusioni diverse, come per esempio:

- (1) Tutto ciò che è, è contingente.
- (2') La contingenza è necessaria.
- (3') Vi deve essere una necessità che rende la contingenza necessaria.

Affermare la semplice necessità della contingenza non chiarisce da dove provenga questa necessità, non escludendo quindi che sia un principio esteriore a renderla necessaria: questa è la tesi della *contingenza subordinata*, esemplificata dalla contingenza hegeliana, dedotta come momento necessario del Tutto, oppure dalla contingenza pensata come un caso che sottostà a

⁵⁹ Lo stile adottato non è certamente quello dell'autore, ma non si può fare a meno di notare una tendenza hegeliana non solo nell'affrontare la storia della filosofia, interpretata spesso come sviluppo di contraddizioni precedentemente poste, ma pure nel presentare la sua ontologia come risultato di una critica immanente al correlazionismo forte. Ciò è forse dovuto a una sensibilità maturata negli anni giovanili: «It is quite astonishing to me that anyone could think that I dislike Hegel! Hegel, along with Marx, was my only true master: the one on whom I had to depend in order to achieve my own thinking. As mentioned earlier, I read Hegel fervently as a student, and can say without exaggeration that the love of dialectic 'consumed me from within' during my youth»; G. Harman, *op. cit.*, p. 168.

delle leggi fisiche o a dei principi logici necessari.⁶⁰ Da (1) potremmo derivare anche la seguente conclusione:

- (1) Tutto ciò che è, è contingente.
- (2'') La contingenza è necessaria.
- (3'') È contingente che la contingenza sia necessaria.

In questo caso la necessità è ridotta a un fatto, quindi (2'') non gode di una necessità assoluta, ma solo di una necessità ipotetica che rende incomprensibile perché la necessità si dia in questo modo: è la tesi della *necessità subordinata*, tipica di quella che Meillassoux chiama *razionalità ipotetica*, la quale sostiene che la ragione debba sempre partire da un qualcosa di posto (un assioma, un'ipotesi, un postulato, ecc.). Questo atteggiamento si trova tanto nella razionalità ipotetico-deduttiva della logica e della matematica, quanto nella razionalità ipotetico-induttiva delle scienze sperimentali.⁶¹

Il principio di fattualità afferma invece che *solo* la contingenza è necessaria e che quindi la *contingenza è insubordinata*, ovvero non è limitata da alcuna necessità in quanto è l'unica cosa necessaria. Ciò significa che la tesi del *non-raddoppiamento* deve riuscire al contempo a dare al principio una necessità che non sia né esteriore come (3') né ipotetica come (3''): sarà dunque un principio non dedotto ma comunque dimostrato, ovvero *anipotetico* e *non metafisico*. Non è metafisico perché non deriva la sua necessità da alcun ente primo o necessità reale; al contempo è anipotetico perché rifiuta il cominciamento posto senza giustificazione, come gli assiomi della razionalità ipotetica o convenzionalista.⁶² Riprendendo la dimostrazione elenctica che Aristotele utilizza nel libro Γ della *Metafisica*, Meillassoux propone la seguente *dimostrazione prima*: per negare la necessità della contingenza bisogna tornare ad affermare a sua volta la contingenza della contingenza, ovvero bisognerebbe far valere contro la

⁶⁰ *ID*, pp. 44-45, 91-92.

⁶¹ *ID*, pp. 53-54, 93-94.

⁶² Si noti che la distinzione appena mostrata *ex negativo* fra *razionalità metafisica* e *razionalità ipotetica* ripete quella esposta precedentemente fra *contingenza subordinata* e *necessità subordinata*: siccome la metafisica pone la necessità reale, allora la contingenza non potrà che essere subordinata a questa; la razionalità ipotetica invece pone l'infondabilità della necessità, partendo da un cominciamento contingente a cui la necessità viene subordinata.

contingenza la stessa idea di contingenza, finendo per presupporre e riaffermare il principio che si voleva negare.

Il correlazionista forte potrebbe far valere però una seconda obiezione: siccome l'impensabile non è impossibile, cosa mi garantisce che l'impensabilità della contingenza della contingenza implichi la necessità della contingenza? D'altronde il principio anipotetico di Aristotele dimostrava solo l'*impensabilità* della sua negazione, ma non riusciva ad affermarne l'*impossibilità ontologica*. Come posso sapere se la fatticità del correlato sia effettivamente contingente o se non ci sia piuttosto una ragione nascosta che la necessiti a essere tale? Meillassoux risponde che per fare questa obiezione il correlazionista deve porre una distinzione fra l'*in sé* e il *per noi* che non può essere pensata senza ricorrere nuovamente al principio di fattualità: se dico che questo è necessario semplicemente per la mia finitudine cognitiva ma non in sé, allora implicitamente affermo che il mio pensiero è contingente rispetto al suo contenuto. Per chiarire questa argomentazione molto complessa riportiamo un estratto da *L'inexistence divine*:

«Je peux bien me dire que le monde auquel j'accède n'existe dans ses déterminations que pour autant que je suis (il n'y a pas de temps, de qualités, d'espace, etc. sans conscience subjective du temps, des qualités, de l'espace). Mais cela, justement ne peut être dit qu'à condition d'avoir accès à la contingence même de toutes choses, *y compris et avant tout de moi-même comme pensée subjective de toutes choses*. [...] Si je pense que je peux ne pas être, je dois en effet admettre que ce contenu de pensée qu'est mon possible non-être ne dépend pas du fait que je le pense. Car si mon non-être dépendait du fait que je le pense, il ne serait pas possible. La *contingence*, y compris de moi-même comme être pensant, est donc le seul objet de pensée qui se donne comme nécessairement indépendant de la pensée qui le pense. *La contingence de la pensée ne peut dépendre de la pensée de la contingence.*»⁶³

⁶³ «Io posso benissimo dirmi che il mondo al quale accedo non esiste nelle sue determinazioni se non fintanto che io ci sono (non vi è tempo, qualità, spazio, ecc. senza coscienza soggettiva del tempo, delle qualità, dello spazio). Ma ciò non può essere propriamente detto che a condizione di avere accesso alla contingenza stessa di tutte le cose, ivi compresa e innanzitutto quella di me stesso come pensiero soggettivo di tutte le cose. Se io penso che posso non essere, devo in effetti ammettere che questo contenuto del pensiero che è il mio possibile non-essere non dipenda dal fatto che lo stia pensando. Perché se il mio non-essere dipendesse dal fatto che io lo penso, non sarebbe possibile. La contingenza, ivi compresa quella di me stesso come essere pensante, è dunque il

Non ha quindi senso affermare che la fatticità potrebbe non essere necessariamente contingente, perché nel farlo torno a porre la necessità della contingenza.

Possiamo utilizzare i concetti introdotti da *Après la finitude* per chiarire ulteriormente il punto della questione. Abbiamo visto che il correlazionista forte partiva da due decisioni: 1) il circolo correlazionale, che gli permette di rinviare ogni preteso *in sé* dogmatico a un *per noi*; 2) la fatticità del correlato, che gli permette di non cadere nelle assolutizzazioni metafisiche soggettaliste. L'obiezione suddetta si può allora riformulare come l'utilizzo della prima decisione contro la seconda: la fatticità potrebbe essere solo per noi. La controobiezione consiste invece nello spingere il correlazionista a scegliere con coerenza quale delle due decisioni far valere in ultima istanza: o si decide che il circolo correlazionale coinvolge anche la fatticità del correlato, aprendo così il fianco all'ipotesi del correlato tipica del soggettalismo, oppure si fa valere la fatticità del correlato contro il circolo correlazionale, in accordo col principio di fattualità. Se il correlazionista vuole essere coerente dovrà ammettere che la fatticità del correlato non è contingente solo per noi, ma lo è in sé.

In questo modo Meillassoux può affermare che il principio di fattualità non è solo anipotetico, non si limita solo alla pensabilità, ma è anche *assoluto* perché arriva a dimostrare la *necessità ontologica* della contingenza. Proprio nel pensare la differenza fra il *per noi* e l'*in sé* accedo alla necessaria contingenza del mio pensiero rispetto all'oggetto del mio pensiero.⁶⁴ Si noti che il non-raddoppiamento può essere visto anche come l'ontologizzazione della cautela epistemica del correlazionismo forte: se quest'ultimo non poteva che affermare l'impossibilità di scelta fra vari *possibili d'ignoranza* (non so se la cosa in sé sia $p_1 \vee p_2 \vee p_3 \vee \dots$), la svolta di Meillassoux converte questa ignoranza in un sapere assoluto fra diversi *possibili reali* (so che necessariamente la cosa in sé deve essere $p_1 \vee p_2 \vee p_3 \vee \dots$).

solo oggetto di pensiero che si dà come necessariamente indipendente dal pensiero che lo pensa. La contingenza del pensiero non può dipendere dal pensiero della contingenza»; *ID*, pp. 57-58, corsivo nel testo, trad. nostra.

⁶⁴ È sostanzialmente questa indifferenza dell'oggetto nei confronti del pensiero di esso, mantenendo comunque la possibilità di pensarlo, che costituisce il *materialismo* di Meillassoux; cfr. *AF*, p. 62; *DF*, p. 52..

2.3 Dall'iper-Caos all'ombrella: le Figure

Arriviamo dunque a (3), il vero e proprio principio di fattualità, la necessità della sola contingenza.⁶⁵ È legittimo ora chiedersi dove sia il guadagno di questa posizione, dato che sembra soltanto cambiare la forma, ma non la sostanza, di un relativismo estremo che, per di più, ora ha un valore ontologico: ci troviamo di fronte un *iper-Caos* onnipotente per il quale tutto, persino l'impensabile, è possibile.⁶⁶ Tuttavia il principio di fattualità non è una formula di assenso che valida la possibilità di qualsiasi cosa, perché è determinato in modo tale da contenere un criterio di selezione: siccome tutto è contingente, nulla può essere necessario. Questo divieto impone all'iper-Caos di autonormalizzarsi, di imporsi da sé delle *condizioni non-qualunque* che gli permettano di restare necessario: queste condizioni saranno allora delle *proprietà assolute di ciò che è o*, più semplicemente, delle *Figure*.⁶⁷

Ecco che allora il compito dell'ontologia fattuale sarà quello di dispiegare tutte le Figure attraverso una deduzione detta *derivazione fattuale*. Siccome si parte sempre dal principio di fattualità, le Figure ne ereditano le proprietà: non solo necessità ed eternità, ma soprattutto *assolutezza*. Per esempio, la dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione, così com'è operata da Aristotele, si appoggia sull'*impossibilità di pensare altrimenti*, quindi non è resistente alle critiche di un correlazionista forte che evidenzierebbe l'instabilità di una necessità

⁶⁵ Evitiamo qui di affrontare la problematica relativa alle categorie modali coinvolte nel principio di fattualità: Meillassoux dedica un sottoparagrafo intero all'obiezione vertente sull'arbitrarietà dell'identificazione della *non-contingenza* con la *necessità* piuttosto che con l'*impossibilità*; cfr. *ID*, II, 4, c, «*Nécessité et impossibilité*», pp. 81-86.

⁶⁶ Meillassoux ha usato anche *Surchaos* per esprimere lo stesso concetto, decidendo infine di mantenere il termine di *Après la finitude*: «I hesitated, on this point, over the lexicon: after having used the term 'Hyperchaos' in *After Finitude*, for a while I used the term 'Surchaos' (as I said in an interview with Graham Harman) because the first term seemed to me to wrongly suggest a chaos that is more disordered, more absurdly frenetic than those that had preceded it in the various philosophical systems (the prefix 'hyper-' having acquired, wrongly, an intensificatory connotation in current language). But the Chaos that I envision can produce either a frenetic disorder or an impeccable order – whence the idea of Sur-chaos, overlooking the old metaphysical order as well as the old chaotic disorder which it renders indifferently possible one and the other. But I could not bear to commit the barbarism of mixing a Latin prefix with a Greek name – whence the return to 'Hyperchaos', whose meaning, after all, can be posited clearly enough to avoid any equivocation.»; *IRR*, p. 193

⁶⁷ Ovviamente Meillassoux parla in senso figurato quando dice che l'iper-Caos si autonormalizza, essendo esso e le sue condizioni una realtà eterna e necessaria. Si può pensare qui a un'ascendenza spinoziana, in particolare dove scrive: «E non vi è nulla che stia al di sopra della potenza del Caos per costringerlo a piegarsi ad una norma; quindi, se il Caos si sottomette ad una costrizione, quest'ultima non potrà che derivare dalla sua stessa natura di Caos, dalla sua propria onnipotenza.»; *AF*, p. 102; *DF*, p. 86.

fondata solo su una nostra incapacità soggettiva. La derivazione fattuale del principio di non contraddizione avrebbe invece il vantaggio di eludere questa obiezione in quanto la necessità che si irradia dal principio di fattualità conferisce necessità ontologica, *l'impossibilità di essere altrimenti*. L'importanza di ciò si comprende se si considera che l'obiettivo di Meillassoux è quello di derivare fattualmente i fondamenti dei linguaggi formali, logico e matematico, in modo che questi non debbano più reggersi su forme di necessità relativa (assiomatica, convenzionale o psicologista) ma su una necessità assoluta che ne garantisca il valore ontologico. Questa derivazione darebbe finalmente requie all'annosa ricerca del *quid juris* delle scienze matematizzate.⁶⁸

In questo modo l'ontologia fattuale cerca di costruire un *linguaggio dell'essere in quanto essere* che mostri come ogni discorso necessario derivi la sua necessità dal suo unico referente, la necessaria fatticità dell'ente.⁶⁹ Avevamo illustrato precedentemente come il principio di fattualità, essendo un principio anipotetico e non metafisico, riusciva a sfuggire all'alternativa fra razionalità metafisica e razionalità ipotetica: ora lo stesso si applica alla logica e alla matematica che evitano l'opposizione fra platonismo e convenzionalismo. Si tratta anche qui di pensare la necessità immanente, senza ricorso ad alcuna ipotesi o convenzione ma nemmeno ad alcun iperurano, trovando la necessità in seno alla fatticità dell'ente stesso: «[le factual] substitue à la nécessité *de fait*, la nécessité *du fait*».⁷⁰

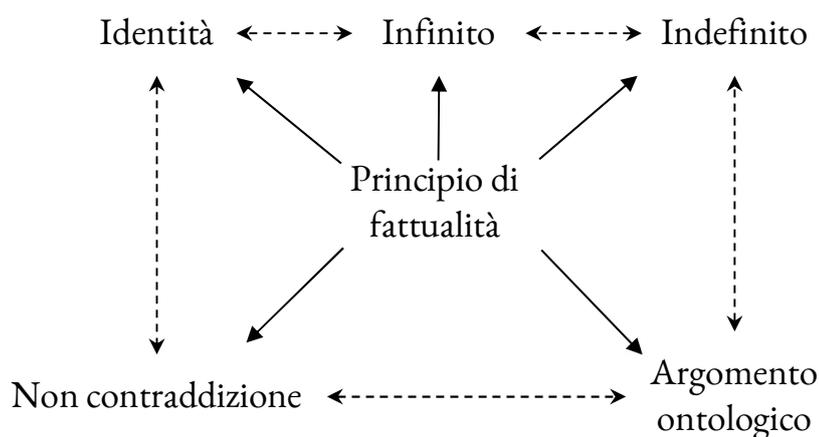
Questo linguaggio dell'essere costituisce dunque un *sistema fattuale* composto da un principio primo e dalle Figure che esso irradia. Questo sistema si distingue però dai sistemi filosofici moderni per due caratteristiche: *l'assenza di ordine*, in quanto le Figure non sono

⁶⁸ Alla fine di *Après la finitude* Meillassoux dice esplicitamente che il suo obiettivo è quello di fornire una risposta speculativa al *problema di Kant*, ovvero «com'è possibile una scienza matematizzata della natura?»; *AF*, p. 187; *DF*, p. 155.

⁶⁹ Si può notare qui, come già sopra parlando di *differenza ontologica* fra fatticità dell'ente e fattualità dell'essere, un'ascendenza heideggeriana. Del filosofo di Meßkirch riprende soprattutto la critica all'ontoteologia, cercando di mostrare come l'ontologia fattuale eviti *l'oblio dell'essere* mantenendo la differenza ontologica e parlando unicamente dell'essere in quanto essere; cfr. *ID*, pp. 64-75. Tuttavia è chiaro che non ne condivide la *pars construens*, alla quale dedica un lungo sottoparagrafo di critica in *L'inexistence divine*; cfr. *ID*, II, § 19, b, «Heidegger: rien que le rien», pp. 247-265.

⁷⁰ *ID*, p. 164.

ordinate gerarchicamente ma dipendono solo dal principio di fattualità⁷¹; l'*assenza di totalizzazione*, tanto dell'*ente*, perché parlando dell'essere dell'ente non si deduce la determinatezza contingente dell'ente ma solo la sua struttura eterna⁷², quanto del *sapere*, perché è impossibile determinare la fine della fondazione delle Figure. Il sistema fattuale avrà allora la struttura di un'*ombrella*, un'infiorescenza i cui penduli si dipartono dallo stesso punto d'origine. Riportiamo di seguito uno schema che riproduce quello disegnato in *L'inexistence divine*⁷³:



Passeremo dunque ora a un'esposizione sintetica della derivazione delle Figure.

⁷¹ Il passo in cui giustifica l'assenza di ordine è abbastanza confuso, ma sembra dire questo: mentre la razionalità ipotetico-deduttiva stabilisce un ordine necessario alle sue inferenze, la Figure del sistema fattuale non hanno alcuna ragione per essere derivate in un ordine o in un altro; oltre a ciò è possibile che una Figura x sia necessaria per derivare una Figura y, ma quest'ordine è solo locale e il rapporto di dipendenza è solo contingente perché anche la Figura x deve tutta la sua necessità al principio di fattualità; cfr. *ID*, pp. 191-193.

⁷² Meillassoux precisa, per evitare l'accusa di ontoteologia: «Le fait que le factuel énonce ce qui vaut pour "tout" étant en tant qu'étant ne veut plus dire que l'on rassemble l'étant sous une détermination ultime, en un Tout définit qui réunirait ce qu'il est sous une substance éternelle - Dieu spinoziste, ou Sujet hégélien»; *ID*, p. 194. La differenza tra gli esempi fatti è che nel fatto che quelli sono pensati ancora come enti, mentre la fatticità esprime l'essere degli enti.

⁷³ *ID*, p. 195. Ciò che nello schema è segnato come *argomento ontologico* è da intendersi come la derivazione fattuale dell'esistenza.

3. Le Figure

3.1 Esistenza

Perché vi è qualcosa anziché nulla? Secondo Meillassoux la questione leibniziana non dev'essere affrontata né da un punto di vista *metafisico* che a partire dal principio di ragione identifichi una ragione ultima per l'esistenza, né da un punto di vista *fideista* che dichiari irresolubile la questione per lasciare spazio alla fede in un Totalmente Altro.⁷⁴ Si può dare una risposta deflazionista che mostri come la questione dell'esistenza, nel suo senso ontologico, sia risolubile attraverso una sua derivazione fattuale, lasciando invece all'induzione il problema relativo all'esistenza di enti particolari, seguendo l'ingiunzione kantiana.

In *Après la finitude* si distinguono un'*interpretazione debole* del principio di fattualità, per la quale questa né prova né confuta l'esistenza di qualcosa, e un'*interpretazione forte*, per la quale invece il primo principio implica l'esistenza. La dimostrazione procede dunque nel confutare per apagoge l'interpretazione debole giacché non soddisfa il criterio del non-raddoppiamento. Dire che l'esistenza è separata dal principio di fattualità significa affermare che l'esistenza di fatti è contingente; d'altronde si potrebbe sostenere che il principio di fattualità è valido, ma opera solo su fatti non esistenti. In questo modo dichiarerei che la fatticità delle cose è a sua volta un fatto contingente, raddoppiando la fatticità delle cose. Abbiamo visto però che ciò non si può fare senza tornare ad assolutizzare la fatticità stessa. La fatticità non è pensabile come un fatto, ma solo come necessità: allora se è necessario che le cose

⁷⁴ In *Après la finitude* la categoria di *fideismo* gioca un ruolo molto importante, seppur riattualizzata rispetto al significato comune: «Il fideismo consiste sempre in un *argomento scettico* contro la pretesa della metafisica o più generalmente della ragione di avere accesso ad una verità assoluta in grado di puntellare (o, *a fortiori*, di denigrare) il valore della fede. Siamo convinti che la fine contemporanea della metafisica non è altro che la vittoria di questo fideismo, in realtà antico (risalente all'epoca della Controriforma, e di cui Montaigne è il "padre fondatore") sulla metafisica»; *AF*, p. 75; *DF*, p. 63, corsivo nel testo. Per distinguerle Meillassoux chiama il primo *fideismo storico* e il secondo *fideismo essenziale*, in quanto emancipato da ogni culto particolare, e identifica quest'ultimo con il correlazionismo forte; cfr. *AF*, p. 76. Per la prima, e unica, volta nel testo rimanda alla pubblicazione futura di *L'inexistence divine* che, già nella versione del '97, conteneva un'analisi più approfondita del concetto; cfr. *ID*, pp. 268-274.

siano fatti contingenti, è necessario pure che vi siano delle cose contingenti. L'unica interpretazione possibile allora è quella forte: se la fatticità è necessaria allora è necessaria pure l'esistenza di fatti.⁷⁵ Non è possibile sostenere l'ipotesi che la necessità della contingenza operi solo su fatti inesistenti, perché per pensare la necessità della contingenza devo pensare anche la necessità permanente dei due poli esistenza/inesistenza, unica condizione per l'impermanenza di ogni cosa.

3.2 Incontraddittorietà e consistenza

La dimostrazione dell'incontraddittorietà procede anch'essa per via indiretta, confutando l'ipotesi di un ente contraddittorio. Non si tratta però di un'emulazione aristotelica che riduca *ad absurdum* la contraddizione perché, come abbiamo già evidenziato, così si dimostrerebbe solamente la sua impensabilità e la derivazione cadrebbe in una petizione di principio, presupponendo ciò che intende dimostrare attraverso la forma della discorsività che utilizza. La dimostrazione deve invece dimostrare l'impossibilità logica e si può riordinare col seguente sillogismo della prima figura:

- (4) Un ente necessario è impossibile.
- (5) Un ente contraddittorio sarebbe necessario.
- (6) Quindi un ente necessario è impossibile.

La conclusione, almeno formalmente, è chiara e (4) non è altro che una conseguenza del principio di fattualità. Resta da capire (5): come si conclude dalla contraddittorietà alla necessità? Meillassoux, contravvenendo al *topos* storiografico che associa la tesi della contraddizione reale alle filosofie del puro divenire, sostiene che sia proprio la contraddizione la maniera più coerente di pensare l'identità e la necessità reale. Solo un ente contraddittorio non potrebbe mai divenire altro, in quanto non avrebbe altro al di fuori di sé, e non potrebbe

⁷⁵ In *L'inexistence divine* Meillassoux sostiene che questa derivazione sia in qualche modo una riattualizzazione dell'*argomento ontologico*, con l'importante differenza che, se nella versione anselmiana la prova riguardava un ente particolare, seppur supremo, questa versione concerne l'essere indeterminato dell'ente come tale, ovvero dell'ente contingente; cfr. *ID*, pp. 79, 149-150. In *Spéculation et contingence* propone quindi di distinguere il suo argomento ontologico da quello di Anselmo che sarebbe *ontoteologico*; *SC*, p. 359-360.

mai smettere di essere, in quanto incorporerebbe in sé anche il suo non-essere.⁷⁶ Si può allora concludere che la necessità della contingenza implica l'incontraddittorietà ontologica in quanto condizione necessaria perché le cose siano in grado di mutare.⁷⁷

Se in *L'inexistence divine* la dimostrazione si ferma qui, in *Après la finitude* questa finisce, inaspettatamente, con un'obiezione con cui Meillassoux sembra trovarsi d'accordo: la derivazione fattuale non sarebbe capace di confutare la contraddittorietà ma solo l'inconsistenza, in quanto la contraddizione è pensabile attraverso le logiche paraconsistenti. Si dovrà allora riformulare la precedente dimostrazione in termini di inconsistenza, sempre passando attraverso l'implicazione da necessità a impossibilità, rimandando a una trattazione successiva la derivazione dell'incontraddittorietà che dimostri come le logiche paraconsistenti riguardino solo contraddizioni *enunciate* ma non contraddizioni *reali*.⁷⁸

3.3 Identità: l'ancestrale e il segno privo di senso

Uno degli argomenti più noti di *Après la finitude* è il problema dell'*ancestrale* che apre l'opera: la tesi sostenuta da Meillassoux è che ogni tipo di correlazionismo non sia in grado di rendere conto adeguatamente della capacità della scienza contemporanea di formulare enunciati ancestrali, ovvero affermazioni circa la Terra e l'universo prima della comparsa

⁷⁶ Meillassoux attribuisce questa interpretazione a Hegel, che considera dunque un pensatore dell'identità assoluta piuttosto che della dialettica: «Non è un caso se il più grande filosofo della contraddizione, ossia Hegel, non fu un pensatore del divenire sovrano, ma al contrario dell'identità assoluta, dell'identità dell'identità e della differenza: Hegel aveva compreso pienamente che l'Ente necessario per eccellenza non poteva essere altro che l'Ente il quale non ha nulla al di fuori di se stesso, e quindi non viene limitato da nessuna alterità»; *AF*, p. 107; *DF*, p. 90.

⁷⁷ Abbiamo preferito seguire, come per la derivazione dell'esistenza, l'esposizione di *Après la finitude* in quanto meglio organizzate e più sintetiche. Tuttavia dobbiamo ricordare che in *L'inexistence divine* a partire da queste due derivazioni si fanno conclusioni più generali sul tempo: in particolare dalla prima derivazione si deduce l'eternità del tempo, dalla seconda la sua necessità; cfr. *ID*, pp. 80-81, 99-101. Non possiamo sapere se l'assenza nel secondo testo sia dovuta a un ripensamento, a una rielaborazione o semplicemente a un'omissione.

⁷⁸ Non è chiaro perché Meillassoux, cosciente di questo problema, non abbia corretto il tiro della sua derivazione fin dall'inizio: è possibile che consideri la consistenza logico-linguistica solo un traguardo temporaneo rispetto al vero obiettivo che è quello di derivare l'incontraddittorietà ontologica, sebbene probabilmente quella sia condizione per la risoluzione di questa.

dell'essere umano e della vita.⁷⁹ Non riuscendo a pensare l'essere se non come correlato del pensiero il correlazionista deve procedere sempre attraverso due strategie: il *raddoppiamento del senso* degli enunciati ancestrali, attraverso cui può fondare il senso ingenuo e realista (x è successo tot milioni di anni fa) su un senso correlazionale (x è successo tot milioni di anni fa *per noi*); la *retroiezione* del senso, attraverso cui fonda il senso di un evento passato sulla sua acquisizione presente per noi. Per accordare un senso realista, ma non ingenuo, a questi enunciati la filosofia dovrebbe fondare la legittimità del discorso scientifico senza ricorrere all'evidenza dell'esperienza.⁸⁰ In *Après la finitude* non troviamo alcun passo verso questa direzione, ma solo l'idea del progetto: bisogna dimostrare che tutto ciò che è matematicamente enunciabile è, non necessariamente vero, ma assolutamente possibile, ovvero è decorrelabile dal pensiero mantenendo il suo ipotetico valore di verità.⁸¹ Col principio di fattualità già si pensa una realtà decorrelata, ma questa non ha ancora una natura matematica.

La soluzione al problema, o almeno i suoi abbozzi, si trovano sparsi fra la tesi di dottorato e gli articoli e possiamo riassumerla in questo modo: derivare dal principio di identità, implicito nel principio di non contraddizione, la portata assoluta dei linguaggi formali, logico e matematico. Meillassoux parte ponendo il problema dell'identità del senso: come può l'idealità del senso mantenere la sua identità attraverso la storia, le lingue e la pluralità delle condizioni empiriche della comunicazione e trasmissione? Cos'è quell'elemento non empirico e non differenziale che permette a un segno, sempre empirico e sempre differenziato, di essere colto

⁷⁹ Il problema riguarda anche la possibilità di parlare di eventi che accadranno nell'universo dopo la scomparsa dell'uomo, quindi nell'ultimo capitolo Meillassoux generalizza la tesi parlando di *problema della diacronicità*, cfr. *AF*, pp. 167-168; *DF*, pp. 139-140.

⁸⁰ Se l'esperienza non è abbastanza è perché l' ancestrale per Meillassoux non è semplicemente il fenomeno di qualcosa che precede la comparsa dell'uomo, ma è la stessa realtà anteriore al darsi fenomenico, come spiega bene Bruno: «An arche-fossil is thus not a phenomenon, for phenomena are always already given to us in experience. It is rather a thing in itself. Ancestral reality, then, is not empirical, but transcendental»; G. A. Bruno, «Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux», in AA. VV., *Continental Realism and its Discontents*, Edinburgh University Press, 2017, p. 24.

⁸¹ In *Après la finitude* questa viene definita come *assolutizzazione ontica*, ovvero concernente degli enti possibili, contingenti, ma comunque indipendenti dal pensiero. L'*assolutizzazione ontologica* riguarda invece la struttura stessa del possibile, quindi qualcosa di non solo indipendente dal pensiero, ma anche di assolutamente necessario; cfr. *AF*, p. 189; *DF*, pp. 156-157. In *Iteration, Reiteration, Repetition* la stessa distinzione è declinata in termini di proprietà derivate: dall'assolutizzazione ontologica si derivano proprietà *primoassolutorie* e dall'assolutizzazione ontica proprietà *deuteroassolutorie*; *IIR*, p. 156.

in quanto segno e quindi in quanto veicolo di senso?⁸²

La risposta fattuale è che un supporto sensibile può essere pensato come segno iterabile solo se è pensato come contingente: la contingenza è infatti sempre specifica di un particolare ente, in questo caso una traccia sensibile, ma è anche fattualmente la necessaria ed eterna contingenza di ogni ente e ciò rende possibile la sua iterazione indefinita. Se volessimo significare in maniera pura, astruendo quindi dalla contingenza dell'empirico, dovremmo pensare un segno in cui questa contingenza eterna, questa *unità semiotica* è pensata in modo puro: questo è il caso del *segno privo di senso*, ovvero di un segno il cui unico referente sia la sua eterna contingenza, la sua stessa capacità di significare. Questa sua indeterminazione semantica lo rende un segno unico in quanto, indipendentemente dal significante scelto per rappresentarlo, manterrà sempre il medesimo non significato.

L'identità del segno privo di senso è ciò che permette all'ontologia fattuale di fondare i linguaggi formali. Da un lato esso rappresenta il presupposto irriducibile della logica: la *necessità logica* degli enunciati complessi (per esempio: $p \rightarrow q$) si fonda sul presupposto di una *necessità fattuale* delle proposizioni atomiche (è un fatto contingente che p sia vero o falso, ma questa contingenza è necessaria). Dall'altro lato il segno privo di senso corrisponde esattamente all'*insieme vuoto* (\emptyset) della teoria degli insiemi cantoriana, perché entrambi non hanno una definizione ma vengono determinati solo dalle operazioni che esso permette di compiere in quanto elemento materiale di base per la semantizzazione. Esso è quindi la condizione di possibilità non solo per pensare l'*iterazione* dell'identico (1, 1, 1, 1, ...) ma anche la *reiterazione* del molteplice in quanto risultato dell'iterazione (se itero la stessa operazione, per esempio più

⁸² Con *non empirico* Meillassoux si mette in guardia contro ogni empirismo e convenzionalismo linguistico, sostenendo che questi siano incapaci di spiegare come un segno emerga in quanto tale; cfr. *ID*, 112-114, *IRR*, pp. 169-172. Con *non differenziale* sembra criticare Derrida per l'incapacità di rendere conto dell'identità del senso necessaria per ogni linguaggio formale; l'ipotesi sembra confermata in un'intervista: «[...] why can't Derrida's deconstruction say anything about mathematics, why can't it deconstruct mathematics? Because Derrida needs a sort of meaningful repetition, a sign that is meaningful that, if you repeat it, you have differential effects, by the repetition itself. By a decontextualisation the sign will modify its meaning, in one context, in another context, and so on. So you can always say there is a dissemination of meaning which is not just a polysemy, because it is infinite: the sign is infinite in its capacity for meaning. But if you take mathematics, you have signs without meaning, and you just operate on these signs. So if there are signs without any meaning, all deconstruction, all hermeneutics, goes out the window»; Q. Meillassoux, F. Hecker, R. Mackay, *Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker talk Hyperchaos*, in Urbanomic Documents, 2010, p. 10.

+1, ottengo la reiterazione 1, 2, 3, 4, ...). La *reiterazione* o *molteplicità* ci permette di pensare la differenza non a partire dalla diversità empirica, ma a partire dalla semplice fattualità del segno. Su questa strada si potrà dunque dimostrare l'*assoluta possibilità* di matematizzare qualsiasi mondo possibile e quindi anche il nostro mondo attuale, nella sua contingenza. Legittimando la matematizzazione della natura, legittimiamo anche la capacità della scienza di formulare enunciati ancestrali.

3.4 Indefinito: il transfinito e il *surgissement ex nihilo*

3.4.1 La derivazione fattuale

L'altro problema lasciato irrisolto in *Après la finitude* è il problema di Hume o dell'induzione: come dimostrare che le leggi di natura, verificate fino ad ora nell'esperienza, saranno ancora valide in futuro? La soluzione fattuale è che l'impossibilità di dimostrare la necessità delle leggi sia in verità la dimostrazione della loro contingenza, dato che il principio di fattualità ci permette di pensare l'irragione del mondo fino alle sue costanti più persistenti. Se questa risposta ci sembra assurda converrà torcere la questione con gesto humeano: perché pensiamo che le leggi debbano essere necessarie? Tuttavia per Meillassoux non si tratta di semplice *habit* o *custom*, quanto piuttosto di un indebito *ragionamento probabilistico* che ci porta a inferire dalla frequenza e stabilità delle leggi di natura alla loro necessità.⁸³

Se si accetta questo genere di ragionamento la contingenza dell'esperienza è pensata sempre e solo come l'attualizzarsi di una serie di casi possibili, quindi come una *contingenza subordinata* alla necessità delle leggi di natura. Avremo quindi un *divenire aleatorio* o *determinista*, in cui la novità sarà sempre solo *per noi* ma non *in sé*, dato che l'effetto non potrà mai essere maggiore della causa, ma solo potenzialmente già implicito in essa.⁸⁴ Secondo

⁸³ Questo ragionamento probabilistico è chiamato da Meillassoux *inferenza necessitarista*, perché conclude dalla stabilità la necessità, ed è formulata nel seguente modo: «1. Se le leggi potessero modificarsi senza una ragione – e quindi non fossero necessarie – esse si modificherebbero frequentemente senza motivo. | 2. Ma le leggi non si modificano frequentemente senza una ragione. | 3. Di conseguenza, le leggi non possono modificarsi senza una ragione: in altri termini, le leggi sono necessarie»; *AF*, pp. 140-141; *DF*, p. 117. La proposizione (1), che conclude dalla contingenza di qualcosa al suo cambiamento frequente è detta *implicazione frequenziale*.

⁸⁴ Meillassoux non lo cita, ma si riferisce ovviamente al principio aristotelico e poi scolastico.

Meillassoux questa concezione ontologica di base è rimasta identica dalla filosofia greca in poi, dato che non è stata rivoluzionata nemmeno dal passaggio che si è consumato nella modernità “dal mondo chiuso all’universo infinito”: semplicemente se prima i casi possibili erano finiti, motivo per cui furono elaborati vari modelli ciclici del tempo, ora l’infinità dei casi li rende semplicemente totalizzabili non più di fatto, ma comunque ancora di diritto.⁸⁵ La modernità sarebbe dunque caratterizzata da una *visione algebrica del reale* che ragiona solo in termini di *gruppi*, ovvero di insiemi totalizzati e subordinati alla necessità di una o più leggi di composizione. Le leggi di natura o la volontà di Dio potrebbero dar luogo a infinite possibilità contingenti, ma queste restano fondate sulla necessità di quelle.

L’obiezione probabilistica, e l’ontologia che essa implica, funziona solamente se si accetta che l’infinità dei casi possibili sia totalizzabile, basandosi sulla *presupposizione metafisica* che identifica l’infinito col Tutto. Per rifiutare questa tesi Meillassoux ritorna alla teoria degli insiemi. Il teorema di Cantor dimostra che, dato un particolare infinito, è sempre possibile ricavare un infinito con cardinalità maggiore.⁸⁶ Si consideri per esempio il rapporto fra un insieme M , con cardinalità finita o infinita, e un insieme $\mathcal{P}(M)$ che abbia per elementi tutti i possibili raggruppamenti degli elementi di M , detto anche *insieme potenza* di M :

$$M = \{1, 2, 3\}$$

$$\mathcal{P}(M) = \{\emptyset, \{1\}, \{2\}, \{3\}, \{1, 2\}, \{1, 3\}, \{2, 3\}, M\}$$

Si può applicare lo stesso ragionamento per gli insiemi infiniti: a partire dalla cardinalità di \mathbb{N} , detta \aleph_0 , si può derivare una *serie indefinita di infiniti* o *serie dei cardinali transfiniti* in cui ogni insieme ha la cardinalità dell’insieme potenza del precedente ($\aleph_1 = \mathcal{P}(\aleph_0)$; $\aleph_2 = \mathcal{P}(\aleph_1)$; $\aleph_3 \dots$

⁸⁵ Meillassoux utilizza spesso, quando il discorso non è strettamente matematico ma solo probabilistico, l’aggettivo *répertoriabile* anziché *totalisable*; il senso è evidente, ciò che si può repertoriare, ma la traducibilità è ostica (si può osare “registrabile” o “elencabile”). L’importante è che si comprenda il senso dell’argomentazione: una serie può essere infinita pur rimanendo totalizzabile di diritto attraverso le sue leggi interne di composizione. Per esempio la serie dei numeri naturali \mathbb{N} è infinita ma chiusa, giacché tutti i suoi elementi sono potenzialmente deducibili attraverso l’addizione.

⁸⁶ Due infiniti hanno la stessa cardinalità se tra loro esiste una corrispondenza biunivoca, ovvero se esiste una funzione biettiva che permetta di far corrispondere ad ogni elemento del primo insieme un solo elemento del secondo e a ogni elemento del secondo un solo elemento del primo. Probabilmente per un refuso Meillassoux dimentica di specificare questa seconda condizione, andando così a definire una funzione iniettiva e non biettiva; cfr. *ID*, p. 20.

ecc.). A sua volta questa serie non è esente dal teorema di Cantor, quindi sulla base di essa si potrà creare nuovamente un'altra serie, e così all'in(de)finito.

Non esistendo una cardinalità più grande delle altre, possiamo sciogliere la presupposizione summenzionata con una distinzione fra Tutto e infinito: il Tutto è *ciò a cui nulla segue*, perché presuppone che nulla possa oltrepassarlo; l'infinito invece è *ciò che non segue a nulla*, perché è un *ordinale non-successore* o *ordinale limite*, ovvero non può essere raggiunto da nessuna operazione di successione. Tuttavia l'infinito, come abbiamo visto, può essere sempre oltrepassato da un infinito che lo supera.

In *L'inexistence divine* questa impossibilità di totalizzare l'infinito è chiamata *indefinito*. Per derivare fattualmente l'indefinito si procede con una dimostrazione dell'impossibilità del Tutto, analoga a quella usata per l'ente contraddittorio:

(4) Un ente necessario è impossibile.

(7) Se il Tutto è, dev'essere ciò che non è, e non può dunque esserci altro che esso non sia: se è, non può che essere necessario.

(8) Quindi il Tutto è impossibile.

Meillassoux può dunque dichiarare risolto il problema dell'induzione, con cui aveva aperto la tesi di dottorato, aggiungendo in nota: «Notre propos n'est donc pas de redoubler absurdement les déductions de la mathématique ensembliste, mais de donner démonstrativement valeur ontologique à certains des axiomes qui sont à l'origine de ces déductions».⁸⁷ Tuttavia in *Après la finitude* le cose cambiano: scompare il termine *indefinito* a favore di *transfinito*. Si tratta sempre della derivazione fattuale dell'impossibilità del Tutto, ma sembra che la breve derivazione della tesi non sia più sufficiente:

«Pour élaborer une telle solution, il nous faudrait en effet *dériver le non-Tout à titre de Figure*, à la façon dont on a esquissé la dérivation de la consistance, ou du «il y a». Cela reviendrait à absolutiser le transfini comme on a absolutisé la consistance. [...] Mais cette dérivation, on s'en doute, ne pourrait qu'être beaucoup plus complexe que celle de la

⁸⁷ «La nostra intenzione non è dunque quella di raddoppiare assurdamente le deduzioni della matematica insiemistica, ma di dare dimostrativamente valore ontologico a certi assiomi che sono all'origine di queste deduzioni»; *ID*, p. 148, n. 50, trad. nostra.

consistance, voire plus aventureuse, puisqu'elle consisterait cette fois à *établir comme condition absolue de la contingence un théorème mathématique spécifique* – et non une règle générale du *logos*.»⁸⁸

Non viene citata la dimostrazione esposta in *L'inexistence divine*, ma possiamo ipotizzare che questa resterà una parte fondamentale di una futura derivazione.

3.4.2 L'applicazione del transfinito: il *surgissement ex nihilo*

Dimostrazione o meno, Meillassoux ha le idee chiare su cosa un'ontologia della *contingenza insubordinata* implicherebbe. Non essendo limitato da nessuna necessità reale, il divenire travolge non solo i casi possibili a partire da determinate leggi, ma anche le leggi stesse che governano quei casi. Otterremo dunque un divenire senza legge che lo contenga e che limiti le sue possibilità creatrici. Per questo l'unico concetto razionale e immanente del divenire è definito *surgissement ex nihilo*.⁸⁹ Questo concetto fondamentale vuole significare esattamente il contrario dell'eco religiosa che evoca: l'*ex nihilo* non si riferisce al *fiat lux* di un Dio creatore, ma proprio all'inesistenza di qualsiasi trascendenza che potrebbe restringere la proliferazione del divenire. L'effetto, la novità, può eccedere la causa:

⁸⁸ «Per elaborare una tale soluzione, dovremmo in effetti *derivare il non-Tutto a titolo di Figura*, nella maniera con cui abbiamo delineato la derivazione della consistenza o quella del «c'è». Ciò significherebbe assolutizzare il transfinito come si era assolutizzata la consistenza. [...] Ma questa derivazione, sospettiamo, non potrebbe che essere molto più complessa di quella della consistenza, ovvero più avventurosa, poiché consisterebbe questa volta a *stabilire come condizione della contingenza un teorema matematico specifico* – e non una regola generale del *logos*»; *ID*, pp. 164-165, trad. nostra, corsivo nel testo.

⁸⁹ Il termine francese *surgissement* è traducibile letteralmente con l'arcaico *sorgimento*. Si potrebbe rendere con *emergenza*, ma rischia di confondersi col concetto utilizzato nella metafisica e nella filosofia della mente di stampo analitico; oltretutto, come nota Harman, Meillassoux non specifica se il concetto di *surgissement* possa assumere, oltre alla sua valenza diacronica di evento irriducibile al passato, anche una valenza sincronica, come quella di cui gode una proprietà emergente; Harman ipotizza che potrebbe trattarsi anche di una semplice omissione; cfr. G. Harman, *op. cit.*, pp. 145-146. L'ipotesi dell'omissione renderebbe più intelligibile la seguente affermazione di *L'inexistence divine*: «La qualità, in quanto ci si dà immediatamente come un fatto irriducibile a ogni determinismo a ogni genealogia causale, è così identificabile al *surgissement* imprevedibile, indeducibile, improbabilizzabile, inquantificabile, di un Universo di casi»; *ID*, p. 26, trad. nostra. In alternativa si potrebbe ricorrere alle traduzioni *evento* o *avvento*, ma questi concetti sono già utilizzati da Badiou e ripresi dallo stesso Meillassoux. Si potrebbe argomentare che l'*événement* del primo corrisponde al *surgissement* del secondo, ma preferiamo in ogni caso distinguere i due concetti. Preferiamo dunque lasciare il termine il francese piuttosto che sostantivare l'infinito *sorgere* con l'articolo.

«Penser le devenir revient alors à penser l'éternel excès du devenir sans loi sur les lois du devenir, sur ce qui *temporairement* apparaît comme une constance du devenir.»⁹⁰

Il *surgissement ex nihilo* ci fornisce un modello non solo per pensare la *novità qualitativa*, in quanto irriducibile a ogni determinismo e a ogni causalismo⁹¹, ma anche un concetto razionale e irreligioso dell'origine. Secondo Meillassoux la razionalità contemporanea si vieta la riflessione sull'origine per il disprezzo dell'aura mistica che circonda questa nozione. Questo interdetto è però altrettanto religioso e non dà una risposta immanente ai legittimi problemi che l'origine della novità pone: da un punto di vista qualitativo, la sua *irriducibilità* al passato; da un punto di vista quantitativo la sua *improbabilità* statistica. Oltre l'alternativa tra finalità religiosa e casualità scientifica si apre una terza via: sostenendo il *surgissement ex nihilo* l'irriducibilità e l'improbabilità non solo non rappresentano un problema, ma sono anzi giustificate come perfettamente razionali.

Per esibire la fecondità di questo concetto Meillassoux propone di pensare la comparsa della vita e la comparsa del pensiero come due istanze di *surgissement ex nihilo*: tanto la loro improbabilità quanto la loro irriducibilità sarebbero spiegabili attraverso l'assenza di qualsiasi necessità, materiale o probabilistica, che le avrebbero potute arrestare:

«La vie est apparue en brisant toutes les probabilités des lois de la matière *parce qu'elle n'est pas un cas possible des lois qui régissent celle-ci*. [...] La vie a surgi de rien, et non d'une propriété de la matière, et ce surgissement s'est *accompagné* de sa *configuration* matérielle qui en est le pendant factuel constant.»⁹²

⁹⁰ «Pensare il divenire significherebbe allora pensare l'eterno eccesso del divenire senza legge sulle leggi del divenire, su ciò che *temporaneamente* appare come una costante del divenire»; *ID*, pp. 12-13, trad. e corsivo nostri.

⁹¹ Non è chiaro cosa intenda Meillassoux con *qualité* e *nouveauté qualitative*. Se ci atteniamo a una semplice ipotesi conservativa, potremmo intendere per novità qualitativa tutto ciò che segue alla semplice materia intesa come semplicemente quantitativa, quindi il sorgere della vita dalla materia e del pensiero dalla vita, ovvero i due modelli di riferimento del sorgere *ex nihilo*. È possibile anche un'ipotesi più audace per la quale qui si farebbe allusione al fatto che il sorgere *ex nihilo* avrebbe non solo una valenza diacronica, evenemenziale, ma anche sincronica. Il sorgere non sarebbe solo un evento che crea nuove leggi, ma anche una proprietà che resta come *surajouté*, sovrapposta e irriducibile al sostrato da cui è sorta: questo è sicuramente vero, e Meillassoux lo scrive, per le novità qualitative come la vita e il pensiero, che si aggiungono alla materia ma nonostante essa, irriducibili a essa, ma non è altrettanto chiaro se si possa dire lo stesso, per esempio, dei livelli di emergenza dell'inorganico.

⁹² «La vita è apparsa infrangendo tutte le probabilità delle leggi della materia *parché essa non era un caso possibile delle leggi che reggevano questa*. [...] La vita è sorta dal nulla e non da una proprietà della materia, e a

Non si sta però affermando che questi fenomeni siano sicuramente istanze di sorgere *ex nihilo*, ma che non si può escludere che non lo siano. Non si possono quindi screditare gli sforzi scientifici per comprendere come questi eventi siano potuti sorgere a partire da leggi preesistenti, ma si possono squalificare invece gli argomenti di coloro che utilizzano i fallimenti della scienza per sostenere forme di eccezionalismo e finalismo.

questo *surgissement* si è affiancato la sua *configurazione* materiale che ne è il pendant fattuale costante»; *ID*, pp. 30-31, trad. nostra, corsivo nel testo.

4. Materialismo speculativo e storia della filosofia

Prima di addentrarci nella critica di Meillassoux a Kant, converrà descrivere il peculiare rapporto che il materialismo speculativo intrattiene con la storia della filosofia in generale: peculiare perché se da un lato la filosofia del nostro sembra orfana, senza alcun precursore o maestro nei suoi gesti essenziali, dall'altro essa vive e si definisce costantemente in rapporto ai grandi nomi della tradizione europea.⁹³ Partiremo dall'interpretazione della storia della filosofia presentata in *Après la finitude*, per poi mostrare come Meillassoux voglia posizionarsi in questo panorama attraverso due definizioni fondamentali che dà alla sua proposta filosofica: materialismo e razionalismo.

4.1 La catastrofe kantiana

Per raccontare la modernità filosofica Meillassoux sembra utilizzare il mitema classico del progressivo decadimento da un'età aurea: della gloriosa rivoluzione scientifica (*evento copernico-galileiano*) abbiamo tre interinazioni filosofiche consecutive (*evento cartesiano, humeano e kantiano*). La *portata speculativa* della scienza moderna è sintetizzata nelle due tesi della matematizzabilità della natura (Galilei) e dell'eccentricità dell'osservatore rispetto all'osservato (Copernico). Le due tesi non sono da intendere come separate, ma in rapporto di implicazione: è proprio perché la natura è descrivibile in termini puramente matematici, indipendentemente dalle qualità sensibili, che la scienza ha accesso a una realtà che esiste e persiste indipendentemente dalla sua apprensione da parte dell'essere umano. Si noti che il nome di Copernico qui funge per lo più da metonimia, non riferendosi tanto alla scoperta

⁹³ Certamente Meillassoux non si esime da fare apprezzamenti specifici a diversi filosofi (in particolare Anassimandro, Galilei, Cartesio), ma sempre in maniera circoscritta a particolari questioni. L'unico che sembra aver influito in modo consistente sull'elaborazione della sua filosofia sembra essere Badiou, ma, a dire di Meillassoux, solo in un secondo momento, quando il nucleo teoretico di base era già stato tracciato: «In 1992 [*scil.* anno in cui Meillassoux ha letto *L'essere e l'evento*] I had already sketched the major outlines of my own philosophical ideas on contingency. But none the less [*sic*], Badiou provided me with the mathematical soil needed for their development, along with the essential intellectual support for my desire to reactivate philosophy in its most speculative aspect»; in G. Harman, *op. cit.*, p. 161.

dell'eccentricità terrestre, quanto alla sua generalizzazione metodologica, ovvero all'eccentricità dell'osservatore, del soggetto rispetto all'oggetto, del pensiero rispetto al mondo. Il sapere diventa contingente rispetto al saputo che può ora essere convertito in *oggetto diacronico*⁹⁴, un sostrato matematico eterno, un *mondo glaciale* e indifferente all'esistenza dell'essere umano.

Descartes, restando fedele a questa rivoluzione, dà forma filosofica a entrambe queste tesi: questa natura senza vita e senza pensiero si chiama *res extensa* e l'unico ponte che permette alla fisica di conoscerla è la matematica, perché « ciò che è matematizzabile è assolutizzabile ».⁹⁵ Si deve prestare attenzione a come Meillassoux utilizza le categorie di modalità, perché qui l'assoluto non significa esistenza *necessaria* sciolta-da condizioni transeunti, bensì *possibile* esistenza fattuale sciolta-dal legame col pensiero. La tesi non è quindi che il matematizzabile sia necessario in quanto adeguazione o espressione oggettiva della struttura della realtà, bensì che ciò che la matematica riesce a descrivere della realtà, sebbene in via solo ipotetica, non sia riducibile a un mero correlato del pensiero: se la matematica lo può dire, allora può essere assolutamente reale. Il problema risiede però nella maniera in cui viene fondata l'altrimenti ipotetica assolutezza matematica, giacché l'indipendenza dalla contingenza del pensiero che essa implica deve basarsi sulla necessità che ciò che descrive, la *res extensa*, esista autonomamente. Da quale *assoluto primo* la matematica deriva il suo statuto di *assoluto derivato*? Per Meillassoux si tratterebbe della perfezione di Dio, assioma infondato dal quale Descartes può derivare tanto la sua necessaria esistenza (attraverso la prova ontologica) quanto la sua necessaria bontà (quindi un Dio che non ci inganna) le quali, prese insieme, giustificano la nostra credenza circa l'esistenza e la determinazione matematica della *res extensa*. La mancanza dell'interinazione filosofica cartesiana sarebbe dunque il dogmatismo del suo assoluto primo.

Questo "tradimento" del galileismo è ancora più grave se si tiene conto della spinta critica insita nella nuova scienza nei confronti delle antiche forme di sapere, spesso appannaggio privato delle élites culturali, attraverso l'evidenza pubblica dell'osservazione e dell'esperimento ripetibile. La seconda interinazione filosofica porta quindi il nome di Hume, interprete più radicale di questa svolta: di fronte alle palle da biliardo posso solo registrare il loro

⁹⁴ Per il significato del termine *diacronico* rimandiamo alla nota 79.

⁹⁵ *AF*, p. 174; *DF*, p. 155.

comportamento contingente grazie all'esperienza, ma non potrò mai averne un sapere a priori che fondi la necessità del loro esser-così. Quel principio di ragione che pretendeva, almeno formalmente, di dare tregua al nostro domandare sul transeunte attraverso una necessità reale, si trova ora a scontrarsi contro la fatticità della stessa necessità che cercava di dimostrare. Niente più stabilità, niente più *episteme*, resta solo l'*habit*, la necessità soggettiva che ci si crea grazie all'esperienza. Hume segna quindi la fine della metafisica intesa come il pensiero della *necessità reale*, il discorso che cerca di dimostrare l'esistenza di un ente assolutamente necessario grazie a una prova ontologica.⁹⁶

La terza e ultima interinazione filosofica è la rivoluzione trascendentale kantiana, o meglio, la *catastrofe kantiana*. Se il risveglio dal sonno dogmatico ci costringe a espungere la necessità reale, possiamo ancora conservare la necessità, in senso trascendentale, come condizione universale della conoscenza. La filosofia che era morta come metafisica, rinasce come correlazionismo: la verità non è mai assoluta, ma solo valida entro le condizioni trascendentali in cui mi trovo. In ciò consiste quella che Meillassoux chiama *implicazione deassolutoria*, ovvero l'idea che la fine della necessità reale debba coincidere con la fine di ogni forma di assoluto. Questa soluzione ci impone però un costo troppo oneroso perché riporta al centro il soggetto, seppur trascendentale, come condizione della verità dei saperi. Quella di Kant sarebbe dunque non una rivoluzione copernicana, ma una *contro-rivoluzione tolemaica*⁹⁷, dato che ci toglie esattamente quella portata speculativa della scienza moderna espressa nella filosofia di Descartes:

⁹⁶ Meillassoux sembra identificare metafisica e dogmatismo come pensieri della necessità reale: «Denominiamo "necessità reale" il regime ontologico della necessità il quale enuncia che questo o quell'ente - una res determinata - deve necessariamente esistere. Si direbbe che questo tipo di necessità sia presente in ogni metafisica dogmatica. Essere dogmatici, infatti, equivale a sostenere che un certo ente determinato deve assolutamente essere, ed essere quale è: idea, atto puro, atomo, anima indivisibile, mondo armonizzato, Dio perfetto, Sostanza infinita, Spirito del mondo, Storia mondiale e così via. Se una metafisica si lascia caratterizzare anche marginalmente da questo genere di enunciato (questo o quell'ente deve essere assolutamente), allora si comprende che al suo culmine la metafisica avrà una prova ontologica»; *AF*, p. 57; *DF*, pp. 47-48.

⁹⁷ Pur non citandolo, Meillassoux si riferisce a una formulazione di Russell: «Kant spoke of himself as having effected a "Copernican revolution", but he would have been more accurate if he had spoken of a "Ptolemaic counter-revolution", since he put Man back at the centre from which Copernicus had dethroned him»; B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, a cura di J. G. Slater, Routledge, London, 2009, p. 1.

«[...] depuis la révolution kantienne, un philosophe « sérieux » se doit de penser que *la condition de pensabilité de l'excentrement copernicien de la science moderne est en vérité la centration ptolémaïque de la pensée*. Alors que la science découvrait pour la première fois à la pensée sa capacité à accéder à la *connaissance* d'un monde indifférent à son rapport au monde, la philosophie a répondu à cette découverte par la découverte de la naïveté de son propre « dogmatisme » ancien, faisant du « réalisme » de la métaphysique précritique le paradigme d'une naïveté conceptuelle décisivement passée. L'ère philosophique du corrélat répond à l'ère scientifique de l'excentrement, et y répond *comme sa solution même*.

[...]

La science, en motivant la destruction philosophique de la métaphysique spéculative, a détruit toute compréhension philosophique possible de son essence même.»⁹⁸

Dopo Kant si assiste dunque a una progressiva lacerazione fra una scienza sempre più capace di enunciati diacronici e una filosofia che si appoggia sempre di più su prerogative soggettivistiche per giustificare tanto il proprio discorso quanto quello della scienza. Per illustrare questa condizione nella filosofia contemporanea Meillassoux riprende la nozione di *oggetti-mondo* con cui Francis Wolff indica quegli orizzonti di senso totalizzanti che contengono tutta la nostra esperienza della realtà, occultandoci il fatto che la realtà li eccede sempre: la coscienza per la fenomenologia, il linguaggio per la tradizione analitica.⁹⁹ Rispetto a questi oggetti “tutto è dentro” ma anche, e soprattutto, “tutto è fuori”, ed è esattamente questo fuori, questo *Grand Dehors*, ciò che la filosofia post-kantiana ha dimenticato, preferendo giocare sempre in casa, in un terreno più piccolo e familiare di cui conosce già i limiti.

⁹⁸ «[...] dopo la rivoluzione kantiana, un filosofo "serio" ha il dovere di pensare che *la condizione di pensabilità del decentramento copernicano della scienza moderna è in verità il ricentramento tolemaico del pensiero*. Mentre la scienza svelava per la prima volta al pensiero la sua capacità di accedere alla *conoscenza* di un mondo indifferente al suo rapporto col mondo, la filosofia rispondeva a questa scoperta con un'altra scoperta, quella dell'ingenuità del suo vecchio "dogmatismo", facendo così del "realismo" della metafisica precritica il paradigma di un'ingenuità concettuale del tutto sorpassata. L'era filosofica della correlazione corrisponde all'era scientifica del decentramento, e le corrisponde *come sua propria soluzione*. [...] In altri termini: la scienza, motivando la distruzione filosofica della metafisica, ha distrutto ogni possibile comprensione filosofica della sua stessa essenza»;

⁹⁹ *AF*, pp. 20-21; *DF*, pp. 19-20.

Potremmo dire che il problema era già sinteticamente contenuto nella celeberrima definizione di filosofia di Novalis: non si tratta di «essere a casa propria ovunque»¹⁰⁰, ma proprio al contrario di comprendere il vero significato della rivoluzione scientifica, ovvero la totale indifferenza della realtà nei confronti della mia contingente conoscenza di essa.

Dopo il *correlazionismo debole* di Kant, alla filosofia non restano che due vie per risolvere la problematicità della cosa in sé: o si fa della correlazione stessa un nuovo assoluto (soggettualismo: filosofie dello spirito, della volontà, vitalismi, ecc.) o la si dichiara un fatto contingente (correlazionismo forte). Dei problemi del soggettualismo abbiamo già parlato: esso rappresenta un rigurgito della necessità reale, oltretutto declinata infondatamente in termini soggettivistici. Potremmo dire che il soggettualismo è il correlazionismo che guarda solo “in dentro” e, vedendo solo se stesso, assolutizza questa introflessione come costitutiva dell’essere. Il correlazionismo forte invece guarda anche fuori, o meglio, rende conto dell’impossibilità di guardare fuori dato che, assunta la tesi del primato del correlato, non è possibile figurarsi alcuna realtà indipendentemente dalle forme del conoscere. In entrambi i casi ci si appoggia sulla *contraddizione pragmatica* implicita nel voler pensare la realtà indipendentemente dal pensiero¹⁰¹, ma se nel primo caso ci si appaga in un assoluto soggettivo, nel secondo si postula come inevitabile la possibilità di un *Totalmente Altro* dal soggetto e dalla sua finitudine cognitiva.

Meillassoux non cita mai direttamente Rudolf Otto, che coniò il termine, ma il riferimento al *ganz Anderes* fa già presagire l’esito inevitabilmente religioso del correlazionismo forte. Dopo Kant si è potuto mettere in discussione la fondamentale tesi parmenidea circa l’identità di pensiero ed essere, concludendo la loro *tot-alterazione possibile*, il fatto che devono essere pensati come potenzialmente tutt’altro l’uno rispetto all’altro. La differenza dal soggettualismo risiede proprio nella decisione di non conferire alle strutture trascendentali un valore ontologico, ma di sospendere il giudizio sulla loro ipotetica aderenza alla realtà. Questo ci aiuta a comprendere la natura dell’implicazione deassolutoria: la crisi della necessità reale non

¹⁰⁰ Novalis, *Opera filosofica*, a cura di F. Desideri e G. Moretti, Einaudi, 1993, 2 voll., p. 466.

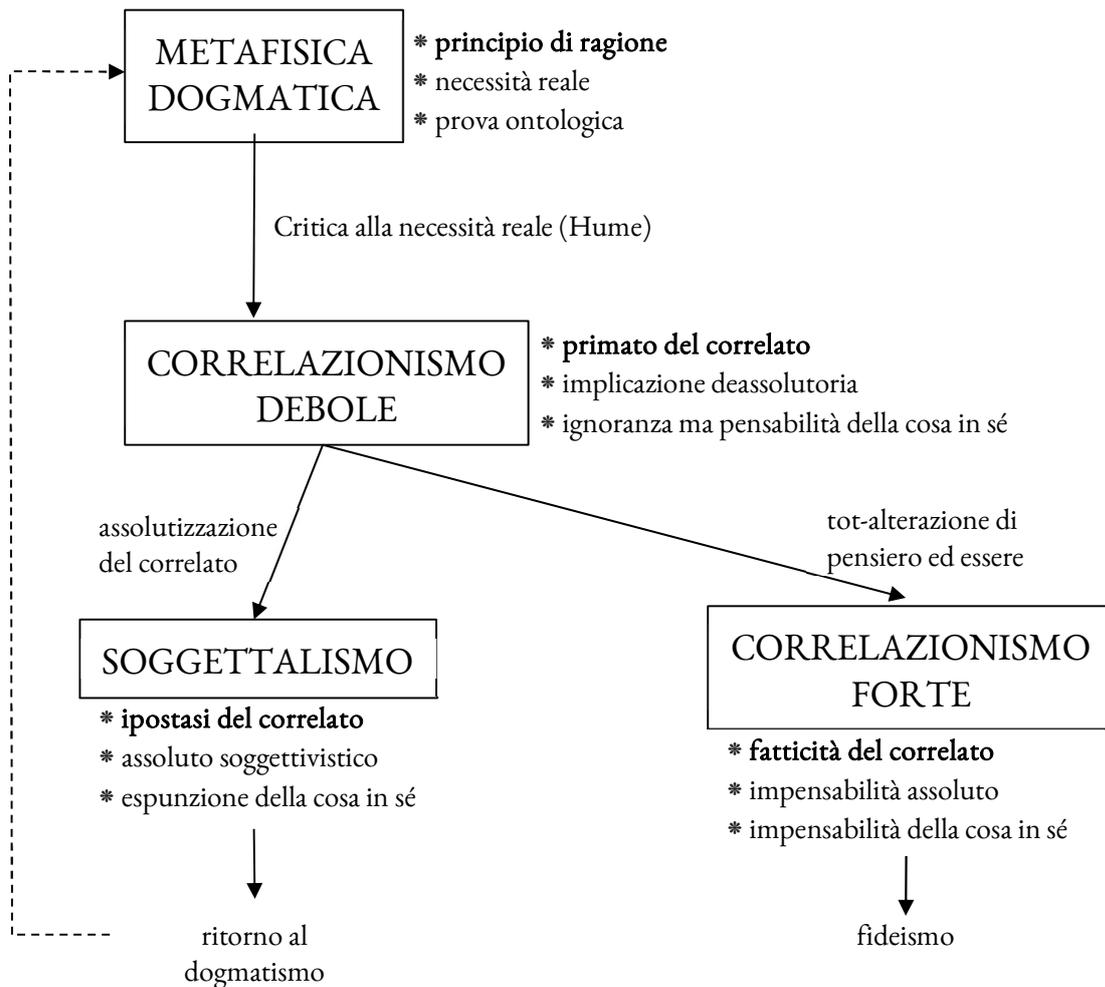
¹⁰¹ Nel parlare di *contraddizione genetico-pragmatica* Meillassoux riprende l’interpretazione di Fichte di Thomas-Fogiel che, a sua volta, aveva ripreso la nozione di contraddizione pragmatica da Hintikka; cfr. *SR*, pp. 411-413.

porta a una fine degli assoluti, ma solo alla fine della loro pensabilità, perché la critica all'ontoteologia è solo gnoseologica. Se almeno nella filosofia precritica l'assoluto doveva soddisfare dei criteri di razionalità, quindi era oggetto di dibattito filosofico e teologico, ora l'assoluto è per definizione altro dalla ragione, inattaccabile e incriticabile. Il correlazionismo forte è diventato quindi ciò che era lo scetticismo delle origini, un *fideismo* che legittima ogni credenza, anche la più irrazionale.¹⁰² La fine religiosa della metafisica si è tramutata dunque in un *enreligement de la raison* che ha reso la filosofia «una serva liberale a disposizione di qualsiasi teologia».¹⁰³

Possiamo dunque riassumere il percorso fin qui fatto nel seguente schema:

¹⁰² Sul concetto di *fideismo*, e sulla differenza fra *fideismo storico* e *fideismo essenziale*, rimandiamo alla nota 74.

¹⁰³ *AF*, p. 76 ; *DF*, p. 64.



Resta aperta la domanda: come si rapporta il materialismo speculativo di Meillassoux in questo quadro?

4.2 Materialismo speculativo

Innanzitutto bisogna sottolineare qualcosa che potrebbe non essere scontato: Meillassoux non rifiuta tutte le posizioni precedentemente esposte allo stesso modo, affermando che, rispetto al dogmatismo, è certamente preferibile il correlazionismo debole¹⁰⁴ e, come esito di questo, è preferibile il correlazionismo forte piuttosto che il soggettualismo.¹⁰⁵

¹⁰⁴ «[...] non possiamo più essere metafisici e dogmatici. Su questo punto, non possiamo che essere eredi del kantismo»; *AF*, p. 52; *DF*, p. 43.

¹⁰⁵ *AF*, p. 60; *DF*, p. 50.

In che modo allora il materialismo speculativo dovrebbe permettergli di smarcarsi da queste opzioni? Se precedentemente abbiamo caratterizzato l'inasprirsi della catastrofe kantiana col termine "catabasi", per descrivere come Meillassoux veda la propria proposta filosofica, non possiamo adesso che parlare di "ritorno". Nello specifico si tratta di ritornare allo spirito del galileismo e quindi, da un punto di vista filosofico, alla cosa in sé cartesiana, tuttavia senza ricadere nel dogmatismo e nel realismo ingenuo: non bisogna infatti dimenticare che Meillassoux vuole guadagnare questo ritorno non attraverso una critica esterna alla situazione attuale del pensiero, ma proprio a partire dal correlazionismo forte, la posizione filosofica che ritiene più coerente ma che è al contempo quella più debole, quella più incapace ad affermare positivamente delle verità assolute. Seguendo le orme di Descartes bisogna tornare a riaffermare quell'assoluto derivato, la matematizzabilità della natura, a partire da un assoluto primo, il quale tuttavia non può più consistere in una necessità reale, in un assoluto metafisico e dogmatico.

Partiamo dall'assoluto primo. Il materialismo speculativo consiste nello sviluppare la tesi avanzata dal correlazionismo forte, la *fatticità del correlato*, contro la tesi comune a entrambi i correlazionismi, il *primato del correlato*. Comune a tutta la filosofia contemporanea è l'esigenza di dichiarare come contingenti tanto il contenuto dell'esperienza, quanto le strutture trascendentali che la ordinano, nella convinzione che sia impossibile trovare un punto archimedeo stabile, permanente e necessario, quando invece è proprio questa contingenza a essere continuamente riaffermata come l'unica vera necessità. Il principio di fattualità o, il che è lo stesso, la necessità della contingenza, è l'assoluto primo del materialismo speculativo. Come abbiamo visto il principio di fattualità è anipotetico e assoluto, quindi ha come referente necessariamente una realtà indipendente dal pensiero di essa e il nome di questa realtà è, appunto, materia. Ciò non significa che la materia esista – ciò bisogna ancora dimostrarlo – ma che *se* esiste, allora essa è indipendente dal pensiero di essa. In questo modo già solo il principio di fattualità soddisfa entrambi i requisiti minimi di ogni materialismo:

«For me, materialism holds in two key statements: 1. Being is separate and independent of thought (understood in the broad sense of subjectivity), 2. Thought can think Being.»¹⁰⁶

Resta da capire l'aggettivo "speculativo". Siccome con questo termine Meillassoux indica ogni pensiero che pretenda di accedere a un assoluto in generale¹⁰⁷, si potrebbe argomentare che ogni materialismo è speculativo in quanto sostiene l'esistenza di qualcosa di assoluto, di separato dal pensiero. Il fatto è che limitarsi a porre questa realtà indipendente non basta: se questa realtà assoluta è pensata come vivente cadiamo nell'ilozoismo, quindi un'altra variante del soggettualismo¹⁰⁸; se invece fondiamo il nostro concetto di materia su argomenti infondati o sull'esperienza ritorniamo all'ingenuità dogmatica.¹⁰⁹ Senza questa fondazione razionale il materialismo non riesce a rappresentare una seria alternativa al correlazionismo, proponendo solamente concezioni della materia soggettualiste o ingenue.

Alla luce di quanto detto possiamo riformulare l'altra questione, quella dell'assoluto derivato, in questi termini: com'è possibile parlare della materia se non possiamo più avvalerci di descrizioni empiriche o dogmatiche? È qui che entra in gioco la derivazione fattuale, già esposta in *L'inexistence divine*, ma che viene reinterpretata da Meillassoux stesso in *Après la finitude* come il viaggio di ritorno al galileismo, la riconquista di ciò che la critica filosofica,

¹⁰⁶ Q. Meillassoux, *Interview with Quentin Meillassoux*, in I. van der Tuin, R. Dolphijn, *New materialism: Interviews & cartographies*, Open humanities press, 2012, p. 79.

¹⁰⁷ *AF*, p. 59; *DF*, p. 50..

¹⁰⁸ Questo è anche il motivo per cui Meillassoux preferisce parlare di *materialismo*, quindi di una materia senza vita e senza pensiero, piuttosto che di *realismo*, più astratto e fuorviante: «I call 'realism' any position that claims to accede to an absolute reality – thus any speculative position in the wider sense. In this sense, every true materialism has to stand the charge of realism; because it is indeed a realism. But inversely, one can see that not every realism is necessarily a materialism: for anticorrelationist realism can be materialist as well as subjectalist»; *IRR*, p. 133.

¹⁰⁹ «Thus, the materialism of the eighteenth century, in its most interesting guise—that of Maupertuis and Diderot—absolutises the thought-being correlation by identifying itself with hylozoist vitalism. The chemical (or so-called 'vulgar') or dialectical materialists (such as Ludwig Büchner or Lenin) do not provide any convincing rebuttal to transcendental or empirio-criticist correlationism. As for naturalism—which has many points in common with vulgar materialism—it seems very weak to me, in particular because it generally comes down to what I call a 'theorism': it bases itself not on science, but on the latest theory to come out of a particular science (Darwinism, behaviourism, cognitive science, etc.) and draws from it a set of truths which are supposed to definitively refute any form of idealism or religiosity. Until those theories collapse in favour of new theories that are supposedly just as definitive.»; Q. Meillassoux, F. Hecker, R. Mackay, *Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker talk Hyperchaos*, ed. cit., pp. 1-2.

dallo scetticismo alla postmodernità, ci aveva sottratto. Il procedere delle derivazioni fattuali diventa ora una risalita dal baratro della modernità, dall'in sé kantiano e alla *res extensa* cartesiana. La prima tappa del ritorno corrisponde quindi alla derivazione delle prime due Figure, esistenza e incontraddittorietà, attributi della cosa in sé che secondo Meillassoux Kant aveva semplicemente presupposto senza dimostrarli: si tratta di una caratterizzazione minimale che però ci garantisce la pensabilità dell'in sé. La seconda tappa corrisponde invece alla Figura dell'identità che, giustificando la matematizzabilità della realtà, ci permette di fondare l'in sé di tipo cartesiano.

Non ha tutti i torti quindi Meillassoux a definire la sua posizione, e quella degli altri partecipanti al workshop del 2007, col termine *weird realism*.¹¹⁰ Il concetto di realtà che risulta dalla derivazione fattuale è infatti molto particolare:

1. è *materia*, ovvero un'entità assolutamente indipendente dal pensiero, tuttavia pensabile in maniera contingente;
2. è *necessariamente contingente*, ovvero è sempre suscettibile di cambiare e non esiste ragione che giustifichi il suo esser-così, la sua determinatezza in un dato momento;
3. è *asoggettiva*, dato che la soggettività è solo una fra le tante virtualità della materia che può emergere *ex nihilo* come novità qualitativa;
4. *esiste*;
5. è *non contraddittoria*, o perlomeno è *consistente*, quindi è descrivibile dal linguaggio logico-formale;
6. è *matematizzabile*, ovvero è descrivibile in termini matematici.¹¹¹

Se non fosse già abbastanza *weird* un concetto di materia che astrae completamente dall'esperienza, la quarta Figura, quella del transfinito cantoriano, aggiunge un'ulteriore

¹¹⁰ SR, p. 408.

¹¹¹ Meillassoux insiste sul fatto che non sta dicendo che la materia è di natura intrinsecamente matematica, ma che la derivazione fonda *de jure* la capacità dei linguaggi formali di descrivere la realtà, ciò che altrimenti sarebbe solamente accettato *de facto*: « I also try to found a scientific rationalism based on the use of mathematics to describe non-human and inorganic reality. This is not to “Pythagorize,” or to assert that Being is inherently mathematical: it is rather to explain how it is that a formal language manages to capture, from contingent-Being, properties that a vernacular language fails at restituting. My thesis on mathematics is a thesis on the scope of formal languages, not a thesis on Being»; Q. Meillassoux, *Interview with Quentin Meillassoux*, in I. van der Tuin, R. Dolphijn, *op. cit.*, p. 80.

sfumatura di stranezza:

7. questa materia è totalmente *insubordinata*, quindi non è sottomessa per principio a nessuna legge, potendo invece continuamente mutare non solo se stessa in quanto materia (come già nel punto 2.) ma anche le leggi che ne regolano temporaneamente il comportamento.

Quest'ultima caratteristica va oltre il ritorno al galileismo ed è la vera novità apportata dal materialismo speculativo, in un certo senso contro il rischio di una tirannia della scienza: la stabilità delle leggi di natura non ci legittima a pensarle come una nuova forma di necessità reale. La necessaria possibilità del violarsi delle leggi implica il concetto di *surgissement ex nihilo* e, in questa maniera, risolve il problema che il materialismo ha sempre avuto nel rendere conto dello psichico e dello spirituale. Secondo Meillassoux il rifiuto lucreziano per ogni evento che sfugga il determinismo ha reso impossibile pensare il vivente dopo la tesi galileiana dell'assenza di qualità nella materia: o si è pensata una materia già vivente (ilozosimo di Diderot e Maupertuis) o si è ridotto il vivente alla pura materialità (Dennett). Bisogna dunque rinunciare all'ingiunzione lucreziana accettando la possibilità, anzi, la normalità dei *surgissement ex nihilo*, tale che diventa la stabilità delle leggi il problema da spiegare, non più la loro violazione.¹¹² Le teorie scientifiche potranno poi spiegarci le regolarità nel comportamento della materia, ma il materialismo non può farsi dettare le sue tesi da una scienza, empirica e in continuo aggiornamento, senza diventare un *teorismo*.¹¹³ La filosofia non può che accettare solo un concetto di materia anarchica, indomabile da regolarità solo empiriche e contingenti e quindi deducibile razionalmente solo a partire dalla necessità di quella contingenza.

Definire in maniera così minimale la realtà significa, *ex negativo*, che tutto il resto, non solo gli enti particolari, ma anche ogni struttura trascendentale o legge scientifica, è contingente in quanto non deducibile dal principio di fattualità. Questo dualismo fra la contingenza dell'ente e la non contingenza dell'essere dell'ente ci permette di affrontare un ultimo punto decisivo per la comprensione del pensiero di Meillassoux: il suo *razionalismo*.

¹¹² Q. Meillassoux, F. Hecker, R. Mackay, *Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker talk Hyperchaos*, in Urbanomic Documents, 2010, pp. 6-7.

¹¹³ Per la definizione di *teorismo* rimandiamo alla nota 109.

4.3 Razionalismo immanentista

Avevamo iniziato questa esposizione col problema della razionalità che apre *L'inexistence divine*: da dove la razionalità può derivare la sua necessità se non può più cercarla nell'ente? In un brevissimo ma fondamentale paragrafo Meillassoux cerca di dare una risposta sintetica alla questione affermando che il pensiero razionale si definisce come accesso alla contingenza e, insieme, come accesso alla non-contingenza della contingenza.¹¹⁴

Il primo indice di razionalità, esclusivo al solo pensiero umano, è l'intuizione della contingenza degli enti. Quest'intuizione non è di natura empirica, ma è un riflessione sull'empirico capace di scorgerne una proprietà invisibile, l'assenza di una ragione necessaria per il suo esser-così. La razionalità comincia con la possibilità di pensare altrimenti, non accettando come necessario e inevitabile ciò che l'esperienza ci presenta. Di questo aspetto della ragione resta una traccia anche in *Après la finitude*, in un'argomentazione che, come quella sul fideismo, si muove tra il filosofico e il sociologico:

«On peut ajouter, au passage, qu'un tel refus du dogmatisme est la condition minimale de toute critique des *idéologies*, pour autant qu'une idéologie n'est pas identifiable à n'importe quelle représentation leurrante, mais à toute forme de pseudo-rationalité visant à établir que ce qui existe effectivement doit de toute nécessité exister. La critique des idéologies, qui consiste au fond toujours à démontrer qu'une situation sociale présentée comme inévitable est en vérité contingente, épouse essentiellement la critique de la métaphysique, entendue comme production illusoire d'entités nécessaires.»¹¹⁵

Tanto la critica della metafisica quanto quella delle ideologie, di cui Kant è un'esponente eminente, si fondano sulla possibilità di pensare il possibile esser-altro delle cose, la loro

¹¹⁴ *ID*, p. 138.

¹¹⁵ «Possiamo anche aggiungere che questo rifiuto del dogmatismo è la condizione minima di ogni critica delle *ideologie*, nella misura in cui un'ideologia non è identificabile ad una qualsivoglia rappresentazione illusoria, ma ad ogni forma di pseudorazionalità volta a stabilire che ciò che esiste effettivamente deve necessariamente esistere. La critica delle ideologie, che in fondo consiste sempre nel dimostrare che una situazione sociale presentata come inevitabile è in verità contingente, si sposa essenzialmente con la critica della metafisica, intesa come produzione illusoria di entità necessarie.»; *AF*, p. 58; *DF*, p. 49, corsivo nel testo.

contingenza. Per questo motivo nella *gerarchia delle facoltà della conoscenza*¹¹⁶, l'immaginazione è la seconda facoltà dopo la ragione in quanto permette a questa di non lasciarsi ingannare dall'illusoria fissità delle costanti empiriche. L'immaginazione non è quindi una facoltà irrazionale ma risponde esattamente a un'esigenza della ragione:

«Why are we rational creatures with imagination? Imagination is supposed to be the creation of fictions or of illusion, but why do we have imagination, what Malebranche called la *folle du logis*? For rationality, imagination is said to be craziness. But we are rational and we have imagination. Why? Because in fact they're the same thing: rationality is just the capacity to be directly connected to a hyperchaos which has absolutely no limits. So, the problem in understanding ultimate reality is not to understand some ultimate reason of rationality; it is to understand that rationality is the understanding that there is no ultimate reason.»¹¹⁷

Tuttavia questo aspetto critico-scettico della ragione da solo non può bastare, pena la relativizzazione della ragione stessa in nome di entità, come il Totalmente Altro, che potrebbero sfuggire al perimetro del suo esercizio.

Per questo motivo il pensiero razionale consta di un altro elemento, l'accesso alla non-contingenza della contingenza. L'assenza di un ragione ultima e di un ente necessario non sono un'incapacità soggettiva, ma l'indice di una proprietà ontologica necessaria dell'essere dell'ente. La stessa immaginazione, per poter distruggere la presupposta necessità e la fissità dell'ente, deve sottostare a delle condizioni specifiche che le permettano di pensare la contingenza dell'ente e che disvelano una razionalità assoluta ed eterna i cui enunciati derivati erano già stati rilevati dalla tradizione filosofica: principio di non contraddizione, principio d'identità, indefinito, ecc.

¹¹⁶ «Il y a donc bien une hiérarchisation libératrice des facultés connaissantes (l'imagination libérant de la fixité du sensible, et le rationnel de la fixité relative de l'imaginaire) que la raison domine et que la sensibilité clot. Cette hiérarchisation épistémique subordonne le sensible au rationnel tout comme dans le platonisme, mais en vertu de critères qui sont, eux, anti-platoniciens, et font de l'imagination la faculté seconde, et non dernière, comme chez Platon, de la trinité des savoirs immanents.»; *ID*, p. 228.

¹¹⁷ Q. Meillassoux, F. Hecker, R. Mackay, *op. cit.*, p. 4.

È il bilanciamento fra questi due aspetti della razionalità fattuale che permette a Meillassoux, nel paragrafo finale della sezione teoretica di *L'inexistence divine*, di fare un'ulteriore interpretazione storica del materialismo speculativo, questa volta come terza via fra la metafisica e l'antimetafisica. Se la critica della metafisica, e tutte le sue declinazioni culturali e sociali, ha avuto il merito di liberare l'Occidente dal dogmatismo e dalla superstizione, in ultima istanza è sfociata nell'opposto del suo intento originario, in un relativismo e un fideismo che hanno recuperato, sotto la forma del pensiero negativo e della teologia negativa, quella stessa *trascendenza* che avevano cercato di eliminare. Al contrario la metafisica, seppur appoggiandosi su un ente necessario, è stata da sempre il baluardo dell'*immanenza* in filosofia:

«Le Dieu de la métaphysique constitue le seul adversaire dangereux de la religion: c'est dans le Dieu de Spinoza ou de Hegel que se situe la véritable irréligiosité occidentale, et non – par exemple – dans la déclaration d'athéisme philosophique de l'antimétaphysicien que fut Heidegger. [...] C'est donc la métaphysique, et non l'antimétaphysique, qui est en son fond une entreprise résolument irréligieuse. [...] La métaphysique représente au contraire, par cette ambition, la seule pensée qui n'ait pas été en son fond, grevée de transcendance: celle dont le projet objectif est de parler rationnellement de Dieu, ce qui a pour effet d'occuper le terrain de la transcendance, de ne laisser aux "théologiens" aucun espace pour se mouvoir, et ainsi, comme l'écrit le jeune Hegel, de "le chasser à coups de fouet de tous les coins où ils cherchent refuge jusqu'à ce qu'ils n'en trouvent plus aucun et qu'ils soient obligés de montrer leur nudité au grand jour."»¹¹⁸

Per Meillassoux questa fedeltà all'immanenza, alla comprensibilità dell'assoluto, è il vero tratto distintivo della metafisica che deve essere mantenuto dalla filosofia se essa non vuole fare alcuna

¹¹⁸ «Il Dio della metafisica costituisce il solo avversario pericoloso della religione: è nel Dio di Spinoza o di Hegel che si situa la vera irreligiosità occidentale, e non – per esempio – nella dichiarazione di ateismo filosofico di quell'antimetafisico che fu Heidegger. [...] È dunque la metafisica a essere in fondo un'impresa risolutamente irreligiosa. [...] La metafisica rappresenta al contrario, per questa ambizione, il solo pensiero a non essere stato gravato dalla trascendenza: quel pensiero di cui il progetto oggettivo è di parlare razionalmente di Dio, ciò che ha per effetto di occupare il terreno della trascendenza, di non lasciare ai "teologi" alcuno spazio per muoversi, e così, come scrisse il giovane Hegel, di "cacciarli a colpi di frusta da tutti gli angoli in cui cercano rifugio affinché essi non ne trovino più alcuno e siano obbligati a mostrare la loro nudità alla luce del sole"»; *ID*, pp. 269-270, 274, trad. nostra.

concessione alla fede, al mistero o all'irrazionale. Questo *razionalismo immanentistico* però non dovrà appoggiarsi ad alcuna necessità reale, diversamente dalla metafisica, nemmeno nella sua forma più coerente, ovvero la necessità della Totalità come intesa da Hegel, data la derivazione dell'indefinito come impossibilità del Tutto.

Il fattuale dunque si interpone come alternativa all'opposizione fra metafisica e antimetafisica sfruttando il rapporto fra contingenza e necessità, ente ed essere dell'ente, l'iper-Caos e la sua autonormalizzazione. L'immanenza perduta si trova al fondo della critica estrema, così come la necessità si trova al fondo della contingenza di tutte le cose:

*«Métaphysique: la nécessité est, il a une loi nécessaire du devenir. Antimétaphysique: il n'y a pas de nécessité, le devenir lui-même est un fait. Factual: la nécessité ne peut être, il y a de la nécessité – car il y a nécessité d'un devenir possible des lois du devenir.»*¹¹⁹

¹¹⁹ *«Metafisica: la necessità è, vi è una legge necessaria del divenire. Antimetafisica: non vi è necessità, il divenire stesso è un fatto. Fattuale: la necessità non può essere, vi è della necessità – perché vi è necessità di un divenire possibile delle leggi del divenire»*; ID, pp. 293-294, , trad. nostra, corsivo nel testo.

SECONDA PARTE

LA CRITICA DI MEILLASSOUX

A KANT

I. Le critiche di Meillassoux a Kant

I.I Whodunnit correlazionista

Come abbiamo visto il materialismo speculativo si definisce nella sua specificità proprio a partire da una categorizzazione generalissima delle principali posizioni filosofiche continentali e dalle problematiche che da esse derivano. In particolare, Meillassoux vuole proporre un'alternativa forte a quella che ha definito l'*Era del Correlato* e i cui protagonisti sono stati unicamente correlazionismi deboli, soggettualismi e correlazionismi forti. Dopo Nietzsche e Heidegger è ormai un luogo comune che una *Überwindung* sia possibile unicamente tornando all'origine del male per mostrarne il momento decisivo, letteralmente, della *decisione* che ha determinato in modo indelebile la posterità, per poi ripensare quell'origine, indicarne l'infondatezza o la contingenza, tracciando infine la possibilità di una decisione diversa che, di conseguenza, avrebbe avuto un esito diverso e, si suppone, migliore della decadenza nella quale versiamo. Nonostante le differenti vedute politiche, Meillassoux non sembra esimersi da questo archetipo conservatore, tanto da non risparmiarsi nemmeno considerazioni dal sapore moralizzante sullo stato presente della filosofia e della società in generale.¹²⁰ Se tuttavia la natura e gli effetti del "peccato originale" sono chiari, non lo è altrettanto la collocazione del melo.

In *L'inexistence divine* era la filosofia cartesiana a essere indicata la causa prima di un malessere duraturo, chiamato *pensiero recessionale*:

«Par ailleurs Descartes, par le Cogito, est le fondateur de ce que nous nommerons la *pensée récessionnelle*, consistant en une *reconduction* (*une ré-cession*) de l'objet vers la conscience de l'objet. Le terme de "pensée récessionnelle" désignera au sens le plus large toute démarche considérant qu'un donné ne peut être donné que *pour* une conscience, et qu'en conséquence la conscience est *le* donné premier de toute pensée philosophique.»¹²¹

¹²⁰ Si veda ciò che abbiamo già illustrato circa il fideismo e la contro-rivoluzione tolemaica.

¹²¹ «D'altronde Descartes, attraverso il Cogito, è il fondatore di ciò che noi chiameremo il *pensiero recessionale*, che consiste in una *riconduzione* (*una re-cessione*) dell'oggetto verso la coscienza dell'oggetto. Il termine

Questo estratto è particolarmente interessante perché sembra indicare nella svolta soggettivistica cartesiana il prototipo del correlazionismo, tra l'altro andando ad attaccare proprio colui che in *Après la finitude* è designato come modello di realismo al quale bisogna tornare, dogmatismo a parte. Nella tesi di dottorato invece il problema inizia con Descartes e continua poi in due *versanti trascendentali*, quello *critico* (Kant) e quello *fenomenologico* (Husserl).¹²² Cosa abbia spinto Meillassoux a cambiare la sua interpretazione del razionalista francese e condonargli ogni reato non è chiaro.

Prosciolto Descartes, ci sono altri due indiziati al di sopra di ogni sospetto, quasi due latitanti che si nascondono sempre fra le righe, nelle parentesi e nelle note: Berkeley e Hume. La maggior parte dei riferimenti al vescovo irlandese sono contenuti in *Iteration, Reiteration, Repetition* e possiamo riassumerli così: Berkeley non ha fondato il correlazionismo ma è il vero iniziatore dell'*Era del Correlato* perché ha confutato ogni metafisica materialista escogitando l'argomento del circolo correlazionale¹²³; egli però non è un correlazionista bensì è un soggettalista, addirittura «a true realist»¹²⁴, perché dal circolo correlazionale trae una conseguenza ontologica, ovvero che «there is not any other substance than spirit, or that which perceives».¹²⁵ Bisognerà allora aspettare Hume perché questo argomento prenda la sua forma correlazionista, concludendosi quindi non con un'affermazione ontologica, ma con una negazione gnoseologica: l'inconoscibilità dell'autentica natura della realtà.¹²⁶ L'anteriorità della percezione rispetto a qualsiasi effetto di oggettualità o realtà è solo empirica e gnoseologica, quindi non siamo legittimati a concludere il primato ontologico dello spirito; allo stesso tempo non possiamo nemmeno inferire l'effettiva realtà del contenuto della percezione, dato che non conosciamo il vero rapporto fra i due poli di una correlazione che semplicemente descriviamo:

“pensiero recessionale” designerà in senso largo ogni approccio che sostiene che un dato non può essere dato che *per* una coscienza e che di conseguenza la coscienza è *il* dato primo di ogni pensiero filosofico»; *ID*, p. 198, trad. nostra, corsivo nel testo.

¹²² *ID*, p. 207.

¹²³ *IRR*, pp. 118, 121, 132-133, 148, n. 3 p. 187.

¹²⁴ *IRR*, pp. 132-133.

¹²⁵ Meillassoux indica nei §§ 4-10 di *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* la prima esposizione del circolo correlazionale; la frase che abbiamo scelto è contenuta nello specifico al § 7; G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, a cura di J. Dancy, Oxford University Press, New York, 1998, p. 105.

¹²⁶ *IRR*, n. 18 p. 191.

«The mind has never any thing present to it but the perceptions, and cannot possibly reach any experience of their connexion with objects. The supposition of such a connexion is, therefore, without any foundation in reasoning.»¹²⁷

Ogni connessione fra percezione e oggetto si basa sul presupposto infondato dell'omogeneità fra la nostra facoltà di rappresentare e la realtà stessa, quindi persino la necessità con la quale inferiamo si fonda solo sull'abitudine della sua validità nell'esperienza. Il principio di ragione conserva ormai solo una validità ontologica ipotetica, non potendosi escludere l'esistenza di una ragione ultima, ma sicuramente ha perso qualsiasi valore gnoseologico, dato che questa ragione ci è costitutivamente preclusa.¹²⁸ Non potendolo ancorare né al lato soggettivo, che sarebbe idealismo berkeleiano, né a quello oggettivo, che sarebbe realismo ingenuo, Hume lascia che il ciclone della correlazione risucchi nel suo occhio ogni necessità reale, ogni residuo di dogmatismo.

Giunti a questo punto sorge spontanea la domanda: perché a processo è finito solo Kant? Se il nemico giurato è l'Era del Correlato, e se l'unica tesi comune a tutta questa epoca del pensiero è la tesi del circolo correlazionale, perché Meillassoux perlopiù ignora l'empirismo inglese che non solo ha creato quell'argomento, ma ne ha pure fornito le due varianti principali, soggettalista (Berkeley) e correlazionista (Hume)? E ancora, se ciò che infine si vuole sostenere è un materialismo, perché non scagliarsi direttamente contro la svolta soggettivistica moderna incarnata da Descartes? Potremmo azzardare una risposta del genere: la sistematicità e l'influenza della filosofia critica distinguono Kant da qualsiasi altro antesignano del correlazionismo. L'apporto effettivo della rivoluzione trascendentale per Meillassoux consiste nel fatto di avere ridefinito l'oggettività in modo che questa non faccia più capo all'oggetto, nel senso di una *adaequatio* dogmatica, ma al soggetto che la pone: ciò che distingue un'esperienza individuale da un enunciato oggettivo è che quest'ultimo fa riferimento all'*intersoggettività* della comunità che lo sperimenta collettivamente e lo rende universalizzabile.¹²⁹ Kant non avrà inventato il circolo correlazionale ma gli ha dato una struttura duratura attraverso una

¹²⁷ D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, a cura di T. L. Beauchamp, Oxford University Press, New York, 1999, p. 202.

¹²⁸ *AF*, p. 132; *DF*, p. 110.

¹²⁹ *AF*, p. 18; *DF*, p. 17.

reinterpretazione rivoluzionaria dei concetti della tradizione e pure dello scopo della filosofia stessa:

«Ainsi, on pourrait dire que jusqu'à Kant un des principaux problèmes de la philosophie consistait à penser la substance, tandis qu'à partir de Kant il s'est bien plutôt agi de penser la corrélation. Avant le transcendantal, l'une des questions qui pouvait départager de façon décisive les philosophes rivaux était : quel est celui qui pense la véritable substance : est-ce le philosophe qui pense l'Idée, l'individu, l'atome, Dieu – quel Dieu? Après Kant, et depuis Kant, départager deux philosophes rivaux ne revient plus tant à se demander lequel pense la véritable substantialité, qu'à se demander lequel pense la corrélation la plus originaria. Est-ce le penseur de la corrélation sujet-objet, du corrélat noético-noématique, de la corrélation langage-référence ? La question n'est plus : quel est le juste substrat ?, mais : quel est le juste corrélat?»¹³⁰

1.2 Le condizioni per un confronto

Giunti a questo punto, riteniamo che non sia più possibile procedere senza interrogare il senso del nostro lavoro. Avevamo già anticipato come la maggior parte della letteratura sull'opera di Meillassoux si riduca al tentativo di difendere i propri autori di riferimento dall'accusa di correlazionismo (non è forse un caso, infatti, data l'estensione e la resistenza della tradizione fenomenologica, che la maggior parte delle apologie riguardi Husserl). Millenni dopo Pitagora e Aristotele, un certo principio di autorità regna ancora nella filosofia contemporanea, forse per i vizi della specializzazione e, soprattutto al di qua della Manica, per un approccio ancorato maggiormente a degli *ipse dixit* filologicamente impeccabili piuttosto che alla discussione dei problemi in questione. Un nuovo evento filosofico, soprattutto uno così parricida, viene allora velocemente fagocitato dall'industria accademica nel tentativo di

¹³⁰ «Così, si potrebbe dire che uno dei principali problemi della filosofia fino a Kant consisteva nel pensare la sostanza, mentre a partire da Kant si è trattato piuttosto di pensare la correlazione. Prima del trascendentale, una delle domande che potevano separare in modo decisivo filosofi rivali era: chi è colui che pensa l'autentica sostanza: il filosofo che pensa l'Idée, l'individuo, l'atomo, Dio (quale Dio)? Dopo Kant, ed a partire da Kant, non è più questione di chiedersi chi pensa l'autentica sostanzialità, ma chi pensa la correlazione più originaria. È il pensatore della correlazione soggetto-oggetto, del correlato noético-noematico, della correlazione linguaggio-referente? La domanda non è più: "qual è il giusto sostrato?" ma "qual è il giusto correlato?»; *AF*, pp. 19-20; *DF*, pp. 18-19.

stabilire al più presto se abbia o meno i requisiti di entrare nel pantheon degli *Autori* con la maiuscola, quindi nei sillabi e nei manuali. Molti di questi articoli seguono lo stesso copione: esporre le accuse di Meillassoux, darne l'interpretazione meno caritatevole, correggerlo e infine criticarlo. Cosa si dimostra in questo modo? Non granché, al massimo un fatto di cronaca: un professore della Sorbona, tra l'altro *normalien*, ha frainteso questo o quell'altro filosofo. Si sfiora quasi la contraddizione pragmatica nel discutere di qualcuno di cui, alla fine, si dichiara mordacemente l'insignificanza. Queste critiche interrogano raramente la loro stessa condizione di possibilità: se parlano di Meillassoux è perché egli ha avuto successo e questo successo non è senza le sue ragioni.

Prima ragione: il materialismo speculativo è un pensiero sistematico e rigoroso che cerca di non presupporre nulla e di dimostrare ogni passaggio. Certamente molti di questi passaggi sono problematici o lacunari, ma è anche vero che alcuni di questi vengono chiariti o risolti solamente nella tesi di dottorato che, però, è stata letta da una manciata di studiosi. È proprio questo il punto: Meillassoux non viene preso abbastanza sul serio e senza uno studio dell'intero *corpus* disponibile non ne resta che uno *strawman*. Seconda ragione, la più importante: indipendentemente dalla riuscita del suo intento, Meillassoux ha colto nel segno un malessere generale in ambito filosofico. Gironi ne traccia una buona diagnosi: «[...] the traction that these new ideas achieved in a short span of time speaks of the dissatisfaction that many younger philosophers nurtured towards the established orthodoxy of continental philosophy between the 1990s and the early 2000s, an intellectual environment perceived as being sterile, self-referential, and impotent from the philosophical, scientific, political, and aesthetic points of views. The main culprit was usually identified in a peculiar and well-entrenched mixture of phenomenological subjectivism, post-Foucaultian systematic genealogical skepticism (what came to be known as “Theory”), and late-Derridean exasperated textualism».¹³¹ Ora, i nuovi realismi, nello specifico quello di Meillassoux, potrebbero non essere la cura adeguata a questo male, ma non se ne possono totalmente ignorare i sintomi.

¹³¹ F. Gironi, «Introduction», in AA. VV., *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism*, a cura di F. Gironi, Routledge, New York, 2018, p. 12.

Questo secondo punto è fondamentale anche per illustrare un problema prospettico tipico delle apologie *kantiane* nella letteratura summenzionata. Chi difende Kant si ritrova spesso a fare minuziosi riferimenti filologici o a proporre aspetti inediti e trascurati della sua filosofia, formando un'armatura più resistente alle critiche di *Après la finitude*. Per quanto queste operazioni siano certamente accurate e interessanti mancano il segno: Meillassoux non sta criticando tanto l'opera intera o il "Kant esatto", quanto la sua immagine, la sua eredità, l'interpretazione più banale ma anche più popolare, perché il suo vero nemico non è lui ma il correlazionismo e, solo *consequentemente*, chiunque lo abbia incarnato o gli abbia dato voce.

Si delineano in questo modo le uniche condizioni possibili per una feconda *Aus-einander-setzung* fra criticismo e materialismo speculativo. In primo luogo, bisogna prendere sul serio Meillassoux, seguirlo nei meandri del suo sistema e comprenderlo nelle sue motivazioni profonde che, come abbiamo detto, sono condivise da molti. In secondo luogo, bisognerà giudicare l'opera di Kant a partire da queste stesse motivazioni, evitando così di perdere di vista il fine: non difendere Kant a tutti i costi, ma stabilire se l'esigenza che spinge Meillassoux richieda necessariamente un superamento della svolta trascendentale o se non possa piuttosto essere soddisfatta proprio tornandola a interrogare.

1.3 I capi d'accusa

Non c'è capitolo di *Après la finitude* che non contenga una critica a Kant e questo risulta comodo per organizzare le accuse rivoltegli. Il primo capitolo racchiude i passi summenzionati: Kant è il correlazionista che ha istituzionalizzato la tesi del circolo correlazionale, ha ridefinito l'oggettività in termini di intersoggettività, quindi ci ha proibito l'accesso all'essere decorrelato dal pensiero, quello che Meillassoux definisce il *Grand Dehors*, per costringerci nella «gabbia trasparente» della correlazione, definito invece *dehors claustral*.¹³² Il secondo capitolo trae le conseguenze per la storia del pensiero: rifiutando l'accesso alla cosa in sé, questa fugge in un iperuranio immune a ogni critica razionale, giustificando qualsiasi forma di fede e oscurantismo in un processo di *enreliement de la raison*.¹³³ Nel terzo

¹³² *AF*, pp. 21-22; *DF*, pp. 19-20.

¹³³ *AF*, p. 76; *DF*, p. 64.

capitolo Meillassoux inizia a esporre la sua soluzione: attraverso il principio di fattualità vuole riuscire a dimostrare ciò che nel criticismo restava un residuo di dogmatismo, ovvero l'esistenza e la non contraddittorietà della cosa in sé.¹³⁴ Nel quarto capitolo si affronta il problema di Hume: l'accusa stavolta è quella di aver dimostrato la necessità delle leggi di natura a partire dalla constatazione empirica della loro stabilità, fondandosi dunque su un ragionamento probabilistico fallace. L'ultimo capitolo infine sferza il colpo finale: la rivoluzione copernicana è motivata da un desiderio antropocentrico di restaurare la sovranità del soggetto contro il suo decentramento operato dalla rivoluzione scientifica. Questa *contre-révolution ptolémaïque* ha avuto come conseguenza il divorzio fra filosofia e scienza consumatosi negli ultimi due secoli.¹³⁵

È nostra intenzione distillare questo materiale per identificare il gesto critico nella sua essenza. Su quali critiche converrà focalizzarsi? Possiamo escludere fin da subito quelle critiche che possiamo definire "storiche" o "sociologiche" – l'accusa di fideismo e di contro-rivoluzione tolemaica – che, pur non potendosi ignorare del tutto, non avrebbero senso senza la loro premessa fondamentale, l'accusa di correlazionismo, della quale oltretutto non sono solamente conseguenze sul piano teoretico ma pure temporale. Queste critiche oltretutto sono gravate da pesanti presupposti dato che non si limitano a postulare un'influenza di Kant su tutta la filosofia successiva, tesi condivisibile in parte, ma soprattutto una diretta influenza della filosofia sulla società in generale. Si prenda il caso del fideismo: anche se in *Après la finitude* Meillassoux lo ascrive direttamente al solo correlazionismo forte¹³⁶, Kant è comunque identificato come il responsabile di questa perdita dell'assoluto e difatti, in *L'inexistence divine*, ne era ritenuto un importante complice.¹³⁷ Al di là di questa piccola inconsistenza fra i due testi, non possiamo che domandarci: quanto è credibile ritenere che il fideismo sia dovuto allo scetticismo di Montaigne e al criticismo kantiano e non, più in generale, all'etica e al diritto

¹³⁴ *AF*, p. 103; *DF*, pp. 86-87.

¹³⁵ Quest'ultima critica sembra potersi applicare molto di più alla tradizione continentale piuttosto che a quella analitica, ma Meillassoux sembra perlopiù ignorare quest'ultima, come nota Golumbia; cfr. D. Golumbia, "Correlationism": *The Dogma that Never Was*, in «boundary 2», vol. 43, n° 2 (2016), pp. 1-25.

¹³⁶ *AF*, p. 79; *DF*, p. 66.

¹³⁷ Kant e Wittgenstein sarebbero fautori di un'*ontologie religieuse*, siccome non escludono l'esistenza dell'altro dal pensabile (al contrario di Leibniz e Husserl che invece pongono l'essere sotto le leggi immutabili del pensiero); *ID*, p. 243. Più avanti, in una nota, cita una lettera di Hegel a Schelling contro i teologi che utilizzano la filosofia critica per giustificare la superiorità della fede sulla ragione; *ID*, p. 274, n. 112.

liberali? Ponendo anche il caso che sia una tesi accettabile, ciò andrebbe certamente contro gli intenti kantiani, testimone ne sia Swedenborg.¹³⁸ Oltre a ciò l'accusa presuppone, per poter funzionare, che Meillassoux sia in grado di fornire un'alternativa migliore, altrimenti il fideismo resterebbe una necessità ineliminabile.¹³⁹ Ciò significa che non solo, come abbiamo già detto, il fideismo kantiano presuppone il correlazionismo del medesimo, ma che pure l'accusa di fideismo presuppone quella di correlazionismo.

Vi sono altre due critiche che, seppur puramente teoretiche e non storiche, presentano difficoltà simili: il problema dell'ancestrale e il problema di Hume. Il primo problema rappresenta, per la critica, la principale confutazione del correlazionismo, tuttavia, come nota bene Harman, si tratta più che altro di un'aporia che ne mostra un nervo scoperto.¹⁴⁰ Si può dunque intendere come un'istanza particolare, applicata, della principale accusa al correlazionismo, ovvero l'incapacità di pensare la materia decorrelata. Il problema dell'ancestrale fa riferimento, come abbiamo visto, solo all'ipotetica matematizzabilità di questa materia, ma ciò non ha senso senza una materia da matematizzare. Utilizzeremo dunque l'esposizione di questo problema solo come punto di partenza per districare le due critiche principali. Il caso del problema di Hume è analogo ma differente. Le accuse di *inferenza necessitarista* e di *implicazione frequenziale* circa la modalità delle leggi di natura non richiede, per essere affrontata, di fare direttamente riferimento alla questione del correlazionismo. Ammesso, e soprattutto non concesso¹⁴¹, che Meillassoux su questo punto abbia ragione, la

¹³⁸ Per una disamina della problematica accusa di fideismo, cfr. J. Backman, «A Religious End of Metaphysics? Heidegger, Meillassoux and the Question of Fideism», in AA. VV., *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*, a cura di A. Cimino e G.-J. van der Heiden, Bloomsbury Academic, New York, 2016, pp. 39-62; R. S. Gall, *Fideism or Faith in Doubt?: Meillassoux, Heidegger, and the End of Metaphysics*, in «Philosophy today», vol. 57, n. 4, 2013, pp. 358-368.

¹³⁹ Ci sembra che a riguardo l'obiezione migliore all'accusa di fideismo sia stata proposta da Žižek: «However, when Meillassoux sarcastically notes how the Kantian critique of idealist rational metaphysics opens up the space for irrational fideism, he strangely overlooks how the same is true of his own position: does not his materialist critique of correlationism also open up the path to a new divinity (as we know from his mostly unpublished texts on the inexistent virtual God)?»; S. Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, 2012, pp. 627-628.

¹⁴⁰ G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. II.

¹⁴¹ Riteniamo che anche in questo caso Bruno offra la migliore confutazione della critica in questione, mostrando che la necessità delle leggi di natura non è inferita dalla loro stabilità, ma come condizione di possibilità per il sapere empirico; cfr. G. A. Bruno, *op. cit.*, p. 28-30.

critica sarebbe monca se non fosse in grado di risolvere il problema dimostrando la contingenza delle leggi di natura, quindi passando per il principio di fattualità e per la derivazione fattuale del transfinito cantoriano come non-totalizzabilità dell'ente.

Detto questo possiamo allora tentare di esporre quella critica fondamentale che non presuppone nessuna delle altre per funzionare ma che, al contrario, ne è la premessa: l'accusa di correlazionismo. Se questa critica, a differenza delle altre, non abbisogna di nient'altro per essere condotta è perché, come abbiamo tentato di mostrare nella prima parte, si tratta di un superamento immanente al correlazionismo stesso. Il problema dell'ancestrale o le critiche "sociologiche" sono invece da considerarsi come *explananda*, sintomi di un malessere che riguarda la filosofia contemporanea che non possono tuttavia essere considerati come argomentazioni vere e proprie perché esse indicano semplicemente dove è necessario rivolgere l'attenzione critica, ma non come la razionalità filosofica debba muoversi: ciò lo si può guadagnare solo a partire dalla filosofia stessa. Come abbiamo visto la critica al correlazionismo non è astrattamente separata, ma è funzionale alla stessa genesi del materialismo speculativo, per cui si deve supporre, perché la critica funzioni, che questa possa procedere in maniera autonoma, senza alcuna stampella empirica o storica e nemmeno col supporto di tesi elaborate a partire dal principio di fattualità, dato che questo è possibile solo sviluppando le contraddizioni inerenti al correlazionismo stesso.

C'è però un *proviso* nel caso kantiano. Quella processualità della ragione che Meillassoux implicitamente postula, almeno per quanto riguarda la filosofia che lo precede, fa sì che egli non si ponga in maniera equidistante rispetto alle macrocategorie filosofiche che traccia, accordando ad alcune di queste una preferenza relativa. Come abbiamo avuto modo di notare egli, pur preferendo ovviamente la sua ontologia materialista al correlazionismo, sostiene che il correlazionismo forte sia una forma più rigorosa di quello debole dato che, mantenendo la pensabilità della cosa in sé, quest'ultimo si contraddice:

«Le modèle fort du corrélationisme consiste au contraire à considérer qu'il est non seulement illégitime de prétendre que nous pourrions *connaître* l'en-soi, mais qu'il est *également* illégitime de prétendre que nous pourrions, du moins, le *penser*. L'argument d'une telle délégitimation est très simple – et bien connu de nous : il s'agit, encore et toujours, du cercle corrélationnel. Car enfin, par quelle opération prodigieuse la pensée

kantienne parvient-elle ainsi à sortir d'elle-même, pour s'assurer que ce qui est impensable pour nous est impossible en soi ?»¹⁴²

L'hegelismo di Meillassoux non può che portarlo a sostenere contraddittoria la stessa divisione fra propedeutica e scienza, mettendo in questione la legittimità del tribunale istituito da Kant: *nemo iudex in causa sua*.¹⁴³ Sarà dunque necessario spezzare la questione su due fronti: bisognerà esaminare da un lato l'accusa di correlazionismo, dall'altro quella di insufficiente rigore, di debolezza, appunto, della *sua* correlazione.

Il criterio da seguire sarà quello, come spiegato nel paragrafo precedente, fissato dalla motivazione che spinge Meillassoux, perfettamente sintetizzata in un passaggio di *Après la finitude*:

«Il paraît urgent, en effet, de repenser ce que l'on peut nommer « les présupposés du sens critique »: à savoir que la puissance critique n'est pas nécessairement toujours du côté de ceux qui saperaient la validité des vérités absolues, mais plutôt du côté de ceux qui parviendraient à critiquer *à la fois* le dogmatisme idéologique et le fanatisme sceptique. Contre le dogmatisme, il importe de maintenir le refus de tout absolu métaphysique ; mais contre la violence argumentée des fanatismes divers, il importe de retrouver en la pensée *un peu d'absolu* – suffisamment, en tout cas, pour contrer les prétentions de ceux qui s'en voudraient les dépositaires exclusifs, par le seul effet de quelque révélation.»¹⁴⁴

¹⁴² «Il modello forte del correlazionismo, al contrario, considera illegittima non solo la pretesa di poter conoscere l'in sé, ma anche la pretesa di poterlo anche solo pensare. Alla base di questa delegittimazione vi è un argomento molto semplice, che conosciamo bene: si tratta ancora e sempre del circolo correlazionale. In fin dei conti, grazie a quale operazione prodigiosa il pensiero kantiano arriva ad uscire da se stesso per assicurarsi che ciò che è impensabile per noi è anche impossibile in sé?»; *AF*, p. 60; *DF*, pp. 50-51, corsivo nel testo.

¹⁴³ Gli esempi più noti di questa critica in Hegel sono contenuti nelle Introduzioni alla *Fenomenologia* e all'*Enciclopedia*; cfr. G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, pp. 57-59; id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p. pp. 16-17.

¹⁴⁴ «È urgente ripensare quelli che possiamo indicare come "i presupposti del senso critico": la potenza critica non è sempre esclusivamente orientata dalla parte di coloro che vorrebbero scalzare la validità delle verità assolute, ma piuttosto essa può stare al fianco di coloro che arrivino a criticare *insieme* il dogmatismo ideologico ed il fanatismo scettico. Contro il dogmatismo, è importante restar fermi nel rifiuto di ogni assoluto metafisico; ma contro la violenza ragionata dei vari fanatismi, occorre che il pensiero ritrovi *un po' di assoluto*. Quanto basta, in ogni caso, per contrastare le pretese di coloro che pretendono di esserne i depositari esclusivi, solo in virtù di una qualche rivelazione.»; *AF*, p. 80; *DF*, p. 67, corsivo nel testo.

Questa esigenza, in parte attribuibile all'ascendenza badiouana¹⁴⁵, ci sembra non solo condivisibile, ma pure kantiana nella sua essenza. Si pensi alla Prefazione della seconda edizione della *KRV*, dove si prendono le distanze tanto dal dogmatismo quanto dallo scetticismo, dal fanatismo e dalla superstizione.¹⁴⁶ Certamente Meillassoux non è il primo a collocare la propria proposta filosofica come il corretto *mesòtes* tra i due poli di senso comune e relativismo, ma è utile ricordare questa minimale comunanza di intenti per riformulare un'ultima volta l'obiettivo del nostro lavoro: se si condivide con Meillassoux l'esigenza di *ripensare i presupposti del senso critico*, la questione è capire se ciò sia da fare con o contro Kant.

¹⁴⁵ Cfr. C. Norris, *Badiou's Being and Event. A reader's guide*, Continuum, London/New York, 2009, pp. 14-17. Sull'argomento si veda anche D. Fioravanti, *Badiou vs. Derrida: Truth, Sets and Sophistry*, in «Philosophical Forum», vol. 43, 2012, n. 1, pp. 51-64.

¹⁴⁶ B XXXIV-XXXV.

2. L'accusa di correlazionismo

2.1 L'ancestrale empirico e l'idealismo scettico

Leggiamo di seguito la prima formulazione di quello che verrà poi battezzato *primato del correlato*, tesi che caratterizza tutti i correlazionismi in generale:

«De telles considérations nous permettent de saisir en quoi la notion centrale de la philosophie moderne depuis Kant semble être devenue celle de corrélation. Par « *corrélation* », nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais *corrélationisme* tout courant de pensée qui soutiendra le caractère indépassable de la corrélation ainsi entendue. Dès lors, il devient possible de dire que toute philosophie qui ne se veut pas un réalisme naïf est devenue une variante du corrélationisme.»¹⁴⁷

In un'intervista con Harman Meillassoux ammise successivamente che l'introduzione di questo neologismo era necessaria per evitare il termine *idealismo*, sia per la sua ambiguità, sia per il fatto che ci sono casi in cui le due categorie non sono sovrapponibili.¹⁴⁸ Il correlazionismo di Kant è però facilmente identificabile con il suo idealismo trascendentale aperto dalla rivoluzione copernicana. Tuttavia subito dopo Meillassoux propone un'altra definizione:

«Le corrélationisme consiste à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjectivité et de l'objectivité indépendamment l'une de l'autre. Non seulement il faut dire que nous ne saisissons jamais un objet « en soi », isolé de son rapport au sujet, mais

¹⁴⁷ «Queste considerazioni ci permettono di cogliere come la nozione centrale della filosofia moderna dopo Kant sia divenuta quella di *correlazione*. Per “correlazione” intendiamo qui l'idea secondo cui noi abbiamo accesso solo alla correlazione del pensiero e dell'essere, ed in nessun caso ad uno dei termini preso isolatamente. Noi chiameremo quindi *correlazionismo* ogni corrente di pensiero che sostenga il carattere insuperabile di questa correlazione. Diviene quindi possibile affermare che ogni filosofia che non intenda se stessa come un realismo ingenuo è divenuta una variante del correlazionismo»; *AF*, pp. 18-19; *DF*, pp. 17-18, corsivo nel testo.

¹⁴⁸ G. Harman, *op. cit.*, pp. 163-164.

il faut soutenir aussi que nous ne saisissons jamais un sujet qui ne soit pas toujours-déjà en rapport avec un objet.»¹⁴⁹

I piani iniziano già a confondersi: nella prima definizione troviamo un *noi* che *accede* a un insieme di *pensiero* ed *essere*, implicitamente affermando che accesso e pensiero sono distinti e che potremmo relazionarci anche ai due poli presi isolatamente; nel secondo caso abbiamo a che fare invece con la coppia *soggetto/oggetto*, il che ci fa retroattivamente identificare il pensiero della prima definizione col soggetto della seconda, a scapito della differenziazione prima posta. Non aiuta il fatto che nell'intero corpus del materialismo speculativo manchi una seria riflessione su che cosa sia un soggetto. Su cosa sia poi un pensiero preso isolatamente o un soggetto non correlato con un oggetto non è chiaro.

In ogni caso questi due passi ci mostrano la condizione per la quale il correlazionismo può dirsi confutato: Meillassoux deve essere in grado di esibire o un soggetto decorrelato, e abbiamo detto che ciò non sembra il caso, o un oggetto decorrelato, tale quindi da eccedere l'onnicomprendività della correlazione. Il nome di questa forma di oggettualità è *ancestrale*:

«Fixons le vocabulaire :

- nous nommons *ancestrale* toute réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine – et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre ;
- nous nommons *archifossile*, ou *matière-fossile*, non pas les matériaux indiquant des traces de vie passée que sont les fossiles au sens propre, mais les matériaux indiquant l'existence d'une réalité ou d'un événement ancestral, antérieur à la vie terrestre.»¹⁵⁰

Ricordiamo come procede la critica. La scienza contemporanea è capace di fare molti *enunciati ancestrali* su cos'è avvenuto prima della comparsa della vita. Questi enunciati non sono un problema per un realista, che gli può accordare un senso letterale, mentre lo sono per un

¹⁴⁹ «Il correlazionismo consiste nel negare ogni credito alla pretesa di considerare le sfere della soggettività e dell'oggettività l'una indipendentemente dall'altra. Non solo occorre dire che noi non cogliamo mai un oggetto "in sé", isolato dal suo rapporto rispetto al soggetto, ma bisogna anche affermare che non è mai dato di cogliere un soggetto che non sia sempre-già in rapporto con un oggetto»; *AF*, p. 19; *DF*, p. 18.

¹⁵⁰ «Stabiliamo il vocabolario: chiamiamo *ancestrale* ogni realtà anteriore all'apparizione della specie umana, ed anche anteriore ad ogni forma di vita rinvenuta sulla Terra; chiamiamo *arcifossile*, o *materia fossile*, non tanto quei materiali indicanti delle tracce di vita passata che sono i fossili in senso proprio, ma piuttosto i materiali che indicano l'esistenza di una realtà o di un avvenimento ancestrale, anteriore alla comparsa della vita sulla Terra»; *AF*, p. 26; *DF*, pp. 23-24.

correlazionista. Secondo Meillassoux, la postura critica del correlazionista lo costringe a porre delle condizioni a questo genere di enunciati mediante due strategie. La prima è il *raddoppiamento di senso*: l'enunciato viene sdoppiato in un senso realista, ingenuo, che ha come condizione un senso correlazionale, il quale aggiunge a ogni enunciato scientifico il *codicillo della modernità*, "per l'uomo" o "per noi", relativizzando l'enunciato alla conoscenza umana.¹⁵¹ La seconda strategia è la *retroiezione*: il senso realista dell'enunciato, il cui referente è nel passato, ha come condizione la sua manifestazione nel presente.¹⁵² Queste due operazioni, che il correlazionista applica a tutti gli enunciati in generale, raggiungono però il parossismo nell'enunciato ancestrale. Da un lato l'enunciato è dichiarato vero in quanto oggettivo ovvero, per il correlazionista, intersoggettivamente verificabile; dall'altro però lo rendono un controsenso, siccome ha come referente una realtà che non avrebbe potuto esistere come correlato: «Si tratta insomma di un enunciato vero che descrive come reale un avvenimento impossibile, un enunciato "oggettivo" senza oggetto pensabile».¹⁵³ Le strategie del correlazionista non approfondiscono il senso dell'enunciato, ma lo snaturano, gli fanno perdere l'unico senso possibile per esso, ovvero un senso realista, e per questo Meillassoux può concludere:

«Mais dès lors, tout se passe comme si la frontière entre l'idéalisme transcendantal – idéalisme en quelque sorte urbain, policé, raisonnable – et l'idéalisme spéculatif, et même subjectif – idéalisme sauvage, rude, plutôt extravagant –, tout se passe, donc, comme si cette frontière qu'on nous avait appris à dresser – et qui sépare Kant de Berkeley –, comme si cette frontière s'estompait, s'effaçait à la lumière de la matière-fossile. Face à l'archifossile, *tous les idéalismes convergent et deviennent également extraordinaires* – tous les corrélationismes se révèlent comme des idéalismes extrêmes, incapables de se résoudre à admettre que *ces événements d'une matière sans homme* dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle.»¹⁵⁴

¹⁵¹ *AF*, p. 31; *DF*, p. 27.

¹⁵² *AF*, p. 34; *DF*, p. 30.

¹⁵³ *AF*, p. 35; *DF*, pp. 30-31.

¹⁵⁴ «Ma, in tal caso, tutto ci fa ritenere che la frontiera tra l'idealismo trascendentale (un idealismo in certo modo urbano, educato, ragionevole) e l'idealismo speculativo, e persino quello soggettivo (che invece è un idealismo selvaggio, rude, piuttosto stravagante) - una frontiera che avevamo imparato ad erigere, e che separa

Tre asterischi segnano la fine del paragrafo. Fermiamoci anche noi e rivolgiamoci a Kant.

Critiche simili a Kant non sono certamente nuove, anzi, in un certo senso sono fra le più antiche. La nota recensione di Feder e Garve alla prima edizione della prima Critica parlava esattamente di un «idealismo che abbraccia ugualmente lo spirito e la materia»¹⁵⁵, paragonava l'idealismo trascendentale a quello berkeleiano e lamentava un appiattimento della realtà sulle rappresentazioni. Quello che Beck chiamerà *das Phantom des Berkeleyischen Idealismus*¹⁵⁶, doppiamente interpretabile come l'*hybris* di un soggetto creatore del mondo o come la paranoia di una coscienza intrappolata nei suoi confini, aveva già fatto prendere a Kant alcune precauzioni nella prima edizione, nello specifico nel quarto paralogismo della psicologia razionale, circa l'idealità dei fenomeni. Qui si propone una confutazione dell'idealismo scettico di Descartes che Kant riassume così: 1) ciò la cui esistenza può essere inferita come causa di percezioni date ha esistenza dubbia [*zweifelhafte Existenz*]; 2) l'esistenza dei fenomeni esterni [*äußere Erscheinungen*] può essere inferita solamente come causa di percezioni date; 3) allora l'esistenza dei fenomeni esterni è dubbia.¹⁵⁷ Prima di approcciare la confutazione del paralogismo Kant espone, mediante un gioco combinatorio, le diverse posizioni che si possono tenere a riguardo: l'*idealista trascendentale* tratta i fenomeni come semplici rappresentazioni; il *realista trascendentale* tratta i fenomeni come cose in se stesse; l'*idealista empirico* sostiene l'impossibilità di determinare l'esistenza di oggetti esterni, dato che potrebbero essere tutti prodotti della soggettività; il *realista empirico* attribuisce immediatamente realtà ed esistenza ai fenomeni. Questa quadripartizione viene messa in un chiasmo in modo da mostrare da un lato la solidarietà nascosta nella divisione apparente che dominava la filosofia precedente, dall'altro l'innovazione kantiana come superamento di questa divisione. Il realista trascendentale è solo apparentemente all'idealista empirico, perché è solo sostenendo che l'esistenza degli oggetti è

Kant da Berkeley - vada sfumando i suoi contorni, si cancelli alla luce della materia fossile. Di fronte all'arcifossile, tutti gli idealismi convergono e divengono ugualmente straordinari, tutti i correlazionismi si rivelano per idealismi estremi, incapaci di decidersi ad ammettere che *questi avvenimenti di una materia senza uomini* di cui ci parla la scienza si sono effettivamente potuti produrre nel modo in cui ce li descrive la scienza»; *AF*, p. 36; *DF*, p. 32, corsivo nel testo.

¹⁵⁵ «La recensione di Gottinga», in I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, trad. di P. Martinetti, a cura di P. Martinetti e M. Roncoroni, Rusconi, Milano, 1995, p. 361; d'ora in poi *Prol.*, seguito dalla paginazione dell'Akademie e dalla pagina nell'edizione italiana.

¹⁵⁶ I. Kant, *Briefwechsel*, a cura di O. Schöndörffer e R. Malter, Felix Meiner, Hamburg, 1986, pp. 726-727.

¹⁵⁷ A 366-367.

indipendente dai nostri sensi che si dovrà poi ammettere che quest'ultimi sono sempre insufficienti ad assicurarci l'esistenza degli oggetti. L'utilizzo trascendentale della categoria di esistenza ha dunque come conseguenza l'impossibilità del suo uso certo tanto che Kant, per esprimere questa coincidenza di posizioni apparentemente opposte, usa una metafora teatrale: colui che ritenevamo essere un realista trascendentale è il medesimo che *recita la parte* dell'idealista empirico [*den empirischen Idealisten spielt*].¹⁵⁸ Per superare questa impasse è necessario percorrere l'altro braccio del chiasmo, ovvero il *dualismo* di idealismo trascendentale e realismo empirico: è proprio considerando l'esistenza come una proprietà delle rappresentazioni e non in sé che si può sostenere senza problemi l'esistenza della materia «senza uscire dalla semplice autocoscienza». ¹⁵⁹ Per il dualista il problema di Descartes non deve nemmeno essere risolto perché non si pone neppure, dato che l'esistenza della materia non può essere dedotta, ma è tanto immediata, in quanto rappresentazione, quanto lo è la mia esistenza, differendo da questa solo per il senso a cui si riferisce (esterno per la prima, interno per la seconda).

Il problema del paralogismo risiede allora nell'uso anfibolico del concetto di eternalità da parte del realista trascendentale. Se per essa s'intende un oggetto empiricamente esterno allora il problema non si pone, dato che non vi è grado di differenza fra l'immediata certezza del senso interno e quella del senso esterno. Non c'è dunque bisogno di dedurre la loro esistenza siccome «in entrambi i casi non si tratta d'altro che di rappresentazioni, la cui percezione immediata (coscienza) costituisce allo stesso tempo una prova sufficiente della loro realtà». ¹⁶⁰ Se al contrario per oggetti esterni intendiamo oggetti distinti da noi, cose in sé, allora quel «fuori di noi» è inaccessibile, dato che da effetti empirici non possiamo risalire a cause trascendentali. Si presenta però un problema che lo fa ritrattare: come possiamo distinguere le conoscenze veritiere da quelle ingannevoli dei sogni e delle illusioni percettive? Entrambe sono rappresentazioni, ma solo le prime corrispondono a qualcosa di reale. La soluzione è fornita mediante una regola: «ciò che è connesso con una percezione secondo leggi empiriche è reale

¹⁵⁸ A 369.

¹⁵⁹ A 370.

¹⁶⁰ A 371.

[*wirklich*]».¹⁶¹ In questo modo Kant contravviene a ciò che aveva detto poco prima sulla non necessità di dedurre l'esistenza degli oggetti esterni, pur rimanendo coerente con la confutazione fondamentale: la realtà degli oggetti empirici può essere messa in dubbio, ma la procedura di questa verifica non potrà mai consistere in un'ipotetica evasione dall'esperienza per validare la corrispondenza con l'oggetto, dato che ciò è impossibile, ma dev'essere formalmente dedotta dall'accordo con le leggi empiriche. Come evidenzia bene Beiser, qui Kant sta criticando lo stesso standard cartesiano di verità come *adaequatio* a un oggetto trascendentale, il quale è tuttavia impossibile da soddisfare e quindi conduce necessariamente a un idealismo scettico.¹⁶²

Torniamo brevemente a Meillassoux. *Prima facie* l'argomento dell'ancestrale è solo una variazione di questo paralogismo dalla dimensione spaziale a quella temporale. Se l'ancestrale è da intendersi come un concetto empirico allora esso è un fenomeno nel tempo e, in quanto tale, può ricevere un senso realista: la sua esistenza è dedotta a partire dall'accordo con la percezione nel presente di archifossili. La prospettiva trascendentale evidentemente dà una precedenza inferenziale alle pratiche conoscitive umane e alla dimensione del presente, ma ciò coincide esattamente con la procedura di verifica dell'enunciato ancestrale¹⁶³; al contrario dare un senso immediatamente realista come intende Meillassoux significherebbe accettarlo per fede, cadendo nel dogmatismo. Se nel caso di Cartesio avevamo l'esteriorità spaziale rispetto al fenomeno, nel caso di Meillassoux abbiamo semplicemente l'anteriorità temporale, ma il paralogismo è il medesimo. Dato che l'alterità dell'ancestrale è pensata attraverso le forme pure della sensibilità, allora esse ricadono nel *wirklich* kantiano.

Se il quarto paralogismo ci aiuta a smontare una prima interpretazione del problema dell'ancestrale, certamente non aiuta a dissociare Kant da Berkeley, anzi, è uno dei punti più

¹⁶¹ A 376.

¹⁶² F. C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge/London, 2002, pp. 66-69.

¹⁶³ Possiamo porre la questione in termini di gradi di credenza: ha senso accordare a un enunciato scientifico complesso, le cui condizioni di verifica sono quindi molteplici e articolate, un senso realista "maggiore" rispetto a un'esperienza quotidiana? E ancora: ha senso ragionare in termini di minore o maggiore realtà delle cose e non piuttosto di minore o maggiore certezza?

berkeleyiani della prima edizione¹⁶⁴, tanto che nella recensione di Gottinga troviamo il seguente paragone:

«Sopra questi concetti delle sensazioni come semplice modificazioni di noi stessi (sopra di ciò fonda principalmente anche Berkeley il suo idealismo), dello spazio e del tempo, riposa l'una delle basi del sistema kantiano.»¹⁶⁵

La reazione di Kant si può intuire dal tono piccato con cui risponde in un'appendice ai *Prolegomeni*, ma è motivata dal fatto che, già nella prima edizione della *Critica*, non mancano gli elementi per distinguere i due. Rimanendo anche solo nella stessa sezione del quarto paralogismo troviamo riferimenti agli oggetti trascendentali come possibile fondamento delle rappresentazioni¹⁶⁶ e la definizione dell'idealismo di Berkeley come dogmatico, dato che indebitamente inferisce la tesi dell'inesistenza ontologica delle cose in sé.¹⁶⁷ Per questo è l'idealista scettico a essere un *benefattore della ragione umana*, dato che acuisce il nostro senso nei confronti dell'immediatezza, mentre l'idealista dogmatico passa per questo scetticismo solo per superare nella direzione opposta i limiti dell'esperienza. Kant si premura dunque, nei *Prolegomeni*, di evidenziare le differenze tra l'idealismo «mistico e fantastico» di Berkeley il suo, nuovamente battezzato, *idealismo critico*.¹⁶⁸ Come spiega poi in una celebre nota alla critica della recensione di Gottinga, l'aggettivo *trascendentale* «non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza, ma qualcosa che certo la precede (*a priori*) ma non è determinato a nulla più che a render possibile la conoscenza nell'esperienza».¹⁶⁹

Critico o trascendentale lo si chiami, l'idealismo di Kant è decisamente al sicuro se l'ancestrale è un concetto empirico. Perché sia possibile anche solo immaginare l'ancestrale dobbiamo sottostare a certe condizioni formali (le intuizioni pure e i concetti puri) e perché un

¹⁶⁴ Cfr. F. C. Beiser, *op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁶⁵ C. Garve, Feder, «La recensione di Gottinga», in I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti e M. Roncoroni, Rusconi, Milano, 1995, pp. 361-367, il passo citato è a p. 362.

¹⁶⁶ A 372, 379-380.

¹⁶⁷ A 377.

¹⁶⁸ *Prol.*, Ak. 293-294, pp. 90-93.

¹⁶⁹ *Prol.*, Ak. 373n, pp. 314-315.

enunciato ancestrale sia vero, ovvero perché il suo contenuto sia *reale*, abbiamo bisogno anche della “miccia” delle condizioni materiali (in questo caso le intuizioni di archifossili).

2.2 Le due difese correlazioniste

C'è un punto particolarmente interessante nella trattazione del quarto paralogismo, dove Kant, dopo aver ricordato che spazio e tempo sono solo in noi [*in uns*], sottolinea l'ambiguità del sintagma fuori di noi [*außer uns*]. Questo infatti può riferirsi sia a degli oggetti *empiricamente esterni*, gli oggetti nello spazio, sia a degli oggetti *esterni in senso trascendentale*, ovvero le cose in sé.¹⁷⁰ Ovviamente Kant non parla mai di un *Große Außer*, ma non bisognerà stupirsi se utilizzando lo stesso avverbio nel *Grand Debors* Meillassoux giochi esattamente sull'ambiguità appena descritta. Infatti, dopo appena sei pagine dalle definizioni prima citate, l'archifossile viene ridefinito come «*donation d'un être antérieur à la donation*», implicitamente affermando che l'ancestrale è quell'*être antérieur à la donation*.¹⁷¹ Il correlazionista non riesce a rendere conto dell'ancestrale perché esso, pur essendo empiricamente oggettivo, è trascendentalmente un controsenso, avendo come referente un oggetto che non può essere stato il correlato di alcuna coscienza.

Cerchiamo di chiarire i termini dell'argomentazione. Il termine *donation* è traducibile in italiano come sostantivazione del verbo dare, dunque il *darsi*, oppure come *donazione*, seguendo le traduzioni italiane dei testi di Marion¹⁷². Sebbene il calco tedesco sia chiaramente *Gegebenheit*, sarebbe un errore cercare il corrispettivo kantiano nell'aggettivo *gegeben*, in quanto l'utilizzo di questo è ristretto a ciò che è dato attraverso la recettività delle impressioni.¹⁷³ È evidente che qui Meillassoux abbia in mente piuttosto la tradizione fenomenologica francese, in cui la donazione si riferisce a tutto ciò che si presenta alla coscienza (percezione, immaginazione, memoria, ecc.), tanto che Husserl può esclamare: «*überall ist die*

¹⁷⁰ A 373.

¹⁷¹ *AF*, p. 32.

¹⁷² J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino, 2001; id., *Riduzione e Donazione*, Marcianum Press, Venezia, 2010.

¹⁷³ B 74.

Gegebenheit». ¹⁷⁴ Se volessimo tradurlo in termini kantiani dovremmo parlare piuttosto del *Vorstellen* o della *Vorstellungsfähigkeit* ¹⁷⁵, termini abbastanza generali da poter includere entrambe le *Grundquellen*, spontaneità e recettività; un'altra opzione sarebbe parlare direttamente di *empirische Bewußtsein*, in quanto correlato necessario di tutte le mie rappresentazioni. ¹⁷⁶

La nuova definizione dell'ancestrale è passibile allora di due interpretazioni differenti. Se per *donation* si intende il fatto, empiricamente conosciuto, che vi sia un'attività rappresentativa da parte della coscienza ¹⁷⁷, allora l'ancestrale resta il mero concetto empirico della realtà che precede la comparsa della vita, indotto dall'esperienza degli archifossili. Riprendendo la riflessione kantiana sull'ambiguità dell'*außer uns* e traslandola al *vor uns* qui in questione, potremmo dire che in questo caso abbiamo di nuovo a che fare con oggetti *empiricamente anteriori*. Se al contrario con *donation* ci si riferisce alla condizione stessa della coscienza empirica, l'appercezione trascendentale, allora l'ancestrale è ciò che precede la condizione stessa per la possibilità della coscienza, ovvero è un oggetto *transcendentalmente anteriore*. Come dovremmo interpretare questa espressione?

Dobbiamo far notare che, mentre esteriorità empirica e anteriorità empirica differiscono in base alla diversa intuizione pura a cui si riferiscono, è discutibile che esteriorità trascendentale e anteriorità trascendentale siano effettivamente distinguibili. Kant ci direbbe che quell'*außer* ha un senso letterale solo in riferimento agli oggetti sensibili, mentre se vogliamo utilizzarlo in senso trascendentale il suo significato diventa figurato: è solo per analogia che possiamo definire le cose in sé come fuori di noi, ma a voler essere precisi esse non possono essere oggetto della nostra intuizione spazio-temporale. Lo stesso vale per le condizioni dell'esperienza: chiedere cosa precede l'appercezione trascendentale sarebbe come chiedere cosa

¹⁷⁴ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958, Hua II, p. 74.

¹⁷⁵ La natura generale della rappresentazione è ben illustrata dalla sua scomposizione in specie (*perceptio, sensatio, cognitio*, ecc.) in B 376-377.

¹⁷⁶ A 117n.

¹⁷⁷ Se non distinguiamo fra la propria coscienza empirica e l'esperienza di coscienze altrui è perché Van Kirk ci ha fornito una buona ragione per non farlo: siccome anche il primo tipo di coscienza è *Erscheinung*, viene a cadere il presupposto del "privileged access" che regge il problema del solipsismo; cfr. C. A. Van Kirk, *Kant and the Problem of Other Minds*, in «Kant-Studien», vol. 77, n. 1-4, 1986, pp. 41-58.

preceda la categoria di quantità. Per salvare il problema dell'ancestrale dovremmo allora emendarlo di ogni riferimento all'antecedenza temporale, ignorando dunque la prima definizione, e preservandone unicamente la connotazione di alterità: l'ancestrale sarebbe allora non l'essere che *precede* la donazione, ma quello che la *eccede*. È noto che questo concetto, in termini kantiani, è la cosa in sé. Questa prima ipotesi interpretativa, sebbene non totalmente errata, come vedremo, non è sufficiente perché non permette di comprendere i riferimenti alla temporalità e agli enunciati ancestrali. Per risolvere la questione è necessario chiarire una volta per tutte il concetto di ancestrale: esso è empirico o trascendentale? Per determinarlo dobbiamo rivolgerci alle due obiezioni correlazioniste, e alle loro controobiezioni, che Meillassoux espone di seguito per solidificare la sua tesi.

La *prima difesa del correlazionista* consiste di due tappe:

1. mostrare che l'argomento dell'ancestrale privilegia il tempo sullo spazio senza giustificazione; se il problema è l'assenza di un testimone a cui l'esperienza può correlarsi allora la distanza temporale e quella spaziale si equivalgono;
2. mostrare l'arbitrarietà intensiva dell'aggettivo "antico" nel tempo, come anche di "lontano" nello spazio; un evento più recente, come la caduta di un vaso in una casa abbandonata, può esserci più sconosciuto di uno spazialmente distante, come un evento spaziale noto.¹⁷⁸

L'argomento in questo modo si riduce a un noto argomento contro l'idealismo, quello dell'*assenza del testimone*: Qualsiasi evento che accade senza testimone, per di più se accade senza testimone possibile come nel caso dell'ancestrale, dovrebbe essere impensabile per ogni idealismo. Questo argomento, secondo il correlazionista, è inefficace perché la lacunosità del dato dell'esperienza è assunta fin dall'inizio.¹⁷⁹ Per dare senso agli eventi senza testimone da un punto di vista correlazionista basta aggiungere il controfattuale *se ci fosse stato un testimone* (allora l'evento sarebbe stato percepito in questo o quell'altro modo).¹⁸⁰

¹⁷⁸ *AF*, pp. 37-38; *DF*, pp. 32-34.

¹⁷⁹ Meillassoux fa esplicitamente riferimento alla teoria husserliana delle *Abschattungen*; cfr. *AF*, p. 38; *DF*,

33.

¹⁸⁰ *AF*, p. 39; *DF*, p. 34.

Meillassoux concede che il correlazionista avrebbe ragione se l'argomento dell'ancestrale fosse come quello dell'assenza del testimone, ma nega che ciò sia il caso. Per farlo insiste sul mantenimento della sovrapposizione fra le due definizioni dell'ancestrale:

«Mais l'argument de l'archifossile n'est en rien identique à une telle objection, car l'ancestral ne désigne *pas* un événement ancien : il désigne un événement *antérieur* à la vie terrestre, *donc à la donation elle-même.*»¹⁸¹

Sembra che quindi la donazione sia da intendere come il fatto che si dia della coscienza empirica, ma qualche riga sotto aggiunge:

«C'est pourquoi l'archifossile ne renvoie pas simplement à un événement qui fut sans témoin, mais à un événement qui fut sans donation.»¹⁸²

Questa frase collide con la precedente, perché se tra *senza testimone* e *senza donazione* vi deve essere una differenza allora la donazione non può essere la coscienza empirica. Oltretutto la frase implicitamente afferma che la donazione è un concetto più esteso di quello di testimone, includendolo. Cos'è allora la donazione? Potremmo dire che è la coscienza trascendentale, in quanto condizione di possibilità di quella empirica, ma la continuazione del testo sembra piuttosto suggerire che la donazione è il fatto, empirico, che si dia coscienza in generale, mentre il testimone è solo la coscienza singola. Questo perché Meillassoux sostiene, contro la prima sezione dell'obiezione, che vi sia un'asimmetria fra la distanza spaziale e quella temporale. Un evento spazialmente distante (in Kant l'oggetto *empiricamente esterno*) accade sempre quando vi è già della donazione, quindi, se accade in assenza di testimone, è facilmente ricostruibile a partire dai dati lacunari che ne abbiamo. Anche un evento temporalmente distante può essere ricostruito a partire da dati lacunari, ma l'ancestrale non è semplicemente un evento vagamente antico perché esso è «precedente al darsi nella sua totalità».¹⁸³ Anche la donazione è un evento e in quanto tale, deve essere emersa in un qualche momento, quando prima era invece assente.

¹⁸¹ «Ma l'argomento dell'arcifossile non è affatto coincidente con questa obiezione, poiché l'ancestrale *non* designa un avvenimento antico: indica un avvenimento *anteriore* alla vita sulla Terra, *quindi allo stesso darsi*, alla sua *possibilità.*»; *AF*, p. 39; *DF*, p. 34, corsivo nel testo.

¹⁸² « Per questa ragione l'arcifossile non rinvia semplicemente ad un avvenimento che non ha avuto testimoni, ma ad un avvenimento che è stato non-dato»; *AF*, p. 40; *DF*, pp. 34-35

¹⁸³ *AF*, p. 40; *DF*, p. 35.

Se la donazione è un evento, allora ci sembrerebbe di poter dire che l'ancestrale è un concetto a sua volta empirico, ma Meillassoux nega di nuovo:

«[...] le problème de l'archifossile n'est pas celui, empirique, de la naissance des organismes vivants, mais celui, ontologique, de l'avènement à l'être de la donation même».¹⁸⁴

Non siamo più nel tempo della coscienza, ma nel *Tempo della scienza*, ovvero nel tempo antecedente all'evento della donazione, ma di cui la scienza contemporanea è tuttavia capace di parlare.

Ora, ciò che dalla seconda definizione di ancestrale in poi era implicito, adesso viene completamente allo scoperto: una temporalizzazione della donazione implica una tesi forte sullo statuto del trascendentale e sul suo rapporto con l'empirico. Quelle anfibolie del discorso di Meillassoux che finora avevamo tentato di dipanare nel tentativo di salvare, ed esporre più chiaramente, la sua argomentazione, ora diventano l'argomento della *seconda difesa correlazionista*. Dopo la controbiezione alla prima difesa, si può legittimamente accusare di anfibologia l'argomento dell'ancestrale, distinguendo la questione dell'emergenza dei corpi organici dalla questione delle condizioni trascendentali della conoscenza. Si può parlare di qualcosa che precede la donazione solamente se si identifica il soggetto trascendentale con gli individui empirici. Siccome ciò non è possibile, il problema dell'ancestrale può essere unicamente empirico perché le condizioni della conoscenza non sono nel tempo, non perché siano eterne, ma perché sono atemporalmente fuori (trascendentalmente in questo caso) dal tempo e dallo spazio.

Meillassoux sostiene che questa accusa si fonda su una "de-ontologizzazione" del trascendentale per metterlo al riparo dal discorso che verte sugli oggetti studiati dalla scienza. Tuttavia, pur accettando che il soggetto trascendentale non esista come un oggetto della scienza, bisogna ammettere che è un fatto che vi sia un soggetto trascendentale, o meglio, che il soggetto trascendentale *abbia luogo*. Il correlazionista ricorre alla categoria di *condizione* per

¹⁸⁴ «[...] il problema dell'arcifossile non è quello empirico della nascita degli organismi viventi, ma quello ontologico del venire all'essere dello stesso darsi»; *AF*, p. 41; *DF*, pp. 35-36.

salvaguardare il soggetto trascendentale, ma questo è a sua volta sussunto alle condizioni del suo avere luogo, ovvero alla propria incarnazione in un corpo, generando quindi una struttura circolare:

«Le transcendantal est bien condition de la connaissance des corps, mais il faut ajouter qu'en retour le corps est condition de l'avoir-lieu du transcendantal.»¹⁸⁵

Non si tratta di domandare in *quale* corpo specifico si incarnino le strutture trascendentali, questo sarebbe empirico, ma del fatto *che* vi deve essere un corpo perché queste si incarnino. Questo genere di condizione non è empirica, ma nemmeno trascendentale, perché sta alle spalle di questo: sarà allora una condizione *retro-trascendentale*. Si aprono allora due opzioni: o il corpo *esemplifica* un soggetto trascendentale che esisterebbe di per sé, ma allora ciò implica una sua assolutizzazione o idealizzazione, cadendo nel soggettualismo; oppure il corpo *istanza* un soggetto trascendentale che non esiste indipendentemente dalle sue istanze corporee. Presa questa seconda opzione, l'unica non dogmatica, allora bisognerà ammettere che il tempo della scienza, parlando dell'emergenza dei corpi viventi, parla altrettanto dell'emergenza delle condizioni dell'aver luogo del trascendentale. Questo punto d'incrocio fra empirico e trascendentale è impensabile per la filosofia trascendentale, è la macula cieca del correlazionismo:

«[...] ce problème ne saurait en aucun être cas être pensé par le transcendantal, parce qu'il concerne l'espace-temps en lequel les sujets transcendants ont pu passer du non-avoir-lieu à l'avoir-lieu : donc un espace-temps antérieur aux formes spatio-temporelles de la représentation. Penser cet espace-temps ancestral c'est ainsi, d'un même geste, penser les conditions de la science et révoquer le transcendantal comme essentiellement inapte à remplir cette tâche.»¹⁸⁶

¹⁸⁵ «Il trascendentale è sì la condizione della conoscenza dei corpi, ma bisogna aggiungere che, a sua volta, il corpo è la condizione dell'aver luogo del trascendentale»; *AF*, p. 46; *DF*, p. 40.

¹⁸⁶ «[...] l'approccio trascendentale non potrebbe mai pensare questo problema, poiché esso riguarda lo spazio-tempo nel quale i soggetti trascendentali sono potuti passare dal non-aver-luogo all'aver-luogo: uno spazio-tempo anteriore alle forme spazio-temporali della rappresentazione. Pensare questo spazio-tempo ancestrale significa pensare le condizioni della scienza ed insieme revocare il trascendentale come essenzialmente inadatto ad assolvere a questo compito.»; *AF*, p. 47; *DF*, p. 41.

Ecco perché prima affermavamo che la reinterpretazione della questione dell'ancestrale come problema della cosa in sé, sebbene non sufficiente non era del tutto scorretta: Meillassoux cerca di superare la distinzione netta fra empirico e trascendentale ridefinendo la cosa in sé come anteriore, e quindi indipendente, dalle possibilità rappresentative garantite dal trascendentale.

In *L'inexistence divine* questi due livelli dell'argomento erano distinti ed erano definiti i *due punti ciechi del kantismo*, tesi poste senza giustificazione ulteriore: la presupposizione dell'analiticità dei giudizi (che ci permette di pensare la cosa in sé) e la fatticità delle categorie.¹⁸⁷ In *Après la finitude* le questioni vengono rielaborate e unite tramite ciò che nella tesi di dottorato era un elemento marginale, ovvero l'archifossile.¹⁸⁸ Ha dunque ragione Harman a scrivere che questa più che una confutazione è un'aporia, un esempio in cui confluiscono i due impensati del correlazionismo. Se vogliamo sviscerare le critiche insite in essa dobbiamo tenere distinti i due livelli che la costituiscono:

1. *a parte obiecti*, la questione della cosa in sé: Kant non dimostra le proprietà che le attribuisce (esistenza e non contraddittorietà);
2. *a parte subiecti*, la questione della fatticità delle forme trascendentali: la loro contingenza viene assunta dogmaticamente.

Per Meillassoux esse sono accomunate dal fatto che in entrambi i casi si tratta di pensare quel non raddoppiamento della contingenza che solo il principio di fattualità è in grado di giustificare: tanto la contingenza delle proprietà della cosa in sé quanto quella delle forme trascendentali devono essere dimostrate nella loro necessità.

2.3 La cosa in sé: pensabilità, esistenza, non contraddittorietà

Esponiamo la prima critica di Meillassoux. Egli definisce quello di Kant un correlazionismo *debole* perché egli mantiene la pensabilità della cosa in sé, mentre quello forte, tipico di autori come Heidegger e Wittgenstein, la nega.¹⁸⁹ Se essa è pensabile è perché ritiene, senza dimostrarlo, che il principio di non contraddizione sia vero a priori e questa

¹⁸⁷ *ID*, p. 213.

¹⁸⁸ *ID*, II, § 17, g, «Le problème du fossile», pp. 231-233.

¹⁸⁹ *AF*, pp. 54-55; *DF*, pp. 45-46.

convinzione gli permette di porre la distinzione fra giudizi analitici e sintetici nell'Introduzione alla prima Critica.¹⁹⁰ La differenza rispetto al correlazionismo forte risiede proprio in questo: Kant esclude dalla contingenza delle forme trascendentali la forma logica, il principio di non contraddizione, che pone invece come assoluto.¹⁹¹ Solo ponendolo come tale è capace di confutare la prova ontologica, dato che essa si basa sulla dimostrazione che Dio e l'inesistenza non sono concetti fra loro contraddittori. Egli ritiene dunque non solo che la cosa in sé sia non contraddittoria, perché la contraddizione logica è *assolutamente* impossibile, ma anche esistente, perché sarebbe contraddittorio avere fenomeni senza qualcosa che appare.¹⁹² Ciò non impedisce a Meillassoux, dopo una cinquantina di pagine, di dire che queste due proprietà sono solo *ammesse* senza giustificazione.¹⁹³

Ora, sorge spontanea la domanda: di che cosa in sé Meillassoux sta parlando? Come nota De Boer il concetto di *Ding an sich* è stratificato ed eterogeneo: prenderemo dunque in considerazione la sua tassonomia della cosa in sé per riempire di significato le tesi di Meillassoux. Ci sembra che nessuna ipotesi interpretativa riesca a dimostrare ciò che egli sta cercando di provare.

La prima ipotesi è che Meillassoux si riferisca non esattamente alla cosa in sé, ma all'oggetto [*Gegenstand*] che produce affetto sui sensi. Questo concetto compare quasi esclusivamente nell'Estetica trascendentale e la sua identificazione con la cosa in sé, sostenuta da vari commentatori, è messa in dubbio dal fatto che Kant non le definisce mai come cosa in sé. Oltre a ciò, De Boer nota che questo sembra essere un concetto che pertiene al senso comune e alla scienza empirica più che alla filosofia trascendentale: che io mi faccia un concetto confuso di oggetti materiali e che poi, attraverso una scienza empirica, li ritenga causa delle mie percezioni, nulla di questo ha a che fare con una filosofia trascendentale che va alle spalle anche di questo sapere empirico.¹⁹⁴ L'oggetto dei sensi è l'unico, come vedremo, a conservare quel

¹⁹⁰ *ID*, pp. 96-97.

¹⁹¹ *AF*, p. 65; *DF*, pp. 54-55.

¹⁹² *AF*, pp. 55; *DF*, p. 46.

¹⁹³ *AF*, p. 103; *DF*, p. 87.

¹⁹⁴ K. De Boer, *Kant's Reform of Metaphysics. The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge University Press, 2020, pp. 105-106.

carattere di decorrelazione dal pensiero ma, proprio per questo, esula dagli scopi di una filosofia trascendentale.

Seconda ipotesi: sta parlando della cosa in sé vera e propria, la cosa in quanto noi non la conosciamo.¹⁹⁵ Ogni ente sensibile può essere pensato come ente intelligibile se astraiamo dal modo in cui lo intuiamo.¹⁹⁶ Tuttavia in questo caso il concetto kantiano non corrisponde all'idea di essere di Meillassoux in quanto decorrelato dal pensiero, anzi, è proprio il pensiero a determinare la funzione della cosa in sé. Come nota De Boer: «Kant, contrary to what is often assumed, considers the thing in itself in the proper, metaphysical sense of the term to refer not to something alleged to exist independently of the human mind but to that which the philosopher conceives of *by abstracting from the way in which it can be sensibly intuited*».¹⁹⁷ Il fraintendimento di Meillassoux è prevedibile fin dalla prima formulazione citata della critica del correlazionismo, dove egli parlava in termini astratti di un *accesso al pensiero* e di un *accesso all'essere*. Se la cosa in sé è la cosa in quanto noi non la conosciamo, sembra dire, allora il discorso che la riguarda ha una portata necessariamente ontologica, pretendendo parlare della realtà indipendentemente dalle apparenze fenomeniche. Non a caso Bruno ha assimilato Meillassoux a Jacobi, mostrando come entrambi leggano Kant attraverso la medesima lente cartesiana, ovvero come se l'obiettivo fosse la determinazione di ciò che è *mind independent*.¹⁹⁸ Se vogliamo cercare un accesso diretto all'essere, ovvero non mediato dal pensiero, dovremmo ricorrere al massimo a una caotica sensibilità o addirittura a una ancora più caotica sensazione.

Si guardi per esempio alla determinazione più basilare della cosa in sé come *oggetto trascendentale*. Questo concetto compare nella prima edizione per significare la necessaria unità sintetica a priori che funge da correlato dell'appercezione trascendentale: è il concetto di oggetto in generale che funge da sostrato per sussumere molteplici fenomeni dati.¹⁹⁹ Kant toglierà ogni istanza dell'oggetto trascendentale nelle sezioni riscritte per la seconda edizione,

¹⁹⁵ B XX.

¹⁹⁶ B 306.

¹⁹⁷ K. De Boer, *op. cit.*, p. 112, corsivo nel testo.

¹⁹⁸ G. A. Bruno, «Jacobi's Dare: McDowell, Meillassoux, and Consistent Idealism», in AA. VV., *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, a cura di D. Finkelde e P. M. Livingston, De Gruyter, Berlino/Boston, 2020, pp. 35-55; vd. anche id., «Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux», in *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁹⁹ A 109, 251-253.

probabilmente perché sembrava contraddire il suo rifiuto del realismo trascendentale, restandone traccia solo nelle parti restate invariate. Tuttavia, è chiaro che l'oggetto trascendentale, trattandosi non di un oggetto "vero e proprio" e nemmeno di un oggetto fenomenale, è solo il «*concetto* di un oggetto» con cui l'intelletto «*pensa* un oggetto in se stesso». ²⁰⁰ L'oggetto è trascendentale dunque non perché esiste in un fuori trascendentale, ma in quanto condizione per il darsi stesso dell'oggettualità fenomenica, a tal punto che è inseparabile dai fenomeni che permette di unire. ²⁰¹

L'unica specificazione della cosa in sé che resta è il *noumeno*. Mentre l'oggetto trascendentale era soltanto un'astrazione dalla sensibilità, il noumeno ne è completamente indipendente. ²⁰² Il concetto di noumeno come di una cosa da pensarsi come cosa in se stessa, solo tramite l'intelletto puro, non è contraddittorio siccome possiamo pensare la contingenza della recettività della sensibilità, quindi possiamo immaginare anche una forma di intuizione spontanea, l'*intuitus originarius*. ²⁰³ Non è però solo la possibilità del concetto di noumeno in generale a non essere contraddittoria: il concetto stesso, per essere candidato allo stato di noumeno, dev'essere non contraddittorio, siccome questo è per noi, che godiamo solo di *intuitus derivativus*, l'unico criterio minimo per la possibilità, solo logica, di qualcosa. ²⁰⁴ Sembra che qui ci stiamo avvicinando al massimo all'oggetto di critica di Meillassoux: abbiamo una cosa che deve essere pensata come in se stessa e che, proprio per questo dev'essere non contraddittoria. L'unico problema è che dei noumeni io non conosco nulla, né la realtà né la possibilità né, soprattutto, l'esistenza, perché queste categorie senza i dati della sensibilità sarebbero solo «*forme soggettive dell'unità dell'intelletto, ma senza oggetto*». ²⁰⁵ In quanto concetto *problematico* resta per noi un *concetto-limite*, impedendo la tirannia dell'intelletto contro la sensibilità. ²⁰⁶

²⁰⁰ B 344.

²⁰¹ A 251-253.

²⁰² Per una chiara distinzione fra i due concetti cfr. Y. M. Senderowicz, *The Coherence of Transcendental Idealism*, Springer, Dordrecht, 2005, pp. 162-168.

²⁰³ B 72, B 310.

²⁰⁴ B XXVI n.

²⁰⁵ B 343; cfr. B 310.

²⁰⁶ B 310-311.

Comunque si voglia intendere la cosa in sé di cui parla Meillassoux, è chiaro che il fraintendimento jacobiano sulle intenzioni di Kant non può che creare un enorme problema di traducibilità fra i due sistemi che va al di là della semplice barriera linguistica: gran parte del lavoro kantiano è quello di risignificare i concetti classici della tradizione metafisica per evitare una loro uso trascendentale, il che è esattamente il contrario di ciò che fa Meillassoux trattando i concetti della filosofia critica come se fossero determinazioni dell'essere decorrelato del pensiero e non semplici determinazioni delle nostre possibilità conoscitive. Pensare un oggetto come non contraddittorio o pensarlo come esistente non determina in nulla l'in sé di quella cosa, perché se io avessi qualsiasi rapporto con l'in sé questo smetterebbe di essere tale ed entrerei in una contraddizione pragmatica. Come scrive Chiurazzi: «Cosa in sé, noumeno, fenomeno, *Gegenstand* e *Objekt*, non sono oggetti diversi, ma esprimono modi diversi di rapporto dell'oggetto al soggetto trascendentale, a partire dal livello o della cosa in sé = x , che per definizione è *an sich*, priva di rapporto con altro e quindi del tutto amodale. [...] La cosa in sé non è altro che una x indeterminata che *più che un oggetto* indica – e questo è l'unico contenuto positivo della sua stessa definizione – *l'assenza di qualsiasi relazione tra un soggetto e un oggetto*. [...] essa sarebbe una sorta di *nihil negativum*, non in senso logico, bensì trascendentale, qualcosa il cui concetto *nega* la sua stessa condizione di possibilità *trascendentale*.»²⁰⁷ Ciò che Meillassoux cerca, le determinazioni dell'in sé come determinazioni fondamentali dell'essere dell'ente, in Kant semplicemente non si trova perché esse sono più semplicemente le condizioni minimali per ogni cognizione o pensiero dell'ente.

Anziché focalizzarci direttamente sulla cosa in sé, potremmo rivolgerci alle due proprietà che Kant le attribuirebbe secondo Meillassoux: esistenza e non contraddittorietà. Partiamo dall'esistenza. Avevamo visto che Kant aveva confutato l'idealismo scettico nella prima edizione, col quarto paralogismo; tuttavia, l'utilizzo in quel contesto di espressioni troppo berkeleiane l'hanno portato a sopprimere del tutto quella sezione, sostituita nella seconda edizione dalla Confutazione dell'idealismo. Oltre alla riscrittura della sezione è importante notare che la confutazione è ora collocata non più nella Dialettica ma nell'Analitica,

²⁰⁷ G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Trauben, Torino, 2001, p. 77, corsivo nel testo.

non semplicemente *dopo* i postulati del pensiero empirico, ma *in mezzo*, come sorta di nota sul concetto di realtà.²⁰⁸ Ciò sta a significare che la ridefinizione in senso trascendentale del concetto di realtà è già di per sé sufficiente a confutare l'idealismo. Nel secondo postulato del pensiero empirico Kant definisce *wirklich* «ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione)». ²⁰⁹ Commentandola di seguito ribadisce che «la percezione che fornisce la materia per il concetto è l'unico carattere della realtà». ²¹⁰ L'esistenza può essere attribuita anche a cose di cui non ho percezione diretta ma che ciononostante, in accordo con le analogie, siano deducibili da quella. Kant può allora concludere:

«Quindi, fin dove giunge la percezione e quanto vi si connette secondo leggi empiriche, lì giunge anche la nostra conoscenza dell'esistenza [*Dasein*] delle cose. Se non cominciamo dall'esperienza o non seguiamo secondo le leggi della connessione empirica dei fenomeni, ci vanteremo invano di voler indovinare o indagare l'esistenza di una cosa qualsiasi.»²¹¹

Così sono già gettate le basi fondamentali della Confutazione che segue. Se l'idealista dubita dell'esistenza degli oggetti di cui abbiamo esperienza bisognerà chiedergli cosa intende per esistenza. Kant ritiene che il presupposto dell'idealista sia di aver attribuito l'esistenza solo all'esperienza interna, di cui l'esterna sarebbe solamente un effetto. Al contrario l'esperienza esterna è anch'essa immediata in quanto condizione necessaria per conoscere la propria esistenza nel tempo. Non ci interessa qui la lettera della dimostrazione, che riguarda nello specifico la ridefinizione dei rapporti fra senso interno ed esterno che caratterizza la seconda edizione, quanto piuttosto il suo spirito, espresso bene da Beiser: «This skeptic wants to say that *all* of our experience could be illusory; yet there is no possible case in which this could be so because we determine that something is an illusion only *within* our experience according to

²⁰⁸ Non bisogna farsi ingannare dagli indici, in cui sembra seguire la sezione sui postulati del pensiero empirico semplicemente perché è la prima titolazione a seguire: la Confutazione è perfettamente inserita dopo la trattazione del postulato sulla realtà (B 272-274) ed è seguita dalla trattazione dell'ultimo postulato sulla necessità (B 279-287).

²⁰⁹ B 266.

²¹⁰ B 273.

²¹¹ B 273-274.

its rules».²¹² Se noi ridefiniamo esistenza e realtà in base al contesto d'uso in cui sappiamo di poterlo usare con certezza, ovvero l'esperienza, allora non ha semplicemente senso dubitare dell'esistenza della realtà in generale: l'esistenza «non si lascia costruire»²¹³ perché essa, in quanto categoria modale, esprime per noi solo il rapporto del concetto con la facoltà conoscitiva, in questo caso la sensazione.²¹⁴ Meillassoux tratta invece l'esistenza in senso ontologico, ma per Kant «quando parliamo di “esistenza”, in fondo parliamo *sempre* di *attribuzione* di esistenza, e questo perché *l'ambito propriamente ontologico resta sempre estraneo all'orizzonte logico*, anche trascendentale».²¹⁵ L'inapplicabilità della categoria dell'esistenza al di là dell'esperienza non comporta un impegno ontologico circa l'esistenza o l'inesistenza dell'in sé, perché *esistere* oltre l'ambito dell'esperienza è semplicemente senza referente.²¹⁶

Il caso della non contraddizione è ancora più radicale. Se almeno nel confutare l'esistenza si può ricorrere alla pensabilità di un concetto alternativo, di cui resterebbe comunque da spiegare l'arbitrarietà e la possibilità, nel confutare la non contraddizione si invoca addirittura qualcosa che non è pensabile. Senza dubbio il linguaggio kantiano qui lascia meno spazio al dubbio e sembra sfiorare l'ontologico: l'oggetto di un concetto contraddittorio è l'impossibile [*das Unmögliche*], è *nihil negativum*.²¹⁷ Com'è da intendere questa impossibilità? Siccome la non contraddittorietà definisce la possibilità meramente logica, la contraddizione segnerà l'impossibilità logica; dato che solo il possibile logico può essere possibile reale, l'impossibile logico sarà altrettanto l'impossibile reale. Tuttavia, se per reale intendiamo ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza, allora l'impossibilità non è una condanna ontologicamente assoluta, come vorrebbe Meillassoux, ma una conseguenza della ridefinizione concettuale copernicana. Questa relazione fra realtà e non contraddittorietà ci permette di vedere uno spiraglio soltanto dell'enorme ragnatela di concetti

²¹² F. C. Beiser, *op. cit.*, p. 119, corsivo nel testo.

²¹³ B 222.

²¹⁴ B 266.

²¹⁵ G. Chiurazzi, *op. cit.*, p. 136, corsivo nel testo.

²¹⁶ «When thinking beyond the human standpoint, judgements of existence lack all sense. Hence, although a transcendental idealist holds that, without subjects, nothing is cognized, she does not infer from this absence that nothing exists, but only that the very idea of existence becomes meaningless», G. A. Bruno, «Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux», in *op. cit.*, p. 28.

²¹⁷ B 348.

pazientemente cuciti insieme da Kant nella Logica trascendentale, in modo che la coerenza interna e il riferimento all'esperienza li protegga da pretese assolutorie o dogmatiche.

Per concludere, Kant non ci dice mai cos'è l'in sé, nel senso in cui lo può intendere Meillassoux o in cui lo intendeva la metafisica dogmatica, ma ci dice che, se vogliamo pensarlo, inevitabilmente dovremmo farcene un concetto non contraddittorio e, se lo riteniamo fondamento delle apparenze, anche esistente almeno nel senso in cui lo sono le apparenze. Ciò significa che questa cosa in sé deve essere *in sé* non contraddittoria ed esistente? Non proprio, perché queste caratteristiche sono solo quello che noi possiamo pensare di essa. C'è una differenza sostanziale fra dire che la cosa in sé è *per lo meno* [*wenigstens*] pensabile e dire che essa è non contraddittoria ed esistente.²¹⁸ Come scrive Kobe: «If we take the correlationist stance seriously, as Meillassoux insists we should, then we know in advance that we cannot know anything about the a-subjective in-itself—with one exception, namely, *that* we cannot know anything about it. [...] Even when we think of something beyond the realm of our cognition, we still think it through our forms of thought, and if we decide to name this the “in-itself”, this is still the in-itself for us».²¹⁹ Questa differenza non viene vista da Meillassoux che attribuisce alla cosa in sé le proprietà del suo concetto. Per criticare Kant e giustificare la posizione del correlazionismo forte, dalla vittoria del quale dipende la possibilità di un realismo speculativo, non resta che far leva solo su un'ultima questione: la fatticità ingiustificata delle forme trascendentali.

2.4 La fatticità delle forme

2.4.1 Il possibile puro e l'ideale della ragion pura

Veniamo allora al secondo punto cieco del kantismo che contraddistingue il vero cuore della critica al correlazionismo: la fatticità delle forme trascendentali. Su questo punto Kant non è mai stato ambiguo:

²¹⁸ Cfr. B XXVII.

²¹⁹ Z. Kobe, «A Return to the Pre-critical? On Meillassoux's Speculative Realism and a More General Problem», in AA. VV., *New Realism and Contemporary Philosophy*, a cura di G. Kroupa e J. Simoniti, Bloomsbury Academic, Londra, 2020, pp. 126-127, corsivo nel testo.

«Per quanto riguarda invece quella peculiarità del nostro intelletto, per cui esso realizza a priori l'unità dell'appercezione solo mediante le categorie, anzi solo mediante questo tipo e questo numero di categorie, non ci è possibile dare una ragione, così come non riusciamo a spiegarci perché possediamo proprio queste e non altre funzioni nei nostri giudizi, o perché tempo e spazio siano le uniche forme di un'intuizione possibile per noi.»²²⁰

Per quanto Meillassoux faccia riferimento al *retrotranscendentale* come alla condizione materiale dell'aver luogo del soggetto trascendentale, non è ovviamente sua intenzione indagare le cause neurofisiologiche della cognizione o, in generale, naturalizzare Kant esplorando la circolarità fra le condizioni trascendentali del sapere empirico e le condizioni materiali del trascendentale. La sua supposizione sembra essere un'altra: ci dev'essere un terreno comune che unisce e supera trascendentale ed empirico, costituendoli entrambi. Questo terreno è quello dell'ontologia. Dalla critica kantiana in poi la contingenza ha travolto non solo l'esperienza ma anche le condizioni che le danno forma. Se riuscissimo, fra tutta questa contingenza, a distinguere degli elementi costitutivi necessari, questi sarebbero in grado di determinare *den inneren Puls* attorno a cui ruota la contingenza dell'ente.

Ora, sarebbe inutile cercare di difendere di Kant circa una posizione che lui stesso ammette, dunque l'unica maniera di procedere possibile sarà quella di analizzare il tentativo meillassouxiano per valutare se possa rappresentare un'alternativa plausibile. Vediamo allora la critica contenuta in *L'inexistence divine*, la più estesa e chiara su Kant. Qui Meillassoux cerca di mostrare come la coscienza della fatticità delle forme trascendentali da parte della filosofia trascendentale debba necessariamente appoggiarsi, per essere posta, su un sapere non contingente, che definisce *intuizione ante-categoriale della contingenza delle categorie*:

«*Le savoir de la contingence des catégories n'est donc pas un savoir transcendantal, seulement pour nous, de cette contingence. Il est au contraire un savoir de la contingence en soi du Sujet transcendantal – et un savoir en vérité de l'en soi de tout étant. [...] la catégorie modale de la possibilité, en tant qu'elle est une catégorie transcendantale présuppose donc une conscience de la facticité de cette catégorie – puisque toute catégorie se donne comme factuelle – et présuppose aussi bien un savoir de cette forme comme factuelle. La facticité*

²²⁰ B 145-146.

de cette forme ne saurait donc en aucun cas être elle-même pensable à l'aide de cette catégorie modale. Kant s'appuie donc sur *une intuition ante-catégorielle de la contingence des catégories.*»²²¹

Il fattuale non si oppone alla filosofia trascendentale dall'esterno, ponendo ingenuamente un contenuto dogmatico dell'esperienza, perché egli si pone invece "dietro" il trascendentale. L'intuizione ante-categoriale della contingenza, infatti, non può essere tacciata di dogmatismo in quanto è esattamente ciò che il filosofo trascendentale tacitamente presuppone:

«[...] *la condition de possibilité du transcendantal est précisément la conscience que tout ce qui est, y compris la forme de notre sensibilité, est factuel.* En effet, sans cette conscience de la facticité des formes de notre connaissance, il n'y aurait aucun sens à distinguer la subjectivité des formes connaissantes de la chose en soi. [...] La conscience non transcendentale de la facticité des catégories est aussi bien ce qui permet au transcendantal de se constituer comme une théorie essentiellement *descriptive* – et non *déductive* – des formes de la conscience, formes *données* au même titre – quoiqu'*a priori* – que les phénomènes. La conscience non transcendentale de la facticité est donc bien la condition de possibilité du transcendantal.»²²²

Questa anteriorità della contingenza rispetto a qualsiasi contenuto determinato, empirico e trascendentale, è ciò che permette a Meillassoux di porre il principio di fattualità come via d'uscita dal correlazionismo. Abbiamo già visto come continua questa storia: il correlazionismo sosteneva al contempo il primato della correlazione e la sua fatticità: se assolutizzando il primo

²²¹ «Il sapere della contingenza delle categorie non è dunque un sapere trascendentale, solamente per noi, di questa contingenza. Esso è al contrario un sapere della contingenza *in sé* del Soggetto trascendentale – e un sapere in verità dell'*in sé* di ogni ente. [...] la categoria modale della possibilità, fintanto che essa è una categoria trascendentale presuppone una coscienza della fatticità di questa categoria – poiché ogni categoria si dà come fattuale – e presuppone altrettanto un sapere di questa forma come fattuale. La fatticità di questa forma non saprebbe dunque in alcun caso essere essa stessa pensabile attraverso questa categoria modale. Kant si basa dunque su un'intuizione ante-categoriale della contingenza delle categorie»; *ID*, p. 211, trad. nostra, corsivo nel testo.

²²² «[...] la condizione di possibilità del trascendentale è precisamente la coscienza che tutto ciò che è, *ivi compresa la forma della nostra sensibilità, è fattuale.* In effetti, senza questa coscienza della fatticità delle forme della nostra conoscenza, non vi avrebbe alcun senso distinguere la soggettività delle forme conoscenti dalla cosa in sé. [...] La coscienza non trascendentale della fatticità delle categorie è anche ciò che permette al trascendentale di costituirsi come una teoria essenzialmente *descrittiva* – e non *deduttiva* – delle forme della coscienza, forme *dote* allo stesso titolo – seppur *a priori* – dei fenomeni. La coscienza non trascendentale della fatticità è dunque proprio la condizione di possibilità del trascendentale»; *ID*, p. 212, trad. nostra, corsivo nel testo.

finivamo nel soggettualismo, non resta che assolutizzare la seconda. Se l'ente è sempre contingente, allora l'unica necessità sarà questa contingenza. Il principio è non solo anipotetico, perché non si può cercare di confutarlo senza ricorrere nuovamente alla categoria di contingenza, ma anche assoluto, perché se dico che è necessario solo per me e non in sé affermo nuovamente la contingenza del mio pensiero rispetto al pensato.

Cominciamo dal passaggio dalla fatticità alla contingenza assoluta. Come avevamo avuto modo di evidenziare nell'esposizione del correlazionismo forte, la *fatticità* è l'impossibilità di determinare se qualcosa è necessario o contingente, è l'ignoranza sul dover-essere-così delle cose; la contingenza al contrario è un sapere positivo sul poter-essere-altro della cosa.²²³ Il passaggio dalla fatticità alla contingenza si costituisce dunque come una conversione dall'ignoranza al sapere, dal *per noi* all'*in sé*:

«Il faut faire de la facticité la propriété réelle de toute chose comme de tout monde *d'être* sans raison, et à ce titre *de pouvoir sans raison devenir effectivement autre*. Nous devons saisir que l'absence ultime de raison – ce que nous nommerons l'irraison – est une propriété ontologique absolue, et non la marque de la finitude de notre savoir.»²²⁴

L'assenza di fondamento che cogliamo nella fatticità si trasfigura nella consapevolezza che l'assenza di fondamento, l'irragione, è l'unico vero fondamento, il quale ci svela la vera natura delle cose, la loro contingenza, il loro poter-essere-altro. Cosa legittima questo passaggio?

Per spiegarlo Meillassoux inscena un dialogo sulla questione di cosa ci sia dopo la morte. Cominciano due dogmatici, uno teista e uno ateo, che sostengono l'uno Dio, l'altro il nulla. Interviene il correlazionista che media attraverso l'agnosticismo: entrambe le situazioni sono possibili, ma non possiamo saperlo dato che l'essere si dà a noi solo quando noi ci siamo, riecheggiando Epicuro. Arriva però un idealista soggettivo (il soggettualista) che radicalizza la tesi del correlazionista affermando che se ciò che c'è dopo la morte è inconoscibile, allora neppure esiste, quindi noi siamo immortali. A quel punto il correlazionista è costretto a porre

²²³ *AF*, p. 66; *DF*, p. 55.

²²⁴ «La fatticità deve divenire la proprietà reale che ogni cosa ed ogni mondo hanno di essere senza ragione, e quindi di poter divenire effettivamente altro senza ragione. Dobbiamo capire che l'assenza ultima di ragione – ciò che chiameremo l'irragione – è una proprietà ontologica assoluta, e non il segno della finitudine della nostra ragione.»; *AF*, p. 85; *DF*, p. 72, corsivo nel testo.

la fatticità della correlazione, in modo da porre come ugualmente possibile tanto le due tesi dogmatiche quanto la tesi soggettalista: è ugualmente pensabile tanto la presenza di qualcos'altro, Dio o nulla, tanto il mio perdurare eterno. In questo modo però il correlazionista ha già implicitamente posto la necessità della contingenza. Per pensarmi come mortale devo pensare che la mia morte, per essere tale, non dipenda dal mio pensiero di essa ma, al contrario, che essa sia decorrelata dalla mia prospettiva sulla realtà. Non servirebbe a nulla dire che si tratta solo di fatticità, di indecisione di fronte a vari possibili d'ignoranza perché per porre questi devo aver già pensato la contingenza della correlazione in cui mi trovo: la stessa distinzione fra un *per noi* e l'*in sé* si fonda sulla *possibilità assoluta*, ovvero sul possibile essere altro di ogni cosa. Dire che non sappiamo quale fra vari possibili d'ignoranza corrisponda alla realtà coincide col dire che sappiamo che la realtà deve assolutamente essere uno di questi. Dunque ogni cosa, tanto la realtà in sé quanto la correlazione nella quale la pensiamo, sono contingenti.²²⁵

Riteniamo che questa risposta non sia soddisfacente per almeno due motivi. In primo luogo, utilizza una metafora sbagliata, in maniera analoga a quanto abbiamo visto nel problema dell'ancestrale. Innanzitutto vi è un'asimmetria fra precarietà e fatticità. Quella dell'esistenza è una contingenza empirica, la precarietà²²⁶, che conosco attraverso la morte altrui, per estensione applicata al mio caso. Quella della correlazione invece è fatticità: non solo non conosco l'essere decorrelato, ma nemmeno riesco a pensarlo adeguatamente. La forza dell'argomentazione fa leva anche sul senso comune per il quale ci pensiamo mortali, ma la maniera di pensare l'altro dalla correlazione è molto meno scontato. Una seconda asimmetria si verifica nel tipo di prestazione richiesta: la precarietà dell'esistenza, conosciuta empiricamente, mi impone di pensare il suo *non essere*, la morte, mentre la fatticità delle forme trascendentali, pensata per ignoranza, non mi impone necessariamente di pensare il loro non essere ma semplicemente il loro possibile *essere diverse*. Anche qui l'argomento fa leva di nuovo sul senso comune, la necessità di pensare che la realtà sussista anche quando non siamo presenti. Tuttavia la correlazione include molto di più della nostra semplice presenza: io posso benissimo attribuire

²²⁵ Questo paragrafo riassume l'intera argomentazione contenuta in *AF*, pp. 87-93; *DF*, pp. 74-79.

²²⁶ È Meillassoux stesso a distinguere fra precarietà e contingenza; cfr. *AF*, p. 97; *DF*, p. 82.

alla cosa decorrelata l'esistenza o la realtà, ma nel farlo ritorno a far valere le mie forme trascendentali su ciò che si voleva interamente indipendente da esse.²²⁷

In secondo luogo, qui Meillassoux sembra implicitamente affermare che il correlazionista non è capace di pensare qualcosa come indipendente dal pensiero di essa. Ci sembra vero piuttosto il contrario. Proprio perché abbiamo a che fare sempre con fenomeni è assunto in partenza che la cosa rappresentata sia indipendente dalla maniera in cui me la rappresento: da un lato la recettività delle impressioni sensibili mi impedisce di far dipendere la realtà delle cose dalle mie forme trascendentali; dall'altro l'ipotetica esistenza di noumeni è indeducibile a partire da soli concetti, ma non è mai esclusa in partenza. Attribuire realtà a ciò che sta "dietro" i fenomeni sarebbe però senza senso, in quanto ciò esula dalla possibilità dell'esperienza. In ogni caso potremmo dire che non è necessario aspettare il pensiero della morte per pensare l'indipendenza della cosa pensata: dipende da noi solo la forma con cui determiniamo il concetto della cosa, ma la cosa stessa resta per noi sempre indipendente e indeterminata.

Il nocciolo dell'argomentazione di Meillassoux ci sembra però essere un altro: esso è il concetto di possibilità, mai definito chiaramente, ma di cui possiamo già trovare il germe in Kant. Solitamente si riassume la trattazione di questo concetto nella prima Critica con la distinzione fra possibilità logica e reale: la prima rispetta unicamente il criterio della non contraddittorietà, la seconda anche quello delle condizioni formali dell'esperienza.²²⁸ Sembrerebbe quindi che la possibilità kantiana faccia sempre riferimento alla previa determinazione di criteri arbitrari di limitazione. Tuttavia è nel §9 dell'Analitica dei concetti a comparire la prima istanza di possibilità logica, riferita qui non ai concetti ma ai giudizi, nello specifico a quelli problematici:

²²⁷ Sull'amodalità noumenale vd. U. Abaci, *Kant's Revolutionary Theory of Modality*, Oxford University Press, 2019, pp. 249-270.

²²⁸ B 265, 302.

«La proposizione problematica è dunque quella che esprime soltanto una possibilità logica (che non è oggettiva), cioè una *libera scelta* di far valere tale proposizione, un'ammissione puramente *arbitraria* di essa nell'intelletto.»²²⁹

È interessante notare come si debba necessariamente fare riferimento alla libertà del soggetto teoretico per porre questo genere di possibilità. Questa in un certo modo si trovava già implicitamente in una nota della seconda Prefazione, dove Kant affermava che «io posso invece pensare ciò che *voglio*», senza però la condizione che seguiva: «solo che non mi contraddica».²³⁰ Ci sembra che sia questo concetto anarchico di possibilità a essere stato utilizzato da Meillassoux contro gli stessi criteri che stabilivano il regno del possibile nella distinzione precedente: essa è la semplice possibilità, sempre disponibile, di negare il dato, si tratti pure delle condizioni dell'esperienza o del principio di non contraddizione. Non a caso quando Meillassoux deve definire il valore ontologico della contingenza per distinguerla dalla semplice precarietà empirica la definisce «un *pur possible*».²³¹

Prima di valutare la legittimità del passaggio dalla fatticità del correlato alla tesi della contingenza assoluta, sarà utile valutare l'effetto di questo nuovo concetto di possibilità sulle pagine della Dialettica trascendentale. È chiaro, infatti, che la tesi della contingenza assoluta, ancora prima di essere una tesi ontologica, anzi, proprio per diventarlo, è innanzitutto una tesi sulla ragione. Meillassoux vuole dimostrare che si può rispondere affermativamente alla domanda della Dialettica: possiamo fare un uso puro della ragione?²³² Secondo Kant la ragione, nel suo uso logico, tende a sintetizzare le regole dell'intelletto nel minor numero possibile di condizioni universali, o principi relativi, per giungere all'unità suprema della conoscenza. Questo suo operare è governato da una massima logica semplicemente soggettiva, quasi di igiene burocratica, ovvero l'amministrazione delle riserve dell'intelletto. L'uso puro della ragione consiste invece nel trattare questa massima logica come oggettiva, sostenendo che la ragione sia in grado non semplicemente di risalire a condizioni sempre più universali, ma addirittura a principi trascendenti l'esperienza, incondizionati, da cui sarebbero poi derivabili

²²⁹ B 101, corsivo nostro.

²³⁰ B XXVI n.

²³¹ *AF*, p. 97.

²³² B 362.

proposizioni sintetiche a priori. Kant chiama il concetto della ragione *idea trascendentale* e lo definisce «il concetto della totalità delle condizioni per un condizionato che venga dato».²³³ Siccome la sintesi è un tipo di relazione, le idee trascendentali sono suddivise in base al tipo di relazioni che operano sulla totalità delle condizioni date: sintesi categorica, sintesi ipotetica e sintesi disgiuntiva.

L'idea meillassouxiana di un possibile puro fa evidentemente riferimento al terzo tipo di giudizio di relazione, ovvero alla sintesi disgiuntiva delle parti di un sistema; ci concentreremo dunque su questa. Questi giudizi possono essere necessari solo se i termini coinvolti si escludono a vicenda ma, presi insieme, «realizzano la sfera di conoscenza che è loro propria».²³⁴ L'esempio più semplice è l'opposizione fra termini opposti: $\Box(A \vee \neg A)$. Perché si mantenga la necessità del giudizio sarà dunque necessario assicurarsi che i termini esauriscano le possibilità della situazione in esame, come nell'esempio di Kant: «il mondo esiste o per un cieco caso, o per un'intrinseca necessità, o per una causa esterna».²³⁵ L'idea trascendentale che fonda questo tipo di sintesi è la totalità delle condizioni reali, quindi la totalità della realtà (*omnitudo realitatis*). L'idea però fornisce solo una regola: se voglio pensarla *in individuo*, ovvero come una cosa [*Ding*], dovrò determinarla e trasformarla così in *ideale*, un archetipo per la rappresentazione dell'idea. La determinazione completa dell'idea richiede, dal punto di vista formale, che per ogni coppia di predicati opposti gliene venga attribuito solamente uno e, dal punto di vista materiale, che essa sia determinata sotto ogni riguardo, ovvero in base all'intera possibilità [*gesamte Möglichkeit*], l'insieme di ogni possibilità [*Inbegriffe aller Möglichkeit*].²³⁶ Questo insieme di tutti i predicati possibili viene dunque purificato di ogni contraddizione e di ogni predicato già analiticamente contenuto in altri, per arrivare dunque all'*ideale della ragion pura*. L'ideale dell'*omnitudo realitatis* sarà dunque l'*ens realissimum*, ovvero «il concetto di un essere singolo [...] che appartiene in modo assoluto all'essere».²³⁷ Questo è definito anche essere originario (*ens originarium*), essere sommo (*summus ens*) ed

²³³ B 379.

²³⁴ B 99.

²³⁵ B 99.

²³⁶ B 572-573.

²³⁷ B 604.

essere di ogni essere (*ens entium*).²³⁸ Non è più il semplice insieme della possibilità delle cose, ma il suo *fondamento*.²³⁹ La ragione può ipostatizzare l'*ens realissimum* ottenendone il concetto di Dio; tuttavia questa è una semplice finzione [*eine bloÙe Erdichtung*] e non possiamo dichiararne la realtà oggettiva.²⁴⁰

È innegabile che, se ammesso, il concetto di un possibile puro penetra in profondità le pagine appena ora riassunte per sconvolgerne la struttura argomentativa. Avevamo detto che la fatticità è l'ignoranza fra vari possibili, per cui si esprime in un giudizio disgiuntivo solo possibile: $\diamond(a \dot{\vee} b \dot{\vee} c \dot{\vee} d \dot{\vee} \dots)$. Siccome però i possibili in questione esauriscono la totalità del possibile allora si potrà convertirlo in un giudizio disgiuntivo necessario: $\square(a \dot{\vee} b \dot{\vee} c \dot{\vee} d \dot{\vee} \dots)$. Potremo passare allora dalla fatticità alla contingenza, dall'ignoranza al sapere: tutti gli enti sono contingenti. Quale idea trascendentale gli corrisponderà? Qui non abbiamo più a che fare solo con la totalità dei predicati reali, ovvero solo quelli sottostanno alle condizioni dell'esperienza, e nemmeno coi soli predicati non contraddittori, perché il possibile puro include anche il contraddittorio. Siccome l'unica cosa che accomuna tutti questi predicati è il fatto di essere possibili, potremmo definire l'idea trascendentale di Meillassoux *omnitudo possibilitatis*. Si può purificare questa idea trascendentale in un ideale? Non proprio, almeno non come lo intende Kant. Meillassoux non può rendere la possibilità pura una cosa, perché in questo modo dovrebbe determinarla dogmaticamente come non contraddittoria: la determinazione completa tramite l'esclusione dei predicati irreali, contraddittori, negativi o derivati è impossibile perché tutti questi sono ugualmente possibili. Oltre a ciò egli non vuole sostanzializzare la possibilità proprio perché è consapevole, grazie alla refutazione kantiana della prova ontologica, che non è possibile dimostrare alcuna necessità reale.²⁴¹ Per evitare la doppia minaccia della metafisica, che cerca l'assoluto in un ente necessario, e del correlazionismo, che rifiuta ogni assoluto, bisognerà cercare un assoluto senza ente assoluto: «[...] *dobbiamo scoprire una necessità assoluta che non riconduca a nessun ente assolutamente necessario*. In altre parole, dobbiamo pensare una necessità assoluta senza pensare a niente che sia assolutamente

²³⁸ B 606.

²³⁹ B 607.

²⁴⁰ B 608.

²⁴¹ *AF*, pp. 54-59; *DF*, pp. 45-49.

necessario».²⁴² Abbiamo visto che per Kant l'idea dell'insieme di ogni possibilità era la condizione della determinazione completa di ogni cosa e quindi, pur essendo indeterminata, era il necessario punto di partenza per la definizione dell'ideale della ragione.²⁴³ Per Meillassoux invece, che non è intenzionato a dedurre il concetto di Dio, non solo non è necessario formulare il concetto di un ente altro rispetto agli enti mondani, ma non è necessario nemmeno pensarlo come ente. Nonostante ciò è possibile pensare un "ideale della ragione fattuale" se consideriamo che tutti i predicati contenuti nell'*omnituudo possibilitatis* sono in essa anche negati, quindi sono anche tutti contingenti. L'unità distributiva dei predicati possibili si può quindi raccogliere nell'unità collettiva espressa dall'unica proprietà condivisa da tutti: la contingenza.²⁴⁴

Questo nuovo concetto di possibile permette anche di dare un nuovo significato alla digressione sul significato di assoluto nella sezione *Delle idee trascendentali*.²⁴⁵ Qui si distingueva fra un assoluto "minore", ciò che inerisce intrinsecamente a una cosa, e un assoluto "maggiore", ciò che vale sotto ogni riguardo [*in aller Beziehung*], illimitatamente [*uneingeschränkt*]. Kant esemplifica questa distinzione mostrando come il predicato *assolutamente possibile* nel primo significato è il minimo che si possa dire di un oggetto (è sufficiente che non sia contraddittorio), mentre nel secondo significato è il massimo che si possa dire, perché si tratta invece di ciò che è possibile sotto ogni riguardo. A volte i due significati di assoluto coincidono: è il caso dell'impossibile, dato che ciò che è intrinsecamente impossibile lo è anche sotto ogni riguardo. Nella maggior parte dei casi hanno invece significati infinitamente distanti tra loro: è il caso della necessità assoluta, dato che ciò che è intrinsecamente necessario non lo è necessariamente anche sotto ogni riguardo. Come stanno le cose circa l'assolutamente possibile *puro*? In questo caso l'assolutamente possibile che abbiamo definito minore non ha neanche più il criterio della non contraddizione, includendo tutto, anche l'impensabile. Tuttavia, la cosa più interessante è che ora i due significati di assoluto non si oppongono ma si coimplicano: è proprio perché tutto (anche l'irreale e il

²⁴² *AF*, p. 59; *DF*, p. 49, corsivo nel testo.

²⁴³ B 601-602.

²⁴⁴ B 610-611.

²⁴⁵ B 380-382.

contraddittorio) è assolutamente possibile, nel significato minore, che la totalità di questo possibile è anche assolutamente possibile anche sotto ogni riguardo. Ciò che è assolutamente possibile è però anche assolutamente necessario, in virtù del fatto che si può convertire un giudizio disgiuntivo “esauriente” in un giudizio disgiuntivo necessario. Meillassoux propone quindi anche un nuovo concetto di necessità assoluta: la necessità della contingenza.

Questo nuovo concetto di necessità sarebbe dunque quella *quiete*, cercata dalla ragione nel suo cammino naturale, capace di rispondere a qualsiasi perché.²⁴⁶ L’assoluta contingenza è capace di fornire un fondamento definitivo, proprio in quanto assenza di fondamento, irragione:

«[...] aux questions métaphysiques qui nous demandent pourquoi il en est ainsi et non autrement – la réponse « *pour rien* » est une réponse authentique. Ne plus rire, ou sourire des questions : « D’où venons-nous ? Pourquoi existons-nous ? », mais ruminer le fait remarquable que les réponses « De rien. Pour rien » sont effectivement des réponses. Et découvrir, de ce fait, que ces questions étaient effectivement des questions – excellentes, de surcroît. Il n’y a plus de mystère, non parce qu’il n’y a plus de problème, mais parce qu’il n’y a plus de raison.»²⁴⁷

Se l’*ens realissimum* fondava una teologia razionale, la contingenza assoluta fonda quella che potremmo definire un’*ateologia razionale*: nessun ente, concetto o legge fisica può porsi come necessario di fronte all’unica necessità veramente irrefutabile, quella della contingenza assoluta che permette a tutte quelle cose di non essere. Questa nuova necessità è però estremamente povera di contenuto, lasciando completamente indeterminata la realtà. Per usare un’immagine, potremmo dire che questo tipo di necessità assoluta, la necessità della contingenza, è una rete a maglie larghissime in cui può entrare di tutto. Se la filosofia di Meillassoux si arrestasse a questo punto, essa sarebbe semplicemente la giustificazione per uno scetticismo assoluto elevato a

²⁴⁶ B 611-612.

²⁴⁷ «[...] alle domande metafisiche che ci chiedono perché le cose sono come sono e non altrimenti, la risposta "per nessun motivo" è una risposta autentica. Non si deve ridere o sorridere delle domande: "Da dove veniamo? Perché esistiamo?", ma occorre invece assimilare il fatto straordinario che le risposte "Da nulla. Per nulla." sono realmente delle risposte. E occorre scoprire - a partire da questo fatto - che quelle domande erano davvero delle domande. Delle ottime domande, per giunta. Non c’è più un mistero, non perché non ci sia più un problema, ma perché non c’è più una ragione»; *AF*, pp. 162-163; *DF*, p. 135, corsivo nel testo.

metafisica. Come abbiamo visto Meillassoux sostiene invece che questo stato iniziale della contingenza assoluta, l'*iper-Caos*, tenda ad autonormalizzarsi dato che, affinché la contingenza sia assoluta, è necessario che obbedisca a delle *condizioni non-qualunque*.²⁴⁸ Questa autodeterminazione è possibile perché l'assolutizzazione della fatticità non permette solamente di rendere assolutamente necessaria la contingenza, ma anche di rendere impossibile la necessità reale.²⁴⁹ È solo mediante questa impossibilità che è possibile condurre le derivazioni fattuali, le quali ritagliano dall'*iper-Caos* ogni ente che, essendo necessario, renderebbe impossibile il suo divenire. In questo modo l'*assoluto primo* può convertirsi in un *assoluto derivato*, la verità logico-matematica, è dare una risposta al *problema di Kant*, ovvero «com'è possibile una scienza matematizzata della natura?». ²⁵⁰ In questo modo l'ontologia fattuale non risponde solamente, come avevamo già detto, alla domanda della Dialettica trascendentale, ma all'intero *problema della ragion pura*, «come sono possibili giudizi sintetici a priori?», ovvero anche alle domande che in esso sono incluse: possibilità della matematica, possibilità della scienza pura della natura, possibilità della metafisica come scienza.²⁵¹

2.4.2 La necessità reale e il ritorno alla prova ontologica

Il quesito che vogliamo ora porre è il seguente: quando compare esattamente nell'opera di Meillassoux la dimostrazione dell'impossibilità della necessità reale? Eravamo partiti dall'obiezione che distingueva fra fatticità e contingenza e siamo giunti alla conclusione che l'inferenza dalla prima alla seconda è legittima se si ammette il concetto di un possibile puro. A questa prima obiezione Meillassoux ne aggiunge un'altra: il correlazionista potrebbe dire che la soluzione speculativa al problema del *post mortem* non è più fondata delle altre.²⁵² La risposta è la seguente: la soluzione speculativa è superiore alle altre perché ponendo il possibile come assoluto non deve presupporre nulla, mentre il correlazionista, per riuscire a confutare

²⁴⁸ *AF*, p. 102; *ID*, p. 86. Non è possibile in questo contesto non notare la somiglianza del concetto di *iper-Caos* con quello schellingiano di *unendliche Potenz*, salvo che Meillassoux sembra far confluire in uno l'infinita potenza d'essere e l'infinita potenza di consocere; cfr. T. Tritten, *Against Kant: Toward an inverted transcendentalism or a philosophy of the doctrinal*, in «Angelaki», 2016, vol. 21, n. 4, pp. 143-155.

²⁴⁹ *AF*, p. 101; *DF*, p. 85.

²⁵⁰ *AF*, p. 187; *DF*, p. 155.

²⁵¹ B 19-22.

²⁵² *AF*, p. 90; *DF*, p. 77.

contemporaneamente la soluzione soggettalista e quella speculativa, deve sempre ricorrere al *possibile-essere-altro* che lo speculativo già pone in partenza. Meillassoux però non confuta la possibilità di una necessità reale, anzi: se il correlazionista la poneva solo come possibile d'ignoranza, lo speculativo la considera pure una possibilità reale. Segue, subito dopo, un approfondimento dell'obiezione precedente: il correlazionista può affermare che la tesi dello speculativo è semplicemente un altro possibile d'ignoranza. La nuova risposta è questa: il correlazionista può anche dichiarare quello dello speculativo solo l'ennesimo possibile d'ignoranza, ma così facendo torna ad ammettere quella distinzione fra *per noi* e *in sé* che solo il possibile puro permette e al cui solo possibile puro è dunque immune.²⁵³ Riportiamo il passo data la sua importanza:

«[...] si vous affirmez que votre scepticisme envers toute connaissance de l'absolu repose sur un *argument*, et non sur une simple croyance ou opinion – alors vous devez admettre que le nerf d'un tel argument est *pensable*. Or le nerf de votre argumentation c'est que nous *pouvons* accéder au pouvoir-ne-pas-être/pouvoir-être-autre de toute chose, y compris de nous-mêmes et du monde. Mais dire qu'on peut penser cela, encore une fois, c'est dire qu'on *peut* penser l'absoluité du possible de toute chose. Vous ne pouvez différencier l'*en-soi* et le *pour-nous* qu'à ce prix, puisque cette différence repose sur la pensabilité du possible être-autre de l'absolu par rapport au donné.»²⁵⁴

E conclude:

²⁵³ *AF*, pp. 90-93; *DF*, pp. 77-79.

²⁵⁴ «[...] se affermate che il vostro scetticismo al riguardo di ogni conoscenza dell'assoluto si fonda su un argomento, e non su una semplice credenza o opinione, allora dovrete ammettere che il nerbo di un tale argomento è pensabile. Ma il punto cruciale del vostro argomento è che noi possiamo accedere al poter-non-esser/poter-essere-altro di ogni cosa, inclusi noi stessi ed il mondo. Ma, ancora una volta, affermare che ciò è pensabile equivale a dire che si può pensare l'assolutezza della possibilità di ogni cosa. L'*in sé* ed il *per noi* si possono differenziare solo a questo prezzo, perché la loro differenza poggia sulla pensabilità del possibile essere-altro dell'assoluto rispetto al dato»; *AF*, p. 92; *DF*, p. 78, corsivo nel testo.

«Autrement dit, je ne peux penser l'irraison – qui est l'égalité et indifférente possibilité de toute chose – comme relative seulement à la pensée : car ce n'est qu'à la penser comme absolue que je puis désabsolutiser toute option dogmatique.»²⁵⁵

Meillassoux ha certamente ragione nel sostenere che per distinguere il *per noi* dall'*in sé* devo ricorrere al concetto di possibilità e che, così facendo, si produce un concetto di possibilità sempre più largo (il possibile puro). Tuttavia non si capisce perché sia necessario che questa contingenza assoluta debba assurgere all'oggettività, come scritto nella conclusione dell'argomento. Insistere sull'illimitatezza del possibile mi può certamente servire a “deassolutizzare” le soluzioni dogmatiche, ma ciò significa semplicemente non assumerle immediatamente e, appunto, dogmaticamente, ma non mi giustifica a squalificarle come soluzioni possibili.

Questo argomento viene ripetuto due pagine dopo, trasfigurato ora nei termini veri e proprio dell'ontologia fattuale. Meillassoux sta sostenendo che il principio di fattualità non è solo *anipotetico*, come la dimostrazione del principio di non contraddizione in Aristotele, ma è anche *assoluto*, ovvero non è valido unicamente per noi ma in sé:

«Le principe d'irraison, en revanche, est un principe qui se révèle non seulement *anhypothétique* mais aussi bien *absolu* : car, comme on l'a vu, on ne peut en contester la valeur absolue sans en présupposer la vérité absolue. Le sceptique ne peut constituer l'idée même d'une différence entre un en-soi et un pour-nous qu'en soumettant le pour-nous à une absence de raison d'être qui présuppose l'absoluité de celle-ci. C'est parce que nous pouvons penser la possibilité absolue pour l'en-soi d'être autre que le pour-nous, que l'argument corrélationiste peut avoir une efficacité. Dès lors, l'anhypothéticité du principe d'irraison concerne aussi bien l'en-soi que le pour-nous : contester ce principe, c'est le présupposer ; en contester l'absoluité, c'est bien la présupposer.»²⁵⁶

²⁵⁵ «In altre parole, non posso pensare l'irragione – che è l'eguale ed indifferente possibilità di ogni eventualità – come relativa unicamente al pensiero: perché solo pensandola come assoluta posso de-assolutizzare ogni opzione dogmatica»; *AF*, p. 93; *DF*, p. 79.

²⁵⁶ «Il principio di irragione, al contrario, è un principio che si rivela non solo *anipotetico*, ma anche *assoluto*: infatti, come si è constatato, non si può contestarne il valore assoluto senza presupporre la verità assoluta. Lo scettico non potrebbe neppure concepire l'idea stessa di una differenza tra un *in sé* ed un *per noi*, se non sottomettendo quest'ultimo a un'assenza di ragion d'essere che ne presuppone l'assolutezza. È perché noi possiamo

Ci sembra che in questo punto cruciale risieda un grosso fraintendimento. Meillassoux sta sostenendo che il suo principio non vale solo per il pensiero, non vale solo per il pensabile, ma anche in assoluto; tutta l'argomentazione però si fonda esattamente sull'*impensabilità* di una confutazione della contingenza assoluta che non torni alla contingenza stessa. Ciò non è un problema per noi, che possiamo apprezzare la scoperta di un "assoluto per il pensiero", ma è certamente un problema per Meillassoux, il cui obiettivo è esattamente quello di pensare un assoluto in sé, fuori dal pensiero. La cosa forse più ironica è il fatto che sembra aver elaborato solamente una nuova forma di contraddizione pragmatica, nemica giurata del realismo speculativo.²⁵⁷

Per spiegare la genesi di questa inferenza scorretta dobbiamo riconsiderare il percorso che ci aveva portato alla contingenza assoluta. A partire dalla fatticità del correlato si ipotizzava di assolutizzare questa stessa fatticità per uscire dalla correlazione. Si otteneva dunque il concetto di un possibile puro in grado di sfoderare un'infinita ed esauriente quantità di ipotesi sullo stato oggettivo della realtà. Si utilizzava una proprietà del giudizio disgiuntivo per convertire quella possibilità in necessità. A questo punto quello si dovrebbe concludere semplicemente: è necessario che una delle ipotesi possibili sia anche quella reale. Meillassoux invece trae un'altra conclusione: è necessario che tutte queste ipotesi siano contingenti, *anche quella reale*, dato che il possibile puro mi permette di pensare anche il suo possibile non essere. Ciò non è scorretto se si mantiene nell'ambito del pensabile, ma lo è sicuramente se si pretende che abbia validità ontologica perché si dovrebbe concludere che anche ciò che è realmente necessario è allo stesso tempo contingente. Contingente per chi? Evidentemente solo per la ragione che non è capace di dimostrarne la necessità assoluta: ogni cosa può essere negata *nel pensiero*, ma non per questo può essere negata *nella realtà*. Confondendo il pensiero della contingenza con la sua realtà, Meillassoux confonde anche l'indimostrabilità della necessità reale con la sua impossibilità.

pensare l'assoluta possibilità per I 'in sé di essere altro dal per noi, che l'argomento correlazionista può avere efficacia. Quindi, l'anipoteticità del principio di irragione riguarda altrettanto I 'in sé che il per noi: contestare questo principio è presupporlo; contestarne l'assolutezza è ancora presupporla»; *AF*, pp. 95-96; *DF*, p. 81.

²⁵⁷ «To be a contemporary realist means, in mt view, to efficiently challenge the Fichtean fatality of pragmatic contradiction»; *SR*, p. 413.

Se l'assolutezza della contingenza può sembrare plausibile, nonostante la sua controintuitività, è perché non interferisce mai con la nostra esperienza e col nostro pensiero, dato che nessuna cosa può essere dimostrata come assolutamente necessaria. Basta però un semplice esperimento mentale per confutare questa sicurezza. Riportiamo quello offertoci da Kobe, includendo anche il seguito del paragrafo che, di per sé, è forse la migliore critica a Meillassoux nella letteratura sull'argomento, oltre a essere anche un'ottima difesa della filosofia kantiana:

«[...] if now per impossibilem [we] suppose that the world in itself, unknown to us, in fact obeys the most classical, pre-determined necessity: this fact would at no point disturb the speculative realist's argumentation. In the end, the shortcomings of Meillassoux's argument could be aptly illustrated by using Kant's distinction between the logical and the real possibility. The standard requirement for the possibility of thought is the absence of contradiction—but for Kant, as we know, this is by far not enough for the possibility of a thing corresponding to that thought. In order to establish the real possibility, something more is needed: it is necessary to exhibit positive conditions for the possibility of the existence of the thing, ultimately, to show that the thing in question is possible in its complete determination. Until this additional requirement is met, it can always turn out that our thought is possible just because it is empty and has no sense and meaning (empty thoughts lack contradiction by virtue of their very emptiness). With regard to our case, we would have to show in a positive way not only how the thought of the reasonless in-itself is free of contradiction, but also how it is possible at all. Meillassoux does not provide anything of the sort».²⁵⁸

Il primo punto illustrato bene da Kobe è che l'ontologia fattuale sarebbe costitutivamente cieca di fronte a un mondo deterministico e, aggiungiamo noi, questo accade perché essa è *dogmaticamente* prevenuta contro la necessità reale. È il secondo punto però che qui ci interessa maggiormente, ovvero il riferimento alla distinzione fra possibilità logica e possibilità reale. Per fare questo dovremo di nuovo tornare alla Dialettica trascendentale, proprio nel punto che Meillassoux pensava di poter evitare: la confutazione della prova ontologica.

²⁵⁸ Z. Kobe, *op. cit.*, p. 128.

Perché lo spirito del testo kantiano rimanga intatto dovremmo però mutarne la lettera. La prova ontologica cercava infatti di concludere dal concetto dell'*ens realissimum* alla sua necessità assoluta, mentre Meillassoux cerca di concludere dal concetto della contingenza alla sua necessità assoluta. Tuttavia la forza teoretica del testo rimane la valida se, *mutatis mutandis*, ci si rende conto che il nucleo resta immutato: se Kant ci metteva in guardia circa il «grande potere di illusione» della necessità logica dell'essere necessario, lo stesso vale per la necessità logica della possibile puro.²⁵⁹ Sappiamo che il nervo dell'argomentazione kantiana consisteva nel fatto che il predicato di esistenza non aggiunge nulla al concetto di un oggetto, per cui tanto la sua affermazione quanto la sua negazione non possono né essere dedotti dal concetto stesso né possono entrarvi in contraddizione. Ciò impedisce di porre nel concetto di qualcosa, come a quello dell'ente realissimo, anche la sua esistenza, come se questa fosse deducibile analiticamente. Certamente si può ammettere l'esistenza come predicato logico, ma così essa è solo la posizione di una cosa o la copula di un giudizio: è un essere meramente pensabile. Quello che cerchiamo noi è un'esistenza reale, come definita secondo i postulati del pensiero empirico.²⁶⁰ Si può fare lo stesso ragionamento per la contingenza? Meillassoux pensava di essersi messo al riparo dall'argomento ontologico evitando di sostanzializzare la sua forma di necessità, attribuendola come predicazione di secondo grado alla contingenza. Tuttavia il suo nuovo concetto di possibile puro, per quanto sia capace di "allargare" la possibilità logica kantiana, non riesce mai a diventare reale. L'equivalente della prova ontologica nella sua filosofia consiste esattamente in quella piroetta che, constatando l'impossibilità di confutare la contingenza senza ricorrere di nuovo a essa, le attribuiva un carattere ontologico. Questo come abbiamo visto non basta, perché l'ipotesi di una necessità reale non viene mai confutata se non come impensabile per noi. È questo l'errore di Meillassoux: egli deduce solamente la *contingenza logica* degli enti, ovvero la *pensabilità* del loro non essere, sperando che l'impensabilità del non essere della contingenza basti per dimostrare anche la *contingenza reale* degli enti, la *possibilità* del loro non essere.

²⁵⁹ B 622.

²⁶⁰ B 622-623, 626-629.

In questo modo quella che doveva essere l'ancestrale, il *Grand Dehors* o l'essere finalmente decorrelato dal pensiero, si ritrova a essere precisamente qualcosa di estremamente soggettivo: il reale viene determinato a partire dall'impossibilità *per noi* di accedere a una necessità reale, sostituendo semplicemente a questa la contingenza. Il soggettivismo implicito di questa impostazione risulta evidente soprattutto se si considera che, fra tutte le categorie, quelle modali sono le uniche a non determinare il contenuto dell'oggetto conosciuto:

«La categorie della modalità hanno in sé la particolarità di non accrescere minimamente, in quanto determinazioni dell'oggetto, il concetto al quale vengono aggiunte come predicati, ma esprimono soltanto la relazione con la facoltà conoscitiva.»²⁶¹

Per questo motivo la riattualizzazione della confutazione della prova ontologica che abbiamo tentato può funzionare: esistenza e contingenza sono entrambe categorie modali e quindi non possono essere dedotte e confutate a partire da puri concetti.²⁶² Necessità e contingenza possono servire solamente come principi soggettivi, regolativi o euristici, la prima spingendo la conoscenza verso l'unità sistematica, la seconda come pungolo critico per non illudersi mai di aver trovato qualcosa di incondizionato.²⁶³

Per concludere possiamo chiederci: come dovremmo spiegare la fecondità genetica del principio di fattualità? Certamente essa si fonda in parte sull'impossibilità della necessità reale che però, a nostro parere, non viene mai giustificata. Ciononostante, ci sembra che all'opera vi siano anche una serie di altri presupposti che surrettiziamente riconfermano esattamente la correlazione in cui si trova Meillassoux. Ancora prima delle derivazioni fattuali, per esempio, quando si immagina cosa possa significare la necessità della contingenza, egli propone la figura dell'iper-Caos, descrivendolo come una forma di temporalità in cui ogni cosa è possibile.²⁶⁴ Ciò è interessante proprio perché mostra già come, nonostante si dovrebbe pensare qualcosa che eccede totalmente la fatticità della mia forma correlazionale, si torna proprio a pensarla

²⁶¹ B 266.

²⁶² U. Abaci, *op. cit.*, pp. 135-144.

²⁶³ B 644-645.

²⁶⁴ *AF*, p. 100; *DF*, p. 84.

nell'intuizione come già determinata temporalmente. Di questo ci aveva già avvertito Kant in un passo in cui nega la possibilità di fare un uso trascendentale della categoria di contingenza:

«Però io domando: cosa intendente con contingente? e voi rispondete: ciò il cui non-essere è possibile; mi piacerebbe sapere, allora, in che cosa volete mai conoscere questa possibilità del non-essere, se non vi rappresentate nella serie dei fenomeni una successione, e in questa un'esistenza che segua al non-essere (o viceversa), e dunque un mutamento; infatti, che il non-essere di una cosa non sia in se stesso contraddittorio è un richiamo inutile a una condizione logica necessaria per il concetto, ma di gran lunga insufficiente per la possibilità reale. Infatti, io posso anche eliminare nei pensieri ciascuna sostanza esistente senza contraddirmi, ma da ciò non potrò affatto dedurre la contingenza oggettiva di essa nella sua esistenza, cioè la possibilità del suo non-essere in se stesso.»²⁶⁵

Anche per questo motivo ci sembra fallimentare il tentativo di Meillassoux di uscire dalla correlazione: pure nel momento della completa indeterminatezza, in cui l'essere potrebbe essere completamente indipendente dallo spazio e dal tempo, torna a pensarlo in maniera intuitiva, per analogia con l'esperienza. Nella derivazione fattuale della non contraddizione per esempio dichiara l'ente contraddittorio come impossibile in quanto sarebbe necessario: oltre alla mancata dimostrazione dell'impossibilità dell'essere necessario, quest'ultimo viene pensato semplicemente come un identico che impedisce il mutare delle cose.²⁶⁶ Nella derivazione fattuale dell'esistenza invece, oltre a quella che sembra essere una dimostrazione circolare, si accenna alla necessità di dover pensare due sfere di esistenza e inesistenza come condizione di possibilità per il mutare delle cose. In maniera pressoché continua Meillassoux dimostra di pensare la necessità della contingenza come necessità del mutamento delle cose in un universo spaziotemporalmente determinato. L'apice di questo atteggiamento si rivela non tanto nella parte teoretica del pensiero di Meillassoux, quanto in quella etica: oltre al continuo antropocentrismo che la contraddistingue²⁶⁷, la negazione del principio di ragione gli permette di ipotizzare l'avvento di un Dio venturo che ristabilirà la giustizia per tutti gli umani,

²⁶⁵ B 301-302.

²⁶⁶ Per una critica hegeliana di questa derivazione si veda anche S. Žižek, *op. cit.*, pp. 628-629.

²⁶⁷ Cfr. C. Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edinburgh University Press, 2016, pp. 46-76.

caritatevolmente interpretabile come un'escatologia razionale, avaramente come un delirio mistico.²⁶⁸

Necessità reale a parte, potremmo comunque considerare l'ontologia fattuale una teoria della ragione, incapace cioè di determinare la realtà in maniera certa ma in grado di elaborare una discorsività propria. Tuttavia non si può che restare sospettosi, nel senso ricœuriano, circa il rigore delle derivazioni fattuali: per quanto Meillassoux attribuisca all'immaginazione un'enorme importanza, sembra che non la usi mai abbastanza, riconfermando nella *pars construens* della sua filosofia esattamente quei pregiudizi da cui il puro possibile doveva liberarci. Notiamo un'ultima cosa proprio riguardo al puro possibile. Avevamo visto che la maniera in cui Kant lo definisce coinvolge necessariamente riferimenti alla libera scelta [*freie Wahl*] o all'arbitrio [*eine bloß willkürliche Aufnahme*]²⁶⁹, uniche maniere in cui si può porre un contraddittorio di fronte al dato. Ci chiediamo dunque se non sia proprio la scelta di *questa* forma fattizia della correlazione come origine dell'assoluto a generare un'immagine della realtà ancora *Allzumenschliches*, finendo per ontologizzare un capriccio della ragione.

²⁶⁸ Sul concetto di Dio in Meillassoux cfr. C. Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, 2011, pp. 132-167; «ThéoRèmes», n.6, 2014, *Le réalisme spéculatif entre athéisme et messianisme*, a cura di A. Feneuil e Y. Schmitt; L. Niemoczynski, «Speculating God: Speculative Realism and Meillassoux's Divine Inexistence», in *The Future of Continental Philosophy of Religion*, a cura di C. Crockett, K. Putt e J. Robbins, Indiana University Press, 2014, pp. 92-108; Y. Schmitt, *Si la contingence est absolue, le désespoir aussi. Critique de la divinologie de Q. Meillassoux*, in «Cahiers Critiques de Philosophie», 2018, vol 1, n. 19.

²⁶⁹ B 101.

Conclusione

Nonostante le perplessità che abbiamo appena sollevato, sono indubbie la forza e l'originalità della proposta di Meillassoux. Ciò che in particolare la distingue dalle altre nuove varianti di realismo è la riabilitazione del progetto della metafisica mediante una sua inversione, ovvero non cercando una forma di necessità reale ma proprio partendo dall'assunto che questa non sia possibile. In questo modo la sua *speculazione non metafisica* non vede nell'assenza di Dio l'esito di un fallimento epistemico, ma una necessità ontologica assoluta a partire dalla quale dedurre l'essere dell'ente in maniera immanente e razionale. Ciò che abbiamo cercato di mostrare è che questo risultato sembra essere guadagnato attraverso una rielaborazione delle argomentazioni contenute nella *Dialettica trascendentale*, in particolare attraverso una neutralizzazione della surrezione trascendentale che propone come nuovo candidato la necessità della contingenza e non quella di Dio, e attraverso un'estensione del concetto di possibilità logica. Questo sforzo è ancora più interessante se letto come una risposta alternativa al problema che apre l'*Enciclopedia* hegeliana: come fare filosofia se questa non può presupporre né il suo oggetto né il suo metodo? Meillassoux vuole mettersi al riparo dalle presupposizioni o, in termini più contemporanei, dal sospetto critico, radicalizzando esattamente la struttura di pensiero che permette di porre questo sospetto.²⁷⁰ In questo modo, se Hegel rispondeva che la filosofia ha il suo oggetto in comune con la religione, ovvero «la *Verità*, e precisamente la *Verità* nel senso più alto, cioè nel senso che *Dio* è la *Verità* ed egli *soltanto* è la *Verità*»²⁷¹, potremmo allora parafrasare dicendo che per Meillassoux l'oggetto della filosofia è la *Contingenza* nel suo senso più alto, ovvero in quanto la *Contingenza soltanto* è necessaria. Tutto bene finché si resta nelle «alte torri» e fra «i grandi uomini metafisici (che a queste si assomigliano)», ma resta un problema circa «la fertile bassura della esperienza» che Kant preferisce a quelli.²⁷² Anche Hegel

²⁷⁰ «[...] il principio di fattualità *non è posto* ma fondato su una *dimostrazione prima*. Dimostrazione prima significa questo: *argomento dotato di necessità che non presuppone nulla*»; *ID*, p. 54

²⁷¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p. 91, corsivo nel testo.

²⁷² *Prol.*, Ak. 373n, pp. 314-315

aggiungeva, dopo il passo appena citato, che la filosofia si occupa anche «dell'ambito del Finito, della sfera *naturale* e dello *spirito umano*»²⁷³, ed è proprio qui, è proprio nel dare realtà o, restando nell'immaginario hegeliano, nel farsi carne dell'Idea che resta il problema di Meillassoux. Possiamo anche optare per una lettura deflazionista delle Figure dell'ontologia fattuale, interpretandole come configurazioni dell'autodeterminazione della necessità logica (fermi restando i dubbi sollevati circa il rischio di *confirmation bias*), ma quello che ci sembra impossibile fare è concedergli un valore *ontologico*. Questa ipotesi sembra richiederci molta più fede di quanto Meillassoux sia disposto ad ammettere: dobbiamo credere innanzitutto al fatto che il concetto di possibilità sia estendibile al di là dei limiti dell'esperibile e del pensabile (il puro possibile); dobbiamo credere che l'enorme caos che ne risulta sia comunque irreggimentabile formalmente in una nostra forma predicativa (il giudizio disgiuntivo); dobbiamo credere che tutta la necessità dell'essere si esaurisca in uno capovolgimento di questa forma di giudizio (il principio di fattualità) e in ciò che siamo capaci di dedurre da esso (le Figure); per ultimo, come estremo gesto di fede, dobbiamo credere che l'incapacità soggettiva di pensare un'altra forma di possibilità si possa legittimamente convertire in un sapere della contingenza reale (l'assolutezza del principio). Con tutti questi passaggi Meillassoux vuole giustificare il suo *razionalismo*, il fatto cioè che la ragione è capace di governare tutto il possibile e tutto il reale, ma per riuscire a credere alla validità di questo ragionamento bisogna già presupporre un'ingiustificata *fede* nell'omogeneità fra la contingenza pensata dalla ragione e la contingenza reale.

L'ultimo passaggio in particolare, quello con cui si passa effettivamente alla realtà, ci richiede poi di dover credere che tutto ciò che cade nell'esperienza sia totalmente contingente non solo per noi, ma anche in sé, eccezion fatta ovviamente per la sua pura forma logico-matematica, in modo da salvaguardare quella che aveva definito la *portata assoluta della matematica*, ovvero la sua capacità di descrivere qualcosa di indipendente dal pensiero.²⁷⁴ Entro questi confini minimali tutto è possibile perché il principio di ragione è stato sostituito dal principio di irragione, per cui in ogni momento ogni cosa può cambiare. Così però non si

²⁷³ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), ed. cit., p. 91, corsivo nel testo.

²⁷⁴ *AF*, p. 53; *DF*, pp. 44-45.

capisce più quanto sia da prendere sul serio quell'accusa di fideismo rivolta al correlazionismo, dato che ora non solo *posso* credere che qualsiasi cosa sia possibile, ogni divinità o superstizione, ma addirittura *devo* credere che tutto ciò sia realmente possibile se rientra nei limiti logico-matematici. Si arriva dunque al parossismo di una filosofia che, dopo essere partita dall'impossibilità di un principio trascendente capace di chiudere il possibile, giunge nella sua parte etica alla giustificazione razionale di un Dio futuro, di un Dio inteso come possibilità virtuale di questo mondo, capace di ristabilire la giustizia riportando i morti in vita.²⁷⁵ Potremmo parafrasare la massima della logica scolastica: *ex contingentia quodlibet*. Senza ricorrere alla controversa teologia fattuale, si possono vedere gli effetti della contingenza assoluta anche rivolgendoci alla trattazione dei grandi enigmi della metafisica e della scienza contemporanea: basterà ricordare come l'emergenza della materia, l'emergenza della vita e l'emergenza del pensiero vengano tutti "risolti" invocando il concetto di *surgissement ex nihilo*, invocato ogni volta che si ha a che fare qualcosa di radicalmente nuovo. In questo senso la razionalità fattuale sembra diventare una forma inedita di *ignava ratio*²⁷⁶, capace di scavalcare tutti i problemi facendo semplicemente riferimento all'onnipotenza creatrice e distruttrice della temporalità iper-caotica.²⁷⁷

Riducendo la necessità a una pura forma senza efficacia reale, anche la speculazione diventa un *gioco ontologico formale*²⁷⁸ che, come se fosse preso da un risentimento della ragione nei confronti dell'esperienza, decide di negare alla realtà qualsiasi necessità causale semplicemente per la propria incapacità di dedurla. Questa scelta però non risolve molto, siccome Meillassoux si ritrova nell'imbarazzo di dover giustificare come mai, nonostante siano contingenti, le leggi di natura appaiano sempre stabili. È forse Harman colui che al meglio ha espresso questo problema definendo il materialismo speculativo un *iper-occasionalismo*,

²⁷⁵ Q. Meillassoux, *L'immanence d'outre-Monde*, in «Ethica. Cadernos Academicos», 2009, vol. 16, n. 2; trad. en. in «The immanence of the world beyond», in *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, a cura di C. Cunningham e P. M. Candler, SCM Press, 2010, pp. 444-478.

²⁷⁶ B 717n.

²⁷⁷ *AF*, pp. 99-100; *DF*, pp. 83-84.

²⁷⁸ Cfr. J. Voosholz, «A Formal Ontological Game. Does Meillassoux's Speculative Realism Need a Correlation?», in *New Realism. Problems and Perspectives*, a cura di A. Kanev, St. Kliment Ohridski University Press, Sophia, 2019, pp. 225-234.

trovandosi nell'impossibilità di giustificare l'effetto a partire dalla semplice causa.²⁷⁹ Meillassoux sembra aver dato così tanta importanza alla nozione di *evento*, come rottura del precedente stato di cose, da aver tolto a tutti gli eventi empirici qualsiasi necessità che non faccia riferimento alla loro forma logico-matematica. Per questo Hallward può riutilizzare, sul piano politico, la stessa critica che aveva già rivolto a Badiou: ponendo come principio la discontinuità causale non si giustificano sul piano ontologico le grandi rivoluzioni, come per Badiou era stato il maggio '68, ma al contrario ci si impedisce a tutti gli effetti di comprendere come sia possibile il cambiamento dello stato di cose, attribuendolo a una grazia miracolosa.²⁸⁰

Non è quindi solo l'accusa di fideismo a vacillare, ma anche quella della contro-rivoluzione tolemaica. Meillassoux vedeva nella svolta trascendentale una reazione "soggettocentrica" contro la rivoluzione scientifica, ma in ultima analisi neanche lui sembra sfuggire a questa manovra: non solo perché pone al centro un modello di contingenza che, come avevamo notato, si appoggia sulla presupposizione del libero arbitrio, ma anche perché della scienza moderna accetta, con un notevole *cherry picking*, solamente la matematizzabilità dell'esperienza e non ciò che è più destabilizzante per il soggetto, ovvero il fatto che la ricerca scientifica ha continuato a reperire nella realtà, umano compreso, solo eventi necessari e cause necessarie. Le quattro leggi a priori della natura che elenca Kant riassumono bene questa *portata speculativa* della scienza moderna ignorata da Meillassoux: *in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*.²⁸¹ Possiamo anche sostenere che a fondamento di questa totalità governata di rapporti necessari e determinanti vi sia qualcosa di non necessario, ma ciò significherebbe solamente che esso è contingente *per noi*, nel senso che

²⁷⁹ «Meillassoux's philosophy can be read as a more extreme form of occasionalism than either of these schools. In his system there is no God able to do what inherent causal power cannot accomplish, since he excludes all necessary beings. Nor does he merely say, with Hume, that we "cannot know" whether causal powers exist—after all, Meillassoux states absolutely that there is no reason, no cause for anything to happen. His occasionalism is not merely a de-linking of distinct entities viewed from the standpoint of human knowledge, but an explicit decree about the ancestral things themselves. He leaves us with a cosmos of utterly isolated entities, none capable of exerting determinative forces against the others»; G. Harman, *Quentin Meillassoux. A New French Philosopher*, in «Philosophy Today», 2007, vol. 51, n.1, pp. 104-117, la citazione è nelle pp. 115-116.

²⁸⁰ P. Hallward, «Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's *After Finitude*», in *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, a cura di L. Bryant, N. Srnicek e G. Harman, re.press, Melbourne, 2011, pp. 130-141.

²⁸¹ B 280-282.

saremmo in grado di pensarne la negazione e quindi la contingenza logica, ma non *in sé*, dato che il semplice pensiero della contingenza di qualcosa non equivale alla sua contingenza reale. Anche senza fare riferimento a un Dio trascendente, pensiamo a una contemporanea teoria del tutto oppure a un'ipotetica quantità fissa e finita di materia nell'universo: queste sarebbero fatti contingenti per il materialismo speculativo, siccome sarebbero razionalmente infondati e si potrebbe pensare la loro negazione, eppure sarebbero realmente necessarie, anzi, l'unica cosa realmente necessaria. È qui che esce allo scoperto il soggettivismo di Meillassoux, secondo il quale l'incapacità della ragione di esibire una necessità reale si ritorce contro la scienza empirica, negandole ogni potere predittivo.

Il merito di Meillassoux è quello di aver mostrato che la contingenza assoluta è perlomeno pensabile, ma non sembra in grado di giustificare la sua effettiva conoscibilità in virtù di un forte presupposto anti-empirista. Secondo Ronchi è esattamente questo rifiuto dei contenuti dell'esperienza, abbassati al livello di mera contingenza, ciò che fa di *Après la finitude* solo una riproposizione, seppur estrema e paradossale, dei tentativi metafisici del passato.²⁸² Al di là dell'interpretazione di Ronchi, ci sembra che sia questo il punto in cui si nota il problema più grosso del materialismo speculativo. Eravamo partiti nell'introduzione elencando alcuni episodi sintomatici della discrepanza fra scienze naturali e scienze umane: la frase di Ayer e il dubbio di Bataille, Latour e la tubercolosi di Ramses II, l'affare Sokal. La filosofia di Meillassoux, nata anche come risposta a questa crisi, non fa in realtà che ripeterne il gesto, attribuendo realtà unicamente a ciò che è descrivibile in termini logico-matematici e *solo in virtù* di questa forma: tutto il contenuto materiale dell'esperienza è rigettato come un *per noi* transeunte. Al dualismo precedente si sostituisce addirittura una tripartizione: un regno della necessità assoluta (ontologia fattuale, logica e matematica), un regno della contingenza parziale (le scienze nomotetiche) e un regno della contingenza assoluta (le scienze idiografiche). In questo modo Meillassoux non solo non sembra distaccarsi dal presupposto scienziato che

²⁸² «La sua conclusione quasi oracolare è che “solo la fatticità non è fattuale (*factuelle*) – solo la contingenza di ciò che è non è essa stessa contingente”. Questo è però l'unico esito possibile fintantoché sarà brandendo l'arma della contingenza che si cercherà di strappare alla metafisica la sua pretesa all'universalità senza rendersi conto che è solo attraverso la relativizzazione dell'esperienza, e cioè attraverso la contingenza, che la metafisica ha potuto creare i propri assoluti posticci e violenti, compreso l'ultimo falso assoluto, l'assoluto della contingenza universale»; R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano, 2017, pp. 64-65.

ripartisce un maggior grado di realtà a ciò che è quantificabile e misurabile, degradando il resto alla pura contingenza senza senso, ma sembra aggiungere anche un'ulteriore spaccatura fra il *Bathos der Erfahrung* e il pensiero puro. Ciò di cui si sente più la mancanza è invece un'articolazione della necessità e del senso *da dentro* l'esperienza, non *nonostante* essa. È proprio il momento dell'esperienza che Meillassoux sembra dimenticare della filosofia critica e ciò si vede bene nel passaggio di *Après la finitude* in cui identifica l'unico elemento di essa che vuole conservare, ovvero il rifiuto del dogmatismo:

«[...] un tel refus du dogmatisme est la condition minimale de toute critique des idéologies, pour autant qu'une idéologie n'est pas identifiable à n'importe quelle représentation leurrante, mais à toute forme de pseudo-rationalité visant à établir que ce qui existe effectivement doit de toute nécessité exister. La critique des idéologies, qui consiste au fond toujours à démontrer qu'une situation sociale présentée comme inévitable est en vérité contingente, épouse essentiellement la critique de la métaphysique, entendue comme production illusoire d'entités nécessaires.»²⁸³

È abbastanza ironico che questo elogio della funzione anti-dogmatica della critica sembra più che altro la descrizione di uno scetticismo che, liquidando il dato immediatamente come contingente, risulta altrettanto dogmatico. Se la soluzione critica riesce a evitare entrambe le forme di dogmatismo è perché considera il dato né come necessario né come contingente, bensì come *condizionato* che, in quanto tale, perde la sua immediata parvenza di contingenza una volta che se ne scoprono le condizioni necessarie.

Vogliamo concludere dunque sulla nozione di condizione che ci pare indicare, meglio della nozione di contingenza, la direzione verso la soluzione dei problemi finora sollevati: crisi della ragione nella filosofia continentale, superamento della frattura fra le “due culture”, fatticità delle forme trascendentali. In un passo delle antinomie Kant afferma che «la materia, è un condizionato, le cui condizioni interne sono parti, e le parti delle parti sono le condizioni

²⁸³ «[...] questo rifiuto del dogmatismo è la condizione minima di ogni critica delle ideologie, nella misura in cui un'ideologia non è identificabile ad una qualsivoglia rappresentazione illusoria, ma ad ogni forma di pseudorazionalità volta a stabilire che ciò che esiste effettivamente deve necessariamente esistere. La critica delle ideologie, che in fondo consiste sempre nel dimostrare che una situazione sociale presentata come inevitabile è in verità contingente, si sposa essenzialmente con la critica della metafisica, intesa come produzione illusoria di entità necessarie»; *AF*, p. 58; *DF*, p. 49.

più remote».²⁸⁴ La *Bedingung* quindi non si esaurisce al *próteron pròs hemās* ma è estendibile anche a ciò che, a posteriori, è scoperto come *próteron tē physei*. Se gli ultimi due secoli di critica della ragione e di riflessione sul trascendentale hanno avuto il merito di esplicitare i presupposti, ovvero le *condizioni* surrettizie, che reggevano il progetto metafisico, ci sembra allora che la questione del ritorno della metafisica in campo continentale non possa consistere in frettolosi tentativi di superamento dell'eredità post-kantiana per fare *tabula rasa*, quanto piuttosto nello sforzo di articolare organicamente l'insieme delle condizioni in generale, tanto quelle trascendentali che emergono dalla ricerca critica, quanto quelle materiali che emergono dalla ricerca empirica.

²⁸⁴ B 440.

Bibliografia

Testi di Quentin Meillassoux

Opere

L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel, tesi di dottorato, Université de Paris I, 1997, stampato a Lille dall'Atelier National de Reproduction des Thèses nel 1999, dopo la prima occorrenza *ID*.

Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence, pref. di A. Badiou, Parigi, Seuil, «L'Ordre philosophique», 2006 (poi ampliata in 2012²); trad. it. in *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, pref. di A. Badiou, Milano-Udine, Mimesis, «Nuovo realismo», 2012, dopo la prima occorrenza *AF*.

Le Nombre et la Sirène : Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé, Paris, Fayard, coll. « Ouvertures », 2011.

Métaphysique et fiction des mondes hors-science, suivi de *La Boule de billard* d'Isaac Asimov, Paris, Aux Forges de Vulcain, 2013.

Articoli, contributi e conferenze

«Nouveauté et événement», in *Alain Badiou. Penser le multiple*, a cura di C. Ramond, Paris, L'Harmattan, 2002.

Deuil à venir, dieu à venir, in «Critique», 2006, vol. I, pp. 105-115, poi trad. come Meillassoux, Quentin. "Deuil à venir, dieu à venir." *Critique* 1 (2006): 105-115; trad. ing. *Spectral dilemma*, in «Collapse», vol. IV, 2008, pp. 261-275.

Potentialité et virtualité, in «Failles», vol. 2, primavera 2006, pp. 112-129; ried. per Ionas, 2016; trad. ing. *Potentiality and Virtuality*, in «Collapse», vol. II, 2007, pp. 55-81.

La décision et l'indécidable dans L'Être et l'événement I et II, École Normale Supérieure, 24 novembre 2006; trad. ing. *Decision and Undecidability of the Event in Being and Event I and II*, in «Parrhesia», 2014, vol. 19, pp. 22-35.

- Destination des corps subjectivables*, École Normale Supérieure, 24 novembre 2006, poi in *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*, a cura di O. Feltham, L. Lincoln et D. Rabouin (éd.), Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2011.
- Peut-on penser le hasard ?*, con R. Enthoven e L. Garrel, conferenza per il Cycle Leçon de philosophie, 13 mars 2007.
- Speculative Realism*, con R. Brassier, I. H. Grant e G. Harman, atti del workshop del 27 aprile 2007 alla Goldsmith University of London, ora in «Collapse», vol. III, 2007, pp. 306-449; dopo la prima occorrenza *SR*.
- «Question canonique et facticité», in *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?*, a cura di F. Wolff, PUF, Parigi, 2007.
- «Spéculation et contingence», in *L'héritage de la raison - Hommage à Bernard Bourgeois*, a cura di E. Cattin e F. Fischbach, Ellipse, 2007.
- Matérialisme et surgissement ex nihilo*, in «MIR. Revue d'anticipation», giu. 2007.
- Soustraction et contraction, à propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire*, in «Philosophie», dic. 2007, n. 96; trad. ing. *Subtraction and Contraction: Deleuze, Immanence and Matter and Memory*, in «Collapse», vol III, 2007, pp. 63-107.
- « Histoire et événement chez Alain Badiou », intervento al Séminaire Marx au XXI^e siècle le 6 feb. 2008, ; trad. ing. *History and event in Alain Badiou*, in «Parrhesia», 2011, vol. 12, pp. 1-11.
- Time without Becoming*, conferenza dell'8 maggio 2008 alla Middlesex University di Londra; ora in *Time without Becoming*, a cura di A. Longo, Mimesis International, 2014, pp. 7-29.
- Contingence et absolutisation de l'un*, conferenza all'Université Sorbonne, lors d'un colloque organisé par Paris-I sur "Métaphysique, ontologie, hénologie. 2008.
- L'immanence d'outre-Monde*, in «Ethica. Cadernos Academicos», 2009, vol. 16, n. 2; trad. en. in «The immanence of the world beyond», in *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, a cura di C. Cunningham e P. M. Candler, SCM Press, 2010, pp. 444-478.
- «Métaphysique, spéculation, corrélation», in *Ce peu d'espace autour. Six essais sur la métaphysique et ses limites*, a cura di B. Mabille, Editions de la Transparence, 2010; trad. it. «Metafisica, Speculazione, Correlazione», in *I Nuovi Realismi* a cura di S. De Sanctis, Bompiani Milano, 2017, pp. 61-86).
- «Badiou et Mallarmé : l'événement et le peut-être», in *Autour d'Alain Badiou*, a cura di I. Vodoz e F. Tarby, Germina, Parigi 2011; trad. ing. di A. Edlebi *Badiou and Mallarmé: The Event and the Perhaps*, in «Parrhesia» 2013, vol. 16, pp. 35-47.

Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning, conferenza del 20 aprile 2012 alla Freie Universität di Berlino, trad. di R. Mackay e M. Gansen, ora in AA. VV., *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*, a cura di A. Avanesian e S. Malik, London, Bloomsbury, 2016, pp. 117-198, il passo citato è a p. 122; dopo la prima occorrenza *IRR*.

The contingency of the laws of nature, in «Environment and Planning D: Society and Space», 2012, vol. 30, n. 2, pp. 322-334.

L'inexistence divine. Projet d'introduction d'un livre à venir, in «Failles», mar. 2014, n°3, pp. 55-60.

Le nombre de Mallarmé, in «Transversalités», 2015, vol.3, n° 134, p. 115-139.

«Le nihilisme selon Ray Brassier», in *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, a cura di E. Alloa e É. During, PUF, Parigi, 2018, pp. 329-336.

Interpréter le problème de Hume. Entre philosophie et histoire de la philosophie, in *Faire de l'histoire de la philosophie ou les présents du passé*, a cura di C. Jaquet, Classiques Garnier, Parigi, 2020, pp. 151-166.

«Le Néant contre la mort de Dieu. Poétique de Mallarmé après 1866», in *Spectres de Mallarmé*, a cura di B. Marchal, T. Roger e J.-L. Steinmetz, Hermann, 2021, pp. 107-122.

Interviste

Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker talk Hyperchaos, in «Urbanomic Documents», 22 lug. 2010.

«Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)», in G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, 2011, pp. 159-174.

«Interview with Quentin Meillassoux», trad. Di M.-P. Boucher, in *New materialism: Interviews & cartographies*, a cura di R. Dolphijn e I. van der Tuin, Open Humanities Press, 2012, pp. 71-81.

Archeology of the Future: Interview with Quentin Meillassoux, con S. Ravini, in «Paletten», 2013, vol. 291/292, pp. 86-97.

Founded on Nothing: An Interview with Quentin Meillassoux, con K. Kahveci e S. Çalci, trad. di R. Mackay, in «Urbanomic Documents», 2021.

Bibliografia generale

- AA. VV., *After the "Speculative Turn": Realism, Philosophy, and Feminism*, a cura di E. A. Joy e K. Kolozova, Project Muse, 2020.
- AA. VV., *Breaking the Spell: Contemporary Realism under Discussion*, a cura di S. De Sanctis e A. Longo, Mimesis International, 2015.
- AA. VV., *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, a cura di E. Alloa e É. During, PUF, Paris, 2018.
- AA. VV., *Continental Realism and its Discontents*, a cura di M. E. Morin, Edinburgh University Press, 2017.
- AA. VV., *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism*, a cura di A. Avanesian e S. Malik, Bloomsbury Publishing, 2016.
- AA. VV., *Idealism, Relativism and Realism. New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, a cura di D. Finkelde e P. Livingston, De Gruyter, 2020.
- AA. VV., *Immanent Materialisms and the Unbounded Earth*, in «Angelaki», 2014, vol. 19, n. 1; ripubblicato come AA. VV. *Immanent Materialisms: Speculation and Critique*, a cura di C. Blake e P. Haynes, Routledge, 2020.
- AA. VV., *Le réalisme : spéculation, problèmes et enjeux*, Cahiers Critiques de philosophie, n. 19, dic. 2017.
- AA. VV., *Le réalisme spéculatif entre athéisme et messianisme*, a cura di A. Feneuil et Y. Schmitt, in «ThéoRèmes», 2014, vol. 6.
- AA. VV. *Le transcendantal et le spéculatif dans la philosophie allemande*, a cura di J.-C. Goddard, Vrin, Parigi, 1999.
- AA. VV., *New materialism: Interviews & cartographies*, a cura di R. Dolphijn e I. van der Tuin, Open Humanities Press, 2012.
- AA. VV., *New Realism and Contemporary Philosophy*, a cura di G. Kroupa, e J. Simoniti, Bloomsbury Academic, 2020
- AA. VV., *Postanalytic and Metacontinental. Crossing Philosophical Divides*, a cura di J. Reynolds, J. Chase, J. Williams e E. Mares, Continuum, 2010.
- AA. VV., *Realism Materialism Art*, a cura di C. Cox, J. Jaskey e S. Malik, Sternberg Press, 2015.
- AA. VV., *Realismus jetzt: spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*, a cura di A. Avanesian, Merve, Berlino, 2013.
- AA. VV., *Retours sur l’Affaire Sokal*, a cura di S. Roux, L’Harmattan, Parigi, 2007.

- AA. VV., *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy*, a cura di A. Morgan, Bigg Books, 2017.
- AA. VV., *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*, a cura di F. Gironi, Routledge, 2017.
- AA. VV., *The Meillassoux Dictionary*, a cura di P. Gratton e J. P. Ennis, Edinburgh University, Press, 2015.
- AA. VV., *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, a cura di L. Bryant, N. Srnicek e G. Harman, re.press, Melbourne, 2011.
- AA. VV., *The Transcendental Turn*, a cura di S. Gardner e M. Grist, Oxford University Press, 2015.
- AA. VV., *Transcendental Philosophy and Naturalism*, a cura di J. Smith e P. Sullivan, Oxford University Press, 2011.
- U. Abaci, *Kant's Revolutionary Theory of Modality*, Oxford University Press, 2019.
- L. Allais, *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, 2015
- H. E. Allison, «From Transcendental Realism to Transcendental Idealism: The nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn'», in AA. VV., *The Transcendental Turn*, a cura di S. Gardner e M. Grist, Oxford University Press, 2015, pp. 20-34.
- E. Alloa, *Le monde existe-t-il sans nous ? Le perspectivisme selon Husserl. Présentation*, in «Philosophie», 2016, vol. 131, n. 4, pp. 3-19.
- K. Ameriks, «On Reconciling the Transcendental Turn with Kant's Idealism», in AA. VV., *The Transcendental Turn*, a cura di S. Gardner e M. Grist, Oxford University Press, 2015, pp. 35-55.
- M. J. Ardoline, *What Laws? Which Past?: Meillassoux's Hyper-Chaos and the Epistemological Limitations of Retro-Causation*, in «Open Philosophy», 2018, vol. 1, n. 1, pp. 235-244.
- M. Austin, *The Inner Life of Objects: Immanent Realism and Speculative Philosophy*, in «Analecta Hermeneutica», 2011, vol. 3, pp. 1-12.
- J. Backman, «Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude», in AA. VV., *Phenomenology and the Transcendental*, a cura di S. Heinämaa, M. Hartimo e T. Miettinen Routledge, 2014, pp. 276-294.
- J. Backman, *From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux*, in «META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», 2014, vol. 6, pp. 113-142.
- J. Backman, «A Religious End of Metaphysics? Heidegger, Meillassoux and the Question of Fideism», in AA. VV., *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*, a cura di A. Cimino e G.-J. van der Heiden, Bloomsbury Academic, New York, 2016, pp. 39-62.

- J. Backman, «The End of the World after the End of Finitude: On a Recently Prominent Speculative Tone in Philosophy», in AA. VV., *The End of the World: Contemporary Philosophy of Art*, a cura di M. C. Schuback e S. Lindberg, Rowman and Littlefield International, Londra, 2017, pp. 105-123.
- R. M. Bader, «The Refutation of Idealism», in AA. VV., *Kant's Critique of Pure Reason. A Critical Guide*, a cura di J. O' Shea, Cambridge University Press, 2017, pp. 205-222.
- F. Balibar, *Recherche de l'absolu et catastrophe kantienne*, in «Critique», vol. 707, n. 4, 2006, pp. 341-350.
- G. Bataille, *Œuvres complètes. VIII*, Gallimard, Paris, 1976.
- F. C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge/London, 2002.
- G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, a cura di J. Dancy, Oxford University Press, New York, 1998.
- M. Bitbol, *Maintenant la finitude: Peut-on penser l'absolu?*, Flammarion, Parigi, 2019.
- V. Blok, *Realism without Speculation: Heidegger, Meillassoux and the Question of Philosophical Method*, in «Studia Phaenomenologica», 2017, vol. 17, pp. 381-404.
- P. Boghossian, *Fear of Knowledge*, Oxford University Press, 2006; trad. in *Paura di conoscere*, Carocci, Roma, 2006.
- M. Bosnic, «new» *Realism As A Problem Of Method*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», 2014, pp. 280-304.
- C. Bouton, *Dealing with deep time: The issue of ancestry from Kant to Hegel*, in «Res: Anthropology and aesthetics», 2018, vol. 69, n. 1, pp. 38-51.
- R. Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, Londra, 2007.
- R. Brassier, «I am a nihilist because I still believe in truth», intervista di M. Rychter a R. Brassier, in «Kronos», 4 marzo 2011.
- R. Brassier, *The Enigma of Realism: On Quentin Meillassoux's After Finitude*, in «Collapse», vol. II, 2012, pp. 15-54.
- G. A. Bruno, «Jacobi's Dare: McDowell, Meillassoux, and Consistent Idealism», in AA. VV., *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, a cura di D. Finkelde e P. M. Livingston, De Gruyter, Berlino/Boston, 2020, pp. 35-55.
- G. A. Bruno, «Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux», in AA. VV., *Continental Realism and its Discontents*, a cura di M. E. Morin, Edinburgh University Press, 2017, pp. 21-37.

- G. A. Bruno, *Bruno, G. Anthony. "Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference*, in «PhaenEx», 2018, vol. 12, n. 2, pp. 1-12.
- J. Burdman, *Necessity, Contingency, and the Future of Kant*, in «Diacritics», 2016, vol. 44, no. 1, pp. 6-25.
- L. A. Busk, B. D. Goering, *Narcissus and the Transcendental: Merleau-Ponty, Deleuze, and the Challenge of Meillassoux*, in «Merleau-Ponty. Chiasmi International», 2018, vol. 19, pp. 401-418.
- J. C. Callanan, «The Ideal of Reason», in AA. VV., *Kant's Critique of Pure Reason. A Critical Guide*, a cura di J. O' Shea, Cambridge University Press, 2017, pp. 243-258.
- J. Chase, J. Reynolds, *Analytic Versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*, Acumen, Durham, 2011.
- L. Chiesa, *Hyperstructuralism's Necessity of Contingency*, in «S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique», 2010, vol. 3, pp. 159-177.
- G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Trauben, Torino, 2001.
- D. Christias, «Toward the Thing-in-Itself: Sellars' and Meillassoux's Divergent Conception of Kantian Transcendentalism», in AA. VV., *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*, a cura di F. Gironi, Routledge, 2017, pp. 127-154.
- D. Christias, Sellars, *Meillassoux, and the Myth of the Categorial Given: A Sellarian Critique of "Correlationism" and Meilassoux's "Speculative Realism*, in «Journal of Philosophical Research», 2016, n. 41, pp. 105-128.
- J. Clemens, *Vomit Apocalypse or Quentin Meillassoux' After Finitude*, in «Parrhesia», 2013, n. 18, pp. 57-67.
- S. Critchley, *Back to the Great Outdoors*, in «Times Literary Supplement», feb. 2008, n. 28.
- C. Crockett, *Review of Quentin Meillassoux: After Finitude and Graham Harman, Quentin Meillassoux*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 2012, vol. 71, n. 3, pp. 251-255.
- D. M. Dalton, *On the Impossibility of Speculative Ethical Absolutes after Kant: Returning to Schelling through the Frailties of Meillassoux and Badiou*, in «Angelaki», 2016, vol. 21, n. 4, pp. 143-155.
- C. J. Davies, *Defying the Facts: Justice and Being in Speculative Materialism*, in «Journal of Speculative Philosophy», 2016, vol. 30, n. 4, pp. 468-485.
- C. J. Davies, *Nietzsche Beyond Correlationism: Meillassoux's History of Modern Philosophy*, in «Continental Philosophy Review», 2018, vol 51, n.1, pp. 81-93.

- K. de Boer, *Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads*, in «Kant-Studien», vol. 105, n. 2, pp. 221-260.
- K. de Boer, *Kant's Reform of Metaphysics. The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge University Press, 2020.
- A. De Cesaris, *Contingenza della necessità e necessità della contingenza. Ragione, sistema e libertà in Meillassoux e Hegel*, in «Itinera», 2015, vol. 10, pp. 64-79.
- A. De Cesaris, *Matematizzazione e contingenza. Il problema dello statuto delle leggi di natura nel pensiero di Quentin Meillassoux*, in «Scienza e filosofia», 2016, pp. 210-222.
- M. DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, Londra, 2002.
- M. DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, New York, 2006.
- G.-F. Duportail, *Du réel*, Hermann, Parigi, 2017.
- P. Engel, *Le réalisme kitsch*, in «Zilsel», 20 juin 2015.
- S. Engstrom, «Knowledge and Its Object», in AA. VV., *Kant's Critique of Pure Reason. A Critical Guide*, a cura di J. O' Shea, Cambridge University Press, 2017, pp. 28-45.
- P. J. Ennis, *Continental Realism*, Zero Books, Winchester, 2011.
- P. J. Ennis, *The Transcendental Core of Correlationism*, in «Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy», 2011, vol. 7, n. 1, pp. 37-48.
- R. Fanciullacci, *La necessità della contingenza. Filosofia materialista e pensiero speculativo in Althusser (e Meillassoux)*, in «Esercizi Filosofici», 2017, vol. 12, pp. 203-230.
- M. Ferraris, *Goodbye Kant! Che cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004.
- M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- M. Ferraris, «Breve storia del nuovo realismo», in AA. VV., *I nuovi realismi*, a cura di S. de Sanctis, Bompiani, 2017, pp. 33-60.
- G. Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr, Tübingen, 2006; trad. it. in *Oggettualità: esperienza ermeneutica e filosofia*, Bompiani, Milano, 2012.
- D. Fioravanti, *Badiou vs. Derrida: Truth, Sets and Sophistry*, in «Philosophical Forum», vol. 43, 2012, n. 1, pp. 51-64.
- M. M. J. Fischer, *The lightness of existence and the origami of "French" anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn*, in «HAU: Journal of Ethnographical Theory», 2014, vol. 4, n. 1, pp. 331-355.

- P.-A. Fradet, T. Garcia, *Petit panorama du réalisme spéculatif*, in «Spirale», inv. 2006, n. 255, pp. 27-30.
- M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, 1998.
- M. Friedman, *Transcendental Philosophy and Mathematical Physics*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 2003, vol. 34, pp. 29-34.
- M. Gabriel, «Is Heidegger's Turn a Realist Project?», in AA. VV., *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, a cura di D. D'Angelo e N. Mirkovic, fascicolo speciale di «New Realism and Phenomenology», pp. 44-73.
- M. Gabriel, *Die Absolute und die Welt in Schellings Freiheitschrift*, Bonn University Press, 2006.
- D. Galetti, *Deconstruction: Speculative Materialism and its Other*, in «Derrida Today», vol. 14, n.1, pp. 1-27.
- R. S. Gall, *Fideism or Faith in Doubt?: Meillassoux, Heidegger, and the End of Metaphysics*, in «Philosophy today», vol. 57, n. 4, 2013, pp. 358-368.
- R. S. Gall, *Knowing, counting, being: Meillassoux, Heidegger, and the possibility of science*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 2014, vol. 28, n. 3, pp. 335-345.
- A. R. Galloway, «Quentin Meillassoux, or The Great Outdoors», in id., *French Theory Today: An Introduction of Possible Futures*, TPSNY/Erudio Editions, 2011.
- A. R. Galloway, *The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism*, in «Critical Inquiry», 2013, vol. 39, n. 2, pp. 347-366.
- L. Girardi, *Phenomenological Metaphysics as a Speculative Realism*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 2017, vol. 48, n. 4, pp. 336-349.
- F. Gironi, *Meillassoux's Speculative Philosophy of Science: Contingency and Mathematics*, in «Pli: The Warwick Journal of Philosophy», 2011, vol. 22, pp. 25-60.
- F. Gironi, *Assessing the French Atheistic Turn*, in «Speculations: Journal of Speculative Realism», 2012, vol. 3, pp. 473-490.
- M. Goldschmit, *Vers l'énigme Du Transcendantal*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2016, n. 4, pp. 547-556.
- D. Golumbia, «Correlationism»: *The Dogma that Never Was*, in «boundary 2», 2016, vol. 43, n. 2, pp. 1-25.
- I. H. Grant, «'Philosophy Become Genetic': The Physics of the World Soul», in *The New Schelling*, a cura di J. Norman e A. Welchman, Continuum, 2004.
- I. H. Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, Continuum, Londra, 2006

- I. H. Grant, J. Dunham, S. Watson, *Idealism: The History of a Philosophy*, Acumen, Durham, 2010.
- P. Gratton, *Quentin Meillassoux: After Finitude: An Essay on the Necessity of Finitude*, in «Philosophy in Review», 2009, vol. 29, n. 6, pp. 427-431.
- P. Gratton, *Speculative realism: Problems and prospects*, Bloomsbury Publishing, 2014.
- M. Hägglund, *The Challenge of Radical Atheism: A Response*, in «CR: The New Centennial Review», 2011, vol. 9, n. 1, pp. 227-252.
- C. Halpern, *Quand la métaphysique renaît de ses cendres*, in «Sciences Humaines», 2012, vol. 233, no. 1, pp. 21-21.
- P. Hallward, *Anything is possible: Book Review of After finitude by Quentin Meillassoux*, in «Radical philosophy», 2008, vol. 152, pp. 51-57.
- P. Hallward, «Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's *After Finitude*», in *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, a cura di L. Bryant, N. Srnicek e G. Harman, re.press, Melbourne, 2011, pp. 130-141.
- G. Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, 2002.
- G. Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court, 2005.
- G. Harman, *Quentin Meillassoux. A New French Philosopher*, in «Philosophy Today», 2007, vol. 51, n.1, pp. 104-117.
- G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, 2011.
- G. Harman, *Meillassoux's Virtual Future*, in «Continent», 2011, vol. 1, n. 2, pp. 78-91.
- G. Harman, *The Only Exit From Modern Philosophy*, in «Open Philosophy», 2020, vol. 3, no. 1, pp. 132-146.
- G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, pp. 57-59.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 2008, pp. 16-17.
- D. Heidemann, *Kant and the Forms of Realism*, in «Synthese», 2021, vol. 198, n.13, pp. 31-52.
- G. T. Hill, *Why not nothing? Meillassoux's second figure of factuality and metaphysical nihilism*, in «Speculations», vol. VI, 2015, pp. 79-120.
- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, a cura di T. L. Beauchamp, Oxford University Press, New York, 1999.
- E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958, Hua II.

- J. Jansen, *Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», 2015, n.1, pp. 47-80
- A. Johnston, *The World Before Worlds: Quentin Meillassoux and Alain Badiou's Anti-Kantian Transcendentalism*, in «Contemporary French Civilization», 2009, vol. 33, n.1, pp. 73-100.
- A. Johnston, «Quentin Meillassoux: Between Faith and Knowledge», in id., *Prolegomena to any Future Materialism. Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy*, Northwestern University Press, 2013, pp. 131-174.
- A. Johnston, «Fear of Science: Transcendental Materialism and Its Discontents», in AA. VV., *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, a cura di R. Sbriglia e S. Žižek, Northwestern University Press, 2020.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, 2004.
- I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, trad. di P. Martinetti, a cura di P. Martinetti e M. Roncoroni, Rusconi, Milano, 1995.
- I. Kant, *Briefwechsel*, a cura di O. Schöndörffer e R. Malter, Felix Meiner, Hamburg, 1986
- Z. Kobe, «A Return to the Pre-critical? On Meillassoux's Speculative Realism and a More General Problem», in AA. VV., *New Realism and Contemporary Philosophy*, a cura di G. Kroupa e J. Simoniti, Bloomsbury Academic, Londra, 2020, pp. 113-144.
- B. Latour, *Jusqu'où faut-il mener l'histoire des découvertes scientifiques ?*, in «La Recherche», mar. 1998, n. 307, ora in id., *Chroniques d'un amateur de sciences*, Ecole des mines de Paris, 2006, pp. 51-54.
- J. Leech, «Kant's Material Condition of Real Possibility», in *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*, a cura di M. Sinclair, Oxford University Press, 2017, pp. 94-116.
- J. Leech, *Kant on the Necessity of Necessity*, in «History of Philosophy & Logical Analysis», 2022, vol. 25, pp. 66-94.
- R. Lehman, *Toward a Speculative Realism*, in «Theory and Event», 2008, vol. 11, n. 1.
- S. Lehmann, *Factuality and the Beyond of God*, in «Diakrisis», 2019, vol. 2, pp. 37-53.
- A. Lillywhite, *Relational Matters: A Critique of Speculative Realism and a Defence of Non-Reductive Materialism*, in «Chiasma: A Site for Thought», 2017, vol. 4, pp. 13-39.
- A. Longo, «How to Know that we Know? The contemporary Post-Kantian problem of a priori synthetic judgments», in AA. VV., *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*, a cura di F. Gironi, Routledge, 2017, pp. 107-126.

- A. Longo, «Les sciences des conditions transcendantales de la connaissance, ou la « spéculation réaliste » », in *Le transcendantal: réceptions et mutations d'une notion kantienne*, a cura di A. Feneuil, Y. Messen e C. Bouriau, Presses Universitaires de Nancy, 2018, pp. 45-54.
- A. Longo, «Relativité radicale: Fichte, Meillassoux et la genèse du transcendantal», in AA. VV., *La genèse du transcendantal: Conditions et hypothèses*, a cura di J. Lageira e A. Longo, Mimesis, 2017, pp. 69-84.
- T. Lovat, *The Loss of the Great Outdoors: Neither Correlationist Gem nor Kantian Catastrophe*, in «Perspectives», 2017, vol. 7, n. 1, pp. 14-27.
- C. Malabou, *Can We Relinquish the Transcendental?*, in «Journal of Speculative Philosophy», 2014, vol. 28, n. 3, pp. 242-255.
- J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino, 2001.
- J.-L. Marion, *Riduzione e Donazione*, Marcianum Press, Venezia, 2010.
- B. Michel, *À propos d'Après la finitude*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2018, vol. 97, n.1, p. 129.
- J. Miernowski, *Montaigne, Skepticism and Finitude-Montaigne, Meillassoux: Helpful Skepticism and the Multiplicity of Worlds*, in «Rencontres», 2021, pp. 327-344.
- M. Miles, *Kant's 'Copernican Revolution': Towards Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason*, in «Kant-Studien», vol. 97, n.1, pp. 1-32.
- L. Niemoczynski, *21st Century Speculative Philosophy: Reflections on the "New Metaphysics" and its Realism and Materialism*, in «Cosmos and History», 2013, vol. 9, n. 2, pp. 13-31.
- L. Niemoczynski, «Speculating God: Speculative Realism and Meillassoux's *Divine Inexistence*», in *The Future of Continental Philosophy of Religion*, a cura di C. Crockett, K. Putt e J. Robbins, Indiana University Press, 2014.
- L. Niemoczynski, *Speculative Realism: An Epitome*, Kismet Press, Leeds, 2017.
- C. Norris, *Badiou's Being and Event. A reader's guide*, Continuum, London/New York, 2009.
- Novalis, *Opera filosofica*, a cura di F. Desideri e G. Moretti, Einaudi, 1993, 2 voll.
- J. Moshe, *Correlationism Reconsidered: On the 'Possibility of Ignorance' in Meillassoux*, in «Speculations», vol. II, 2011, pp. 187-206.
- J. Moshe, *The Night in which all Dinosaurs wear Nightcaps-A supplement to Žižek's critique of Meillassoux*, in «International Journal of Žižek Studies», 2016, vol. 7, n. 3, pp..

- P. O'Mahoney, *Hume's Correlationism: On Meillassoux, Necessity and Belief*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», 2013, vol. 21, n. 1, pp. 132-160.
- J. R. O'Shea, «After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism?», in AA. VV., *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*, a cura di F. Gironi, Routledge, 2017, pp. 21-40.
- M. Orensanz, *Quentin Meillassoux and the Rehabilitation of the Principle of Sufficient Reason*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 2017, vol. 13, n. 3, pp. 263-275.
- M. Orensanz, *The Mathematizable Properties of Human Bodies in Relation to Meillassoux's Discussion of Primary Qualities*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 2018, vol. 14, n. 3, pp. 396-408.
- M. Orensanz, *A Syntactic Approach to Meillassoux's Concept of Hyper-Chaos*, in «Open Philosophy», 2020, vol. 3, n. 1, pp. 119-131.
- M. Orensanz, *Strange Forms of Argumentation: On Meillassoux's Definition of Philosophy*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 2020, vol. 16, n. 1, pp. 271-297.
- R. Padui, *Realism, Anti-Realism, and Materialism: Rereading the Critical Turn after Meillassoux*, in «Angelaki», 2011, vol. 16, n. 2, pp. 89-101.
- F. Panizzoli, *Alcune aporie della "necessità della contingenza": una lettura critica del realismo speculativo di Quentin Meillassoux*, in «Acta philosophica : rivista internazionale di filosofia», 2020, vol. 29, n.2, pp. 415-429.
- E. Partene, «On the Naturalization of the Transcendental», in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, a cura di I. Apostolescu e C. Serban, De Gruyter, 2020, pp. 83-100.
- J. L. Pearl, *After Finitude and the Question of Phenomenological Givenness*, in «PhaenEx», 2018, vol. 12, n. 2, pp. 13-36.
- L. S. Purcell, *After Hermeneutics?*, in «Symposium», 2010, vol. 14, n.2, pp. 160-179.
- J. Ramey, *Contingency Without Unreason: Speculation after Meillassoux*, in «Angelaki», 2014, vol. 19, n. 1, pp. 31-46.
- M. T. Ramirez, *Possibility of an Absolute Foundation of Morality. The Ethics of Immortality of Quentin Meillassoux*, in «En-claves del pensamiento», 2017, vol. 11, n. 21, pp. 107-126.
- M. T. Ramirez, *Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo.: La "irreligión" filosófica de Quentin Meillassoux*, in «Universitas Philosophica», 2010, vol. 37, n. 75, pp. 237-265.

- M. T. Ramirez, *Nueva antropología filosófica. La idea de ser humano en las ontologías de Markus Gabriel y Quentin Meillassoux*, in «Contrastes. Revista Internacional de Filosofía», 2021, vol. 26, n. 1, pp. 103-122.
- E. J. Robin, *Kant Walks Meillassoux: Finitude and Correlationism*, in «Journal of Indian Council of Philosophical Research», 2021, vol. 38, n. 2, pp. 197-211.
- J. Roffe, *Time and Ground: A Critique of Meillassoux's Speculative Realism*, in «Angelaki», 2012, vol. 17, n. 1, pp. 57-67.
- R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- F. Ruda, *The Speculative Family, or: Critique of the Critical Critique of Critique*, I «Filozofski Vestnik», 2012, vol. 33, n. 2, pp. 53-76.
- D. Sacco, *Of Apousia and Parousia: The correlation between Heidegger and Meillassoux*, in «Pli», 2019, vol. 30, pp. 141-163.
- A. J. J. Saldanha, *Back to the Great Outdoors: Speculative Realism as Philosophy of Science*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 2009, vol. 5, n. 2, pp. 304-321.
- I. Šatkauskas, *Where is the Great Outdoors of Meillassoux's Speculative Materialism?*, in «Open Philosophy», 2020, vol. 3, n. 1, pp. 102-118.
- A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Hermann, 2021.
- R. Sebold, *Continental Anti-Realism. A Critique*, Rowman & Littlefield, 2014.
- Y. M. Senderowicz, *The Coherence of Transcendental Idealism*, Springer, Dordrecht, 2005.
- S. Shaviro, *The Universe of Things: On Speculative Realism*, University of Minnesota Press, 2014.
- A. Sokal, *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, in «Social Text», 1996, n. 46/47, pp. 217-252
- A. Sokal, *A Physicist Experiments with Cultural Studies*, in «Lingua Franca», 5 giu. 1996.
- A. Sokal, J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; trad. ing. in id., *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, New York, 1998.
- T. Sparrow, «Phenomenology as Strong Correlationism», in id., *The End of Phenomenology : Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh University Press, 2014, pp. 86-113.
- T. Rockmore, *In Kant's Wake. Philosophy in the Twentieth Century*, Blackwell, 2006.
- B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, a cura di J. G. Slater, Routledge, London, 2009.

- Y. Schmitt, *Si la contingence est absolue, le désespoir aussi. Critique de la divinologie de Q. Meillassoux*, in «Cahiers Critiques de Philosophie», 2018, vol. I, n. 19.
- T. Sutherland, *The law of becoming and the shackles of sufficient reason in Quentin Meillassoux*, in «Parrhesia», 2014, vol. 21, pp. 161-173.
- C. Thorne, *Outward Bound: On Quentin Meillassoux's After Finitude*, in «Speculations», vol. III, 2012, pp. 273-289.
- J. Tricard, *Les lois de la nature peuvent-elles changer ? Causalité et formulation du problème de l'induction*, in «Philosophie», 2020, vol. 146, n. 3, pp. 45-68.
- T. Tritten, *Against Kant: Toward an inverted transcendentalism or a philosophy of the doctrinal*, in «Angelaki», 2016, vol. 21, n. 4, pp. 143-155.
- B. Turner, *Science and Ideology Revisited: Necessity, Contingency and the Critique of Ideologies in Meillassoux and Malabou*, in «Theory & Event», 2018, vol. 21, n. 4, pp. 865-890.
- J. Urpeth, *Religious Immanence: A Critique of Meillassoux's "Virtual" God*, in «Angelaki», 2014, vol. 19, n. 1, pp. 47-61.
- G.-J. van der Heiden, «Absolute Contingency in Meillassoux's Speculative Thought», in id., *Ontology after ontotheology: Plurality, event, and contingency in contemporary philosophy*, Duquesne University Press, 2014, pp. 204-221.
- J. Van Houdt, *The Necessity of Contingency or Contingent Necessity: Meillassoux, Hegel, and the Subject*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 2011, vol. 7, n. 1, pp. 128-141.
- C. A. Van Kirk, *Kant and the Problem of Other Minds*, in «Kant-Studien», vol. 77, n. 1-4, 1986, pp. 41-58.
- I. Viriasova, *Speculative Political Theory: Quentin Meillassoux and "the Great Outdoors" of Politics*, in «Theory & Event», 2017, vol. 20 n. 3, pp. 629-652.
- J. Voosholz, «A Formal Ontological Game. Does Meillassoux's Speculative Realism Need a Correlation?», in *New Realism. Problems and Perspectives*, a cura di A. Kanev, St. Kliment Ohridski University Press, Sophia, 2019, pp. 225-234.
- W. Warkocki, *L'absolu peut-il ne pas être métaphysique? Sur la méthode spéculative de Quentin Meillassoux*, in «Acta Universitatis Carolinae Interpretationes», 2014, vol. 4, n. 1, pp. 55-67.
- C. Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, 2011.
- C. Watkin, «Proving the Principle of Logic: Quentin Meillassoux, Jean-Luc Nancy, and the Anhypothetical», in *Other Logics*, Brill, 2014, pp. 15-31.

- C. Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edinburgh University Press, 2016.
- D. Weber, *Restaurer l'absolu? Sur le concept de contingence chez Quentin Meillassoux*, in «Acta Universitatis Carolinae Interpretationes», 2014, vol. 4, n. 1, pp. 37-53.
- K. Westphal, *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge University Press, 2004.
- H. A. Wiltsche, *Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality*, in «European Journal of Philosophy», 2017, vol. 25, n. 3, pp. 808-832.
- N. Young, *On Correlationism and the Philosophy of (Human) Access: Meillassoux and Harman*, in «Open Philosophy», 2020, vol. 3, n. 1, pp. 42-52.
- D. Zahavi, *The end of what? Phenomenology vs. speculative realism*, in «International Journal of Philosophical Studies», 2016, vol. 24, n. 3, pp. 289-309.
- Z. Zalloua, *On Meillassoux's "Transparent Cage": Speculative Realism and Its Discontents*, in «symplokē», 2015, vol. 23, n. 1-2, pp. 393-409.
- B. Zantvoort, *Speculating on the Absolute: on Hegel and Meillassoux*, in «Speculations», vol. VI, 2015, pp. 79-120.
- D. Zielke, *Excess and Withdrawal: Critical Phenomenology and Speculative Realism*, in «PhaenEx», 2018, vol. 12, n. 2, pp. 103-122.
- S. Žižek, «Interlude 5: correlationism and its discontents», *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, 2012, pp. 625-648.
- A. Zupančič, *Realism in psychoanalysis*, in «Lacan and Philosophy», 2014, vol. 47, pp. 21-33.