

ALCUNE APORIE  
DELLA “NECESSITÀ DELLA CONTINGENZA”.  
UNA LETTURA CRITICA  
DEL *REALISMO SPECULATIVO*  
DI QUENTIN MEILLASSOUX

FRANCESCO PANIZZOLI\*

SOMMARIO: 1. *Il pensiero di Meillassoux*. 2. *Prima aporia*. 3. *Seconda aporia*.

1. IL PENSIERO DI MEILLASSOUX

ALL’INTERNO del contemporaneo movimento filosofico del cosiddetto ritorno al realismo,<sup>1</sup> spicca senz’altro la posizione del *realismo speculativo* sostenuta da Quentin Meillassoux nel testo *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence* (2006).<sup>2</sup> Uscito in Italia nel 2012 col titolo: *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*,<sup>3</sup> è accompagnato da altri due scritti, in cui l’autore stesso si è premurato di riesporre in sintesi il percorso del lavoro precedente: *Tempo senza divenire* (2008)<sup>4</sup> e *Metafisica, speculazione, correlazione* (2017).<sup>5</sup> A partire da questi tre testi ricostruiamo una linea concettuale del complesso pensiero di Meillassoux, per evidenziare *due aporie* interne al suo discorso e sostenere il fallimento di un esito più radicale cui, secondo noi, doveva giungere l’autore francese.

\* panizzolifra@gmail.com, ISSR Ecclesia Mater, Pontificia Università Lateranense, Piazza di S. Giovanni in Laterano 4, 00185 Roma.

<sup>1</sup> Segnaliamo come testi significativi: M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari 2012; M. DE CARO, M. FERRARIS (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012; S. DE SANCTIS (a cura di), *I nuovi realismi*, Bompiani, Milano 2017.

<sup>2</sup> Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*, Seuil, Paris 2006. Per le prossime citazioni di questo testo faremo riferimento all’edizione italiana (nota no. 3).

<sup>3</sup> Q. MEILLASSOUX, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012 (d’ora in poi: *Finitudine*).

<sup>4</sup> Q. MEILLASSOUX, *Tempo senza divenire*, a cura di A. Longo, Mimesis, Milano-Udine 2013. Il testo è la traduzione di una conferenza londinese del maggio 2008 (d’ora in poi: *Tempo*).

<sup>5</sup> Q. MEILLASSOUX, *Metafisica, speculazione, correlazione*, in S. De Sanctis, *I nuovi realismi*, cit., pp. 61-86 (d’ora in poi: *Metafisica*).

Egli prende le mosse del suo argomentare da una questione epistemologica: come si può dar senso alla capacità delle scienze sperimentali di produrre una conoscenza dell'*ancestrale*?<sup>6</sup> Ossia: come possiamo giustificare asserzioni vere su fatti accaduti non soltanto in un passato remoto rispetto alle conoscenze scientifiche attuali, ma in un'era dell'universo in cui non era nemmeno possibile l'esistenza di un pensiero? Una tale questione serve per chiamare in causa, come antagonista teorico, il modello "vincente"<sup>7</sup> della modernità che è il correlazionismo, «avversario contemporaneo di ogni realismo»,<sup>8</sup> non tanto per confutarlo, quanto per rendere evidente «un'aporia»<sup>9</sup> tra scienza e correlazionismo, e sostenere dunque una prospettiva di realismo.

Cosa sostiene una posizione correlazionista? È un «modello»<sup>10</sup> teorico secondo cui non esiste *essere* (realtà, mondo, cosa in sé...) che non sia un *esserdato* a un pensiero (a una coscienza, a un linguaggio), che non sia un correlato rispetto ad un soggetto pensante. «"X è" significa "X è un correlato del pensare"». <sup>11</sup> È evidente il *circolo* – chiamato appunto *correlazionale* – che questa posizione normativizza: ogni asserzione che pretendere di essere sull'*in sé*, è sempre una asserzione sul *per noi*,<sup>12</sup> e chi lo nega non fa altro che confermare questo circolo, da cui non si può uscire.

Vi sono due modelli di correlazionismo: 1. "debole" o "trascendentale" (Kant): non posso conoscere nulla all'infuori del circolo correlazionale, ma

<sup>6</sup> Cfr. Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 41. È *ancestrale* ogni realtà anteriore all'apparizione della specie umana sulla terra, "testimoniata", al presente, da materiale *arci-fossile*. È un esempio di *arci-fossile* la cosiddetta *eco di fondo* dell'universo, supporto materiale attuale per la sperimentazione e ricerca di un avvenimento ancestrale di cui essa è traccia.

<sup>7</sup> Vincente perché la sua difesa si basa sulla «contraddizione performativa»: ogni negazione della correlazione è in definitiva una correlazione con ciò che si vuole negare, ossia è qualcosa che *si pensa*.

<sup>8</sup> Q. MEILLASSOUX, *Tempo*, cit., p. 9. Meillassoux intende anche prendere le distanze da un altro modello della modernità, che è il realismo "dogmatico" alla Descartes; qui si giustifica l'esistenza del reale (la *res extensa*) e della comprensione matematica (non-correlazionale) di esso postulando l'esistenza di un Ente necessario assoluto che non mente; cfr. *Finitudine*, cit., p. 44.

<sup>9</sup> Q. MEILLASSOUX, *Tempo*, cit., p. 19.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 11. Modello che storicamente assume molte forme concrete da parte di specifici autori e correnti filosofiche.

<sup>11</sup> *Ibidem*. C'è un «primato dell'inseparato» che recita: è «impensabile astrarre dal reale il fatto che esso si dà sempre-già ad un ente: poiché non vi è niente che sia pensabile che non sia sempre-già dato-a», MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 52. O anche, citando Heidegger: «cosa sarebbe la natura senza l'uomo?», *Tempo*, cit., p. 19.

<sup>12</sup> Il correlazionismo nega «la pretesa di considerare le sfere della soggettività e dell'oggettività l'una indipendentemente dall'altra», Meillassoux, *Finitudine*, cit., p. 18. Non si coglie mai un oggetto *in sé*, a prescindere dal suo rapporto coll'oggetto e, viceversa, non si dà un soggetto che non sia *sempre-già* in rapporto ad un oggetto. Il correlazionismo non si riduce alla dicotomia soggetto/oggetto (e dunque alle sole filosofie della *rappresentazione*), perché riguarda il ben più ampio e profondo rapporto pensiero/essere; cfr. *Finitudine*, cit., pp. 20-21.

posso *pensare* la cosa in sé. Anzi essa: «esiste effettivamente fuori dalla coscienza (non ci sono solo fenomeni); [...] è ciò che tocca la nostra sensibilità e produce in noi rappresentazioni; [...] è non contraddittoria e [...] non è spaziotemporale». <sup>13</sup> 2. "Forte" o "post-moderno" (Wittgenstein-Heidegger): *non si può* dire nulla sull'*in sé*. Non che non esista la cosa in sé, ma non si può asserire alcunché, neanche che esiste («è illegittimo pretendere di poterla anche solo pensare»<sup>14</sup>), per via di una «incapacità essenziale di accedere a un fondamento assoluto di ciò che è» (p. 58).

Ad essi si aggiungono, come ulteriori sponde teoriche avverse: 3. l'*idealismo*: fa della correlazione stessa l'*assoluto* e, nella sua versione soggettivista, assolutizza il correlato del pensiero/soggetto (sia esso la Volontà, la Vita, l'Io...). Conseguenza ne è che: *non esiste* la cosa in sé, perché «ciò che è del tutto asoggettivo non può essere» (p. 54). 4. Il *realismo* metafisico "dogmatico": fa di un Ente, che necessariamente deve essere, l'assoluto (sia esso l'atto puro, l'anima indivisibile, l'atomo, il Dio perfettissimo, la Sostanza infinita...); e attraverso questo dà ragione di ciò che c'è (Leibnitz). 5. Il *realismo naif*, pre-critico o del senso comune: esiste la realtà e la si conosce.

Meillassoux vuole poter pensare un *assoluto*, cioè qualcosa d'indipendente dal pensiero e dall'accesso soggettivo – l'*in sé* della tradizione filosofica –, senza essere metafisico (in senso tradizionale dogmatico), senza cadere nella *contraddizione performativa* secondo la quale nel dire egli stesso che vuole *pensare* l'assoluto, non sta uscendo dal circolo correlazionale; né tanto meno assolutizzando la correlazione stessa o un correlato, come fanno gli idealisti soggettivi. Per introdurre questo "nuovo" assoluto, anzitutto Meillassoux assume il gran risultato del correlazionismo forte: la *fatticità*. Con essa s'intende la non fissità, la non assolutezza e la non necessità di tutte quelle «invarianti» (p. 55) che constatiamo sorreggere il mondo, ma non per questo in maniera necessitante. Esse (le leggi fisiche, il principio di causa, persino le leggi della logica come la non-contraddizione) costituiscono un fatto e non un assoluto, sebbene non si riesca a concepire come potrebbero essere altrimenti (ad esempio, come pensare un ente auto-contraddittorio?): esse «possono essere descritte, ma non fondate» (p. 55).<sup>15</sup>

In una prospettiva "forte" e post-moderna di correlazionismo, la fatticità va a connotare non solo le leggi e i principi del pensiero/dell'essere, ma la

<sup>13</sup> Q. MEILLASSOUX, *Tempo*, cit., pp. 11-12.

<sup>14</sup> Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 50. I prossimi venti riferimenti saranno inseriti nel corpo del testo.

<sup>15</sup> La fatticità significa che tutte le ipotesi sull'*in sé* sono ugualmente lecite: "esiste", "è necessario", "non esiste", "è contingente"... ma su di esse non si può decidere con apoditticità. Essa è l'assenza di strumenti per poter stabilire l'assolutezza del senso; per cui anche la non-contraddittorietà, l'impensabilità, l'impossibilità, nozioni che per se stesse pretendono assolutezza, possono essere altrimenti, e non c'è modo per refutare questa alternativa.

correlazione stessa, perché sancisce l'«ignoranza del dover-essere-così» (p. 55) di qualsiasi struttura correlazionale. È la correlazione stessa che, non essendo un assoluto ma un fatto, palesa una sua irriducibile fatticità, che non ha spiegazioni più necessarie di altre. La fatticità si pone dunque come un'*assenza di fondamento*, un'impossibilità di accedere "positivamente" ad un «Completamente-Altro dal mondo» (p. 20), non solo in quanto non se ne concepisce la possibilità *dall'interno* della "clausura" in cui è rinchiusa la correlazione (p. 39), ma perché non se ne può perfino sancire l'impossibilità («non è impossibile che l'impensabile vi sia» (p. 58)). Essa è il marchio della «*finitudine essenziale*» (p. 56) (da qui il titolo del libro) tanto del soggetto quanto del mondo, in un crescendo nichilista: da che essere e pensiero erano *lo stesso*, all'inizio della filosofia (Parmenide), ora sembra che l'essere sia «divenuto così opaco, da supporre che [...] possa trasgredire alle regole più elementari del *logos*» (p. 61). L'*illogico* non solo non è impossibile che vi sia, ma non ha meno o più dignità ontologica del *logico*. Ecco dunque che la fatticità conduce al suo punto estremo la critica al principio di ragion sufficiente (Leibnitz): non c'è una ragione necessaria o assoluta che stabilisca perché una cosa è come è, e non altrimenti. Non c'è modo di stabilirlo. Questo è quello che Meillassoux chiama "principio di irragione": «niente ha una ragione per essere e restare qual è, ma tutto deve *senza ragione* poter non essere e/o poter essere altro da quello che è» (p. 80)<sup>16</sup> (non un'irrazionalità, o una s-ragione del reale, ma l'*assenza di ragioni* metafisicamente intese). L'introduzione di questo principio però non sancisce la «sparizione gli assoluti» (p. 61). Meillassoux vuole poterne pensare uno in un modo non solo «non assolutistico», ma anche metodologicamente «non assolutizzante» (p. 70), per non ricadere nel circolo (vizioso) della correlazione. È in cerca di una qualche «verità ontologica nascosta sotto la fatticità», che ribalti la "distruttiva" forza de-assolutizzante della fatticità della correlazione e invece di chiudere l'accesso al pensiero, lo conduca "fuori" verso il «grande Esterno» (pp. 70-71) dell'essere. Egli lo trova e formula nel seguente "principio di fattualità": «*solo* la contingenza è necessaria» (p. 101).

Qui Meillassoux opera una coraggiosa «conversione dello sguardo» (p. 72) rispetto allo scetticismo radicale correlazionista: la fatticità non costituisce più il *limite* essenziale del pensiero sull'essere e l'assoluto, ma il «disvelamento dell'*in sé*, la proprietà eterna di ciò che è» (p. 72). Si va a «ricollocare entro la cosa stessa ciò che avevamo erroneamente scambiato per un'incapacità del pensiero»: l'assenza di ragione. Essa non è il limite del pensiero, ma «la proprietà ultima» e «reale» che ogni cosa ha: «*essere senza ragione e poter divenire effettivamente altro senza ragione*» (p. 72). La fatticità, ovviamente, «non è un fatto», c'è una «non-fatticità della fatticità», una «non-reduplicazione» (p. 100) e

<sup>16</sup> E questa si dovrà dimostrare essere una irragione *in sé*, non soltanto una irragione *per noi*.

questa sua «essenza speculativa» viene denominata *fattualità*. «Solo la fatticità non è fattuale», ossia «solo la contingenza di ciò che è non è essa stessa contingente» (p. 100), cioè è necessaria, nel senso che è un assoluto basilare indipendente dal pensare. Solo essa lo è.

C'è da chiedersi: come evitare che la contingenza di ogni cosa non sia colpita dal circolo correlazionale e dunque presentarsi anch'essa come una irragione *per noi* e non *in se* stessa? Come superare ancora il correlazionismo forte che sostiene anch'esso una "fatticità della correlazione" («non c'è nessun modo di provare che la correlazione debba esistere piuttosto che no»<sup>17</sup>) e uno scetticismo epistemologico sulle capacità del pensiero e della fondazione?

Il Nostro s'impegna a dimostrare che lo stesso correlazionismo forte in ultimo cade nella contraddizione performativa. Esso, infatti, per concepire la fatticità della contingenza e la distinzione *in sé/per noi*, non si accorge che sta presupponendo proprio un *assoluto* che non è correlabile al nostro pensiero. Tale assoluto è il *poter essere-altro* di ogni cosa. Ogni alternativa od opzione presuppone questa possibilità o, meglio, questo «possibile aperto»<sup>18</sup> e ogni tentativo di de-assolutizzarlo non fa altro che «assolutizzarlo di nuovo».<sup>19</sup> Ad esempio: se per il correlazionista esiste solo il *per noi*, come riesce a distinguerlo da un *in sé*? Come fa a pensare che il *per noi* sarà sempre diverso dall'*in sé*? Ciò avviene perché egli ha previamente un «accesso positivo ad una possibilità assoluta»,<sup>20</sup> alla «pensabilità del possibile essere-altro dell'assoluto rispetto al dato», ovvero la possibilità che l'*in sé* possa essere diverso dal *per noi*, anche se poi sceglie a favore (della implicita assolutizzazione) del *per noi*. Anzi, proprio per questo può scegliere. Inoltre, se "tutto è ugualmente possibile", enunciazione che bene esprime tale "possibile aperto", allora chi obietta e dice "no, non è vero, c'è del necessario", lo fa sulla base della possibilità (assoluta) di pensare l'essere-altro dell'affermazione di partenza, ossia sulla basilare possibilità che anche l'obiezione a "tutto è ugualmente possibile" è possibile! Ed infatti è effettivamente possibile pensare e dire tale alternativa: "c'è del necessario", rimanendo con ciò dentro quel "tutto" che è possibile. Cioè, anche tale obiezione è inclusa in quel "ugualmente possibile", alla stregua delle altre. E "c'è del necessario" è *ugualmente possibile* a una qualsiasi altra opzione.<sup>21</sup> Ma allora, se tutto è ugualmente possibile, ciò vuol dire che solo la contingenza (=possibilità=fatticità) delle cose (che non significa la loro *precarietà*) le quali senza una ragione forte sono o possono essere altro, risulta necessaria, ossia si

<sup>17</sup> Q. MEILLASSOUX, *Tempo*, cit., p. 26.

<sup>18</sup> Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 77.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Q. MEILLASSOUX, *Tempo*, cit., p. 28.

<sup>21</sup> «L'*in sé* e il *per noi* si possono differenziare solo a questo prezzo, perché la loro differenza poggia sulla pensabilità del poter essere-altro dell'assoluto rispetto al dato», Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 78.

configura come un “nuovo” *assoluto*. Per dirla ancora in altri termini: “tutto è ugualmente possibile” è (l’unico) necessario.

Da un punto di vista epistemologico, inoltre, si può mettere in dubbio ed essere scettici sulla ragione di ogni cosa, ma non si può essere scettici «nei confronti dell’operatore di ogni scetticismo»<sup>22</sup> che “rompe” o “arresta” il circolo correlazionale e connota il pensiero “positivamente”: «si può pensare l’assolutezza della possibilità di ogni cosa»; possiamo *sapere* che vi sono delle possibilità autenticamente reali, delle alternative.

Riassumendo i passaggi teoretici della complessa analisi di Meillassoux, troviamo che egli anzitutto si smarca dal realismo *naïf*, con la critica del *circolo correlazionale* (come già ogni forma di correlazionismo ottiene rispetto ad ogni realismo ingenuo); si smarca dal realismo metafisico dogmatico, non solo con l’applicazione, anche qui, del *circolo*, ma con la posizione del *principio di irragione* (non ci sono ragioni “forti” e “ultime” ulteriori all’accadere delle cose); si smarca dall’idealismo di ogni forma sostenendo la *fatticità della correlazione* (come già il correlazionismo forte), ossia: non si può fare della correlazione né di un singolo correlato *l’assoluto*; si smarca dallo stesso correlazionismo forte sostenendo il *principio di fattualità* “positivo” che afferma: c’è un assoluto e lo si può pensare.

Ma, appunto, egli è giunto finora “solo” al *pensiero* di un assoluto, che ha ribattezzato con il neologismo «*fattualità*»: la necessità esclusiva (cioè che non spetta ad alcun altro “ente”) e senza ragione<sup>23</sup> della contingenza. Il Principio di fattualità si può dunque riscrivere anche come: «*solo* la fatticità non è fattuale». <sup>24</sup> Questo principio può ulteriormente essere inteso in un senso *debole* e in uno *forte*.<sup>25</sup> Il debole dice: “*se c’è qualcosa, allora deve essere contingente*”. Il forte dice: “*devono esserci cose contingenti, e ci sono cose contingenti*”. L’esigenza forte del realismo è quella, infatti, di poter affermare l’esistenza di un *in sé* che non sia un fatto tra gli altri, ma ora una necessità assoluta (e rispondere anch’esso alla domanda fontale della filosofia: “*perché c’è qualcosa e non il nulla?*”). Anche qui Meillassoux conduce lo stesso movimento speculativo utilizzato prima per affermare la contingenza; *ci devono essere cose* (contingenti), perché il principio di irragione è stringente:

perché il mondo nella sua interezza possa venir pensato come suscettibile di non esistere, o di non essere quale è attualmente, devo ammettere che il suo possibile non essere, la sua fatticità, sia pensabile come un assoluto (che essa sia più di un semplice correlato del pensiero).<sup>26</sup>

E perciò:

<sup>22</sup> Q. MEILLASSOUX, *Tempo*, cit., p. 29.

<sup>23</sup> Il principio di fattualità è la versione positiva del principio di irragione, la sua “ontologizzazione”, cfr. *ibidem*, p. 81.

<sup>24</sup> Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 100.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 93-94.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

La sola interpretazione coerente del principio di fattualità non può che essere quella forte: che vi siano delle cose fattuali non è un fatto, ma una necessità assoluta.<sup>27</sup>

La conclusione è notevole:

Il fattuale consiste quindi nell’abbandonare l’approccio dissolutorio [...] secondo cui i problemi metafisici non sono dei problemi ma dei falsi problemi [...]. Al contrario, i problemi metafisici si rivelano come autentici problemi, e lo sono da sempre, poiché essi ammettono una soluzione. Ma solo ad una condizione precisa e strettamente vincolante: [...] che la risposta “per nessun motivo” è una risposta autentica.<sup>28</sup>

È di questo nucleo di argomentazioni del filosofo francese che vogliamo ora mostrare due aporie scottanti riguardanti la coerenza dell’esito speculativo cui egli giunge.

## 2. PRIMA APORIA

La formuliamo in termini interrogativi: ha senso utilizzare ancora i termini modali (necessario / contingente) se vale, come assoluto, “solo la contingenza è necessaria”? La verità “reale” di questa espressione, che vuole che *ci siano cose e basta*, senza pronunciamenti né ricerche di ragioni intrinseche e fondazioni ultime, né leggi fisse o necessitanti di un permanere nell’essere, né soprattutto l’infinita messa in discussione di essa, non esige l’abbandono radicale di questa terminologia che non ha più alcuna pregnanza ontologica?

### 2. 1. “Assiomatizza” di Meillassoux

Per sviluppare una risposta alla domanda, partiamo dalla formulazione *modale* del principio di fattualità e chiediamo l’ausilio della Logica modale simbolica per analizzarla al meglio.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>29</sup> Se da una parte assumiamo in pieno il valore e l’efficacia del linguaggio simbolico logico-matematico a *purificazione* e *disambiguazione* del linguaggio informale, precisiamo che non ci collochiamo nell’ottica meramente neo-positivista di un secolo fa, quanto in un approccio *speculativo* più ampio e contemporaneo che rientra sotto la denominazione di “Filosofia formale” (cfr. G. BASTI, F. PANIZZOLI, *Istituzioni di Filosofia formale*, L.U.P., Roma 2018). Essa è oggi, nella post-modernità, il campo di sintesi teoretica di pensiero antico e pensiero moderno in una prospettiva costruttiva e “forte”, iniziata dallo stesso Leibnitz, cui fa riferimento Meillassoux. Per una introduzione a questa disciplina (cui rientra la più nota “Ontologia formale” di stampo leibniziano, fregeano, husserliano, carnapiano, e di molti altri) si può vedere: N. B. COCCHIARELLA, *Logic and Ontology*, «Axiomathes», 12 (2001), pp. 117-150; G. BASTI, *Ontologia formale. Per una metafisica post-moderna*, in A. STRUMIA (a cura di), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele a Tommaso d’Aquino all’ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 193-228.

1. «è necessario che ogni ente possa non esistere». <sup>30</sup> Tradotto nel simbolismo della Logica modale esso è reso con:

$$1'. \quad \Box(\forall x \Diamond \neg x)$$

ossia “è necessario che per tutti valga la possibilità della non esistenza”. Com’è noto, questa è la formalizzazione *de dicto* dell’operatore di necessità (“ $\Box$ ”), che si ha quando esso è prima (più a sinistra) di qualsiasi quantificatore (nel nostro caso il “per ogni”  $\forall$ ) e dunque agisce su tutta la formula alla sua destra. Si può trascrivere con i due punti o le parentesi come “è necessario che: tutti gli  $x$  possono non esistere”. Ci si può chiedere se Meillassoux intenda in questo senso *de dicto* il suo rifiuto del “dogmatismo” metafisico, o se pensi anche alla formulazione *de re* che si presenta come

$$1''. \quad \forall x \Box(\Diamond \neg x)$$

ossia: “per tutti è necessariamente possibile non esistere”. In questa posizione la necessitazione “entra dentro” la formula e va dunque a connotare intrinsecamente ciò che la segue, ossia: è qualcosa di necessario (di “essenziale”, si potrebbe dire) la possibilità della non esistenza. Se è vero che Meillassoux sta cercando una proprietà ultima da ricollocare dentro l’*in sé*, questa seconda formulazione *de re* sembra più aderente al suo scopo.

Ma allora, cosa sta dicendo Meillassoux? Che necessariamente tutte le cose sono contingenti (dove l’avverbio “necessariamente” connota l’*enunciato* che lo segue e dunque per questo *de dicto*) o che tutte le cose sono necessariamente contingenti (dove l’avverbio connota il *predicato* dell’*enunciato*, in questo caso la possibilità della non esistenza e dunque *de re*), o addirittura entrambe?

Il rapporto tra formula *de dicto* e *de re* è sancito dalle note formule di Barcan. <sup>31</sup> Sia  $P$  una formula qualunque:

$$BF: \quad \forall x \Box P \rightarrow \Box \forall x P$$

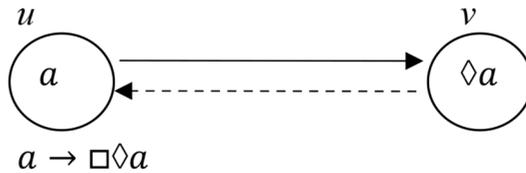
$$BFC: \quad \Box \forall x P \rightarrow \forall x \Box P$$

$BF$  afferma che *de re* implica *de dicto* (informalmente: *se* per tutti qualcosa, ossia  $P$ , necessariamente vale, *allora* necessariamente per tutti vale qualcosa);  $BFC$  afferma che *de dicto* implica *de re* (informalmente: *se* necessariamente per tutti vale qualcosa, *allora* per tutti quel qualcosa vale necessariamente: meno ovvio del converso. Infatti non è detto che per tutti *necessariamente* debba valere qualcosa). Queste implicazioni non sono sempre vere in qualsiasi sistema formale (e dunque concettuale) si adottano. Dipendono dagli assiomi che strutturano il discorso che si sta facendo e dunque il valore di verità degli

<sup>30</sup> Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 80.

<sup>31</sup> M. R. BARCAN, *A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication*, «Journal of Symbolic Logic», 11/1 (1946), pp. 1-6.

enunciati che si pronunciano coerentemente nel sistema. Ecco perché è fondamentale capire Meillassoux entro quale sistema concettuale parla, e ciò lo si può capire considerando proprio questi suoi assiomi/principi. In particolare, è il principio di *fattualità* stesso a fornirci il *frame* entro cui si colloca il suo discorso. È evidente che l'autore non lo formula espressamente, ma il suo argomentare – almeno nell'interpretazione che egli ha chiamato *debole* – sembra muoversi entro il noto assioma della logica modale **B**:  $a \rightarrow \Box \Diamond a$ , “se  $a$  esiste, allora è necessario che sia possibile”. La protasi, se  $a$  esiste, è la stessa fatticità del reale, il dato di fatto cui segue la necessità della sua contingenza ( $\Box \Diamond a$ ). Questo assioma è tipico dei sistemi intuizionistici, ed è molto interessante notare che rispetto alla semantica relazionale kripkeana,<sup>32</sup> esso corrisponde ad una relazione di accessibilità tra mondi possibili che ha la caratteristica di essere *simmetrica*. Cioè l'assioma, nella sua verifica basilare, è soddisfatto in un sistema a due mondi, quello attuale ( $u$ ) e una sua alternativa ( $v$ ), che sono tra loro in una relazione simmetrica. Affinché **B** sia vero nel mondo attuale ( $u$ ), si deve avere che in tutti i mondi possibili accessibili da esso (dunque in  $v$ ), ossia in tutte le sue alternative, valga  $\Diamond a$ , la possibilità di  $a$ . E il “primo” mondo accessibile da queste alternative in cui deve valere  $a$ , è proprio il mondo attuale. Infatti  $a$  esiste nel mondo attuale, per ipotesi.



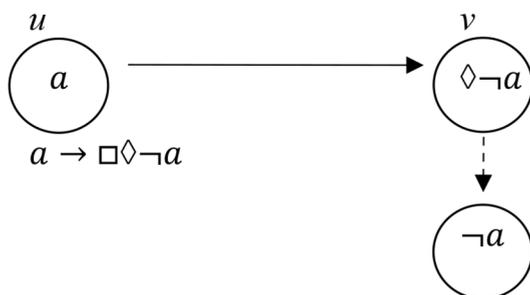
L'assioma è abbastanza intuitivo: la necessità della contingenza di qualsiasi ente che esiste, non fa altro che *raddoppiare* il mondo attuale in un mondo dove si collocano tutte le rispettive possibilità (non le impossibilità) del reale che, in quanto tale, era per necessità possibile (cioè: se fosse stato *un impossibile*, non si sarebbe realizzato o, ancora in altri termini: se qualcosa è reale, allora *deve* essere possibile). E inoltre si dimostra che in un *frame* in cui vale **B**, la formula  $BF$  è un teorema, è derivabile. In un tale sistema logico la modalità *de re* implica la modalità *de dicto*, requisito importante per le conclusioni di Meillassoux. Se è intrinseca ad ogni ente la contingenza, se essa è ‘essenziale’ alla *cosa in sé*, allora necessariamente tutti gli enti sono contingenti. Il viceversa non è valido, però. Non è detto che, se è vero per tutti gli enti in tutti i mondi possibili che siano ‘precarì’, contingenti, allora essi lo siano anche per una qualche necessità intrinseca o ontologica. Cioè potrebbe essere comunque contingente

<sup>32</sup> Cfr. S. KRIPKE, *Identity and Necessity*, in M. K. MUNITZ (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971, pp. 135-164; S. GALVAN, *Logiche intensionali. Sistemi proposizionali di logica modale, deontica, epistemica*, ISU, Milano 1990.

che siano contingenti.<sup>33</sup>

Sembra dunque che Meillassoux, almeno in un primo senso, si muova entro uno schema modale di tipo **B** in cui vale  $BF$ , anche se il suo dettato non è esattamente quello dell'assioma, bensì quello dell'enunciato 1. sopra considerato: «è necessario che ogni ente possa *non* esistere»,<sup>34</sup> che tradotto diventa  $\mathbf{B}^*: a \rightarrow \Box \Diamond \neg a$ .

Ci si può chiedere se vi sia una reale differenza tra la possibilità di esistere e di non esistere. Di per sé la contingenza è definita come la congiunzione di entrambi, ossia:  $(\Diamond a \wedge \Diamond \neg a)$ , quindi i due assiomi, **B** e  $\mathbf{B}^*$ , sembrano essere due componenti di una stessa alternativa. Formalmente, però, i *frames* che configurano sono diversi. La negazione su  $a$ , infatti, rompe la simmetria tra mondo attuale e mondo possibile:



La possibilità, nel mondo  $v$ , di  $\neg a$ , non può realizzarsi nel mondo  $u$ , perché in  $u$   $a$  esiste, a meno di concedere la possibilità della contraddizione, ossia:  $a \wedge \neg a$  contemporaneamente (o, in una prospettiva temporale, che  $a$  cessi di esistere). Poiché la contraddizione è da scongiurare, si vede bene come  $\mathbf{B}^*$  esprima un'interpretazione più forte del principio di fattualità: c'è *solo* il fatto di  $a$ , nel mondo attuale, senza alcuna ragione e senza persino nessuna situazione "parallela" che garantisca la sua intrinseca possibilità. L'alternativa in cui  $a$  non esiste è un'alternativa che si configura in una situazione totalmente diversa e "lontana".

## 2. 2. Collassi

Viene però da chiedersi quale sia il senso di precisare che il dato di realtà è una contingenza, se sono assolutamente esclusi ogni tipo di necessità e di fonda-

<sup>33</sup> Come abbiamo visto, è questo il fulcro dell'obiezione correlazionista al realista speculativo, il quale a sua volta risponde: è proprio perché è contingente la contingenza, che essa si configura come un assoluto. Se tutto è contingente, per il correlazionista, questo dimostra che la contingenza si configura come necessaria. La sua necessità è sempre postulata dall'obiezione scettica che la moltiplica potenzialmente all'infinito.

<sup>34</sup> Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 80.

zione. Se il reale è così *solo*, esso si pone da sé come l'unico *assoluto*, ossia sciolto da ogni relativizzazione. E i concetti di contingenza e di necessità, che *non* sono *assoluti*, ma relativi, ossia dipendenti *da qualcos'altro* (ad esempio: la contingenza da un "generatore" di esistenza che decida o meno il venir in essere; la necessità da un Tempo che la renda eterna), vengono ad essere superflui, o inappropriati. La fatticità sarebbe contingente "rispetto a che cosa?". La necessità della contingenza sarebbe necessaria "rispetto a che cosa?" Inoltre non è chiaro se la *necessità* che tutto possa essere/non essere quello che è, e divenire senza ragione, sia una necessità *del pensiero* (che pensa sempre una alternativa) o sia una necessità *dell'essere* (e rispettivamente se la possibilità sia *potenzialità* ad essere, o venga a coincidere con la *pensabilità*). L'irragione è un principio attraverso cui si *pensano* le cose senza ragione, o è un principio *dell'essere*?

Credo che Meillassoux conduca la sua argomentazione sull'orlo di due "collassi",<sup>35</sup> ossia di due riduzioni concettuali inevitabili:

- 1) da una parte il *collasso modale*, che si verifica quando appunto non ha più senso alcuno (né fisico, né logico, né metafisico) distinguere la realtà dalla sua modalizzazione. Non ci sono criteri per distinguere l'irriducibile fatto del "c'è", da una sua possibile contingenza o necessità: come poterla verificare? Sembra infatti che anche il giudizio sulla contingenza della realtà presupponga un assoluto già stabilito su di essa: proprio che sia contingente. E se non lo fosse? Che senso ha parlarne in questi termini?
- 2) il secondo è un *collasso concettuale*, dell'essere sul pensiero e viceversa. È esemplificato nella identificazione di ragione e causa e nella confusione, che permea tutto lo scritto, tra la pensabilità dell'assoluto poter non essere di una cosa, con una sua proprietà reale, che riguarda la sua configurazione interna (e non a caso Meillassoux deve ritirare fuori delle "figure" che garantiscono stabilità e ordine al reale. Non erano queste le essenze, ossia le *necessità*<sup>36</sup>?) Si potrebbe formulare così: l'assoluto è il *poter-essere-altro* di ogni cosa, o il suo *poter-essere-pensabile-come-altro*?

Unendo i due collassi si ha: dalla pensabilità assoluta del possibile (essere/non essere) *segue* l'attualità! Ma allora, basta così: il collasso è avvenuto e tutto è (contingente); ciò che esiste, esiste. Ecco un "nuovo" realismo (che poi realismo non è). Eppure Meillassoux non arresta qui la sua speculazione. Dal nostro punto di vista è comprensibile: se si deve rispondere alla domanda sul *perché* le cose esistono, con la pensabilità assoluta del possibile non essere, non

<sup>35</sup> In Logica modale si ha *collasso modale* in almeno due casi, che sono l'inverso di due assiomi: 1) con **T'**:  $a \rightarrow \Box a$  che dice: "se qualcosa esiste, allora è necessario". Essendo un assioma, varrebbe *per tutti* gli oggetti di una eventuale teoria, che dunque assumerebbe una totale identità tra cioè che è reale e ciò che è necessario. 2) con **P'**:  $\Diamond a \rightarrow a$ , secondo cui: "se qualcosa è possibile, allora esiste". Non tutto ciò che è possibile viene in essere.

<sup>36</sup> Necessità non assolute, ma sempre e comunque dipendenti, *ab alio*.

si giustifica nulla. Il limite del pensiero (o, per inversione positiva), l'irragione mette un punto alla catena delle ragioni, che però non spiega nulla. Allora: 1) o non c'è assolutamente niente da spiegare, oppure 2) bisogna tirare in ballo un qualche "fondamento di esistenza". Ci si aspetterebbe che il filosofo francese si fermi alla prima opzione, coerentemente con i suoi stessi principi, ed invece ecco l'aporia non prevedibile: un fondamento "onnipotente".

### 3. SECONDA APORIA

La seconda aporia che rileviamo nel procedere di Meillassoux la solleviamo in questi termini: qual è il senso della repentina introduzione dell'*iperCaos* e del Tempo<sup>37</sup> a giustificare – se non addirittura a *dimostrare* – l'assoluta necessità della contingenza, soprattutto con le caratteristiche che vi attribuisce l'autore francese, che sembrano non differire molto dai tanti "assoluti dogmatici" di altre epoche del pensiero? Qual è la "vera" portata speculativa di questa introduzione?

Il passaggio, come abbiamo detto, è improvviso e ingiustificato. Compare l'*iperCaos* a pagina 83 dell'edizione italiana, e poco prima c'era stato un accenno ad un «*tempo in grado di operare la distruzione di ogni legge fisica prescindendo da ogni legge*». <sup>38</sup> Ciò che maggiormente confligge con l'argomentazione fino a questo punto condotta da Meillassoux, sono le caratteristiche di questo *Caos*: <sup>39</sup> è onnipotente; <sup>40</sup> la sua onnipotenza si *autolimita* e *autonormalizza* (cfr. p. 86): non può produrre un ente necessario; e anche se emergesse un ente che *di fatto* sarebbe indiscernibile da un ente necessario, comunque non sarebbe necessario; è un «analogo d[el] Dio» (p. 84) cartesiano, ma invece di garantire ordine, garantisce la possibile distruzione di ogni ordine; «la sola necessità del *Caos* è che resti il *Caos* dunque che non esista nulla che sia in grado di opporgli resistenza» (p. 86); eppure la sua onnipotenza caotica necessita di essere "ristretta" (p. 86); perché *anche* il nuovo realismo deve poter *dimostrare* (p. 87) due enunciati kantiani, che non sono altro che due enunciati di qualsiasi metafisica "logica": 1) un principio di non contraddizione ontologico («la cosa in sé è non contraddittoria» (p. 87)); 2) l'esistenza della cosa in sé.

Perché suscita perplessità una tale connotazione dell'*iperCaos*? Perché queste sono alcune delle caratteristiche che connotano un Dio-Causa prima di medievale memoria. Si consideri, per fare un esempio autorevole, un testo come il *De Potentia*, o come la *quaestio* 44 della *Summa Theologiae* di Tommaso

<sup>37</sup> Cfr. Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., pp. 83-84.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>39</sup> La stessa denominazione col prefisso "*iper*" rimanda immediatamente all'opera dell'A-reopagita, soprattutto alla *Teologia mistica*. Qui la "via positiva" a Dio impone un linguaggio più che eminente (*iper*) per parlare dei suoi attributi.

<sup>40</sup> Cfr. Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 83; p. 86; p. 91.

<sup>41</sup> Facciamo riferimento ai testi dell'Aquinato secondo l'edizione critica riportata nel Corpus Thomisticum a cura della © 2013 *Fundación Tomás de Aquino*, integralmente on-line all'indirizzo: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).

<sup>42</sup> *De Pot.*, q. 1, a. 2, co.

d'Aquino.<sup>41</sup> Qui troviamo una trattazione del Dio-Creatore che: ha (anzi, la sua essenza è) infinita potenza attiva;<sup>42</sup> può *far essere* tutto (perché la sua potenza si può estendere a qualsiasi effetto); niente, in assoluto, gli oppone resistenza, neppure il *niente* (= *non ente*) dal quale fa "emergere" ciò che esiste; la sua onnipotenza però si "autolimita" perché sottostà al principio di non contraddizione, ossia non genera enti contraddittori;<sup>43</sup> è del tutto trascendente (è addirittura è *inenarrabile*<sup>44</sup>), è il "Grande Esterno", «al di là» o «al di qua» del dato (l'«*extra ordinem*»<sup>45</sup>).

E anche quando Meillassoux ne fa una descrizione «minacciosa»,<sup>46</sup> forse proprio per smarcarsi da quello che stiamo qui sottolineando, il nerbo speculativo non cambia: non è in gioco se sia un "Dio" buono o cattivo, ordinato o disordinato, cieco o intelligente... Non è rilevante che lo si chiami Dio o Caos. Forse Meillassoux vuole evitare che l'assoluto sia "entificato", e dunque pone il Caos proprio per smantellare l'ipostatizzazione di qualcosa che sia "il Necessario". Ma anche su questo c'è da fare una lettura profonda perlomeno di alcuni autori metafisici "classici" (sicuramente Tommaso): il "Dio" cui giunge la speculazione metafisica *non* è un Ente. C'è sempre un'attenzione e moderazione di linguaggio a proposito, e non solo per una accortezza linguistica: esso è l'Essere, non l'Ente.

Dunque che tipo di esigenza speculativa fa "cadere" Meillassoux nel postulare proprio ciò che sembrava scongiurare, ossia una sorta di "fondamento" alla vecchia maniera? L'esigenza di giustificare, coerentemente con una posizione di realismo, l'*esistenza di fatto* degli enti, che la sola pensabilità, seppur assoluta, della contingenza, non è in grado di *far essere*. E oltre questa, garantire la non contraddittorietà assoluta del reale, assicurando che il principio di non contraddizione abbia dignità e valenza ontologica. Egli deve rispondere al "bisogno" speculativo di dare ragione, in senso profondamente metafisico, ossia *causale-reale*, della realtà delle cose. Questo è il senso ultimo del Fondamento e l'approdo di un pensiero che pensa l'essere in profondità (cosa che, con buona pace del Nostro, anch'egli fa). Tommaso d'Aquino aveva espresso tale esigenza con parole intese e chiare:

la causa agente [*cioè il Fondamento*] non si richiede soltanto perché l'effetto è tale che può anche non essere [*la contingenza assoluta di poter non essere*]: ma perché l'effetto non sarebbe se non esistesse la causa [*esigenza di ogni speculazione propriamente realista*]. E questo condizionale è vero sia per le cose possibili che per quelle impossibili [*la potenza infinita della Causa prima si estende a tutti i tipi di enti*].<sup>47</sup>

<sup>43</sup> *De Pot.*, q. 1, a. 7, co.

<sup>45</sup> *De Pot.*, q. 1, a. 2, ad 1<sup>um</sup>.

<sup>47</sup> *S. Th.* I, q. 44, a.1, ad. 2.

<sup>44</sup> *In De Causis*, lect. 6.

<sup>46</sup> Cfr. Q. MEILLASSOUX, *Finitudine*, cit., p. 84.

Meillassoux, inserendo l'*iperCaos*, da una parte "tradisce" se stesso e il suo presunto razionalismo, dall'altra svela qual è l'esigenza ultima di una speculazione propriamente realista, ossia *sull'essere* e a partire dallo scandalo che l'essere produce al pensiero: rispondere *realmente* e in un senso positivo "effettivo" alla domanda sul "perché c'è qualcosa e non il nulla". Non basta la risposta: "perché *deve* esserci".

E così egli svela un'altra confusione intrinseca al suo pensiero: quella che identifica ragione e causa (la quale anch'essa ci fa dubitare se egli sia propriamente un *realista*). Meillassoux, infatti, con l'*iperCaos* sta fornendo una ragione o una causa dell'esistenza delle cose? La *causa* di un ente non entra analiticamente nella sua *ragione*:<sup>48</sup> ciò è abbastanza evidente per un non-razionalista. Paradossalmente Meillassoux, con la sua "distrazione" speculativa, conferma proprio questa distinzione: da una parte il rifiuto del concettualismo assoluto ottimista di Leibnitz; dall'altra l'esigenza, anzitutto dell'essere stesso e, dunque, del pensiero, di fondare l'esistenza fattuale delle cose. La confusione non è sua, ma dello stesso Leibnitz: il Fondamento esterno, causa prima degli esseri, è appunto la *causa* dell'essere, non la ragione sufficiente delle cose, come riduce il razionalista.

Anche in questo caso, dunque, Meillassoux cade in un'aporia. Se la risposta ultima del realista speculativo al perché delle cose è "nessun motivo", allora non ci deve essere motivo "fino in fondo". Altrimenti l'obiezione che gli si può muovere è facile ed è la solita: nel dire che non c'è alcuna ragione perché le cose siano/diventino qualcos'altro, non si sta dando ad esse proprio una ragione? Il principio di irragione non si configura come *un'altra ragione* rispetto ad altre più tradizionali? Per assumere fino in fondo la portata dell'irragione – e credo in questo senso la intenda Meillassoux – bisogna fermarsi nella scalinata delle meta-ragioni che si possono ipotizzare. Il senso "forte" della fatticità è proprio quello di interrompere questa *escalation* e dire stop: nient'altro oltre il fattuale. Così come si rompe il circolo correlazionale (potenzialmente infinito) si rompe la scala delle meta-ragioni. La fattualità fissa il *ground zero* del reale e della pensabilità del suo "senso" che dice: "non c'è un senso".

Proprio per questo sorprende il passaggio all'*iperCaos*: esso non doveva essere introdotto, perché la contingenza è assoluta (svincolata da qualsiasi "emergenza" razionalizzata). Se la si immagina una manifestazione del "caos", allora se ne sta dando una ragione/causa, la si sta riportando ad "altro". E l'*iperCaos* diventa tale meta-ragione di ciò che era stato posto come l'unico assoluto. Meillassoux passa così da un pensiero che poteva essere "forte" (il coraggio di una contingenza sospesa sul vuoto), ad un pensiero aporetico che, con l'introduzione di un "fondamento" dell'esistenza degli enti, si svela

<sup>48</sup> «Esse causatum non est de ratione entis simpliciter», *S. Th.* I, q. 44, a.1, ad. 1.

debole e svela l’imporsi di altri motivi, questi realmente forti, a favore dell’onnipotenza efficace di un Esterno.

ABSTRACT · *Some aporias of the “necessity of contingency”. A critical reading of Quentin Meillassoux’s speculative realism* · Meillassoux’s speculative realism is aporetic in its outcome in two ways. 1) It should lead to the abandonment of the concepts of ‘contingency’ and ‘necessity’ because of the principle: “only contingency is necessary”. If it is a principle of being (and not of thought), than there is only the reality, the only absolute, in which ‘contingency’ and ‘necessity’ have no meaning. 2) If there are no reasons for the existence of things, than there isn’t any “foundation”. But therefore: why the *IperCaos*? So the Meillassoux’s speculative realism seems not to be so “strong” and “new”, but it is like an “old” rationalism.

KEYWORDS · Realism, Contingency, Foundation, Aquinas, Rationalism.