

FONDATA SU NIENTE.
INTERVISTA A QUENTIN MEILLASSOUX¹

KAĞAN KAHVECİ E SERCAN ÇALCI

Kağan Kahveci: Una delle principali preoccupazioni del Suo lavoro riguarda le capacità del pensiero. Lei si chiede che cosa possa fare esattamente il pensiero e afferma che il pensiero è capace di cogliere l'assoluto. Il modo in cui Lei difende questa tesi rende possibile un'originale riattivazione del materialismo che Lei chiama «materialismo speculativo». Per il materialismo speculativo le cose, gli oggetti, i processi e persino le leggi naturali sono contingenti, ed è questa contingenza che può essere conosciuta come assoluto. Che la «contingenza e solo la contingenza sia necessaria» è, secondo la Sua affermazione, una verità eterna e dimostra filosoficamente questa verità in *Dopo la finitudine*². Ora, quando guardiamo la configurazione dei materialismi esistenti a partire da questa prospettiva, la maggior parte dei materialismi «classici» sembrano essere metafisici e la maggior parte dei «nuovi» materialismi sembrano dei naturalismi o delle forme di ciò che Lei chiama «iperfisica soggettalista». Quali sono allora i requisiti affinché una filosofia sia materialista? E perché Lei ritiene che la maggior parte dei materialismi, vecchi o nuovi, non rispettino questi requisiti?

Quentin Meillassoux: Credo che il materialismo così come è stato ereditato a partire dall'atomismo antico non sia mai veramente riuscito a ricostituirsi durante l'epoca moderna. Quest'ultima è stata velocemente dominata dalla correlazione del pensiero (in senso lato, comprende l'intelletto, la sensibilità e la vita) e dell'essere, una correlazione contro la quale nessun filosofo materialista è mai riuscito a fornire un'argomentazione soddisfacente. Ciò che chiamo Correlazione è l'alternativa tra le due forme possibili di questo legame presunto necessario tra pensiero e essere. La correlazione rinchiude la mente nella sua apertura al mondo, in modo tale che l'in sé – l'assoluto – le sfugga necessariamente (ciò che chiamo il correlazionismo), oppure identifica la correlazione pensiero-essere con l'assoluto stesso, il quale si trova allora soggettivato in molteplici modi (ciò che chiamo soggettalismo).

1 L'intervista originale, apparsa in turco sulla rivista «Baykuş: Felsefe Yazıları», è stata condotta in inglese, mentre le risposte sono state fornite in francese. La versione originale francese, a oggi inedita, è servita da riferimento per la traduzione delle risposte, mentre per le domande è stata seguita la versione originale inglese pubblicata da «Urbanomic», <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>.

2 Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Édition du Seuil, 2012² (2006), tr. it. di M. Sandri, Milano, Mimesis, 2012.

Il materialismo non è mai riuscito a sottrarsi a quest'alternativa filosofica. Così, il materialismo del XVIII secolo, nella sua versione più interessante – quella di Maupertuis e di Diderot – assolutizza la correlazione essere-pensiero identificandosi al vitalismo ilozoista. I materialisti chimici (detti «volgari») o dialettici (come Ludwig Büchner o Lenin), al contrario, non forniscono nessuna confutazione convincente del correlazionismo trascendentale o empirio-criticista. Il naturalismo – che ha molti punti in comune con il materialismo volgare – mi sembra troppo debole, in particolare perché di solito si riduce a ciò che denomino «teorismo»: non si basa nemmeno su una scienza, ma sull'ultima teoria in ordine di tempo di una particolare scienza (darwinismo, comportamentismo, cognitivismo, ecc.), per ricavarne delle verità che si suppone confutino in modo definitivo ogni forma d'idealismo o di religiosità, fino a quando queste stesse teorie si dissolvono in favore di nuove teorie che si vogliono altrettanto definitive.

A tutte queste forme che giudico insoddisfacenti (vitalismo, scientismo, naturalismo, ecc.), oppongo un materialismo che cerca di prendere seriamente in considerazione gli argomenti della Correlazione per darne una confutazione precisa e fondare la possibilità di pensare una materia non antropomorfa, completamente priva di pensiero-mente, di sensazione, di vita. Lo faccio, come dice Lei, sulla base di una teoria della contingenza assoluta che non soltanto non crede nella necessità di una teoria scientifica in particolare, ma neanche nella necessità delle leggi di natura. Il che, paradossalmente, credo mi permetta di fondare con ancora maggior rigore la possibilità di una scienza generale sperimentale e matematizzata (indipendentemente dalle teorie che essa sostiene successivamente). Credo nella perennità delle scienze (ipotetico-deduttive e sperimentali), non nella perennità delle teorie scientifiche. Queste ultime appartengono al loro tempo in quanto sempre suscettibili di essere confutate, ancorché attraverso un processo epistemico che rimane esso stesso contingente: poiché dire che tutte le teorie possono essere superate, non è predire che ogni teoria sarà effettivamente superata in futuro; ciò significherebbe credere ancora nell'esistenza di una legge necessaria.

Sercan Çalıcı: Una delle domande sulla quale ritorniamo costantemente è se i concetti fondatori del Suo pensiero, quali «assoluto», «contingenza» e l'«assoluta possibilità» di essere altro, suggeriscano o meno un'enfasi sulla differenza ontologica. Sta pensando a un principio della Differenza che metterebbe tra parentesi la sovranità storica e politica dell'Identità per stabilire un campo d'azione della contingenza, che è una delle molte aree tematiche della Sua ricerca in *Dopo la finitudine*?

Q.M.: È una domanda complessa. Per quanto riguarda la differenza ontologica, per dirlo brutalmente, non sono sicuro che il pensiero filosofico dell'essere in quanto essere, nella tradizione che va da Aristotele a Heidegger, abbia realmente affrontato ciò che intendo io con «essere». Con questo termine io intendo *che* qualcosa è, e non *ciò* che qualcosa è. Questo, per esempio: *che c'è* un posacenere sul mio tavolo e non *ciò* che questo posacenere può essere. La distinzione può apparire molto classica, banalmente tradizionale, ma sorprendentemente non lo è affatto: poiché Aristotele intende per «essere», e Heidegger altrettanto, il *modo d'essere* degli enti. Per questi pensatori, l'essere si diffrange sempre in molteplici modi d'essere, ed è per questa ragione che l'essere si dice in molti modi. Per Aristotele, il modo d'essere dell'*ousia*, ad esempio, non è il modo d'essere della relazione o della quantità, e per Heidegger il modo d'essere del *Dasein* – l'esistenza – non è il modo d'essere della cosa – la sussistenza. Ma questo:

che c'è sostanza, accidente, *Dasein*, o cosa sussistente – piuttosto che nulla di tutto ciò – è una domanda che non è stata veramente affrontata da nessuno dei due, malgrado l'impressione contraria che si può avere per Heidegger. Il loro pensiero dell'essere resta sostanzialmente un pensiero del modo d'essere. Ora, per me *la domanda dell'essere non è la domanda del modo d'essere*, poiché la domanda del modo d'essere fa parte di *ciò che* l'ente è – quello che chiamo la «determinatezza» dell'ente –, come le proprietà empiriche o l'essenza. Ciò che questo posacenere sul mio tavolo è, è allo stesso tempo le sue proprietà empiriche (è circolare, in metallo argentato, ecc.), la sua essenza (l'oggetto della sua definizione: un artefatto la cui funzione è quella di raccogliere le ceneri) e il suo modo d'essere (l'*ousia*, per Aristotele, la sussistenza, per Heidegger, forse un'altra cosa per un filosofo differente).

Dunque, secondo me, occuparsi dell'essere è occuparsi del fatto che ci sia un *tale* ente piuttosto che no, ma anche del fatto che ci sia *dell'*ente piuttosto che nulla, qualunque sia il modo d'essere che gli si attribuisce. *Occuparsi dell'essere è occuparsi dell'esserci e non del modo d'essere* e chiedersi in virtù di cosa ci sia un tale ente, vale a dire chiedersi se la domanda più generale «In virtù di cosa c'è dell'ente piuttosto che nulla» sia una vera domanda oppure uno pseudo-problema. In questo caso, ancora una volta, sembra di essere su un terreno conosciuto, troppo conosciuto, ma di nuovo non è questo il caso, o almeno non del tutto. Prima di tutto, insisto ancora sul fatto che questa questione non è affatto in continuità con quella del modo d'essere; questa è una questione ontologica, mentre quella del modo d'essere è ancora una questione ontica. In secondo luogo, essa è stata mal compresa da Leibniz – al quale in genere la si attribuisce, almeno in ambito filosofico – poiché egli la relega alla sola Creazione, il che equivale a domandarsi perché Dio ha creato qualcosa piuttosto che nulla. Ma anche se Dio non avesse creato nulla, ci sarebbe stato comunque qualcosa, ossia Dio. La domanda ontologica è stata veramente toccata – o toccata di sfuggita – solo nelle prove *a priori* dell'esistenza di Dio (poiché le prove *a posteriori* presuppongono l'esistenza di un mondo il cui ordine prova l'esistenza di un Autore potente e saggio). È soltanto in questo caso che si è considerata – sia anche in modo implicito – la possibilità che tutta la realtà sia contingente e possa prodursi dal Nulla. Ma anche in questo caso, la domanda sull'essere non è stata toccata perché la metafisica se ne è appropriata nella forma di quell'argomento considerato, da Kant in poi, come fallace per eccellenza, ossia l'argomento ontologico per il quale Dio esiste necessariamente perché perfetto.

Con l'accesso alla contingenza assoluta, ho cercato di riattivare questa domanda sull'esserci, screditando allo stesso tempo l'argomento ontologico che dimostra l'esistenza di un ente in virtù di *ciò* che è (infinitamente perfetto). In questo argomento è ancora una volta il modo d'essere che determina l'esserci: il modo d'essere della perfezione infinita dimostra l'esistenza necessaria di Colui che è caratterizzato in tale modo. Al contrario, io sostengo che ogni ente è contingente e, quindi, che nessuno può essere posto come necessario a partire dalla sua determinatezza: poco importa ciò che è; ciò che è non garantisce che sia. Tutto nella determinatezza dell'ente è contingente, compreso che ci siano degli enti che hanno questo o quel modo d'essere (esistenti, sussistenti, infiniti, ecc.). La domanda sull'essere culmina dunque, secondo me – e secondo un'argomentazione che non posso riprodurre in questa sede – nella comprensione che deve esserci qualcosa e non nulla, perché è necessario che ci siano degli enti contingenti, perché è assolutamente necessario che ci siano solo e soltanto degli enti non necessari. In altre parole, la contingenza che ci sia un tale ente piuttosto che un altro ci permette

di comprendere la necessità che ci sia dell'ente contingente piuttosto che nulla. Questa è l'articolazione fondamentale di tutta l'ontologia una volta che l'essere come esserci è liberato dall'essere come modo d'essere.

La differenza ontologica nel senso heideggeriano non è quindi il piano corretto per pensare l'articolazione dell'essere e dell'ente. Poiché la differenza ontologica tra l'essere e l'ente in Heidegger (prima della Svolta, ma si potrebbe mostrare che ciò rimanga valido anche dopo) designa solo la differenza dell'ente e del suo modo d'essere, mentre la questione ontologica fondamentale è quella della relazione tra l'esserci e la determinatezza. Se dunque voglio pensare qualcosa sulla differenza o l'identità su questo piano fondamentale, non devo in nessun caso farlo nei termini confusi derivanti dalla tradizione di cui Heidegger è uno degli ultimi rappresentanti: quella che ha cancellato l'esserci in favore del modo d'essere, dunque l'essere dell'ente (questo che è), in favore dell'ente (ciò che è, di cui il modo d'essere fa parte tanto quanto le proprietà empiriche, poiché sono ugualmente contingenti). Ora, nel quadro di questa nuova ontologia, sono forse tenuto ad affrontare la domanda sull'identità e la differenza? Nel momento in cui cambio di terreno, niente mi costringe e non lo farò a meno che il problema dell'essere, posto nei miei propri termini, me lo richieda. Poiché la Sua ultima domanda riguarda questa nozione, ci tornerò su in quel caso.

Per quanto riguarda la posta in gioco politica, essa consiste nella svalutazione generale, risultante dall'ontologia della contingenza, tanto di tutte quelle posizioni che reclamano una trascendenza insondabile, religiosa – poiché in principio niente è più inintelligibile se la contingenza stessa diventa il principio primo dell'intelligibilità razionale – quanto di ogni tipo di storicità posta come destinale o necessaria, che quest'ultima sia hegeliana o heideggeriana. Bisogna anche fare attenzione al fatto che la contingenza universale implica che non è il filosofo che deve determinare il senso delle situazioni politiche concrete, ma il militante. Il filosofo si occupa solo della necessità assoluta, ossia quella della contingenza delle cose, lascia alle altre attività di pensiero la responsabilità di occuparsi degli altri ambiti delle cose contingenti: arte, politica, scienza, ecc. In questo senso, cerco di elaborare una filosofia speculativa in cui l'assoluto cessa di essere «intrusivo», sconfinando attraverso uno pseudo-sapere nelle prerogative di altri campi del pensiero e dell'azione.

K.K.: I concetti di speculazione e di assoluto sono fondamentali per il Suo materialismo. Sappiamo che in genere nella storia della filosofia questi concetti sono associati a Hegel. Senza dubbio, il Suo modo d'interpretare la speculazione e l'assoluto è molto diverso da Hegel, infatti Lei sostiene che l'idealismo di Hegel resta una speculazione metafisica, mentre il Suo materialismo è una speculazione non metafisica. Tuttavia, Lei ha espresso su diversi punti la Sua ammirazione per Hegel, persino presentandolo, insieme a Marx, come uno dei Suoi due maestri. Secondo me, uno degli aspetti della relazione allievo-maestro tra Lei e Hegel si manifesta nel Suo modo di fare filosofia. Per esempio, in *Dopo la finitudine* Lei sostiene che Hegel rivela un assoluto riflettendo sulla veridicità della mossa kantiana che de-assolutizza il pensiero. Allo stesso modo, Lei rivela un assoluto riflettendo sulla veridicità della mossa di de-assolutizzazione nelle filosofie postkantiane, come per esempio in Heidegger o Wittgenstein. Si potrebbero fare molti altri esempi per mostrare come Lei sia capace, tanto quanto il Suo maestro, di delineare movimenti di pensiero e argomenti nella storia della filosofia traendone delle conclusioni. Certo, Lei non seguirebbe Hegel nel descrivere questi movimenti di pensiero come

dialettici, eppure la similitudine con il Suo modo di fare filosofia è lampante. D'altra parte, vi è anche una differenza importante in termini di contenuti del Suo pensiero, in particolare modo per quanto riguarda le Sue posizioni sull'assoluto. Si potrebbe sostenere che le ragioni di questa differenza sono dovute al modo in cui Lei pensa la contingenza. Per Lei, la contingenza e solo la contingenza è necessaria, mentre per Hegel la contingenza è una necessità, ma solo come momento irrazionale attraverso il quale deve passare l'infinito. Una delle cose che Le permette di pensare la contingenza in modo radicale, davvero diverso e senza precedenti, è la matematica di Cantor e il nuovo concetto di transfinito. Come esprimerebbe allora la differenza che intercorre tra Lei e il Suo maestro Hegel per quanto riguarda la comprensione dell'infinito e della razionalità?

Q.M.: Per me Hegel appartiene alla corrente del «soggettualismo», ovvero dell'assolutizzazione della correlazione pensiero-essere. Hegel convalida l'impossibilità kantiana per il soggetto di uscire al di fuori di se stesso per conoscere la cosa in sé, ma lo fa sostenendo che questa impossibilità è nella cosa stessa. Poiché per lui non c'è una cosa in sé che esista indipendentemente dal Soggetto, ed è questo stesso sapere che conduce la coscienza (quel momento della separazione del soggetto dall'oggetto) a smettere di essere coscienza per diventare progressivamente spirito – sapere di se stesso come assoluto. È senza dubbio una delle più potenti forme di pensiero dell'assoluto elaborate nelle condizioni dell'epoca moderna, anche se Hegel è lontano dall'essere il solo soggettualista – Berkeley, Diderot e, in un certo modo, Nietzsche e Deleuze lo sono ugualmente. Ma il mio rapporto con Hegel va al di là della sola qualificazione teorica della sua opera: la sua riflessione sulla storia ha nutrito la mia gioventù e la mia passione per gli altri grandi pensatori dialettici come Marx e Guy Debord. In un certo modo, Hegel mi ha permesso di pensare il mio rapporto con l'epoca instaurata dagli anni '80 e dalla fine del marxismo, grazie all'analogia con il suo rapporto alla Rivoluzione francese: l'entusiasmo degli inizi, il crollo nel Terrore, l'abbandono delle speranze riposte nella potenza emancipatrice della Rivoluzione, la sofferenza della coscienza davanti a un mondo che non risponde più a nessuna delle sue aspettative universali. Mi ha dato la determinazione per trovare altre vie, per quanto strane, per riconnettermi con l'universalismo radicale del giovane Marx, senza rinunciare all'esigenza che ha potuto guidare le lotte emancipatrici, ma anche con la volontà di lottare contro gli effetti della violenza e dell'oppressione derivanti dalla logica di queste stesse lotte. E per me, tutto ciò cominciava attraverso una rifondazione rigorosa del materialismo al di fuori dei sentieri dialettici hegeliani o marxisti.

S.Ç.: La Sua enfasi sul concetto di Esterno o di Grande Esterno ha un posto speciale in *Dopo la finitudine*. In opposizione alla tradizione filosofica moderna in cui il circolo correlazionale blocca ogni via di fuga verso l'Esterno, ci chiediamo invece, se ci sia una qualche connessione tra la Sua concezione del Grande Esterno e quella di Esterno che si ritrova in pensatori come Michel Foucault e Gilles Deleuze. Come sappiamo, Foucault trova questo Esterno scavando nelle strutture storiche che determinano chi e cosa siamo, a partire sia dal linguaggio – il campo discorsivo – che dall'azione pratica – il campo non discorsivo. D'altro canto, Deleuze prova a tracciare la strada verso l'Esterno seguendo gli investimenti schizoidi inconsci nel desiderio sociale e nelle forze nomadi, cercando sempre una boccata d'aria fresca. In ultima analisi, entrambi questi pensatori provano a pensare l'Esterno cercando di liberarlo da una dialettica interno-esterno, e a pensarlo nella sua irriducibilità al qui e ora. A noi sembra di poter leggere il Suo itinerario di

pensiero verso il Grande Esterno anche come la ricerca di un Assoluto non-dogmatico. Nonostante la Sua critica del correlazionismo prenda in qualche modo di mira i pensatori sopra menzionati, si può dire che *Dopo la finitudine* sia un'alleanza implicita con l'idea di Esterno ricercata da questi stessi pensatori?

Q.M.: Non parlerò di Foucault in questa sede perché mi sembra che il suo problema fondamentale sia l'analisi del sapere-potere e non quello di costituire un'ontologia. Quest'ultima, se esiste – tesi in sé già problematica –, esigerebbe in ogni caso una ricostruzione ipotetica per poterla «commisurare» al mio progetto.

Per quanto riguarda Deleuze, le cose sono più chiare. In *Cinema I* Deleuze scrive: «L'unica, ma notevole, somiglianza tra Bergson e Heidegger è [...] questa: entrambi fondano la specificità del tempo su una concezione dell'aperto»³. Ora, ritroviamo qui le due principali versioni dell'Aperto alle quali io mi oppongo – e siccome, in fondo, esse sono le sole versioni veramente valide di questo concetto, si può dire che il «Grande Esterno» è un modo per me di denominare il progetto di sfuggire dall'Aperto, di uscire dalla «prigione dell'Aperto». In effetti, in primo luogo troviamo una versione correlazionista dell'Aperto: quella di Heidegger, per il quale l'essere è il correlato dell'apertura del *Dasein* nella direzione dell'essere del fenomeno. Il *Dasein* è mortale, la correlazione *Dasein*-essere è dell'ordine di un *arci-fatto-istoriale* che non è garantito da *nessun fondamento*; tutti questi attributi della Correlazione nella sua versione correlazionista, facendo uso della fatticità (in senso non heideggeriano) della Correlazione, la preservano da ogni assolutizzazione metafisica. Quanto all'Aperto bergsoniano, è con ogni evidenza un aperto soggettalista: è indissociabile dalla potenza creatrice del divenire stesso, il quale è pensato attraverso la durata da cui si costituisce la mente. Esso designa questa volta la correlazione pensiero-divenire in senso assolutizzato. Ancora e sempre, sin da quando è stato costituito il «circolo d'acciaio» della Correlazione, ritroviamo due versioni all'apparenza opposte, ma secondo me essenzialmente complementari: l'Aperto è correlazionista o soggettalista.

Descriverei quindi il materialismo dell'epoca moderna come segue: *il materialista è colui che si sente imprigionato all'Aperto*. È qualcuno che desidera scappare da uno o dall'altro di quei vincoli apparentemente infrangibili che legano la soggettività all'essere o al divenire, per raggiungere e pensare il punto cieco della modernità che è la *materia morta*, e rompere finalmente con l'antropomorfismo permanente che ci fa vedere il reale solamente attraverso il prisma della nostra stessa psiche, qualunque forma essa possa prendere. Il Grande Esterno è ciò che resta fuori dalle mura della *prigione invisibile* dell'Aperto; una prigione così invisibile che si dà, al contrario, come l'espansione liberatrice infinita della mente riversata in un mondo che tuttavia è, alla fine, sempre e solo il *suo* mondo (come un vasto giardino che, configurato seguendo il suo desiderio, mima l'esterno selvaggio e la protegge così dalla natura più impervia, quella natura che non le deve niente e che non ha bisogno di lei per perdurare).

K.K.: In *Dopo la finitudine* Lei stabilisce la portata assoluta della logica secondo cui il principio di non-contraddizione non è solo un principio della pensabilità, ma anche un principio della possibilità. Dunque, per la Sua ontologia materialista, tutto ciò che è

3 G. Deleuze, *Cinéma I. L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 20 nota 15, tr. it. di J.-P. Manganaro, Torino, Einaudi, p. 20 nota 14.

contraddittorio è impossibile e tutto ciò che non è contraddittorio è assolutamente possibile. A partire da questa prospettiva, Lei dimostra che un dio (metafisico) necessario è contraddittorio e impossibile. Tuttavia, Lei dice che un dio virtuale è possibile e che possiamo sperare in questo dio senza contraddizione. Quindi, stabilire teoreticamente la portata assoluta della logica, Le dà la possibilità di presentare una forma immanente di speranza per la nostra vita pratica. Sappiamo anche che Lei cerca di stabilire la portata assoluta della matematica. E vorrei chiederLe quali sarebbero le conseguenze di stabilire la portata assoluta della matematica per la nostra vita pratica. Quando mi sono posto questa domanda, mi chiedevo se Lei potesse derivare da ciò dei principi politici riguardanti l'attuale crisi climatica e questo perché le scienze naturali possono dimostrare matematicamente che la crisi climatica è causata dall'azione umana. A prescindere dal fatto se questo sia effettivamente il caso, cosa può dirci a proposito delle conseguenze pratiche derivanti dallo stabilire la portata assoluta della matematica?

Q.M.: Prima di tutto, per dire le cose in modo preciso, non sostengo affatto che Dio non esiste perché sarebbe contraddittorio. Il mio pensiero non si fonda sul principio logico di non contraddizione, ma sul principio ontologico della fattualità, della necessità della sola fatticità di tutte le cose. È in virtù di questo principio – del quale cerco di mostrare che non può essere destituito da un'antimetafisica perché è alla radice di ogni destituzione della metafisica – che io rifiuto l'esistenza di un Dio eterno e necessario. In compenso, secondo me un dio contingente resta possibile. A questo proposito resto fedele al materialismo perché Epicuro afferma che gli «dèi del volgo», portatori di superstizioni, non esistono, ma che esistono effettivamente degli dèi atomici prodotti dal caso del *clinamen*; a questi dèi non si devono rivolgere preghiere, ma devono essere presi come modelli di saggezza. Come mi è già capitato di scrivere, il materialismo non è un ateismo, poiché non consiste nel negare gli dèi, ma nel materializzarli. Ci sono delle differenze importanti tra il materialismo speculativo e il materialismo antico, ma sulla questione del divino mi colloco apertamente sulla sua scia.

Lei mi chiede in che modo l'assolutizzazione della matematica potrebbe cambiare la nostra esistenza. Non è questa tesi in sé che si suppone influenzi le nostre vite, ma una filosofia fonda una sua eventuale etica su un certo tipo di rapporto con il mondo. Per esempio, anche se non si suppone che le forme trascendentali dello spazio e del tempo, in quanto rendono conto della conoscenza *a priori* matematica o fisica, cambino la nostra esistenza, esse rendono pensabile per Kant, nella cornice del suo sistema, l'utilizzo del trascendentale persino nella sfera morale, quella della ragion pratica.

Allo stesso modo, a partire dall'assolutezza matematica ci sono delle conseguenze che sono legate indirettamente, ma con effetti concreti, al nostro coinvolgimento nell'esistenza. In effetti, io tento di dissipare la conciliabilità essenziale che esiste tra le scienze sperimentali più rigorose e la religiosità più irrazionale. Questa alleanza è caratteristica della nostra epoca, nella quale le religioni non sono in nessun modo rimesse in discussione dai progressi della scienza, quando invece il progetto dell'illuminismo era proprio quello di lottare contro la superstizione (nome in codice per la religione cristiana) attraverso l'idea di progresso scientifico. La situazione attuale è resa possibile da un'interpretazione correlazionista della scienza che le attribuisce come unico oggetto una sfera «fenomenica» che ha rilevanza solo «per noi», mentre ciò che esiste al di là del nostro rapporto con il mondo può conservare – in modo ipotetico e dunque aperto alla fede – la sua esistenza trascendente ed eventualmente insondabile. Dare alla matematica, e

quindi alle scienze matematizzate della natura, una portata assoluta rende impossibile un'alleanza di questo tipo. La scienza torna a essere l'alleata di una vera immanenza del pensiero e dell'esistenza; essa ci invita di nuovo a cercare un senso assoluto per le nostre vite, ma un senso che questa volta sia irreligioso.

S.Ç.: In *Dopo la finitudine* Lei sostiene che la divisione tra «per noi» e «in sé» è la colonna portante del circolo correlazionale. Qui si presenta una circostanza che fa riemergere il Suo rapporto con Deleuze, il quale prova a superare questa divisione grazie alla teoria del senso presentata nel suo testo *La logica del senso*. Nel tentativo di sviluppare un'ontologia dell'evento che passi attraverso le singolarità impersonali e i processi pre-individuali, Deleuze sembra essere alla ricerca di un nuovo territorio che si situi tra ciò che è «per noi» e ciò che è «in sé». Ne sono un esempio la sua espressione «quarta persona singolare» oppure il ritratto deleuziano che fa riferimento ai «diagrammi animali» nei suoi testi su Kant. Non pensa che Deleuze, scoprendo questo territorio che è implicato direttamente nella nozione di differenza, ci offra una via d'uscita dal circolo correlazionale?

Q.M.: Generalmente, tutte le obiezioni che mi sono state fatte riguardo al fatto che altre filosofie, oltre alla mia, sono anti-correlazioniste, hanno trascurato che io mi oppongo tanto al soggettualismo quanto al correlazionismo: le due alternative moderne e ricorrenti dell'«era della correlazione». Questo perché in genere come modello alternativo dell'anti-correlazionismo, mi viene contrapposto soltanto il soggettualismo. Il pensiero di Deleuze non è correlazionista, ma tipicamente soggettualista. Come mostra questo bel passaggio verso la fine di *Che cos'è la filosofia?*:

Le rocce e le piante non hanno certo un sistema nervoso. Ma se le connessioni nervose e le integrazioni cerebrali presuppongono una forza-cervello in quanto facoltà di sentire coesistente ai tessuti, è verosimile supporre anche una facoltà di sentire che coesiste con i tessuti embrionali e che si presenta nella Specie come cervello collettivo [...]. Anche le affinità chimiche e le causalità fisiche rinviano a forze primarie capaci di conservare le loro lunghe catene contraendone gli elementi e facendoli risuonare: *la più piccola causalità rimane inintelligibile senza questa istanza soggettiva*. Non tutti gli organismi sono cerebrati e non tutte le vite sono organiche, ma *ci sono dappertutto forze che costituiscono microcervelli, una vita inorganica delle cose*⁴.

Ciò che è proprio dell'era della Correlazione, nella quale continuiamo a essere rinchiusi, è che non riusciamo a separare in modo deciso la soggettività dall'essere. Tutte le critiche del soggetto (umanista, metafisico, trascendentale, ecc.) non ci hanno affatto liberato della soggettività (come Ragione, istinto, volontà di potenza, desiderio, ecc.). Al contrario, il materialismo speculativo consiste nella tesi per la quale *il non-soggettivo assoluto può e deve essere pensato, perché è ciò nel quale si regge tutto il pensiero*. Ed è dunque in lui, colto per ciò che è – l'immenso essere-morte materiale esteso fino alle galassie più lontane – che noi dobbiamo orientare le nostre esistenze.

K.K.: Così come esistono delle creature che possono vivere senza ossigeno, ne esi-

4 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991 p. 200, tr. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 1996, pp. 224–225, corsivo di Quentin Meillassoux.

stono anche che possono pensare senza concetti e queste creature sono la maggioranza. Ma un pensiero che si aggrappa alla fune dei concetti e può risalire fino a quelle epoche nelle quali non c'era il pensiero, è qualcosa di peculiare agli uomini. Nel nostro caso, i concetti servono fundamentalmente come strumenti per intravedere un assoluto indipendente dal pensiero. Lei parla di questo assoluto come di un tempo ipercaotico e, attraverso concetti e dimostrazioni, ci guida fino a vedere questo ipercaos e chiama questo modo di vedere «intuizione dianoetica». Suppongo che Lei definirebbe l'intuizione dianoetica in modo diverso, ma sicuramente questa concezione dell'intuizione è diversa dall'intuizione sensibile di Kant. Con l'intuizione dianoetica possiamo immaginare le profondità del tempo ipercaotico come strati che corrispondono a diversi tipi di realtà. Mi chiedo se una qualche forma di esperienza estetica accompagni quest'intuizione dianoetica del tempo ipercaotico. Secondo Kant, il sublime matematico si manifesta dalla nostra incapacità di comprendere le dimensioni immense dello spazio in quanto totalità. Ora, grazie all'intuizione dianoetica, noi possiamo raggiungere un tempo ipercaotico, possiamo immaginarvi delle profondità enormi, e gli strati eterogenei che possiamo immaginare non costituiscono una totalità. Io posso immaginare che nel passato ci fossero degli spazio-tempo differenti, delle leggi di natura differenti e, dunque, realtà differenti e posso immaginare questa molteplicità anche per il futuro. Il fatto che possiamo immaginare questa profondità del tempo ipercaotico, sebbene non possiamo farne esperienza a livello personale, produce in me un sentimento di gioiosa esaltazione. Certamente, questa è solo la mia esperienza, ma mi chiedo come Lei a partire dal Suo materialismo valuterebbe un aspetto estetico di questo tipo.

Q.M.: In senso stretto, è impossibile avere un'intuizione sensibile, o un'immagine, dell'Ipercaos. Per esempio, secondo me ha senso pensare che il numero dei possibili che l'Ipercaos può generare ecceda ogni infinità determinata, e questo numero può essere approssimato solo con il transfinito cantoriano, una successione crescente illimitata di numeri cardinali senza una fine concepibile. Se parlo d'intuizione intellettuale è nondimeno per sottolineare che noi abbiamo un accesso diretto alla contingenza eterna che colpisce ogni entità sottomessa alla potenza di un Caos di questo genere. Poiché qualunque fatto, percepito o pensato, si dà a noi non solo con le sue qualità – come in una sera d'inverno, un sentiero innevato rischiarato da una mezzaluna – ma anche con altro, qualcosa che lo avvolge come un baratro eterno, ovvero che niente lo fonda. Lei può spiegare tutti gli elementi di una scena di questo tipo attraverso un complesso di causalità e leggi naturali, ma non può spiegare queste leggi e queste cause attraverso una causa o una legge ultima. A un certo momento, ogni cosa si dà come priva di ragione d'esistere, anche se questo niente della Ragione ultima è camuffato da «ragioni seconde», da cause e leggi che lo circondano come suoi principi relativi di spiegazione.

L'intuizione intellettuale è quindi la comprensione diretta dell'incapacità della discorsività metafisica di rendere conto del non-senso e della non necessità di ogni cosa. È per questo che parlo d'intuizione: è una comprensione immediata, non discorsiva (noetica e non dianoetica) del senza-ragione che avvolge ogni frammento del reale. In questo senso, immagino l'Ipercaos come una sorta di abisso senza contorni che qualche volta «precipita» su se stesso, fino a far crollare ciò che produce in favore di altre realtà, forse in favore di realtà straordinarie (la vita in seno alla materia, il pensiero in seno alla vita). È una forza sconfinata di generazione, non attraverso la perfezione infinita come con il Dio metafisico, ma grazie all'inciampare su se stesso di un Vuoto senza eguali, a parti-

re dal quale ogni spasmo può dar luogo a un mondo senza precedenti fino ad allora. È un'apparizione (caotica) *ex nihilo* che non è una creazione (divina) *ex nihilo*, ma il suo radicale opposto: è l'Eterno e non la trascendenza.

S.Ç.: In un passaggio particolarmente coinvolgente di *Dopo la finitudine*, nel contesto in cui parla dell'assoluta assenza di ragione e della natura *lacunaria* del dato, Lei afferma che «non c'è niente sotto o al di là della manifesta gratuità del dato». A partire da questo punto di vista, ci piacerebbe immaginare un possibile dialogo tra Lei e Louis Althusser, il quale trasse ispirazione intellettuale dalla possibilità di un incontro con il materiale in sé dal quale sono esclusi sia un'Origine che un *Telos*. Prendendo in considerazione l'equazione di Althusser sulla necessità della contingenza, ma anche i Suoi commenti sul *clinamen* di Epicuro e di Lucrezio, non trova che alcune delle sue tematiche e delle sue problematiche convergano con quelle di Althusser? E c'è una ragione per la quale Lei non ha mai parlato di Althusser in generale?

Q.M.: È sempre difficile parlare delle ragioni per le quali non si parla di un autore. Ciò non significa che non ti interessi, ma semplicemente che non costituisce l'oggetto di una discussione necessaria affinché vi sia un progresso per la propria indagine. Non parlo nemmeno di Marx o di Debord, che sono molto importanti per me, perché non sono ancora arrivato al punto in cui potrebbe essere necessario menzionarli. E forse non arriverà mai.

Per quanto riguarda la teoria althusseriana dell'incontro, essa si situa, come Lei ha detto, nella tradizione dell'atomismo epicureo e lucreziano e quindi della loro teoria del *clinamen*. Ora, il *clinamen* è una forma di *caso* e, nel senso che io gli attribuisco, esso può produrre degli eventi senza causa (la deviazione degli atomi in caduta libera), ma solo sottomettendosi a delle leggi che non può modificare (il vuoto infinito, l'indivisibilità degli atomi, l'immutabilità delle loro diverse forme che sono date una volta per tutte: lisce, uncinato, ecc.). Io invece chiamo contingenza ciò che può distruggere senza ragione le leggi stesse di un Universo. Ciò mi proietta in un modello di pensiero che radicalizza il pensiero materialista del senza-ragione. Non soltanto non vi è nessuna finalità che orienti il processo materiale (come vogliono gli atomisti), ma per di più non c'è nessun fondamento che ne garantisca l'eternità delle leggi. È questo passaggio dal caso alla contingenza che differenzia profondamente il mio materialismo da quello dell'ultimo Althusser.

K.K.: Lei sostiene che solo la contingenza è necessaria. Secondo Lei non c'è nessuna ragione necessaria del perché le cose siano così e non altrimenti. Una delle dirette conseguenze di ciò è che anche l'esistenza umana è contingente. Attraverso il transfinito Lei ha distinto il concetto di contingenza da quello di caso. In questo modo, l'essere umano non è né necessario né aleatorio. Nella storia della filosofia, valutare l'esistenza umana come necessaria o aleatoria ha portato a diverse opinioni riguardanti il suo valore e il suo significato. Ora, siccome il materialismo speculativo rivela che l'essere umano è assolutamente contingente, come appaiono, partendo da questa prospettiva, il valore e il significato umani?

Q.M.: Il punto fondamentale è che l'essere umano è un essere pensante, un ente capace di conoscenza. Ciò che vi è in gioco di decisivo nello studio dell'ente è l'esistenza

fattuale (non necessaria) del pensiero nell'essere stesso – e questa volta in senso stretto, in quanto intelletto, potenziale sapere. Non c'è nessuna necessità nel fatto che l'umanità in quanto specie biologica sia stata provvista di pensiero, né che essa sia l'unico esempio di ente pensante. Altre specie viventi, nel futuro dell'evoluzione della specie, o su altri astri oltre la Terra, potranno, hanno potuto o possono essere ugualmente pensanti, e viceversa l'umanità può evolvere verso uno stato di non-pensiero. Tutto ciò è possibile e privo di necessità. Piuttosto, il punto è che il pensiero c'è, e che esso è rappresentato dall'umanità. Ma che cos'è il pensiero? Secondo me, il pensiero è la capacità di cogliere la contingenza come fondamento ultimo: la *capacità* quindi, offerta a ciascuno di noi, di *non* comprendere quale possa essere la ragione ultima delle cose e delle leggi. La buona notizia del materialismo speculativo è che esso ribalta questa apparente incapacità in una stupefacente capacità di capire che le cose e le leggi non hanno in fondo nessuna ragione di essere ciò che sono. È la nostra capacità di *domandare* la ragione di tutta la realtà, prima di scoprire l'assenza di una ragione suprema.

L'Ipercaos può certamente produrre degli enti pensanti più intelligenti, più potenti, più efficaci degli umani, ma non produrrà nessun ente capace di pensare al di là di questo assoluto che è lui stesso. Da qui nasce il senso egualitario di ogni politica: ciò che ci rende uguali, al di là dei nostri talenti e delle nostre condizioni, è che siamo tutti capaci di non comprendere le ragioni ultime. Da questa comune «idiotia» deriva la nostra dignità superiore. E aggiungerei che, poiché l'assoluto ci svela che tutto è accidentale, noi dobbiamo accordare la stessa dignità a coloro che, tra noi, sono stati in modo accidentale privati di questa facoltà, per l'accidente di una disabilità dalla nascita, di una malattia, di una ferita nel corso della loro vita. Tutti noi siamo attraversati dalla medesima potenza dell'universale che è il pensiero dell'irragione – e questa potenza, anche se disattivata in alcuni, dà loro un'importanza essenziale ai nostri occhi, poiché noi, in quanto abili, non siamo che dei disabili potenziali. Noi pensiamo l'assoluto e, a questo titolo, siamo tutti ultimi e fragili, meritevoli e degni di cure.

S.C.: La nostra ultima domanda riguarda la Sua distinzione tra assoluto caotico e assoluto matematico. L'insieme delle condizioni che Lei presenta sotto il nome di principio d'irragione provano a combinare l'impossibilità di un essere necessario con la necessità della contingenza dell'essere. Come si può vedere chiaramente in *Dopo la finitudine*, l'introduzione di questo principio dà luogo allo stesso tempo alla problematizzazione del principio di ragion sufficiente come anche al tentativo di far derivare delle nuove possibilità dall'Ipercaos. In ogni caso, è evidente che Lei non applica la stessa critica e problematizzazione al principio d'identità. L'introduzione del principio di non contraddizione non implica anche la rimessa in discussione del principio d'identità? C'entra per caso la transizione da un assoluto caotico a un assoluto matematico?

Q.M.: Se non critico di più il principio d'identità rispetto a quello di non contraddizione non è a causa dell'assolutizzazione della matematica che cerco di ottenere, ma a causa dell'assolutizzazione della contingenza da cui parto – e che è il senso stesso del principio di fattualità. Se questo è anche non-questo, e dunque rompe con il principio d'identità, allora ogni cosa è necessaria perché la necessità si rivela essere originariamente qualunque cosa. Una cosa che infrange la sua propria identità, non può più cambiare o perire, perché ciò che non è (ciò che è al di fuori della sua identità) lo è già da sempre: il suo non-essere è identico al suo essere. La contraddizione ontologizzata, come dimo-

stra la dialettica hegeliana, è la garanzia di un essere necessario, incapace di modificarsi perché è sempre e già il suo altro. È la stessa cosa per il principio d'identità: se ciò che è questo contravviene al fatto di essere questo, la determinazione che delimita ogni cosa in ciò che essa è, si infrange, e tutto è già ciò che non è. In verità, la metafisica culmina nella contestazione del principio d'identità e di non contraddizione e, ancora una volta, è Hegel che me l'ha insegnato.

Vorrei anche far notare che le critiche che sono state fatte al principio d'identità sono spesso errate. Perché cosa si sta criticando quando si critica filosoficamente questo principio? Per esempio, l'identità della sostanza al di là delle modificazioni degli accidenti, affermando che non c'è una sostanza, che tutto è divenire, ecc.; oppure, si critica l'identità spirituale di una nazione, di un popolo, di una religione nello spazio e nel tempo. Ma se queste critiche possono essere legittime e anche sane, esse non riguardano l'identità in sé, quanto l'identità applicata a un certo modo d'essere: sostanza, nazione, spirito, ecc. Ora, in un'ontologia che crede solo nel divenire e negli eventi, l'identità può certamente riguardare degli accidenti effimeri, degli eventi fugaci. Se si nega all'evento di essere stato ciò che è stato, oppure – se si rifiuta di applicare in questo caso il verbo essere – se si nega che ciò che è successo a una nazione, a un popolo, a una comunità, gli sia successo davvero, dicendo allora che gli è successo e allo stesso tempo che non gli è successo, allora si annienta la forza di una rivoluzione, di uno sconvolgimento, di una precarietà.

Io destituisco il principio di ragion sufficiente perché questo principio, principio della ragione metafisica, è il nemico della ragione autentica, speculativa: niente ha ragion d'essere necessario e di essere ciò che è, e da ciò segue ogni vera necessità. Ma non destituisco i principi della logica – sebbene ne valuti in modo critico la portata ontologica – perché non destituisco la ragione in sé. Da una parte, ciò mi distingue da ogni metafisica e, dall'altra, dalla destituzione heideggeriana della metafisica (che se la prende non solo con il principio di ragion sufficiente, ma anche con il principio d'identità e di non contraddizione); quest'ultima, pretendendo di affrancarsi dalla ragione, è stata profondamente compatibile – ed è una vasta questione ancora da affrontare – con l'anti-universalismo radicale che è stato il nazional-socialismo. Siamo quindi a uno spartiacque: rifiutare il principio di ragion sufficiente senza tuttavia abbandonare la ragione. E questo è, nella mia prospettiva, ciò che differenzia lo speculativo e il metafisico.

[tr. it. di Ninetta S. Alogna⁵]