

Abstract

In the early twenty-first century, philosophy stemming from the continental tradition has become overtly realist. This does not mean it abandons the sophisticated structures of reflection for a givenness on the refutation of which its earliest moments, in Kant, was premised. Nor does it entail a rediscovered faith in the adequacy of intellect to thing. Rather, we might say, new realisms have issued from a critique of transcendental dogmas. In this paper I will provisionally characterise the most salient of these transcendental dogmas before characterizing some of the experiments in removing them.

1. Solo ciò che è concettualmente ricostruito può essere ed essere conosciuto

Questa affermazione è fondativa per la filosofia trascendentale nella misura in cui si basa non solo sull'analisi degli enunciati conoscitivi, ma anche sulla loro ricostruzione e applicazione. Così Kant, ispirandosi agli esperimenti chimici di Georg Ernst Stahl, che trasformò «i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo» (Kant, CRP, B XII-XIII), sostiene che la conoscenza non è vera conoscenza sin quando il suo oggetto non sia stato “reso attuale” *sinteticamente*, vale a dire sin quando non è collocato nel dominio effettivo della realtà conosciuta e conoscibile. Se tale principio è passibile di ulteriore radicalizzazione, dal momento che si stabilisce che la realtà conoscibile è una specie di pratica costruttivistica, allora esso è soggetto, come accade in Fichte e Lévinas, in McDowell e Brandom, a una possibile gestione etico-politica o, detto altrimenti, è malleabile da un punto di vista pratico. Questo ci conduce direttamente al costruttivismo del

¹Traduzione dall'inglese di Vincenzo Santarcangelo. L'originale del saggio appare, in una versione leggermente diversa, come prefazione a Maurizio Ferraris, *Introduction to New Realism*, Londra, Bloomsbury, 2014.

tardo ventesimo secolo che Maurizio Ferraris attribuisce al personaggio fittizio che in *Introduction to New Realism* chiama “Foukant”: una posizione per la quale la realtà è costruita dalla conoscenza, la conoscenza è costruita dal potere, ergo la realtà è costruita dal potere. Al tempo stesso, arriviamo ai vari “idealismi linguistici” il cui principio ontologico è quello per cui «solo ciò di cui si parla esiste»². La tarda rivendicazione di Kant secondo la quale «chi vuole conoscere il mondo deve prima costruirlo» (Kant, OP, I, 41) è il motto che ha anticipato questa confusione tra epistemologia e ontologia. Essa conduce al dogma 3, di cui parleremo più avanti.

Eppure tali affermazioni non sono prerogativa della filosofia *continentale* post-kantiana. Il “mito del dato” afferma in modo efficace, soprattutto nella ricostruzione di McDowell, che il concetto di esperienza, così come essa si offre a livello pre-concettuale, è una contraddizione in termini, dal momento che ogni esperienza riconoscibile come tale è già razionalmente ricostruita. L’ingegnosa soluzione di Ferraris a questo problema consiste nel proporre un “fisica ingenua” al centro della quale si trova una *aisthesis* rivitalizzata o una filosofia dell’esperienza che resiste al pieno recupero conoscitivo e che appare dunque negli stati epistemici sotto forma di negatività.

2. Il primato della pratica (il Manuale dell’Autoctono)

Il dogma riguardante il primato della pratica dimostra che il trascendentalismo, per così dire, non ha un monte, ma solo una valle. Questo dogma consiste nell’applicare una finalità ai materiali dell’esperienza e del giudizio rielaborati sotto l’influenza di una ragione pratica che – poiché trae i suoi obiettivi da ciò che non può essere presentato nell’esperienza, ma solo dalle idee – è completamente autonoma rispetto a qualsiasi contesto di sfondo o ambiente di sorta.

L’“autonomia” dell’agente morale rispetto alla sua “natura” (o ciò che ne è rimasto, poiché la natura non è altro che la totalità dell’esperienza possibile) comporta, inoltre, che tutti gli atti derivanti da questa fonte “spontanea” condividano tale autonomia. Avendo subordinato l’ontologia all’epistemologia (Kant), il primato della pratica comporta ora l’assoggettamento dell’epistemologia al fine (Fichte), sì che l’etica diventa “filosofia prima” (Lévinas). Ancora una volta, anche questa prospettiva è prevalente nella filosofia analitica, laddove la normatività immanente allo spazio delle ragioni invalida nozioni come quelle di “essere”, “fatto” o “stato di cose realmente esistente”.

Come estrema conseguenza si ha non solo l’autonomia dello spazio delle ragioni, ma la autoctonia del soggetto, i cui postulati costituiscono, per questo motivo, tutta la realtà che mai ci sarà. Come postfazione a questo dogma, il regno dei fini è invaso dall’anarchia che Kant pensava di aver espulso dalla metafisica,

²Hacking 1999: 24.

salvo poi riproporla nel campo dell’etica. Non è un caso che l’etica dominante di Foukant sia una sorta di “auto-costruzione”.

3. C’è l’essere perché c’è il pensiero. O, l’Apprendista Stregone

Questa affermazione massimalizza il primo e il secondo dogma del trascendentalismo, in quanto rende i fini umani la causa, attraverso le proprie presentazioni, della realtà degli oggetti di queste presentazioni. Metaforicamente, il monte del fiume di cui sopra, viene eliminato, e l’«Io-penso che deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni» (Kant, CG, AK, V) diviene ora “Signore dell’Essere” o, per dirla con Ferraris, la sede esclusiva di ogni causalità.

Questa affermazione ha senso solo se si considera che la sua formulazione inversa – ossia, c’è il pensiero perché c’è l’essere – è irrimediabilmente falsa. È *ingenuo* pensarla in questo modo poiché non si tiene conto né delle motivazioni e degli obiettivi pratici del sapere, né della insuperabilità della costruzione concettuale per rappresentare gli agenti (stavo per scrivere gli “animali”). In altre parole, una volta preso atto del fatto che colui che afferma può affermare l’esistenza solo di qualcosa che esiste, e che colui che afferma ha diritto alla propria affermazione solo se è stato lui stesso a costruire tale oggetto, ne consegue che l’affermazione che “c’è il pensiero perché c’è l’essere” si confuta quantomeno da sé, in quanto l’essere di cui io affermo l’esistenza è innanzitutto da me postulato, e non a me dato. Il corollario dell’autoctonia epistemica moralmente rafforzata è un’ontologia limitata agli artefatti, tale per cui la “seconda natura” è ridicibile al paradiso di un industriale.

È contro questi dogmi che i realisti continentali hanno lavorato nell’ultimo decennio o giù di lì. Sono dogmi perché sono assunti inquestionabilmente come fondamentali per la filosofia riflessiva ed è in quanto sfida ai limiti della riflessione, dunque, che il realismo continentale deve essere considerato. Il mio primo incontro con questa branca della filosofia è avvenuto tramite l’incontro con una persona, Manuel de Landa che, nei primi anni Novanta, ha presenziato alla conferenza *Virtual Futures* presso l’Università di Warwick.

La scuola di specializzazione di cui facevo parte era satura di Heidegger, post-modernismo, decostruzione e costruzionismi vari (anche se questi ultimi sono sempre stati contestati dal materialismo francese libidico di fine Novecento). Sentire de Landa criticare Deleuze e Guattari per il loro “discorso” e derivare dalla loro “Geologia della Morale” un *paper* sulle rocce – quelle vere, non metaforiche – ha prodotto uno shock quasi geologico per portata e conseguenze. Eppure, in retrospettiva, non sorprende il fatto che l’apogeo di anti-realismo celebrato dalla filosofia continentale del tardo xx secolo sarebbe di lì a poco crollato.

Tra i più recenti realisti continentali (come qui li chiamerò), Quentin Meillassoux ha spezzato quello che ha definito “circolo correlazionista”, e che io ho caratterizzato come primo dogma del trascendentalismo. Meillassoux fa riferimento ai fenomeni databili non accompagnati dal pensiero, dal momento che,

per ipotesi, tali fenomeni, che raggruppa sotto la categoria dell'arci-fossile, precedono la comparsa dell'essere per cui l'apparire è un problema. In tal modo, egli contesta la pretesa di universalità del rappresentare o dell'essere irrimediabilmente prigionieri dell'orbita del pensiero. Il suo obiettivo non è quello di eliminare il correlazionismo, ma di contestualizzarlo, regionalizzando la rappresentazione rispetto all'essere e sottolineando, apparentemente con una strizzatina d'occhio nei confronti del naturalismo, i poteri della matematica rispetto a quanto non è *accompagnato* dal pensiero, ma solo da esso *seguito*. Il filosofo francese fa tutto questo coniugando la speculazione al successo.

Questo conduce a una preoccupazione condivisa anche da Ferraris: la sua tesi, che definirei "ambientale" (*environmental thesis*), afferma che "esistere è esistere in un ambiente", o anche resistere in quell'ambiente, stare fuori o contro di esso, e introduce la nozione chiave di "negatività" sulla quale tornerò più avanti. Qualunque autonomia propria del sapere è pertanto tale nonostante la sua dipendenza da una fonte di moto o da una causalità che non può essere identificata né col sapere stesso né col soggetto che se ne considera autore. In altre parole, nonostante la sua mirabile funzionalità, il *cogito* di Kant – cui Ferraris dedica una riflessione arguta e attenta in *Goodbye, Kant!* – che non nomina nulla ma produce atti, non esaurisce il numero o il tipo di operazioni che lo ambientano. Tornerò su questo più avanti.

E che dire dell'accusa di ingenuità che il dogmatico muove contro il realista che afferma la dipendenza del pensiero dall'essere? Il fatto che ci siano fossili (che non vi fossero fossili umani fu per Kant fonte di preoccupazione), non smuove di per sé il *cogito* kantiano dal suo trono pratico, dal momento che, se anche il fossile può precedere il *cogito* empirico, esso è riconosciuto solo se c'è un *cogito* a riconoscerlo. Negare questo è sicuramente affermare quei dati pre-concettuali che sono stati criticamente screditati dalla dimostrazione che qualcosa è dato solo se è riconosciuto come tale, e poiché tale riconoscimento comporta l'attività delle capacità concettuali, il "dato" non è dato, ma già una creatura della ragione.

Ci sono qui due tesi, una trascendentalista forte, l'altra debole. L'affermazione trascendentalista forte è che il pensiero rende l'oggetto pensato un *oggetto-del-pensiero*, in modo tale che non ci può essere un qualche dominio non confermabile di oggetti non-pensati: tali oggetti sono solo casi-limite rispetto a esso. La seconda tesi, quella trascendentalista debole, sostiene che, *se anche vi fossero* oggetti o esperienze non concettuali, o qualcosa di disponibile per l'esperienza che però nulla ha a che fare con il concetto, questa "realtà" dovrebbe essere estranea al nostro pensiero di essa. Di conseguenza, il trascendentalista debole deve limitarsi a rimanere agnostico rispetto alla realtà, mentre il trascendentalista forte ha accesso pieno e senza vincoli all'unica realtà che può esserci, dal momento che è l'autore della natura, il suo legislatore e non il suo scolaro. Una volta che la seconda affermazione viene smontata, anche la prima crolla.

Questo è il problema che il dualismo kantiano (cosa in sé *versus* fenomeno) ha presentato all'idealismo tedesco – e la cui critica è stata fondamentale per il suo svi-

luppo. Ricostruendo questo problema in termini contemporanei, Markus Gabriel l'ha reintrodotta come argomento per un'ontologia trascendentale che si allinea con il Nuovo Realismo³. Partendo (tutto sommato in veste di trascendentalista) dal postulare che la teoria di qualsiasi cosa comporta il suo posizionamento in un qualche dominio di senso, Gabriel sostiene che la condizione nella quale questo è possibile è che ciò che è sia postulabile, cioè che le affermazioni di conoscenza siano *truth-apt*, "adatte alla verità". Di conseguenza, la segregazione della realtà dal pensiero della realtà fraintende la realtà del pensiero della realtà. Quindi, un realismo fondato su questa segregazione – o, nel caso del trascendentalismo forte, sulla sua eliminazione progressiva o immediata (Fichte) – semplicemente non comprende quello che sta facendo, perché non è riuscito a teorizzare in modo coerente il proprio *status* nella teoria che presenta. Per questa ragione la segregazione non può essere mantenuta.

L'ontologia di Gabriel è trascendentale, dunque, mentre il suo realismo consiste nell'affermare che la realtà contiene affermazioni vere riguardo a sé, e poiché affermazioni di questo tipo saranno possibili fino a quando la realtà ammetterà il criterio della discriminabilità, in ultima analisi non esistono affermazioni vere riguardanti la realtà nel suo complesso. Se infatti esistessero, costituirebbero solo la totalità dei fatti e una epistemologia completa sarebbe né più né meno che il completamento di un mondo privo di postulati (ci sono solo fatti), che non riuscirebbe così a spiegare entità come "mondo", "fatto", "proposizione" o "affermazione". È in questo senso realista, dunque, che «il mondo non esiste»⁴.

Il tratto comune a queste posizioni realiste è la notevole "compromissione" con la filosofia idealistica tedesca⁵. Questa filosofia è stata recentemente riscoperta in filosofia analitica dal movimento neo-hegeliano – sebbene sia usata per fini che, in conformità con i dogmi di cui sopra, dovremmo definire dogmatici – in quanto sottoscrive il primato della pratica (o normatività), elimina la natura⁶ e isola lo spazio delle ragioni dalle rivendicazioni naturalistiche⁷, promuovendo quindi la disgiunzione "scienza o spirito".

Ferraris richiama la nostra attenzione proprio su questa disgiunzione, interpretandola come il risultato di una "crisi dell'idealismo tedesco" che si traduce poi nel costruttivismo associato alla filosofia postmoderna che caratterizza come la filosofia di "Foukant". Questa crisi, per cui "tutta la realtà appartiene alla scienza, e alla filosofia rimane poco o nulla: teologia, spiritualismo, spiritismo"

³ Cfr. Gabriel 2014b. Vedi anche Ferraris 2014c e Benoist 2014.

⁴ Gabriel 2013. Vedi anche Gabriel 2014a.

⁵ Cfr. Ferraris 2014b (riguardo a Kant vedi Ferraris 2004) e Gabriel 2006 e 2011. Meillassoux 2008 si riferisce a Fichte, mentre è Hegel a comparire più volte in Meillassoux 2006.

⁶ Vedi, per esempio, McDowell 2002: 277 («Once my reminder of second nature has done its work, nature can drop out of my picture too»).

⁷ Vedi la critica di Dennett a Brandom 1998 disponibile al seguente indirizzo: ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/Brandom.pdf [Ultimo accesso 27 luglio 2014].

non emerge, come i naturalisti potrebbero sospettare, dal *sospetto* degli idealisti nei confronti delle scienze naturali⁸, quanto piuttosto dal loro *impegno* per la scienza o *Wissenschaft*.

Per gli idealisti tedeschi, la “scienza” o *Wissenschaft* è proprio l’ordine sistematico a cui la filosofia si erge una volta che la costruzione ha raggiunto l’obiettivo della piena autonomizzazione rispetto all’“essere originale”. Per esempio, nella *Critica del Giudizio*, Kant “sacrifica” (Kant, CG, AK, V) l’immaginazione riproduttiva, intesa come capacità di ricevere forme sensibili – nell’interesse di quella che Lyotard definisce «un’estetica della denaturalizzazione»⁹ – a una finalità che non le appartiene, rendendola preparatoria per l’*uso* da farsi della natura. Mentre Lyotard proclama questa realtà «un sacrilegio ontologico»¹⁰ e McDowell persegue un «parziale re-incanto»¹¹ della natura (alimentando l’alternativa tra “scienza o mito” che secondo Ferraris gli eredi di questa crisi si trovano ad affrontare), Schelling, duecento anni prima, è un critico più diretto dei dogmi del trascendentalismo, deplorando il «solo uso economico-teleologico» fatto della natura da parte della filosofia trascendentale¹².

Questa “scienza”, anche se qui usata nel senso specifico in cui la intendevano gli idealisti tedeschi, è più diffusa di quanto possa apparire a prima vista. Ovunque l’atto del *postulare* abbia priorità rispetto al monte e alla valle del suo ambiente, vale a dire ovunque domini la ricostruzione razionale, la “scienza” lascia solo il mito dietro di sé. Così Quine considera gli oggetti fisici solo un mito «particolarmente efficace» o un «dispositivo per dare una struttura gestibile al flusso dell’esperienza»¹³.

Tra gli elementi specificamente trattati dalla “scienza” idealista tedesca vi è la filosofia della natura. Secondo la tesi per cui il soggetto non ha il monopolio sui poteri causali, ci sono posizioni che non sono postulati, ma piuttosto operazioni le cui iterazioni sono costitutive di qualunque postulazione ne emerga successivamente.

⁸ Hegel e, in particolare Schelling, erano entrambi impegnati in un “real-idealismo”, che nel primo caso riguardava una filosofia della natura e nel secondo si basava su di essa. Fichte, come l’erede autoproclamato di Kant, è un altro discorso, anche se qualche lavoro è stato fatto sulla sua filosofia della natura. Vedi Scott 2010 per un’affascinante disamina della dicotomia tra natura e artificio nel lungo impegno di Fichte con le scienze naturali.

⁹ Cfr. Lyotard 1991: 73.

¹⁰ *Ibidem*: 22.

¹¹ McDowell 1996: 85 («I am suggesting that [...] we can keep nature as it were partially enchanted, but without lapsing into pre-scientific superstition or a rampant Platonism»). Qui, il *desideratum* di McDowell conferma tanto l’accuratezza quanto la posta in gioco della diagnosi che Ferraris fa della “crisi della scienza”.

¹² Schelling 1856-61, VII, 17. Schelling ritiene che l’essenza dell’opinione di Fichte riguardo alla natura sia che «nature should be used, utilized, and that it only exists in order so to be used; the principle according to which he views nature is the economic-teleological principle».

¹³ Quine 1963: 44.

È in quest’ottica che dobbiamo interpretare la proposta di Ferraris di una “fisica ingenua”? Tre elementi del testo *Introduction to New Realism* mi inducono a pensare di sì. In primo luogo, la tesi “ambientale” si applica all’ideale della scienza nell’idealismo tedesco: il *sistema*. Come afferma Schelling, un sistema è tale solo quando è “ambientato” (*enviromed*) da un altro¹⁴. Pertanto, nei termini dell’ontologia ambientale Ferraris, “esistere è esistere in un ambiente”¹⁵: un sistema, cioè, esiste, proprio quando lo fa in un ambiente.

Naturalmente, l’estensione di un sistema, se veramente sistematica, è difficile da definire, poiché nulla può essere lasciato fuori, di modo che l’ambiente di un sistema sarà esso stesso un sistema. Infine, tuttavia, se il sistema è contingente, come il sistema mondo o natura, allora l’ambiente in cui il sistema esiste comporterà la propria inesistenza. In secondo luogo, Ferraris associa storicamente il Nuovo Realismo, *inter alia*, alla filosofia positiva di Schelling. In terzo luogo, è esplicito a proposito della struttura “hegeliana” di *Introduction to New Realism* e, come parte di questa struttura hegeliana, c’è la questione della *negatività*, che prendo ora in considerazione.

Mentre per Hegel la negatività sarà sempre recuperata nella positività, nell’arricchimento dell’auto-comprensione della ragione, per Ferraris il negativo sarà affermato come positivo non nel senso della comprensione, ma proprio come ontologia ambientale, pur rimanendo negativo per l’epistemologia.

La “fisica ingenua” è proprio la leva grazie alla quale si risolve la confusione tra ontologia ed epistemologia che affligge la filosofia contemporanea. La fisica ingenua resiste all’epistemologia, in primo luogo sulla base della gamma completa dell’*aisthesis* o percezione, che non si articola nella sua interezza quando viene compresa – come è soprattutto evidente quando l’esperienza, piuttosto che confermare un’affermazione epistemica, le resiste. La conseguente rivelazione dell’inemendabilità diventa così l’irrazionale, il “residuo irriducibile” che arreda l’ambiente contro il quale ciò che esiste resiste.

La negatività ha, però, un altro registro rispetto a quello apertamente idealista tedesco. Esso riguarda la trappola che gli oggetti tendono ai realisti. Un realismo che, per evitare una realtà iper-soggettivante, si rivolgesse immediatamente all’oggetto, non sarebbe solo ingenuo, nel senso modesto che Ferraris dà qui al termine, ma lo sarebbe anche in un senso trascendentale. La negatività, cioè, implica che il realismo non possa essere conciliato con ciò che Gabriel chiama «ontologia ingenua delle singole cose»¹⁶.

Per capire perché, si consideri il filosofo idealista d’inizio xx secolo, Bernard Bosanquet, che propose un’alleanza con i “neo-realisti” della sua epoca. Questi

¹⁴ Schelling, *Stuttgart Seminars*, in Pfau 1994: 197 («To what extent is a system ever possible? I answer: long before man decided to create a system, there already existed one: the cosmos [*System der Welt*]»).

¹⁵ Ferraris condivide la nozione di “fisica ingenua” e, marginalmente, quella di “ambiente” con Hilary Putnam, al quale fa spesso riferimento. Vedi Putnam 2012.

¹⁶ Vedi Gabriel 2014a: 45.

ultimi sono così chiamati perché affermano l'indipendenza della realtà fisica o dei *sensa* dalla mente, contro i loro colleghi idealisti che affermavano invece la realtà del pensiero. Ma, sostiene Bosanquet, così facendo essi sottolineano in maniera eccessiva una classe di reali a scapito della realtà stessa.

In una bella definizione della fondamentale indifferenza del realismo nei confronti degli oggetti, Bosanquet scrive: «tutto è reale finché non lo prendiamo per più di quello che è»¹⁷. Non appena si è realisti riguardo alla cosa *x*, si deve per contrasto essere “irrealisti” rispetto a non-*x*. Questo è il motivo per cui il nuovo realismo non è un realismo riguardo a questa o quella cosa o a un insieme di cose, ma deve anche essere un realismo della negatività: l'unità ontologica fondamentale non è la cosa, ma l'ambiente o lo sfondo contro il quale ciò che è esiste. E questo è anche il motivo per cui, alla fine, non c'è nulla di particolarmente ingenuo nell'uso post-trascendentalista di una fisica capace di affrontare sia gli artefatti che popolano l'eminamente costruibile dominio sociale, sia il residuo inemendabile che non può essere risolto nella ragione.

Si tratta di uno degli aspetti intrinsecamente innovativi della lettura del libro Ferraris: i dogmi dell'empirismo, insieme a quelli del naturalismo e del normativismo, vengono elusi e le porte si aprono ancora una volta su un campo filosofico più ampio rispetto al palazzo di giustizia, al campo di battaglia o alla camera parlamentare, attraverso esperimenti filosofici che bypassano quei dogmi. Il compito dell'*inventio* filosofica non è marginale rispetto alla disciplina, ma costitutivo rispetto a essa. Ma è intrinsecamente legato, se la filosofia sta facendo il suo lavoro, non solo a un mondo del pensiero in qualche modo isolato, ma alla vasta realtà da cui essa è emanata e con la quale non sarà mai in grado di mettersi in pari.

¹⁷ Bosanquet 1912: 240. Per la sua discussione di “neo-idealismo” e “neo-realismo”, si veda in particolare il cap. 1 di Bosanquet 1923.

Bibliografia

- BENOIST, J.
 – 2014, *Reality*, “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy”, Special Issue on New Realism: 21-27
- BOSANQUET, B.
 – 1912, *The Principle of Individuality and Value*, London, Macmillan
 – 1923, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, London, Macmillan
- BRANDOM, R.B.
 – 1998, *Making it explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
 – 2002, *Responses to Pippin, Macbeth and Haugeland*, in N.H. Smith (a c. di), *Reading McDowell on Mind and World*, Londra, Routledge
- FERRARIS, M.
 – 2004, *Goodbye Kant! Cosa Resta oggi della Critica della Ragion Pura*, Milano, Bompiani
 – 2014a, *Introduction to New Realism*, Londra, Bloomsbury
 – 2014b, *Sum ergo cogito. Schelling and the Positive Realism*, in E.C. Corriero e A. Dezi (a c. di), *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, Torino, Accademia University Press: 187-201
 – 2014c, *New Realism as Positive Realism*, “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy”, Special Issue on New Realism: 172-213
- GABRIEL, M.
 – 2006, *Der Mensch in Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings "Philosophie der Mythologie"*, Berlino, De Gruyter
 – 2011, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Londra, Bloomsbury
 – 2013, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlino, Ullstein
 – 2014a, *Fields of Sense*, Edinburgo, Edinburgh University Press
 – 2014b, *Is Heidegger's "Turn" a Realist Project?*, “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy”, Special Issue on New Realism: 44-73
- HACKING, I.
 – 1999, *The Social Construction of What?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- LYOTARD, J.L.
 – 1991, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée
- McDOWELL, J.
 – 1996, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- MEILLASSOUX, Q.
 – 2006, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil
 – 2008, *Presentation*, in *Collapse III/2007*: 408-435
- PEAU, T.
 – 1994 (a c. di), *Idealism and the Endgame of Theory. Three Essays by F.W.J. Schelling*, Albany, SUNY Press
- PUTNAM, H.
 – 2012, *How to be a sophisticated "Naïve Realist"*, in *Philosophy in an Age of Science*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press: 624-639
- QUINE, W.V.O.
 – 1963, *Two dogmas of empiricism*, in *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press

SCOTT SCRIBNER, F.

– 2010, *Matters of Spirit. J.G. Fichte and the Technological Imagination*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press

SHELLING, F.W.J.

– 1856-61, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre*, in K.F.A. Schelling (a. c. di), *Schellings Werke*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 14 voll., VII, 17