

IL CONCETTO, LA SCIENZA, LA POLITICA. IN DIALOGO CON I MIEI CRITICI

PIERPAOLO CESARONI

*Università degli Studi di Padova,
Dipartimento FISPPA
pierpaolo.cesaroni@unipd.it*

ABSTRACT

The paper aims to discuss the remarks and criticisms that have been raised in the essays discussing my book *The Life of Concepts. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. I focus firstly on the relationship that I establish between conceptual history and epistemology of concepts; then, I consider some purely epistemological criticisms; finally, I focus on the problem of political science and its relationship with the social sciences. In the last section of the paper, I attempt to address the more comprehensive question of the role of philosophy and its relationship to sciences.

KEYWORDS

Concept, Conceptual History, epistemology, political science

La lettura dei saggi che compongono questo simposio di discussione (per il quale ringrazio i tre direttori di *Etica & Politica*) consente di avere un'idea molto precisa dei diversi aspetti che articolano la prospettiva sviluppata nel mio libro *La vita dei concetti*. Tuttavia, forse prima ancora di questa capacità di attraversare con precisione (e con un'acutezza spesso maggiore di quanto abbia saputo fare io) tutte le questioni teoriche affrontate nel libro, è un altro il pregio fondamentale che, ai miei occhi, accomuna i diversi saggi: essi riescono a far emergere alla perfezione il tipo di operazione implicata nel testo, che consiste nel tentativo di determinare un orientamento per la ricerca filosofica, o almeno per una possibile declinazione di essa. L'intenzione del libro è ben espressa dalle parole di Fanciullacci: aprire la strada «per delle ricerche a venire». Si tratta di una pretesa ambiziosa, che presta il fianco per sua natura a un'infinità di obiezioni. Inoltre, il libro offre ancora solo una traccia, un primo orientamento che richiede tutta una serie di ulteriori elaborazioni. Proprio per questo motivo i saggi qui riuniti rappresentano per me uno strumento prezioso: agli autori va quindi il mio sentito ringraziamento.

Nelle note che seguono non avrò modo, per ragioni di spazio, di riprendere tutti gli innumerevoli spunti, osservazioni e critiche che sono presenti in ogni pagina dei testi, anche se ciò non significa che non abbia fatto tesoro di ciascuno di essi. Mi

concentrerò solo su alcuni aspetti, privilegiando ovviamente le obiezioni (presenti soprattutto nei saggi di Fanciullacci e di Callegaro, i cui rilievi critici sono per me di grande interesse perché si inseriscono all'interno di una restituzione precisa del libro), con tre finalità principali: 1) chiarire ulteriormente alcune posizioni assunte nel testo pubblicato; 2) tratteggiare alcuni sviluppi ulteriori della prospettiva esposta nel libro (ed è quindi plausibile che le risposte da me fornite possano produrre ulteriori dubbi e obiezioni); 3) rimodulare alcune posizioni che mi sembrano richiedere una riformulazione. Il paragrafo 1 affronterà una questione preliminare per me di grande rilievo (e il riferimento privilegiato sarà ai saggi di Slongo e Rustighi); i paragrafi 2, 3 e 4 saranno dedicati a questioni più strettamente epistemologiche relative alla prima parte del libro (e qui mi concentrerò principalmente sulle osservazioni critiche avanzate da Fanciullacci); infine, i paragrafi 5 e 6 saranno rivolti alla seconda parte del libro e più precisamente agli ultimi due capitoli, cioè al problema della scienza politica (e qui invece il riferimento primo sarà il saggio di Callegaro). L'ultimo paragrafo, infine, cercherà di fare il punto sul problema, che attraversa tutti i saggi, del ruolo della filosofia.

1. STORIA CONCETTUALE ED EPISTEMOLOGIA

Ho affermato all'inizio di questo saggio che l'ambizione de *La vita dei concetti* è quella di proporre un orientamento della ricerca filosofica, che nel libro, non senza rischi di confusione e di ambiguità, ho nominato "epistemologia dei concetti". Tale affermazione va meglio determinata. Come tutti i saggi qui riuniti hanno messo in luce, l'intenzione del testo è più precisamente quella di riallacciarsi al lavoro svolto, negli ultimi decenni, dal gruppo di ricerca sui concetti politici di Padova. L'idea è quella di proporre una continuazione e in parte una riformulazione di tale programma di ricerca a partire da alcuni snodi fondamentali che, a mio avviso, esso implica inevitabilmente ma che non hanno trovato ancora adeguata formulazione.

La proposta filosofico-politica portata avanti con rigore dal gruppo padovano, coordinato per lungo tempo da Giuseppe Duso, è stata denominata *storia concettuale* per far emergere il suo riferimento privilegiato alla *Begriffsgeschichte* tedesca di Brunner e Koselleck, anche se, rispetto a quest'ultima, presenta una decisa torsione filosofica e anche una notevole originalità¹. L'obiettivo della ricerca storico-concettuale padovana – che non è possibile, in questa sede, presentare adeguatamente – è stato quello di ricostruire la logica, la genesi e le aporie dei concetti politici moderni. Con l'espressione "concetti politici moderni" si intende

¹ Per un'introduzione alla storia concettuale di Padova i rinvii sono in primo luogo a G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetria, Milano 2007² e ai lavori collettanei, entrambi a cura di G. Duso, *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna* (Carocci, Roma 1999) e *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (FrancoAngeli, Milano 1998³).

l'insieme delle nozioni che articolano l'orizzonte costituzionale delle moderne democrazie e che definiscono in pari tempo l'immaginario politico oggi condiviso, tanto nella rappresentazione diffusa quanto nei presupposti che stanno alla base della teoria politica attuale: sovranità, popolo, individuo, libertà, rappresentanza. L'operazione filosofica su tali nozioni, come detto, si articola in tre momenti fra loro inestricabilmente connessi: l'esplicitazione della logica che le sottende e le tiene insieme, la ricostruzione della genesi di quest'ultima nell'alveo del giusnaturalismo moderno e la messa in luce delle sue aporie e contraddizioni. A partire da questo lavoro di attraversamento critico della "scienza politica moderna" (così viene denominato tale sistema di nozioni), la storia concettuale padovana ha poi cercato di sviluppare un versante più propositivo, non però nel senso dello sviluppo di una teoria politica alternativa a quella moderna, bensì nel senso di una riattivazione, nel presente, delle strutture politiche fondamentali che la teoria moderna ha cercato di rimuovere (a partire dal problema del governo e dalla questione della giustizia)². Il senso di questa operazione è ben espresso da Callegaro nel suo saggio: «relancer la philosophie politique sur les ruines de la science politique, réduite à un foyer de mythes en raison même de sa prétention théorique». Il problema della cosiddetta "scienza politica moderna", dal punto di vista della storia concettuale, sarebbe cioè innanzitutto proprio quello di voler ridurre la politica a teoria, cioè a scienza, o a concetto. La filosofia dovrebbe allora mostrare l'impossibilità di questa riduzione e, così facendo, riattivare all'altezza del presente un'interrogazione originaria sulla politica, qual è quella che anima la filosofia politica classica da Platone ad Althusius.

Concordo con Callegaro nel riconoscere che tale versante propositivo sia ancora insufficiente e per certi aspetti problematico; il motivo fondamentale è che esso mi sembra produrre una connessione troppo immediata fra la dimensione filosofica e quella dell'agire politico effettivo. Al fine di (ri)pensare la politica oggi, non è sufficiente riattivare le questioni politiche fondamentali, mostrandone l'inevitabile riemergere all'interno di un orizzonte teorico che cercava di eliminarle; è necessario anche e soprattutto dedicarsi all'elaborazione di un quadro che sia in grado di organizzare l'esperienza politica che è propria del nostro presente. Dal mio punto di vista, questa operazione fondamentale (la «questione centrale», come scrive Rustighi) coincide con l'elaborazione di una rinnovata *scienza politica* e di nuovi concetti politici. La dimensione riflessiva propria del sapere e della scienza, la quale assume nella modernità un ruolo ancor più centrale che in passato, si rivela così un elemento inaggirabile, anzi la vera posta in gioco della ricerca filosofica.

A prima vista, potrebbe sembrare che tale affermazione contraddica il cuore dell'impostazione storico-concettuale padovana, la quale, come detto, si pone il

² Per una spiegazione di queste affermazioni, che di per sé non possono che apparire enigmatiche e vaghe, rimando ai saggi scritti negli ultimi anni da Giuseppe Duso (a partire da G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», 2006, pp. 367-390), che verranno presto riuniti in un nuovo volume in corso di pubblicazione.

compito di liberare la politica dalla presa del concetto e da ogni tentativo di riduzione della politica a scienza. Evidentemente, però, tale contraddizione è solo apparente, poiché ciò che è in gioco è precisamente la ridefinizione di cosa siano una *scienza politica* e un *concetto politico* al di là del modo in cui essi sono declinati nella cosiddetta “scienza politica moderna” (la quale si rivela in realtà un insieme di nozioni prive di scientificità). La mia idea è che la posizione di questi problemi sia il passo avanti fondamentale che la ricerca di storia concettuale è chiamata a compiere. I motivi li hanno spiegati bene Rustighi (nelle pagine introduttive del suo saggio) e Slongo (nelle pagine conclusive del suo); per mio conto, ho provato a esplicitarli in un saggio (che Slongo mi fa l'onore di citare) che doveva originariamente apparire come primo capitolo de *La vita dei concetti*, ma che poi ho deciso di pubblicare autonomamente³.

La centralità del problema della scienza è già emersa dall'interno del lavoro di storia concettuale padovano. Indico almeno tre momenti che vanno in questa direzione (e che hanno avuto un ruolo importante nell'elaborazione de *La vita dei concetti*). Il primo è l'incrocio con la genealogia di Foucault portato avanti dai lavori di Sandro Chignola, non solo o non tanto nei testi che egli ha direttamente dedicato al pensatore francese, ma soprattutto nelle indagini sulla formazione del concetto di società nell'organizzazione del sapere sociale e politico del XIX secolo⁴. Ancor più ampiamente, la ricerca condotta da Merio Scattola ha progressivamente declinato la storia concettuale in un senso esplicitamente epistemologico, cioè in una storia dei saperi politici della modernità⁵. Infine, è da ricordare il saggio che Claudio Pacchiani ha dedicato al problema della scienza pratica di Aristotele⁶, che ha avuto un suo peso nell'elaborazione de *La vita dei concetti*, per quanto ciò possa forse apparire sorprendente a chi ha letto il testo. Per comprenderne il motivo rinvio alle pagine illuminanti che, nel suo saggio, Rustighi dedica proprio ad Aristotele, in particolare a ciò che egli sottolinea in conclusione: «ciò che di Aristotele sopravvive come elemento per noi irrinunciabile consiste precisamente in questa sua esemplare capacità di non cedere alla riduzione dei campi epistemici l'uno all'altro e di lavorare piuttosto alla loro singolarizzazione». Non è qui in questione alcuna “riabilitazione della filosofia pratica”, bensì una valorizzazione dello sforzo epistemico di Aristotele nel campo pratico, che ovviamente non può

³ P. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, in «Filosofia politica», 3/2017, pp. 513-530.

⁴ Rimando in particolare a S. Chignola, *Fragile cristallo. Per una storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.

⁵ Cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003; Id., *La storia dei saperi politici nell'Europa moderna*, in *Concordia discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012, pp. 197-225; Id., *Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee*, in *Prima e dopo il Leviatano*, a cura di M. Scattola e P. Scotton, Cleup, Padova 2014, pp. 73-108.

⁶ C. Pacchiani, *Che cos'è la “Filosofia pratica”?*, in D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 7-45.

in alcun modo essere “attualizzato”, ma che può svolgere ancora per noi un ruolo prezioso di orientamento dal punto di vista che io definisco “epistemologico”, proprio per i motivi che Rustighi fa emergere con grande lucidità e chiarezza.

Gli studi sopra citati mostrano già, in modi diversi, l’implicazione strutturale del problema della scienza politica entro la prospettiva storico-concettuale. Mi pare, tuttavia, che non siano ancora sufficienti, poiché non è possibile ripensare fino in fondo l’orizzonte della scienza politica senza affrontare direttamente il problema più complessivo della scientificità. È a questo compito dunque che mi sono rivolto, servendomi, come si evince fin dal titolo del libro, di due strumenti principali: la scienza speculativa di Hegel e la tradizione epistemologica francese.

Per riassumere, l’ipotesi di ricerca che seguo nel libro sostiene che una prospettiva storico-concettuale condotta rigorosamente fino alle sue estreme conseguenze non può che indirizzarsi verso la posizione del problema della scientificità e, di qui, verso la determinazione della singolarità epistemica del campo politico. Non si tratta, quindi, di abbandonare la storia concettuale per prendere una strada diversa (come in qualche passo del suo saggio sembra suggerire Callegaro), bensì di seguire tale strada fino in fondo. Naturalmente, riconosco che questo prolungamento implica anche una trasformazione e ristrutturazione profonda dell’impianto complessivo della ricerca e probabilmente anche un discostamento da altre prospettive che pure si richiamano alla storia concettuale padovana – è questo, probabilmente, ciò a cui allude Callegaro. Per segnalare questo passaggio, ho deciso di abbandonare il lemma “storia concettuale” – il quale è in ogni caso equivoco, in quanto ciò che usualmente si presenta oggi sotto questa etichetta è molto lontano dallo spirito che anima le ricerche padovane di cui parlo – e di sostituirlo con “epistemologia dei concetti”. Esso ha il pregio di evidenziare la centralità che attribuisco alla questione della scientificità, anche se si presta analogamente (e forse in misura maggiore) a una grande quantità di equivoci, poiché ciò che nomino come “epistemologia” è molto distante dalle ricerche che oggi si presentano sotto questo nome, perfino da quelle che si richiamano apertamente alla stessa tradizione epistemologica francese.

2. IL PROBLEMA DELLA DESIGNAZIONE

La prima parte de *La vita dei concetti* vuole essere un tentativo di abbozzare le linee fondamentali di una teoria complessiva della scientificità, rifacendosi ai lavori epistemologici di Bachelard e Canguilhem e alla scienza speculativa di Hegel, oltre che ad alcuni saggi di Hyppolite che hanno avuto una funzione importante nel tracciare la mediazione fra questi due fuochi, per più di un aspetto molto lontani fra loro. Nelle prime stesure del libro, molto spazio veniva dedicato anche ad altri epistemologi della tradizione francese (Cavaillès, Desanti, Granger, gli stessi Althusser e Badiou); tuttavia, per evitare di accrescere troppo il testo (e anche i

tempi già lunghi della sua faticosa elaborazione), ho deciso di mantenere questi riferimenti sullo sfondo, benché essi rimangano costantemente operanti (e talvolta sono esplicitati).

In questa sede non riprenderò in maniera ordinata tutti i punti che sostengono il mio tentativo, perché credo che risultino già chiaramente dalla lettura del libro e perché sono stati ottimamente ripresi (e più di qualche volta esposti in modo più chiaro di quanto abbia saputo fare io) dai saggi contenuti in questo simposio. Mi concentrerò invece su alcune questioni poste in particolare dal ricchissimo saggio di Fanciullacci. Non riuscirò a rispondere a tutte le obiezioni da lui sollevate e, in particolare, dovrò lasciarne cadere due (e non certo perché non le ritenga rilevanti, tutt'altro). La prima concerne la questione della scienza politica in Althusser: Fanciullacci muove dei rilievi critici alla mia ricostruzione molto puntuali, che in parte condivido. La riflessione althusseriana sul punto è ben più complessa di quanto risulti dalle pagine che vi dedico nel libro (anche in questo caso, una prima versione più lunga discuteva i saggi che Althusser dedica a Machiavelli e Montesquieu, ma ho dovuto operare dei tagli per mantenere un equilibrio nell'economia complessiva del testo). È possibile che io avessi in mente soprattutto, relativamente a questo aspetto, gli esiti (per molti aspetti deludenti) a cui sono giunti i più importanti esponenti della scuola althusseriana (Macherey *in primis*) più che Althusser stesso.

La seconda questione su cui non mi soffermerò è la differenza fra la fondazione della prima scienza (la matematica), la fondazione di una nuova scienza e le trasformazioni interne a una scienza già costituita, problema a cui Fanciullacci dedica il §3 del suo saggio. Si tratta di un punto importante e Fanciullacci ha del tutto ragione nel riconoscere che nel libro esso non viene affrontato. Se il problema della fondazione della prima scienza fa storia a sé, la differenza fra la fondazione di un dominio epistemico e le trasformazioni intra-epistemiche è centrale nel discorso che svolgo e l'assenza di una sua trattazione pone non pochi problemi (per quanto, a mio avviso, non ne infici la tenuta complessiva). Non mi concentrerò, tuttavia, su tale questione e il motivo è molto semplice: al momento non sono giunto a un livello di elaborazione soddisfacente al riguardo. Proprio per questo motivo, gli spunti che offre Fanciullacci (a partire dalla proposta di una "doppia lettura" di Althusser nel §5) sono per me di grande interesse e utilità.

Giungo al primo punto che vorrei provare a discutere più ampiamente, richiamato dal §2 del saggio di Fanciullacci ma anche da altri saggi (in particolare da Slongo), ossia la questione della designazione. Nel libro introduco le due coppie categoriali attività normata / attività normante e designazione / istruzione, che riprendo da alcuni passi di Bachelard, anche se ne allargo di molto l'utilizzo e opero anche una forzatura rispetto ai testi bachelardiani stessi. Inoltre utilizzo in pari tempo una terminologia di matrice hegeliana (e non solo) e propongo, come riconosce Fanciullacci, alcune traduzioni e sovrapposizioni fra i diversi lessici, con

il risultato che, alla fine, le categorie di cui faccio uso non possono essere precisamente ritrovate in nessun autore da me preso in considerazione. Come viene colto perfettamente da tutti i contributi, il punto fondamentale sta nel comprendere il procedere scientifico come un'attività eminentemente dialettica che si muove fra i due momenti, strettamente intrecciati e distinguibili solo analiticamente, della produzione concettuale e della conoscenza che essa rende possibile. In altre parole la scienza, nel suo procedere effettivo, mostra di non poter essere esaurita dal secondo dei due lati (con il quale usualmente si tende a identificarla), poiché la conoscenza sperimentale non va da sé, non si rivolge cioè a un dato immediato, bensì è istruita da una rete concettuale prodotta e trasformata dalla scienza stessa in un lavoro incessante (che in nessun modo può essere ridotto a grandi momenti di riformulazione complessiva, o di "cambio di paradigma"). Per spiegare con un esempio semplice l'incredibile potenza conoscitiva istruita dal concetto, ci si può riferire a un celebre episodio della storia dell'astronomia, ossia la scoperta di Nettuno. Urbain La Verrier, sulla base della concettualità della fisica newtoniana, riuscì a determinare l'esistenza del pianeta semplicemente studiando le irregolarità dell'orbita di Urano e anche a ricavare matematicamente la sua esatta posizione (che in seguito fu confermata sperimentalmente dall'osservazione di Johann Gottfried Galle nel 1846). È interessante notare che Nettuno era già stato osservato più volte in precedenza (probabilmente la prima volta da Galilei), ma che in quei casi non fu riconosciuto come pianeta: un esempio perfetto della dipendenza dal concetto della conoscenza scientifica.

L'attività di concettualizzazione è ciò che nel libro viene chiamata "istruzione" o "attività normante", mentre il momento propriamente conoscitivo è denominato "designazione" o "attività normata". Per quanto io parli talvolta di "oggetto istruito", non è un modo di esprimersi rigoroso, poiché l'istruzione ha a che fare con concetti (o, se si vuole richiamare la terminologia bachelardiana, con "sovragegetti") cioè con la condizione di emergenza di determinati oggetti (per es. di Nettuno nel quadro della teoria della gravitazione newtoniana). Quando parlo di "oggetto istruito", intendo più precisamente un oggetto designato a partire da un'istruzione concettuale (ossia la conoscenza scientifica), mentre per "oggetto designato" intendo un oggetto designato separato dalla sua istruzione concettuale (ossia la conoscenza ordinaria). Comprendo dunque perché Fanciullacci ritenga poco chiara l'equiparazione fra designazione e attività normata. Qui continuo a seguire, in fondo, l'impostazione hegeliana, la quale individua una continuità di fondo fra la conoscenza ordinaria del mondo (il «sano intelletto umano») e ciò che egli denomina "scienze positive" (ossia ciò che nel libro viene chiamato momento propriamente conoscitivo della scienza), poiché entrambe rimangono entro il piano della rappresentazione (*Vorstellung*), cioè della relazione fra soggetto e oggetto.

⁷ G. Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, p. 139.

A questo proposito, l'idea di fondo è che, in definitiva, tutte le designazioni non scientifiche (cioè, per così dire, l'esperienza ordinaria del mondo) si plasmino progressivamente su quelle scientifiche, separate però dal processo della loro istruzione concettuale. Quando guardiamo il cielo notturno, sappiamo che i puntini luminosi che affollano la volta celeste sono stelle e che queste ultime sono degli oggetti del tutto simili al sole, benché estremamente distanti. Analogamente, tutti siamo a conoscenza del fatto che, al tramonto, non è il sole a scivolare sotto l'orizzonte, bensì che è il movimento di rotazione terrestre a produrre tale effetto. Si tratta di conoscenze banali e che diamo per scontate, ma non sono molte le persone in grado di darne una dimostrazione soddisfacente, così come pochi sanno precisamente come funziona una lavatrice, benché tutti la usino. La nostra esperienza quotidiana del mondo tende quindi a essere interamente plasmata dalle designazioni scientifiche. Credo che nessuno, oggi, potrebbe ritenere che possano generarsi spontaneamente dei vermi dalla carne in putrefazione, così come nessuno mette in dubbio che un aereo sia in grado di volare. La nostra esperienza comune si modifica continuamente – per quanto spesso in maniera impercettibile – perché integra progressivamente gli effetti conoscitivi (e le conseguenti applicazioni tecniche) della produzione concettuale.

A questo riguardo, si può forse capire meglio l'insistenza di Bachelard nei confronti della pedagogia. Il compito principale dell'insegnamento consiste, secondo tale prospettiva, nella riattivazione del processo di concettualizzazione che sta alla base della nostra esperienza comune del mondo. Ciò che appare fondamentale non è quindi trasmettere determinate nozioni scientifiche, bensì insegnare il processo che ha condotto a esse (il modo in cui si è arrivati a formulare un problema e lo sforzo concettuale che ha consentito la sua soluzione). Se questo non avviene, la comprensione scientifica della realtà finisce per apparire come una semplice "visione del mondo", sostenuta unicamente dal riconoscimento dogmatico dell'autorità scientifica che ne assicura la validità (con il rischio, oggi sempre più frequente, che la scienza si ritrovi a dover rivaleggiare con autorità che si presentano come alternative).

3. VERITÀ E VERIDIZIONE

Un rilievo critico particolarmente importante sollevato da Fanciullacci concerne la distinzione, che viene operata nel libro (riprendendo con molta libertà una terminologia ben presente nella tradizione epistemologica francese), fra "veridizione" e "verità", dove il primo termine è riferito alla produzione dell'attività normata (cioè al momento propriamente conoscitivo), mentre il secondo termine è riservato all'attività normante (cioè alla produzione concettuale). Con ciò, non intendevo negare valore di verità ai risultati prodotti dal conoscere scientifico strettamente inteso, bensì segnalare l'esistenza di due processi differenti nella

produzione della verità da parte della scienza, che non devono, a mio parere, essere confusi. Se riprendiamo l'esempio prima riportato della scoperta di Nettuno da parte di La Verrier a partire dallo studio delle perturbazioni riscontrate nell'orbita di Urano, possiamo dire che si giunge qui alla determinazione di una verità (Plutone esiste effettivamente ed è osservabile), che si situa nel campo che io definirei della veridizione. Prendiamo ora un altro caso altrettanto famoso nella storia dell'astronomia: il problema delle irregolarità riscontrate nell'orbita di Mercurio (la precessione del perielio del pianeta è più veloce di quanto dovrebbe verificarsi sulla base della teoria newtoniana della gravitazione). Ancora La Verrier, utilizzando lo stesso metodo che lo aveva condotto con successo alla scoperta di Nettuno, ha provato a fornire una spiegazione analoga, ipotizzando l'esistenza di un pianeta dall'orbita più interna di quella di Mercurio (che egli aveva chiamato Vulcano). Tuttavia, questa ipotesi non trovò mai alcuna conferma sperimentale, al pari di altre che furono ugualmente avanzate. Nell'orizzonte di designazione istruito dalla concettualità newtoniana, il problema rimane irrisolvibile. Come è noto, la soluzione può essere trovata solo grazie all'istruzione concettuale fornita dalla relatività generale di Einstein, la quale dunque produce un effetto di verità differente e sovraordinato rispetto a quello implicato nella scoperta di Nettuno da parte di La Verrier. Si potrebbe affermare che questo secondo livello, di stampo propriamente concettuale, produce un allargamento del dominio della veridizione; è questo il motivo per cui ho proposto di riservare ad esso il termine "verità". Rimane fondamentale, tuttavia, riconoscere che il risultato ultimo a cui mira la scienza è di produrre una conoscenza rigorosa della realtà.

A questo proposito bisogna forse insistere sul fatto che, in una scienza già costituita, il "buco" o "strappo" nella designazione del reale che implica l'attivazione di una concettualizzazione – un punto a cui dedico ampio spazio nel libro –, si presenta sempre solo nella designazione scientifica, cioè derivante da precedenti istruzioni: solo chi padroneggia l'organizzazione concettuale della teoria della gravitazione di Newton è in grado di vedere lo "strappo" riscontrabile nella designazione dell'orbita di Mercurio (cioè, semplicemente, il suo discostarsi strutturale e non contingente dai risultati attesi). Un problema che invece sembra sorgere dall'esperienza "immediata" della realtà (cioè separata dall'istruzione concettuale già acquisita) è sicuramente uno pseudo-problema, che può apparire tale solo a una coscienza non educata in quel campo. In altre parole, un dilettante non potrà mai mettere in crisi gli assetti scientifici acquisiti e, quando pensa di poterlo fare, sicuramente sbaglia. Il procedere dialettico della scienza si muove sostanzialmente attorno al riconoscimento dei punti di inconsistenza della sua stessa conoscenza, ma ciò ovviamente non significa che chiunque sia in grado di determinarli – anzi, è un'attività estremamente complessa, che può essere svolta solo dall'interno della pratica scientifica stessa.

Una questione ulteriore relativa al tema della verità concerne la tesi, che Fanciullacci e forse anche Callegaro rifiutano, secondo cui non ci sono verità filosofiche. Ho ripreso e fatta mia questa tesi da Canguilhem, che al riguardo è molto netto, come si evince dalle molte citazioni presenti nel libro e che qui non ripeto. La questione è molto importante, anche se non facile da districare. Innanzitutto, perché ci sia produzione di verità, ci deve essere un dominio epistemico su cui insiste e non riesco in alcun modo a immaginare quale dovrebbe essere il dominio epistemico della filosofia. Nella prospettiva difesa nel libro (ma tornerò sul punto in conclusione), la filosofia è un'operazione che si compie *entro* e *fra* le differenti scienze, quindi il suo campo, per così dire, è quello della molteplicità dei domini epistemici; di conseguenza, affermare che esistono verità filosofiche implicherebbe identificare la filosofia con una sorta di "scienza della scienza". Questo esito è a mio parere insostenibile, poiché costringerebbe a riconoscere che il procedere normativo della scienza è chiamato ad adeguarsi a una verità ulteriore che gli sfugge, cioè a una sorta di verità dietro la verità (che potrebbe per esempio essere surrettiziamente identificata con il punto di arrivo attuale di una scienza data). Si finirebbe così per ancorare la ricerca scientifica alla ricerca ultima di un'essenza (a cui dovrebbe mirare, per l'appunto, la filosofia).

Se, per esempio, ci chiediamo: "che cos'è il tempo?", a prima vista può sembrare che si tratti di una domanda molto precisa, che fa riferimento a un'esperienza determinata e che potrebbe essere considerata una domanda propriamente "filosofica". In realtà, essa rimane nel campo della pura designazione. Perché tale domanda acquisisca un senso determinato, è necessario riferirsi a specifici domini epistemici: il tempo concettualizzato dalla termodinamica, dalla biologia, dalla psicoanalisi e così via. A fronte di questa moltiplicazione di concetti di tempo, fra loro non sovrapponibili, ci si potrebbe ancora chiedere: "tutti questi tempi differenti non sono pur sempre diverse declinazioni *del* tempo? non è dunque possibile interrogarsi sulla natura del tempo in quanto tale? e non potrebbe questo essere un tema eminentemente filosofico?". Il punto sta precisamente nel riconoscere che tale domanda, in luogo di condurre al di là della scienza, su un piano più fondamentale, ci riporta al di qua, nel campo confuso della pura e semplice designazione. "Il tempo" al singolare è il punto di partenza, non di arrivo: è proprio dalla distruzione della prima impressione, secondo la quale esiste "un tempo" (di cui poter eventualmente disquisire), che sorge la scienza, producendo concettualizzazioni singolari. Dal mio punto di vista, attribuire alla filosofia una verità propria significa pensare che essa possa giungere a formulare una verità "del" tempo al di là delle sue concettualizzazioni singolari (cioè una sua "essenza"); al contrario, nella prospettiva del libro il compito della filosofia sta precisamente nell'opposto, cioè nel preservare l'inesistenza di una tale verità ultima (il che implica anche resistere alla tendenza, riscontrabile in ogni scienza, a identificare il proprio concetto di tempo con il tempo "in generale").

In definitiva, affermare che non sussistono verità filosofiche è solo un altro modo di riconoscere che, come dice Canguilhem, è la scienza a istruire la ragione e non viceversa. I risultati ottenuti dalla ricerca filosofica non hanno altro effetto che quello che producono nei domini epistemici (e non si tratta di un effetto di concettualizzazione, bensì di riflessione su di esso). Riconosco tuttavia che in questo modo non ho risposto a tutte le obiezioni sollevate (in particolare da Fanciullacci); il punto è alquanto problematico e altri aspetti dovrebbero essere presi in considerazione. In particolare, non sono più così sicuro del fatto che non si possa parlare di “problemi epistemologici”. Ho sostenuto questa tesi, sempre seguendo Canguilhem (e qui anche Althusser) e in opposizione, invece, a un importante saggio di Desanti per l'appunto intitolato: *Che cos'è un problema epistemologico?* (contenuto ne *La filosofia silenziosa*). Il motivo è semplice ed è già implicito nel discorso appena svolto: se (per semplificare) un problema implica la produzione di un concetto, allora esistono solo problemi epistemici. Tuttavia, anche l'epistemologia affronta le sue questioni specifiche e determinate: per esempio, la storia del concetto di riflesso, o la differenza fra il campo del sociale e del vitale, e così via. In un certo senso, si tratta anche in questo caso di “problemi”; per evitare ogni confusione, sarebbe tuttavia preferibile denominarli con un altro termine.

Un altro aspetto su cui riflettere emerge in controluce dalle pagine, belle e difficili, che Rustighi dedica alla determinazione del fine sociale nel §2 del suo saggio. Dal mio punto di vista, si tratta di una raffinata analisi di stampo epistemologico (ossia filosofico), che mette in gioco un movimento di pensiero di stampo chiaramente dialettico (in cui si scorge lo spirito, se non la lettera, del pensiero hegeliano). In modo analogo, anche nel libro la questione epistemologica della determinazione della singolarità del sociale veniva affrontata assumendo una postura che non si può non definire dialettica. Tuttavia, nell'impostazione che seguo nel libro, tale postura dovrebbe essere propria solo della produzione concettuale della scienza. Bisogna allora forse riconoscere che sussiste, accanto alla dialettica epistemica (o concettuale), anche una dialettica epistemologica? E quale statuto avrebbe? È possibile però che una tale domanda irrigidisca troppo la distinzione fra i differenti piani riflessivi: tornerò sul punto nella conclusione.

4. LA NECESSITÀ DEL CONCETTO

Un altro aspetto che emerge dal saggio di Fanciullacci, a cui egli dedica un'analisi molto raffinata, riguarda la necessità che congiungo alla produzione concettuale della scienza. In una parte del discorso filosofico attuale (ma anche nell'antropologia o nella sociologia) si fa molto parlare, per l'ascendente che esercita la figura di Deleuze, di *creazione di concetti* e talvolta sembra di ritrovarsi in mezzo a un diluvio di nuove “invenzioni concettuali”. Benché sia ingiusto attribuire a Deleuze questo esito, che risulta piuttosto da una maldestra ripresa del suo

pensiero, è a mio avviso del tutto evidente che sussiste una chiara divaricazione fra la prospettiva da lui difesa e la linea epistemologica. Anche quest'ultima riconosce l'importanza della creazione concettuale; tuttavia, poiché ascrive questa attività alle pratiche scientifiche, la riconosce come possibile solo entro le precise regole determinate dai differenti campi epistemici. In questo senso, affermo nel libro che la creazione concettuale, quando si verifica effettivamente, ubbidisce a una temporalità retroattiva, il che vuol dire che il concetto, nel momento stesso in cui si crea, si rivela "già lì" prima della sua creazione (in tal senso, si tratta in pari tempo di una scoperta). Un esempio banale: non appena, fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, viene istruita concettualmente la struttura atomica della materia, diventa immediatamente che la materia è "da sempre" costituita in tal modo (anche prima che ci fosse qualcuno ad analizzarla). Anche in questo caso la traccia segnata da Hegel è illuminante: l'avanzamento concettuale procede sempre verso il suo stesso passato.

L'aspetto interessante dell'analisi di Fanciullacci sta nel fatto che essa, per così dire, rovescia il discorso: in base a cosa il concetto scientifico esibisce la necessità che dichiara? Perché, per risolvere una determinata *impasse*, bisogna ammettere che è necessario produrre proprio quel concetto e non un altro? Il problema è molto complesso e apre delle prospettive maneggiabili con fatica. Se si rimane nel campo dell'immagine della scienza che ci è più familiare, ossia quella che ci è restituita dal dominio fisico-chimico, la risposta è chiara: il concetto si rivela necessario nella misura in cui la sua capacità di risolvere l'*impasse* è verificata sperimentalmente, producendo un effettivo allargamento del dominio conoscitivo. Il semplice esempio sopra ricordato dell'orbita di Mercurio è significativo: il paradigma concettuale della relatività generale è in grado di rendere perfettamente ragione di quanto osservato (a differenza della teoria della gravitazione newtoniana). Impianti concettuali alternativi che si propongono di risolvere lo stesso problema riescono a imporsi sui concorrenti quando sono in grado di ricevere una verifica sperimentale, cioè (nei termini del libro) quando dimostrano di essere in grado di estendere la conoscenza effettiva della realtà. Questo è il motivo per cui, per esempio, il concetto fisico di etere si è rivelato essere, verso la fine del XIX secolo, uno pseudo-concetto da abbandonare.

Il problema diventa più complesso quando si prendono in considerazione dei domini epistemici differenti, ai quali non può essere esteso il principio della verifica sperimentale che è proprio della fisica e della chimica (nella stessa biologia, come mostrano abilmente Canguilhem e molti altri biologi, esso può essere fatto valere solo parzialmente, cioè solo per alcuni suoi settori e non per altri). Rimane salvo il principio per cui il movimento concettuale deve essere in grado di allargare il dominio conoscitivo, tuttavia è sbagliato ritenere che il modo in cui ciò accade in un dominio epistemico (per quanto consolidato) debba valere da paradigma per tutti gli altri: ogni campo è chiamato a produrre i suoi propri criteri di scientificità.

Che in taluni di essi (come per esempio la politica) questo possa essere compatibile con l'esistenza di soluzioni concettuali alternative ugualmente valide è un aspetto su cui non ho risposte, proprio perché la risposta può essere trovata solo dall'interno del campo epistemico stesso.

Portando il discorso fino in fondo, è inevitabile che emerga una domanda, la stessa che aleggia all'inizio del saggio di Fanciullacci: se ogni scienza produce i suoi propri criteri di concettualizzazione, senza poterli prendere in prestito da altre scienze già costituite né potersi rifare a dei criteri generali validi per tutti, in cosa si distingue, in definitiva, un discorso scientifico da uno che non lo è? Fanciullacci, in realtà, pone la questione in altri termini, ma la sostanza mi sembra la stessa: per quale motivo si deve ascrivere solo alla conoscenza scientifica la capacità di produrre un discorso vero? Io tenderei a rovesciare il punto di vista: si dà scienza ogni qualvolta un discorso si mostra capace di produrre, nel proprio campo, un discorso vero. Ma, ancora, come si può riconoscere ciò? Per quanto si tratti di una risposta forse deludente - e stridente con la richiesta che immediatamente siamo portati a formulare -, ritengo che non vi sia una risposta generale per questa domanda, poiché ogni scienza, istituendosi, istituisce anche il proprio rigore, cioè le procedure che consentano di identificare la specifica necessità della propria produzione concettuale. Questo non significa che, anche all'interno di scienze già solidamente fondate (come la biologia) non emergano costantemente frizioni relativamente a tale aspetto decisivo - per il quale, dunque, la riflessione epistemologica trova una sua dimensione elettiva.

Relativamente a tali questioni, aggiungo un'ulteriore osservazione stimolata dal discorso che Fanciullacci sviluppa relativamente alla necessità pratica e a quella che chiamerei, se capisco bene, "situata". Condivido il discorso di Fanciullacci, tuttavia aggiungo che una necessità analoga si può intravedere anche nella *scelta* dei problemi che, entro una comunità scientifica, appaiono in un certo momento come decisivi (e quindi tali da dovervi dedicare gli sforzi maggiori). È possibile che tale discorso debba essere ulteriormente allargato, poiché la scienza rimane sempre anche (ma non solo) una pratica socialmente situata. Così, per esempio, lo scoppio di una grave pandemia potrebbe indirizzare la società nel suo insieme a dirigere gli sforzi (anche nel senso più elementare dello stanziamento di fondi) verso l'epidemiologia, e il riconoscimento di una crisi energetico/climatica a valorizzare, entro le pratiche scientifiche consolidate, quelle direzioni che sembrano in grado di offrire delle soluzioni al problema. La normatività scientifica, in quanto è anche un organo sociale, viene così investita inevitabilmente, e in parte sovradeterminata, dalla normatività sociale, cioè dalle scelte relative al fine collettivo che si producono in seno alla società di cui fa parte. Questo processo è inevitabile, ma è anche altamente problematico, perché mette a rischio l'autonomia del procedere scientifico (e conduce inevitabilmente verso le formule stantie del sapere-potere e così via). Nella prospettiva bachelardiana tale discorso viene rovesciato («gli interessi

sociali saranno definitivamente invertiti: la Società sarà fatta per la Scuola e non la Scuola per la Società»⁸), ma è probabile che si debba piuttosto riconoscere l'inevitabile co-implicazione delle due prospettive.

5. IL RUOLO DELLE SCIENZE SOCIALI

La seconda parte de *La vita dei concetti* è un tentativo di sviluppare un'analisi epistemologica dei concetti politici, assumendo (con Canguilhem) il punto prospettico della prossimità e dello scarto fra il vitale e il sociale. Come emerge perfettamente da quanto scrivono Callegaro e, ancor più ampiamente, Rustighi e Slongo, i capitoli dedicati ai concetti della vita, per quanto mi abbiano richiesto grande fatica, hanno di fatto una funzione strumentale nei confronti dei capitoli successivi dedicati ai concetti politici. Anche per questa sezione mi limiterò a discutere due importanti rilievi critici che emergono dal saggio di Callegaro.

Il primo riguarda il posto che, nel libro, occupano le scienze sociali. A tale proposito Callegaro individua lucidamente un problema effettivamente presente nel libro, un'ambiguità che non viene sciolta. Da un lato, nel §3 del cap. 2, la tradizione sociologica di Comte e Durkheim viene evocata in senso positivo (sulla scorta dei lavori di Bruno Karsenti e dello stesso Callegaro), cioè come un contesto teorico in cui, grazie al superamento dell'alternativa ideologica fra società civile e Stato, si producono le condizioni epistemologiche per lo sviluppo di una scienza politica. Nel seguito del capitolo 3, tuttavia, quella stessa tradizione sociologica viene criticata (in particolare in relazione all'assunzione di ciò che Canguilhem chiama "principio di Broussais") e nel capitolo 4, dove cerco di abbozzare un'analisi epistemologica sui concetti politici, non viene più presa in considerazione, mentre alle "scienze sociali" viene attribuito uno scivolamento verso la rappresentazione vitalistica. Lo stesso problema può essere esposto più sinteticamente in questi termini: l'economia politica appare nel libro sia come paradigma delle scienze sociali, sia come la loro degradazione ideologica (in senso vitalistico). Questa ambiguità, a cui indubabilmente il libro si presta, ricalca quella che compare anche in Canguilhem, il quale da un lato si rifà di continuo alla tradizione sociologica (in particolare a Comte), dall'altro lato si impegna costantemente a operare un deciso smarcamento da essa.

In realtà, si tratta di un'ambiguità solo parziale. Nel testo, per denominare le forme della rappresentazione vitalistica della società, cioè lo studio delle regolazioni che si producono in seno al sociale (come l'economia e il diritto, ma anche saperi quali l'epidemiologia, la demografia, ecc.), utilizzo sempre l'espressione "saperi del sociale" e mai quella di "scienze sociali". Come spiego nel libro, mi sembra che tali conoscenze svolgano un ruolo fondamentale nel campo epistemico in questione;

⁸ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1993, p. 301.

tuttavia, non essendo adeguatamente istruite concettualmente, finiscono per ricadere, se lasciate a se stesse, in una valorizzazione (spesso implicita) della continuità fra il vitale e il sociale. Ora, proprio lo scarto terminologico (scienze sociali / saperi del sociale) serviva, nella mia intenzione, a segnalare l'impossibilità di ricondurre la sociologia di Comte o di Durkheim entro tale piano; nella loro operazione teorica, anzi, è evidente proprio uno sforzo di concettualizzazione nella direzione che cerco di tracciare (come emerge chiaramente dalla critica, ben presente in tale tradizione, tanto al sapere economico quanto alla teoria politica di impianto giusnaturalista). Eventualmente si può discutere se questo lavoro di concettualizzazione sia sufficiente in relazione allo statuto epistemico della scienza politica: è a questo problema che accenno nel §4 del cap. 3. Tuttavia, rimane vero che l'esposizione compiuta del libro presta il fianco all'ambiguità segnalata da Callegaro, in quanto tale confronto con il lavoro tanto epistemico quanto epistemologico della tradizione sociologica francese viene solo abbozzato; nel seguito della trattazione, infatti, l'interesse è interamente spostato sul problema della discontinuità fra vitale e sociale e il riferimento privilegiato dell'analisi rimane Canguilhem.

Un problema connesso a quello che sto discutendo riguarda il «cambiamento radicale di prospettiva» che Callegaro riscontra nell'ultimo capitolo del testo, nel quale tornerei a difendere una "filosofia politica" più tradizionale in contraddizione con l'impostazione epistemologica sviluppata nei capitoli precedenti. Nella lettura di Callegaro, ciò dipende dal fatto che sostengo l'assenza attuale di una vera scienza politica: questa tesi finirebbe per restituire di nuovo alla filosofia un ruolo fondativo e autonomo, in contrasto con l'idea che la filosofia, in quanto epistemologia, non possa che esercitarsi a partire da pratiche scientifiche esistenti. Il punto segnalato da Callegaro è corretto nella sostanza; tuttavia, mi sembra che esso colga un problema di ordine espositivo più che strutturale. In effetti è sbagliato, a rigore, affermare che la scienza politica "non esiste": vi sono e vi sono stati dei luoghi teorici che hanno chiaramente contribuito alla sua elaborazione (a partire dalla stessa scienza del diritto di Hegel, la cui prestazione intendo precisamente in questo modo - anche se non credo che Callegaro sarebbe d'accordo -, ma naturalmente non solo). Quando sostengo che la scienza politica oggi è interamente da costruire, intendo semplicemente evidenziare che tale campo epistemico oggi sembra dominato da rappresentazioni ideologiche di stampo vitalista o macchinico e che tale situazione rende altamente problematico anche solo mantenere aperto lo spazio per una produzione propriamente concettuale. Per questo motivo, una riflessione epistemologica (che - concordo con Callegaro - non può tuttavia autonomizzarsi e venire separata dalla dimensione strettamente epistemica) mostra qui più che altrove tutta la sua urgenza.

6. LA SCIENZA POLITICA

Nelle pagine conclusive del saggio di Callegaro emerge un secondo rilievo critico, strettamente legato al primo. Tradurrei la questione in questi termini: è possibile sostenere che la scienza politica esaurisca il campo epistemico del sociale? Ossia: è corretto affermare che la singolarità del sociale (la sua logica specifica) emerga solo nel momento in cui si articolano le categorie di governo e giustizia (nel senso che ho attribuito loro nel libro)? Dal punto di vista di Callegaro, a queste domande bisogna dare una risposta negativa, poiché ciò che emerge quale tratto caratteristico delle società moderne - e alla cui comprensione punta la sociologia francese a partire da Comte e Durkheim - è precisamente l'istituirsi di una dimensione propriamente *sociale* che non può in alcun modo essere ridotta alla dinamica politica che pure inevitabilmente vi si produce. In altre parole, non è il processo di governo a istituire il sociale, bensì è necessario che la società sia istituita affinché vi sia governo. Nella lettura di Callegaro, è proprio l'assenza di una messa a tema del concetto di istituzione a produrre invece, nel libro, proprio un'indebita riduzione della scienza sociale alla scienza politica.

Ritengo tale critica fondata e la considero un'occasione per un ulteriore passo avanti nella prospettiva che cerco di elaborare (può darsi dunque che la mia ricezione di essa non vada nella direzione prospettata da Callegaro). Nel libro, l'unica vera scienza in grado di cogliere la singolarità del sociale sembra in effetti essere la scienza politica, mentre gli altri saperi (quelli che, come dicevo, nomino "saperi del sociale") hanno una mera funzione conoscitiva, che vale solo se sono istruiti concettualmente dalla politica. Ritengo ora questa impostazione difficilmente difendibile da un punto di vista epistemologico, poiché i concetti politici, se si servono di tale conoscenze (assumendoli, per così dire, come propria insostituibile base conoscitiva), non possono a loro volta istruirle concettualmente; la loro istruzione, dunque, deve essere ritrovata da un'altra parte. Ora, se si individua la singolarità del sociale nella politica (cioè nella dinamica di governo), allora tali saperi finirebbero inevitabilmente per trovare la propria istruzione concettuale nel campo biologico, il che mi sembra una conclusione difficilmente sostenibile (perché vorrebbe implicitamente dire, per esempio, che il diritto è una branca della biologia).

La società è composta di viventi ed è inevitabile, quindi, che il piano biologico rimanga il punto di partenza e, in un certo senso, l'orizzonte inaggrabile per ogni sua comprensione scientifica. Tuttavia, l'analisi epistemologica mostra che, nell'assumere la società come campo epistemico, emerge un differente ordine di problemi che sancisce l'irriducibile singolarità del sociale rispetto al vitale. Nel libro, tale singolarità è determinata dalla differenza fra la categoria di regolazione e quella di governo. Continuo a ritenere che sia un'analisi valida; tuttavia, come in realtà già ripeto spesso nel libro, non è l'unica possibile. I concetti politici non esauriscono il campo dei concetti sociali, cioè è necessario pensare la scienza sociale come composta di una pluralità di scienze differenti, di cui è possibile tracciare

epistemologicamente i rapporti di continuità e i punti di differenziazione⁹ (un discorso analogo, del resto, vale per tutti gli altri campi epistemici come la matematica, la fisica o la stessa biologia). Di qui una conseguenza importante: la differenziazione fra campi epistemici si situa a molteplici livelli (per es.: non solo fra il vitale e il sociale, ma anche, a un ordine inferiore, all'interno di ciascuno di essi). Questo implica anche un'altra conseguenza più determinata: il rischio di uno scivolamento verso una rappresentazione vitalistica non riguarda solo la scienza politica, ma anche le altre scienze del sociale.

Ritengo che questa impostazione non pregiudichi la tenuta del discorso sviluppato nel libro, bensì richieda piuttosto alcuni suoi aggiustamenti e, naturalmente, un suo ampliamento. Continuo a pensare che non possa sussistere alcuna società senza politica, cioè che la dimensione politica di cui parlo sia un elemento ineliminabile in qualunque formazione sociale (a qualunque livello) e che la scienza politica abbia una sua ineliminabile specificità. Ciò non significa, tuttavia, che essa esaurisca la comprensione scientifica del sociale; al contrario, è chiamata a servirsi, come propria ineliminabile base conoscitiva, dei risultati di altri domini epistemici sussistenti in tale campo. Questo però implica anche che le categorie orientative della scienza politica (giustizia, governo) valgono per segnare la sua singolarità rispetto alle altre scienze sociali e solo secondariamente – e non in maniera esaustiva – per determinare la singolarità del sociale nel suo complesso rispetto al vitale. È dunque inevitabile riconoscere che un'analisi epistemologica volta a determinare questo scarto più complessivo debba orientarsi verso la produzione di altre categorie. Naturalmente non è una questione che possa esaurirsi in poche righe, però una possibile direzione, del resto in sintonia con lo spirito che anima l'indagine proposta ne *La vita dei concetti*, potrebbe orientarsi verso la questione della "riflessività" – fatto salvo che si tratterebbe di una riflessività non sovrapponibile a quella all'opera nelle pratiche scientifiche, benché ci sia ovviamente una relazione stretta fra di esse, nella misura in cui la scienza stessa è anche (ma non solo) un organo sociale.

7. LA FILOSOFIA

Giungo infine all'ultimo punto, che attraversa inevitabilmente tutti i saggi qui riuniti e che, ancor più di tutte le questioni finora discusse, ha a che fare con la tenuta complessiva del discorso svolto nel libro: il ruolo della filosofia. Quest'ultimo termine è usato oggi in modi che mi appaiono fra loro contraddittori e soprattutto molto confusi. Se all'esterno dell'università la filosofia appare sempre più schiacciata sull'immagine di una prestazione genericamente culturale (finendo

⁹ Ho provato a impostare un'analisi epistemologica di questo tipo, relativamente allo scarto fra psicoanalisi e politica, in un saggio di prossima pubblicazione (*Campo analitico e campo politico. Un'analisi epistemologica*).

spesso e volentieri per scivolare nella chiacchiera), all'interno del mondo universitario essa mi sembra confidare troppo sulla sua esistenza di fatto (cioè sul suo essere prevista – almeno per ora – nel novero delle discipline) e troppo poco sul suo diritto a esistere. Ovviamente, la produzione filosofica sullo statuto della filosofia (che oggi viene chiamata “metafilosofica”) è fluviale – anzi si può dire che essa si è ampiamente specializzata proprio in tale genere di discorsi – e, almeno a mio avviso, stucchevole e inconcludente. Ciò che ho cercato di fare nel libro non è stato dunque fornire un ennesimo contributo a questo genere di produzione, bensì provare a determinare una specifica *operatività* da attribuire alla filosofia, partendo (come ho chiarito nel §1 di queste note) da quella, molto precisa, indicata dalla storia concettuale padovana¹⁰.

Il punto fondamentale riguarda, come ho già detto, il rapporto con le pratiche scientifiche. Mi pare che siano tre le modalità dominanti, nell'attuale discorso che si dichiara filosofico, di porre tale relazione: l'indifferenza (filosofia e scienze si muovono su piani diversi e incomunicabili), la mimesi (la filosofia deve fornirsi di un apparato analogo a quello che vede all'opera nelle scienze) e infine la – più o meno esplicita – dichiarazione di superiorità (la filosofia è un pensiero più fondamentale di quello scientifico). Per motivi diversi, che non è possibile qui ricostruire (perché richiederebbe uno sforzo non indifferente), mi sembra che tutte queste modalità si rivelino insostenibili e proprio l'incapacità di affrontare la questione al di fuori di questi schemi canonici è ciò che produce la confusione in cui versa la filosofia.

Di qui l'idea fondamentale del libro: la filosofia, se esiste, è una pratica che si muove entro il campo della scientificità, o episteme. La scienza e il concetto, cioè, sono il *proprio* della filosofia. Ritengo, del resto, che questa assunzione riprenda il tratto che contraddistingue la filosofia fin dalla sua nascita e che è rimasto costante pur nelle grandi trasformazioni a cui essa è andata incontro – l'idea che filosofia e scienza siano attività indipendenti è davvero un'idea molto recente. Se la filosofia ha a che fare con l'episteme, solo due sono le possibilità: o essa non è altro, in definitiva, che un nome generico per definire l'insieme delle pratiche scientifiche – il che significherebbe che essa non esiste come attività autonoma, perlomeno non più –; oppure, sussiste nel campo dell'episteme un'operazione specifica, strettamente connessa con la pratica scientifica ma non identificabile con essa, a cui poter dare il nome di “filosofia”. Se così fosse, allora la filosofia non sarebbe altro che un discorso sull'episteme, cioè, letteralmente, un'epistemologia. È questa la strada che ho cercato di seguire nel libro. Questo non significa, sia chiaro, negare validità ad altre manifestazioni del pensiero in senso lato (artistico, religioso, ecc.);

¹⁰ Un tentativo concordante con quanto da me sviluppato, esposto in forma di tesi, è quello proposto recentemente da due giovani studiosi con cui collaboro: M. Ferrari e G. Minozzi, *Filosofia dopo. A modest proposal*, in «Err. Scritture dell'imprevisto», 2022/1, pp. 3-16.

significa solo sottrarsi all'idea che la filosofia si occupi generalmente (e confusamente) *di tutto*, per determinare piuttosto una sua precisa identità.

Perché dovrebbe sussistere, entro il campo dell'episteme, un'operazione differente da quella strettamente scientifica? Il fatto che essa sussista è indubitabile, poiché la pratica scientifica ha sempre la possibilità di *riflettere* sul suo proprio procedere, cioè di assumere se stessa come oggetto: è ciò che hanno fatto e continuano a fare spesso e volentieri gli stessi scienziati, producendo talvolta dei libri di grande rilievo¹¹. La questione a cui rispondere diventa dunque un'altra: che senso può avere questa attività riflessiva sull'episteme (o epistemologica)? Ha una sua funzione specifica o è solo un passatempo che non apporta alcun risultato significativo?

Nel libro, ho cercato di dare una risposta a queste domande, individuando due livelli di operatività epistemologica, che Fanciullacci ha convenientemente proposto di definire "epistemologie speciali" ed "epistemologia generale". Il primo livello è quello di cui ho cercato di fornire un esempio nella seconda parte del libro e consiste, come scrivo, in un'indagine sul concetto in quanto concetto, cioè sul concetto separato dalla sua operatività propria (cioè dalla conoscenza scientifica che permette). L'obiettivo fondamentale di questa indagine sta nel preservare la differenza fra il piano dell'istruzione e quello della designazione, cioè nel lottare contro la tendenza della pratica scientifica alla generalizzazione. Quest'ultima si manifesta in due modi principali: nella tendenza a identificare un campo epistemico nel suo stato attuale con l'estrinsecazione della verità di quel campo e nella tendenza di una singola scienza ad estendere indefinitamente la propria capacità conoscitiva. Di qui le due direzioni dell'epistemologia. Da un lato, una storia dei concetti che, in riferimento a un determinato campo epistemico, ricostruisca la complessa e tortuosa vicenda della sua istruzione concettuale, facendo svanire l'idea del progressivo venire alla luce di una conoscenza vera, sempre uguale a se stessa e che da sempre attenderebbe semplicemente di essere riconosciuta. Dall'altro lato, un'operazione di singolarizzazione che punta a determinare le differenze strutturali fra diversi campi epistemici, facendo svanire l'illusione di un'unica scienza generale della realtà.

Questo duplice lavoro non ha solamente una valenza critica, ma anche produttiva (qui sta a mio avviso la differenza fra Bachelard e Canguilhem). La storia dei concetti può per esempio mostrare che un problema che la scienza ha ritenuto di dover definitivamente accantonare si ripresenta, mostrando un senso rinnovato. Un'operazione di singolarizzazione può offrire, alle scienze di cui discute, un'occasione di ritornare sui propri assetti categoriali e può perfino esibire gli

¹¹ Due esempi celebri, fra quelli a cui personalmente sono più legato: F. Jacob, *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, tr. it. di A. e S. Serafini, Einaudi, Torino 1971; I. Prigogine - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, ed. it. a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1981. Bisogna distinguere con cura questo tipo di produzione da quello di stampo più propriamente divulgativo, a cui pure spesso si prestano gli scienziati.

elementi di interesse rintracciabili in talune forme di generalizzazione, perché, pur rivelandosi errate, possono comunque contribuire alla pratica concettuale (è il caso delle “ideologie scientifiche” di cui parla Canguilhem). L'utilità dell'operazione epistemologica si può valutare solo sugli effetti che produce entro il campo epistemico (così come, analogamente, l'istruzione concettuale trova il proprio senso ultimo nella conoscenza che istruisce). Tutto questo implica una conseguenza inevitabile: il lavoro epistemologico non può in alcun modo fare a meno di padroneggiare rigorosamente i concetti istruiti dalle scienze di cui si occupa (benché possa certamente avere una minore inteliezione e padronanza del versante più strettamente conoscitivo).

A proposito di quanto appena detto, ho trovato rilevante la nota 19 del saggio di Fanciullacci. Qui egli evidenzia un rischio corso ne *La vita dei concetti*: quello di presentare la molteplicità dei campi epistemici come una sorta di «evidenza pre-scientifica» e la realtà come già di per sé divisa in domini differenti di cui la scienza dovrebbe prendere progressivamente coscienza. Per quanto talune espressioni nel libro lascino spazio a una simile interpretazione, non è assolutamente questa la strada che intendo seguire (come del resto ha colto lo stesso Fanciullacci). La differenza fra domini epistemici non è una sorta di “a priori” che si tratta di scoprire, bensì è un effetto prodotto, *après-coup*, dalle pratiche scientifiche stesse; di più: è un effetto che *si impone* agli scienziati spesso anche contro le loro stesse intenzioni. L'operazione epistemologica di singolarizzazione, quindi, non ha un effetto fondativo, bensì si esercita (con le finalità prima menzionate) su campi epistemici già differenziati dalle pratiche scientifiche stesse (su questo punto sono rilevanti le osservazioni di Callegaro già discusse in precedenza). È sempre possibile che sorgano nuove scienze (come in effetti si è verificato: si pensi anche solo alla nascita della termodinamica nel XIX secolo) così come, almeno in linea di principio, è possibile che scienze oggi differenziate si riuniscano. Non sussiste alcuna differenziazione “per natura”, men che meno determinabile a priori dalla riflessione filosofica (quest'ultima mira, proprio al contrario, a preservare la radicale *normatività* della pratica concettuale).

Giungo ora al secondo livello della pratica epistemologica, quella che Fanciullacci definisce “epistemologia generale” e a cui dedico la prima parte del libro, dove cerco di abbozzare le linee fondamentali per una teoria generale della scientificità. Benché nel libro essa appaia all'inizio, in realtà essa dovrebbe comparire alla fine, cioè come riflessione ultima sulle operazioni epistemiche ed epistemologiche che sono state articolate. Il libro procede così in una forma che, per riprendere il lessico dell'idealismo tedesco, definirei “dogmatica”, cioè dando già per scontato il punto di arrivo. Questa forma espositiva ha il vantaggio di una maggiore chiarezza, tuttavia non è rigorosa. Essa può dare l'idea, tra l'altro, che io dia per acquisita l'esistenza della filosofia e che mi affanni per trovarle un posto, un'occupazione dignitosa. La modalità più rigorosa di intendere l'impostazione del

libro è contenuta nella conclusione, la quale cerca di compiere il processo inverso, anche se si tratta probabilmente della parte meno comprensibile del testo. Qui cerco di far emergere progressivamente i differenti livelli di riflessività a partire dalla semplice constatazione del darsi di un piano riflessivo nell'esperienza umana e del fatto che tale piano riflessivo può sempre esercitarsi anche su se stesso (è qui in gioco, ovviamente nei notevoli limiti delle mie capacità, un richiamo alla filosofia trascendentale). I primi due livelli corrispondono al piano epistemico, rispettivamente alla designazione e all'istruzione, mentre gli ultimi due corrispondono al piano epistemologico, rispettivamente alle epistemologie "speciali" (o regionali) e a quella generale. L'idea di fondo è che, in definitiva, denominare i due piani come "scienza" e "filosofia" sia una scelta terminologica tutto sommato arbitraria, nel senso che trova il suo senso sulla base dall'articolazione complessiva del discorso e non è in alcun modo presupposta ad esso.

Un'ultima osservazione a proposito dell'ultimo livello della riflessività (quello dell'epistemologia generale): ad esso dedico le ultime pagine del libro, che sono le più oscure - e l'oscurità è sempre indice del fatto che non si hanno le idee chiare. In effetti, è un punto per me alquanto complesso. L'idea di fondo è che si tratti dell'ultimo livello riflessivo dell'episteme poiché in esso emerge la struttura stessa della riflessività; riconosco tuttavia che tale formula rischia, al momento, solo di nascondere il problema invece di risolverlo. Ciò che cercavo di far emergere è che tale piano, il quale si impegna a formulare una teoria complessiva della scientificità, tende sempre ad assumere come guida (più o meno esplicita) una certa epistemologia regionale. Per esempio, in Canguilhem (e probabilmente anche in Hegel) la concezione del concetto in quanto tale è formulata a partire dalla concezione del concetto biologico (è la strada che seguo nel libro). In Comte e in Durkheim questo ruolo è invece svolto dalla concezione del concetto sociale (è la strada ripresa da Karsenti nel saggio che cito alla nota 18¹⁹). È qui in gioco una generalizzazione diversa da quella epistemica di cui si è parlato in precedenza (la quale si situa, per così dire, fra il secondo e il terzo livello di riflessività), poiché l'allargamento non è di determinati concetti, bensì di determinate modalità di produzione dei concetti: essa si situa, per così dire, fra il terzo e il quarto livello di riflessività e potrebbe essere chiamata "generalità epistemologica". Ritengo che essa, anche quando viene riconosciuta, rimanga in pari tempo inevitabile e ineliminabile: non è possibile formulare una teoria generale della scientificità senza appoggiarsi a un'epistemologia speciale, non esiste cioè un'esposizione unica e definitiva della scientificità in quanto tale; in altre parole ancora, non esiste un "vero del vero". Rimane tuttavia un punto per me molto oscuro e qui ancora più che altrove è possibile che io prenda la strada sbagliata.

¹⁹ B. Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 823-866.

Nel libro, così come in questo saggio, ho esposto una prospettiva in modo molto netto e tagliato, assumendomi il rischio di affermazioni impegnative. Sono consapevole che questo modo di procedere possa dare la sensazione di una certa supponenza (anche considerando l'ampiezza delle questioni in gioco), ma in realtà lo spirito che muove tale tentativo è opposto: esporre una linea di ricerca nel modo più chiaro e onesto possibile, in modo da offrirla a tutte le obiezioni e alle critiche e, imparando da esse, renderla migliore. È proprio ciò che è accaduto con i saggi contenuti in questo simposio e di questo ringrazio di nuovo coloro che vi hanno partecipato. La mia speranza e ambizione è che *La vita dei concetti* possa essere un valido contributo sia per continuare la ricerca svolta dal gruppo padovano di storia concettuale, su basi rinnovate ma facendo tesoro di tutti i suoi risultati acquisiti, sia per rinsaldare i rapporti con altre linee di ricerca e, perché no, per crearne di nuovi.