

# I CONCETTI E IL VIVENTE: CANGUILHEM OLTRE CANGUILHEM

**PAOLO SLOGO**

*Università degli Studi di Padova,*

*Dipartimento FISPPA*

slongopaolo@gmail.com

## **ABSTRACT**

In this article we discuss Pierpaolo Cesaroni's book *The life of concepts. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. The epistemological point of view that is proposed in this book aims to bring out the singularity of the epistemic field of politics, starting from the intuition of its proximity, or continuity, with the epistemic field of life. We try to focus our discussion especially on the historical-conceptual interpretation that emerges from the book of the work of Georges Canguilhem. The epistemological thought of Canguilhem (*beyond* Canguilhem) in fact allows us to leave the theoretical paradigm of modern political science.

## **KEYWORDS**

Canguilhem ; Concept of Life ; Vitalism ; Epistemological Analysis ; Political Concepts

Lo scopo delle osservazioni che proponiamo qui è di offrire un contributo alla discussione di qualcuno tra i molteplici temi affrontati da Pierpaolo Cesaroni ne *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*<sup>1</sup>, un libro denso, stimolante e ricco di spunti di riflessione: «Poniamo subito – scrive Cesaroni nell'introduzione – due assunti fondamentali che troveranno, strada facendo, la loro piena determinazione: la scienza, o episteme, costituisce il piano entro il quale si muove la riflessione filosofica; il concetto è lo strumento proprio della pratica scientifica. L'incrocio di questi due principi configura la pratica filosofica come una epistemologia dei concetti» (p. 11). La ricerca di Cesaroni poggia principalmente sull'attraversamento di Hegel, Bachelard e Canguilhem, anche se è subito chiaro che «l'obiettivo principale non è una ricostruzione complessiva del pensiero di tali autori», ma piuttosto, appunto, l'esposizione di una *pratica filosofica*. Questa pratica, alla quale nel libro ci si riferisce con il termine "epistemologia", si presenta fin da subito come «una filosofia del concetto» (p. 24). L'*incipit* della Parte prima, "Filosofia come epistemologia", è esplicito su cosa si debba intendere per tale pratica filosofica.

<sup>1</sup> I riferimenti alle pagine del libro di Pierpaolo Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020, sono dati nel testo tra parentesi senza ulteriori indicazioni.

«Innanzitutto – leggiamo –, l'epistemologia vede nel concetto lo strumento e il campo proprio dell'attività scientifica: a rigore, non si dà scienza senza concetto e non si dà concetto che non sia scientifico. Di conseguenza non esistono, in senso stretto, “concetti filosofici”» (p. 23). Un primo punto è fissato. Deleuze sosteneva che «la filosofia è la disciplina che consiste nel creare concetti», mentre le scienze trovano il proprio elemento nelle funzioni, le quali «si presentano come proposizioni in sistemi discorsivi»<sup>2</sup>. Nella prospettiva che Cesaroni chiama “epistemologica”, invece, «indicare nel concetto il campo proprio della filosofia non significa rivendicare la sua competenza esclusiva su di esso; al contrario, significa riconoscere che la filosofia sussiste come discorso autonomo solo nella misura in cui è epistemologia» (p. 24). Un secondo punto è messo in luce all'inizio del testo, e riguarda la differenza fra il concetto e la “generalità”. Nella prospettiva *epistemologica* che assume Cesaroni il concetto non si identifica con un processo di astrazione dal molteplice dell'esperienza al fine di esplicitare le funzioni o relazioni che intercorrono fra gli oggetti presi in considerazione. Questo piano, che nel libro è chiamato “conoscitivo”, è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico, ma non lo esaurisce. La scienza non è riducibile alla «totalità delle proposizioni vere»<sup>3</sup>, dice Cesaroni. Essa è piuttosto «la pratica che determina (e continuamente ri-determina) le condizioni strutturali a partire dalle quali le è possibile formulare, su un dominio oggettivo da essa costituito, proposizioni vere (o meglio veridiche)» (p. 24). Infine, il terzo elemento sottolineato in *ouverture* del libro è «la discontinuità fra la scienza e l'esperienza comune o naturale» (p. 25). Nella prospettiva epistemologica, *contro* ciò che sostiene la fenomenologia, «un'esperienza scientifica è un'esperienza che *contraddice* l'esperienza comune», come scrive Bachelard<sup>4</sup>. Cioè, osserva Cesaroni, *la scienza non nasce dall'esperienza, ma dal suo fallimento* (p. 29). La prospettiva epistemologica che assume Cesaroni afferma inoltre che, se qualcosa come il pensiero scientifico si dà effettivamente, «è perché esso produce uno spazio differente da quello nel quale si pone l'alternativa fra le due riflessioni, uguali e contrarie, dell'idealismo e del realismo, o – per usare un lessico oggi dominante – della trascendenza e dell'immanenza» (p. 31). Non si tratta allora di prendere partito per una posizione “realista” o “idealista”, ma piuttosto di prendere congedo «dal piano di designazione del reale nel quale tale questione sembra imporsi». A conclusione della prima parte del libro Cesaroni arriva a determinare con particolare chiarezza il compito che si è assegnato nella sua ricerca. Alla fine del capitolo intitolato *Logica del concetto ed epistemologia dei concetti*: ciò che è messo a tema è la determinazione «della filosofia come epistemologia. Essa studia – dice Cesaroni – il concetto in quanto concetto, ossia messo a distanza dalla sua operatività specifica, al fine di far

<sup>2</sup> G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 1996, p. 111.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1996, p. 49.

<sup>4</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, PUF, Paris 2011, p. 13.

emergere la sua normatività, cioè la sua capacità di produrre (creare/scoprire) sempre nuove norme» (p. 117).

1. Nella prima parte del libro emerge come la filosofia articola le categorie che consentono di enunciare tale piano. Si tratta di delineare la pratica filosofica, o meglio *le* pratiche filosofiche volte a preservare la *normatività* del concetto e la singolarità dei differenti domini epistemici, soprattutto attraverso una serrata lettura di Bachelard e Hegel. Ma il vero obiettivo che emerge già a questo punto della ricerca è quello di rendere possibile un'analisi epistemologica del concetto, *in quanto* concetto *politico*. A questo scopo è dedicata l'intera seconda parte del volume, che trova il suo «filo conduttore» (p. 191) nella riflessione di Canguilhem. La scelta di questo autore potrebbe apparire singolare, lo riconosce lo stesso Cesaroni, visto che Canguilhem «si è principalmente mosso all'interno di un altro campo, la scienza della vita.» In realtà, è proprio questo l'aspetto che nel seguito della ricerca viene valorizzato e che fa l'originalità di questo approccio e la produttività di questo attraversamento. Il *punto di vista epistemologico* che viene assunto dall'autore punta a far emergere proprio la singolarità del campo epistemico della politica, «a partire dall'intuizione della sua prossimità, o continuità, con il campo epistemico della vita» (p. 118). *La vita e la politica* si intitola, infatti, la parte del libro in cui il protagonista di gran lunga più importante è Canguilhem. L'attraversamento di Canguilhem permette a Cesaroni di ripensare radicalmente quella che è stata in quest'ultimo ventennio una delle questioni più dibattute, se non *la più* dibattuta, da buona parte della filosofia politica contemporanea, nel solco ovviamente della *biopolitica* di Foucault, e in Italia in particolare degli sviluppi e delle interpretazioni che di quest'ultima hanno dato, in Italia<sup>5</sup>, Roberto Esposito, Antonio Negri e, soprattutto, Giorgio Agamben<sup>6</sup>. A prescindere dalle differenze, anche molto profonde, che separano questi autori, si può dire che effettivamente il tema della relazione tra vita e politica emerge in ciascuno di loro come cruciale. Ma in realtà, la questione della «vita» e del suo nesso con la politica era già al centro da molto tempo del dibattito filosofico francese, da Deleuze a Derrida e Jean-Luc Nancy<sup>7</sup>. Non si tratta qui evidentemente di discutere queste posizioni. Non è questo ciò che fa Cesaroni. Da questo punto di vista, il suo libro si presenta piuttosto come uno sforzo consapevole di ripensamento, uno scarto epistemologico innanzitutto dell'intera questione, una sua ripresa alla radice, operando, per così dire, un passo indietro. Ai fini di questo ripensamento del nesso tra vita e politica, i tre autori

<sup>5</sup> Sulle riletture italiane della biopolitica di Foucault si veda S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018.

<sup>6</sup> Nella lunga sequenza dei libri che costituiscono nel loro insieme il progetto *Homo sacer* (ora raccolti in un unico volume: G. Agamben, *Homo sacer*, Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata 2018).

<sup>7</sup> Per un quadro d'insieme si veda D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

individuati fin dal titolo, Hegel, Bachelard e Canguilhem, risultano preziosi proprio perché consentono di ritornare al cuore teoretico della questione che è in gioco, cioè consentono di fare i conti con alcune questioni filosoficamente inaggirabili suscitate dal rapporto vita/politica. Quella proposta nel libro non è, però, una semplice ricostruzione storiografica dei termini della questione, né tantomeno un bilancio dello stato del dibattito attuale, ma piuttosto una chiara presa di posizione nel merito del suo statuto concettuale e di ciò che significa per noi, oggi, ripensarla filosoficamente alla luce del nostro presente e dei problemi che esso suscita. Ovvero la corrispondenza tra la categoria di “vita” e la forma del concetto in quanto tale. Esemplare in questo senso risulta nel libro l’attraversamento (e la problematizzazione) dei rapporti tra la vita e il pensiero nel primo Canguilhem. Nella prima parte della sua opera, dice Cesaroni, Canguilhem afferma che «l’organismo vivente opera secondo l’empirismo» e che «la vita è esperienza»<sup>8</sup>: da qui segue che il pensiero debba rimanere il più possibile *fedele* ad essa. La risonanza nietzschiana è forte e del tutto consapevole, e si declina fin dalla fine degli anni Trenta in una concezione *vitalistica* della tecnica. L’invenzione di strumenti e macchine è l’attività attraverso la quale l’uomo mostra il proprio carattere di *vivente*, è il modo in cui egli prolunga e realizza la dimensione propriamente *vitale* del suo essere. Nel rapporto antinomico fra creazione e conoscenza, fra tecnica e scienza, prende corpo la radicale irriducibilità, come avviene in Nietzsche, della vita al concetto<sup>9</sup>. Per Canguilhem, un *concetto della vita* è impossibile perché il concetto è l’espressione dell’inevitabile, ma momentanea, stabilizzazione e cristallizzazione della dinamicità tecnico-vitale (p. 128). Quella che Cesaroni chiama «la prospettiva empirista» di Canguilhem trova la sua massima manifestazione nel suo libro più famoso, *Il normale e il patologico* del 1943<sup>10</sup>, ma è avvertibile anche ne *La conoscenza della vita*. È solo negli anni Settanta, sostiene Cesaroni, che questo “empirismo” sarà progressivamente abbandonato a favore di quella che nel libro è chiamata la svolta *epistemologica*. Si tratta di un percorso apparentemente *inverso* rispetto a quello che Cesaroni, all’inizio del capitolo intitolato *La politica e il concetto*, rinviene in Foucault e Althusser proprio alla fine degli anni Sessanta, all’indomani del ’68 francese: «L’irruzione del problema politico, principalmente in seguito alla sequenza aperta dal Sessantotto, si è tradotta, per la filosofia francese che in qualche modo si rifaceva all’orizzonte epistemologico, nella forma dell’esigenza di un abbandono o di una netta presa di distanza dall’epistemologia. Alla fine degli anni Sessanta, tanto Foucault quanto Althusser e la sua scuola hanno ritenuto di dover trasformare radicalmente il proprio impianto categoriale al fine di affrontare il problema della “pratica politica” (nel vocabolario althusseriano) o delle

<sup>8</sup> G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965, p. 171.

<sup>9</sup> Su questo decisivo snodo epistemologico del pensiero di Nietzsche si veda il fondamentale libro di J.-M. Rey, *L’enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris 1971, specialmente pp. 35-66.

<sup>10</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1943), trad. it. Einaudi, Torino 1998.

“relazioni di potere” (in quello foucaultiano)» (p. 193). In un’intervista del 1977, Foucault, guardando retrospettivamente alla sua archeologia del sapere degli anni Sessanta, diceva: «a lungo ho creduto che ciò che inseguivo fosse una sorta di analisi dei saperi e delle conoscenze [...]. Ma adesso non credo più che fosse davvero quello il mio problema. Il mio vero problema è [...] il problema del potere»<sup>11</sup>. Cesaroni parla significativamente di una «fuoriuscita dall’orizzonte epistemologico», che si concretizza nel riconoscimento del carattere intrinsecamente politico del campo epistemico – aspetto che «un’analisi puramente epistemologica non solo non sarebbe in grado di cogliere, ma anzi occulterebbe» (p. 194). Il passaggio appare effettivamente rilevante. Il tema posto da Althusser è, detto in termini marxiani, come mettere in movimento la formazione sociale determinata. In Foucault questo problema è ripreso e, inizialmente, la formazione sociale determinata è definita come «*episteme*»: così come funzionava in Althusser, essa si presenta come un volume strutturale ma non ancora soggettivamente attivo: Foucault punta a far emergere la “volontà di verità” che attraversa ogni “discorso vero”, ma che quest’ultimo tende inevitabilmente a negare e mascherare. Come leggiamo nell’*Ordine del discorso*, l’obiettivo diventa quello di «individuare i meccanismi di potere all’interno degli stessi discorsi scientifici»<sup>12</sup>. Un movimento analogo è rinvenibile in Althusser, dove ad un certo punto la filosofia diventa “lotta di classe nella teoria” che ha il compito di mostrare che ogni pratica teorica è un *Kampfplatz*, un campo di lotta politica. Il campo *epistemico*, insomma, non è in grado di cogliere la propria stessa politicità, e questo perché il campo politico deve essere pensato come un piano del tutto *eterogeneo*. Il problema allora è quello di determinare i rapporti che vi sono fra i due “campi”: in Foucault gli intrecci «fra l’asse del sapere e quello del potere, in Althusser fra la pratica teorica e quella politica» (p. 194). È a questo punto che viene enunciato quello che a Cesaroni appare il problema fondamentale: «questa impostazione rende di fatto impraticabile lo spazio di una *episteme politica*». Benché né Althusser né Foucault usino questi termini, riconosce Cesaroni, si può dire tuttavia che il risultato è lo stesso: la politica si pone *al di là* del concetto.

2. Si tratta, allora, di rivolgersi a ciò che non viene trattenuto come conoscenza ma che non funziona solo come *resto* da collocare al di fuori, bensì come *eccedenza*. In questo senso, fare filosofia è criticare ciò che è presupposto come essere *della* filosofia, sostenere che la filosofia esiste solo in riferimento ad un *fuori* che essa allontana, e che si tratta di far rientrare nell’analisi della filosofia. È proprio Canguilhem, nell’Introduzione a *Il normale e il patologico*, ad affermare che «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la

<sup>11</sup> M. Foucault, *Potere e sapere*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 193-211, qui pp. 194-195.

<sup>12</sup> M. Foucault *L’ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004, p. 10.

quale ogni buona materia deve essere estranea»<sup>13</sup>. Questo riferimento alla «materia estranea», in questo caso per Canguilhem lo studio della medicina, segnala che il “dentro” della filosofia è valido solo in riferimento a un “fuori”. Portare questo “fuori” in questo “dentro” per rifletterlo, nel libro Cesaroni questo emerge, significa rimettere in discussione questo presupposto *dentro* facendo appello a una serie di problemi che questo “dentro” non si pone o non vuole porsi. In Canguilhem si tratta di introdurre una serie di problemi concreti, come la varietà di comportamenti patologici, ma anche il rapporto tra norme e tecniche che non possono non condurre la filosofia in altre direzioni. Questa irruzione del *concreto* deve essere messa al servizio dell’irruzione di un *fuori* e questa intrusione del fuori è la grande questione della filosofia francese degli anni Sessanta e Settanta. Possiamo pensarla come una ‘materia estranea’ che riorienta completamente la *pratica* della filosofia e la obbliga a tornare su problemi apparentemente risolti, come osserva Canguilhem, sottolineando che «la philosophie est la science des problèmes résolus», intendendo con ciò che essa ha invece il ruolo di «riaprire i problemi anziché chiuderli». Il riferimento a una materia estranea dissolve l’ordinamento di una filosofia prima. I pensieri prodotti dagli altri *discorsi* esorbitano dalla filosofia, la decentrano da sé, *alterandone* la pratica con altri saperi come le scienze sociali, tornando sulle linee di demarcazione tra il presunto interno della filosofia e il suo *fuori*. Si pensi a Foucault ancora una volta, e alla sua decisione teorica di assumere l’inesistenza degli universali per poterne fare la storia<sup>14</sup>. Il problema però, ci dice Cesaroni, sta nel fatto che l’analitica del potere di Foucault degli anni Settanta, «non distingue fra il sapere, che designa uno stato di cose, e la scienza, che lo istruisce» (p. 200). Di conseguenza, Foucault «si limita a descrivere il funzionamento dei saperi, cioè ricostruisce la loro modalità di designazione di specifiche esperienze politiche». Non è perciò la sua, dice Cesaroni, «un’analisi propriamente epistemologica». Mentre *l’al di là* del sapere viene occupato nell’ultimo Foucault dalla pratica politica, o etico-politica (p. 201), cioè da una politica intesa *come un’etica*, il tenore politico delle scienze sociali è nel libro di Cesaroni, nella scia di quanto sostiene Bruno Karsenti, l’atto teorico *in quanto tale* che ridefinisce ciò che si intende con ‘politica’ e le conferisce il suo senso<sup>15</sup>. Si tratta, insomma, di spostare il baricentro della filosofia per sottolineare proprio ciò che essa tende a trattenere e che altri discorsi possono aiutare a mettere in luce. Non si tratta di dire che la verità della filosofia si trova *in* altri discorsi (le scienze sociali, ad esempio), ma piuttosto che solo il confronto tra ordini discorsivi che obbediscono a operatori distinti permette di rendere conto dell’esperienza del nostro presente. Allora, mentre Foucault nella sua *genealogia* vuole descrivere il funzionamento dei saperi, dice Cesaroni, l’analisi epistemologica di cui ci parla nel libro «ricostruisce il *non funzionamento* del sapere», cioè i punti di non tenuta della designazione e apre lo

<sup>13</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 9.

<sup>14</sup> M. Foucault, *L’Archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano 1971, p. 73.

<sup>15</sup> Cfr. B. Karsenti, *Da una filosofia all’altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni* (2013), trad. it. a cura di S. Ferrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

spazio per una riflessione sull'*episteme* politica. È quanto si esplicita all'interno di rapporti di tensione, di conflitto, ma talvolta anche di analogia tra gli operatori che identificano ordini di saperi distinti. Se rimaniamo alla filosofia politica, per rendere conto dell'esperienza sociale abbiamo a disposizione le categorie pensate dalle scienze sociali. Per attingere a queste "categorie" e quindi mirare ad un'esperienza che esse manifestano, è necessario dotarsi di discorsi che rendano visibile qualcosa che *eccede* i concetti moderni, che di quest'esperienza non sanno più dirci nulla, perché non sono in realtà neppure "concetti" – sottolinea Cesaroni – ma sono solo «generalità» di natura puramente *rappresentativa* (p. 213). Problematizzando quest'area di *attrito* tra diversi ordini discorsivi è dunque possibile rendere esplicito, seguendo l'itinerario che ci è proposto nel libro, il significato che assume il termine "esperienza".

3. La nozione di "esperienza" non designa più ciò che *precede* un sapere, ma piuttosto ciò che è esplicitato dalla messa in relazione e in tensione di saperi diversi. La comprensione della moderna realtà sociale e politica passa allora, necessariamente per Cesaroni, «per la comprensione dell'individuo *come vivente*, o – il che è lo stesso, a partire dal problema della *norma*». In questo modo, «la rappresentazione che identifica l'individuo con un atomo caratterizzato dall'autonomia della sua volontà (rappresentazione che si prolunga nella rappresentazione della sovranità come volontà del soggetto collettivo) fa posto al concetto di individuo come vivente in rapporto dialettico con il proprio *ambiente di vita* (società come ambiente sociale)» (p. 212). Allora si chiarirà anche la funzione *epistemica* da attribuire alla continuità e alla discontinuità fra *il vitale* e *il sociale*. Pensare l'individuo come "vivente in rapporto dialettico con il proprio ambiente di vita", seguendo Canguilhem significa, dice Cesaroni, comprenderlo «non a partire dall'astrazione della sua volontà, bensì a partire dai suoi gesti, dalle sue abitudini, dai suoi modi di vita, insomma dalle norme che a tutti i livelli articolano la sua vita all'interno del suo ambiente – la società» (p. 212). Il riconoscimento identificativo del *vivente* (cioè dell'essere umano «*vivant dans la société*», come diceva Montesquieu) e la sua concettualizzazione sono momenti concomitanti, analogamente alla regolazione in cui norma ed esistenza, regola e forma organica, coincidono perfettamente. Lo stesso vale con il sociale e anche con il politico, i quali devono essere liberati dal peso della metaforica tecnica fondata sulla supposizione di una «decisione normativa trascendente», o se vogliamo dal *mito* del Legislatore, come di quella *vitale* basata sulla concezione di un'«idea direttiva immanente all'intero campo» (p. 238). In questo caso l'*istruzione*, come la chiama Cesaroni, deriva da una messa tra parentesi delle analogie che, prelevate da campi estranei, tendono a sovrapporsi a quello politico, per occultarne la singolarità. Non più la regolazione, allora, ma la «giustizia» (p. 262) e il «governo» (p. 264) appaiono rispettivamente come il «concetto» e la «categoria» propri dello spazio epistemico politico: questo significa, dice Cesaroni, che «nessun sapere potrà mai ritenersi in grado di possedere *una misura* in base alla quale giudicare la 'bontà' o meno della pratica politica o degli

effetti che essa produce; quest'ultima è, per così dire, la *misura* di sé stessa» (p. 269, corsivo nostro). Certo, «non sussiste un'unica episteme, [...] l'esercizio della scienza non è solo la continua creazione di concetti, ma anche di nuove *modalità* di concettualizzazione e di sempre nuovi campi epistemici» e bisogna quindi parlare non della «vita *del* concetto, bensì [del]la vita *dei* concetti» (p. 286). È qui che una domanda può essere proposta, nei termini di Foucault: si tratta di aprire *l'episteme* alla soggettivazione? In conclusione del suo libro Cesaroni lo dice: «bisogna riconoscere che il condurci nelle nostre vite, con tutto ciò che le riempie e che dà loro colore, l'affastellarsi di ciò che possiamo chiamare le nostre gioie e i nostri dolori, non potrà che risultare astratto. [...] Ma questa astrattezza non è nulla di negativo: nomina semplicemente il fatto che, *in ogni esperienza*, c'è sempre qualcosa che manca, qualcosa che in fondo non torna e che spinge all'interrogazione, aprendo la strada verso il concreto, cioè verso il concetto» (pp. 286-87). Il tema delle *condotte* delle nostre vite (dei gesti, delle abitudini, dei modi di vita) ritorna con forza riaprendo l'interrogazione sullo spazio concreto in cui queste si svolgono, il loro aver luogo per dir così, «con tutto ciò che le riempie».

4. Si tratta a questo punto di fare un breve *détour* e di interrogare un tema che risulta cruciale nel libro, quello del “vitalismo” (quello che Cesaroni chiama anche *l'empirismo*) di Canguilhem, innanzitutto ne *Il normale e il patologico* del 1943 e nel saggio sul vivente e il suo ambiente del 1947<sup>16</sup>, dove appare chiaro che il concetto di *normatività* e quello di *milieu* si co-definiscono. Il ritorno al “vitalismo” per Canguilhem comporta l'andare oltre una filosofia della storia di origine idealistica che cercava nello sviluppo delle scienze gli esempi a conferma di un progetto universale di evoluzione di ‘paradigmi’ teorici preconfezionati. Canguilhem ha fatto appello al programma che Auguste Comte espone dalla 46<sup>a</sup> alla 60<sup>a</sup> lezione del *Cours de philosophie positive*: considerare la scienza non solo come semplice constatazione di una verità, ma come produzione di una conoscenza; la storia delle scienze è una *storia sociale* fondata su una riflessione sulla storia filosofica delle scienze e permette di riflettere soggettivamente sulla natura della scienza. In questo modo la scienza è diventata parte di un divenire storico più generale e i suoi risultati sono comprensibili nella misura in cui si integrano all'interno di un processo che ne diventa la condizione essenziale. Canguilhem compie successivamente una virata decisa rifiutando il concetto comtiano di sviluppo, preferendogli quello di “divenire”. Per Comte, infatti, la vita della società è assimilabile alla crescita di un feto, mentre per Canguilhem la vita dell'essere umano è un divenire che lo espone a conseguenze imprevedibili. La vita biologica e quella umana non sono lo sviluppo di un modello predeterminato che la storia trae dalla “natura umana”. Per Canguilhem non esiste alcuna “natura

<sup>16</sup> G. Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente* (1946-47), in Id., *La conoscenza della vita* (1965), il Mulino, Bologna 1976, pp. 185-217.



umana”, se non quella definita sulla normatività espressa dal divenire della vita. La vita non contiene alcuna norma che non sia definita dalla storia delle sue deviazioni, delle sue creazioni e dei suoi errori. Il divieto di considerare la vita nei termini dello sviluppo di un ‘modello’ anteriore alla sua storicità cancella la possibilità di assicurare una legalità del divenire sociale o biologico. I fenomeni della vita, come quelli sociali, non possono essere assimilati a una norma universale che forgia il corso degli eventi coinvolgendo i singoli viventi. Affermare che la vita è senza modello significa accettare la possibilità di cambiare costantemente le norme acquisite nel corso del suo divenire e di passare da una norma all’altra. Il positivismo della scienza comtiana viene insidiato dalla scoperta dell’immanenza storica della vita. Il divenire si presenta come immanente causalità creatrice. Storico della razionalità scientifica, e “razionalista” sul modello dell’epistemologia non cartesiana indicata da Bachelard, Canguilhem può così essere considerato come il vero e consapevole punto di partenza per tutti coloro che in Francia, e successivamente altrove, hanno ripensato il problema dell’immanenza della vita. Duplice è la direzione lungo la quale prima si forma, e poi definitivamente si consolida in Francia, la costellazione filosofica alternativa all’esistenzialismo e alla fenomenologia nascente. Canguilhem ha raccolto l’eredità del bergsonismo negli stessi anni in cui l’autore dell’*Evoluzione creatrice* subiva una sorta di esilio in patria. È ormai consuetudine segnalare nella lunga attività di pensiero di Canguilhem la presenza di tre “svolte”, il 1943 (anno della sua tesi di dottorato su *Il normale e il patologico*), il 1963 (le *Nuove riflessioni intorno al normale e il patologico*<sup>17</sup>) e il 1966 (il celebre saggio *Le concept et la vie*<sup>18</sup>). L’iniziale impostazione bergsoniana («la vita è creazione») è gradualmente integrata con un’originale interpretazione di matrice nietzschiana del «fatto vitale» («la vita è potenza»), producendo una serie di discontinuità teoriche (il «fatto vitale» è *produzione* normativa e *potenza* costitutiva<sup>19</sup>). Questo percorso deve essere inoltre contestualizzato nella vicenda della polemica anti-kantiana e anti-meccanicistica che attraversa la fisiologia e l’anatomia del XIX secolo, in discontinuità rispetto allo spiritualismo filosofico coevo. Può essere inteso come la rielaborazione dell’eredità bergsoniana sulle nuove basi di un pensiero dell’immanenza e di un’epistemologia non cartesiana, ed

<sup>17</sup> G. Canguilhem, *Nuove riflessioni intorno al normale e il patologico (1963-66)*, in Id., *Il normale e il patologico*, cit., pp. 195-250.

<sup>18</sup> Apparso nella «Revue Philosophique de Louvain», année 1966, n. 82, pp. 193-223.

<sup>19</sup> Nella sua rappresentazione della vita Nietzsche fa emergere un’interna capacità metamorfica dell’organico. Quest’ultima plasma la materia vivente nei processi di incorporamento. In altri termini, l’organismo non esiste come entità compiuta. Piuttosto esso si frantuma e ricomponde in quei processi, ricorsivi e diffusi, nel corso dei quali si compie l’incorporamento dell’alterità. Ogni processo fisiologico all’interno del corpo è rappresentato come un *essere vivente* (cfr. F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1884*, in Id., *Opere*, vol. VII, t. 2, edizione a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, pp. 101-103).

infine come una prima ricezione del dopoguerra del pensiero di Nietzsche<sup>20</sup>. La rotta seguita da questa complessa tessitura filosofica è quella indicata dallo «spirito del vitalismo» che per Canguilhem ha indicato l'unica corrente che ha compreso la specificità del vivente tanto nella biologia quanto nella «filosofia della vita». Questo «spirito del vitalismo» verrà messo in seguito a confronto con una terza linea *spinozista*, interna alla costellazione filosofica Nietzsche-Bergson, che interpreta il «fatto vitale» come il riflesso immanente nel campo della biologia, in quello della conoscenza e in quello antropologico, del *conatus*: la vita come potenza normatrice implica allo stesso tempo una teoria della conoscenza<sup>21</sup>. A dispetto delle derive «romantiche», che hanno tradotto il «principio vitalista» in una teoria spiritualistica, scientificamente retrograda e politicamente reazionaria, per Canguilhem nel vitalismo sussiste l'esigenza permanente dell'immanenza della vita: l'identità assoluta tra la vita e il vivente («Possiamo quindi avanzare l'idea che il vitalismo traduca un'esigenza permanente della vita nel vivente stesso, l'identità con se stessa della vita immanente all'essere vivente»<sup>22</sup>). Il suo «spirito del vitalismo» è lontano dalle teorie socio-politiche che puntavano alla biologizzazione delle differenze sociali e alla creazione di ideologie razziste, ed è ben distinto da quella metafisica della natura che aveva usurpato l'autonomia della biologia. Questa visione eterodossa del vitalismo deriva da una visione radicalmente anti-positivistica della storia della scienza ed intende difendere la biologia contro l'«usurpazione cosmologica», ovvero la pretesa delle scienze fisico-chimiche di fornire alla biologia i suoi principi esplicativi. Nel vivente, Canguilhem ha visto il soggetto e non l'oggetto della biologia. Questo è vero per l'essere umano, ma lo è ancora di più per tutte le forme viventi che sono portatrici di una individualità che dà senso all'insieme dei loro atti e specifica quello delle rispettive singolarità. Il vivente non è costituito soltanto da una serie di meccanismi o da funzioni biologiche, ma coordina le proprie funzioni a partire da una coerenza interna dalla quale deriva la sua individualità. L'organismo non è il risultato della somma di realtà biologiche elementari, ma è una molteplicità di relazioni che danno vita ad un'infinita serie di «divenire» possibili. Ogni relazione è il grado di individuazione raggiunto dall'organismo con i suoi componenti interni, ma anche rispetto alle caratteristiche dell'*ambiente* in cui vive. L'individualità è dunque l'insieme dei *rapporti possibili* che compongono un organismo all'interno e all'esterno. In questo senso, l'ambiente in cui l'organismo vive non si presenta in termini neutri e meccanici, ma come uno dei termini delle relazioni che compongono lo stesso organismo. In altre parole, l'individualità non è un termine se con questo s'intende un limite, essa è un

<sup>20</sup> Sulla ricezione francese del pensiero di Nietzsche cfr. L. Pinto, *Les Neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995, pp. 128 ss.

<sup>21</sup> La stessa costellazione Bergson-Nietzsche-Spinoza, come noto, è decisiva anche nel pensiero di Deleuze.

<sup>22</sup> G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, cit., p. 129.

termine in un rapporto. Per termine di un rapporto non bisogna intendere il termine della ricerca che mira a rappresentarsi tale termine come un essere. Il dislocamento teorico dall'organismo inteso come essere individuale all'organismo come insieme delle relazioni individuali porta Canguilhem a definire una teoria ontogenetica dell'*individualità* intesa come insieme delle relazioni. Quella dell'individualità è un'attività che costruisce relazioni e, coerentemente con la lezione dei biologi moderni, definisce la globalità dell'attività organica. Per Goldstein, ad esempio, ogni operazione del vivente acquista senso solo nel tutto dell'organismo. Ad uno stimolo corrisponde una risposta che può variare a seconda delle relazioni che istituisce. In questo senso, l'azione di un organismo non si esaurisce in una reazione isolata, ma è il risultato della partecipazione dell'organismo alla produzione di quello stimolo. È il principio della sinergia tra le diverse parti di un organismo che impone di pensare la trasformazione di un organismo come il risultato della trasformazione delle relazioni di cui è composto. L'individualità è qui considerata come un problema biologico, una *Auseinandersetzung*, come «discussione» con un ambiente, sottolinea Cesaroni (pp.134-135), a partire dalla totalità organica e legando tale totalità al dinamismo interno dell'organismo. Il principio biologico fondamentale è la capacità dell'organismo di mantenere le proprie norme in un particolare «ambiente di vita»<sup>23</sup>.

5. Anche per Canguilhem l'attività del vivente si regge su una capacità di *selezione* e *variazione* fra differenti norme. Il vivente si muove in maniera attiva all'interno del proprio ambiente (p. 135). Per Canguilhem l'attività organica è la produzione di norme *differenti* che le permettono di variare e di esprimere un livello di salute organica. Sull'esempio di Bernard, egli tuttavia intravede nell'attività normativa del vivente un'attività propriamente vitale che riassume nella formula: «la vita è creazione». La capacità dell'organismo di passare da una norma all'altra testimonia la capacità normativa di creazione. Si tratta allora, per lui, di rovesciare il rapporto tradizionale tra la vita e le norme: non è più la vita ad essere assoggettata alle norme che agiscono su di essa dall'esterno, ma sono queste norme ad essere prodotte dal movimento della vita. La norma non è dunque un principio trascendente estraneo ed indipendente rispetto ai propri soggetti. La norma agisce all'interno dei propri effetti, almeno quanto è agita dall'azione dei suoi soggetti. Essa non è il principio che condiziona la realtà, ma la *virtù* (come felicemente scrive Cesaroni) che ne afferma la realtà. Scrive Canguilhem, in riferimento alle norme vitali dell'uomo: «un tratto umano non è normale in quanto frequente, ma frequente in quanto normale, vale a dire normativo in un genere di vita dato»<sup>24</sup>. Commenta Cesaroni, seguendo

<sup>23</sup> G. Le Blanc *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris 2002, pp. 21-60.

<sup>24</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 119.

il «filo conduttore» della riflessione di Canguilhem: «riconduurre la norma alla media significa, allora, separare la norma dalla sua intrinseca virtù (quella virtù che spiega la sua istituzione), con l'effetto inevitabile che la norma stessa viene, per così dire, assolutizzata, cioè resa una sorta di ideale trascendente che si impone dall'alto su ciò che devia da esso» (p. 138). La normatività della vita si svolge in una realtà che appare in un equilibrio così instabile da vietare l'idea stessa di una norma o di un fondamento superiore al proprio divenire. La tentazione della biologia, da cui Canguilhem tiene a separare la propria epistemologia storica, è quella di ridurre il campo di oscillazione del vivente ad una griglia determinata di variabili, mentre il pensiero assume tali oscillazioni come la realtà stessa del vivente. Dal campo teorico della biologia, Canguilhem ha tratto il concetto rimosso, se non proprio negato, di un vivente che differisce in maniera permanente tanto dalla struttura quanto dalla funzione assegnata alla sua esperienza, dall'identità dei fenomeni come dalla diversità degli esseri. Si tratta di una differenza non organica né sostanziale, i cui effetti si misurano nel vivente, tra gli organismi e negli stessi organismi, ma che non si esaurisce nel suo accadere. La «contingenza» richiamata più volte da Canguilhem è la differenziazione compiuta dal vivente rispetto a sé stesso. La differenza del vivente mantiene un carattere *empirico* e un carattere *epistemico*: gli esseri raggiungono una conoscenza completa del proprio stato di viventi, anche se non si identificano perfettamente in esso. Nel cuore del vivente esiste infatti una porzione di non determinato, una carica di virtuale che lascia la vita aperta ad ogni determinazione e quindi alla possibilità di modificare la sua conoscenza. La vita non è più riducibile al dato materiale, ma alla potenza, cioè ad una realtà *in rapporto* agli eventi ai quali è esposta. Tale potenza viene intesa da Canguilhem nei termini di produzione normativa. In questo modo, egli riconduce 'idea di «vita» al significato di «stato del vivente». È normale la condizione stessa del vivente, il suo stato di benessere come quello di malattia, la sua ricerca di verità come l'errore. Lungi dal fissare l'esistenza all'osservanza di un codice di comportamento anteriore alla sua attuazione, per Canguilhem la «norma di vita» è data dallo stesso «organismo», il «valore di una vita» si radica nella conoscenza della sua «precarietà essenziale» ed è riconoscibile in qualità di divenire storico ed evenemenziale. Canguilhem ha reso esplicito, nei testi successivi a *Il normale e il patologico*, il processo circolare tra il fatto del vivente e la conoscenza dei suoi processi, istituendo un rapporto diretto tra la teoria della vita e la teoria della conoscenza. Scrive Pierpaolo Cesaroni: «ciò che, in una prospettiva empirista, si presentava come l'eccedenza della vita rispetto al concetto, diviene, nella prospettiva epistemologica, l'eccedenza del concetto della vita rispetto a ogni conoscenza di essa in termini fisico-chimici e a ogni rappresentazione di essa in termini macchinici» (p. 187). Il «fatto» del vivente è comprensibile «sempre solo in relazione alla norma che conferisce ad esso il suo senso biologico» (p. 188). Tale senso biologico *si istituisce* in discontinuità con ogni forma di regolazione macchinica: «la norma di ciascun vivente non è separabile dal modo in cui esso continuamente la produce e la seleziona» (p. 189). La vita è produzione di concetti, mentre i concetti sono l'espressione della potenza della vita. L'identificazione tra la vita e la potenza non spiega soltanto la costitutiva incompiutezza del vivente, ma permette a Canguilhem di rigettare la falsa alternativa secondo la quale l'accesso alla vita avverrebbe soltanto attraverso la conoscenza. La sua

prospettiva è quella di una valorizzazione intrinseca della vita nella quale l'identificazione tra vita e concetto non avviene attraverso la mediazione della conoscenza, ma attraverso la loro reciproca co-implicazione. Non è più dunque la vita ad essere soggetta alle norme imposte dalla conoscenza, ma è il suo *movimento* che produce una conoscenza<sup>25</sup>. Sono questi i principi che Canguilhem usa per trasformare il paradigma del vitalismo. Il *vitalismo* esprime, anche se in maniera discontinua, la diffidenza permanente della vita nei confronti del pensiero meccanicistico<sup>26</sup>. Il progetto di Canguilhem non è creare una biologia filosofica. Sebbene a livello storico abbia descritto come il «fatto vitale» diventi il soggetto stesso della filosofia, il suo vitalismo non si ferma all'affermazione del carattere creatore della vita. Il vitalismo di Canguilhem, scrive Foucault, «vuole ritrovare, attraverso la messa in luce del sapere sulla vita e dei concetti che articolano tale sapere, che cosa ne è del concetto nella vita»<sup>27</sup>, stabilendo il modo in cui la vita produce una conoscenza di sé stessa e in che modo tale conoscenza renda la vita il soggetto delle proprie operazioni. Tale compito filosofico utilizza la dialettica del concetto come uno dei modi in cui il vivente preleva le informazioni sul proprio ambiente e attraverso il quale esso lo struttura. La relazione tra vivente e concetto struttura il fatto vitale in un'architettura che caratterizza la «maniera di vivere» di un soggetto in rapporto con il suo ambiente, «tale da non avere su di esso un punto di vista fisso», ma «mobile» ed aperto su un territorio, che si muove alla ricerca di informazioni, strutturandosi all'interno di una serie molteplice di relazioni tra le cose e le idee. Lo spirito del «vitalismo» rivendicato da Canguilhem parla di una razionalità che non domina le cose ma produce concetti che implicano una maniera di vivere: la salute del vivente non corrisponde a un meccanismo *omeostatico*, come in Cannon ad esempio<sup>28</sup>, ma «indica l'indistinguibilità fra il vivere in un certo stato e il preferire tale stato rispetto ad altri meno preferibili», osserva Cesaroni (p. 246).

6. Quale statuto avrà allora la regolazione della società? La risposta si trova in una conferenza sul *Problema delle regolazioni nell'organismo e nella società* del 1955<sup>29</sup>, sulla quale Cesaroni concentra la sua attenzione. Qui Canguilhem dice che la società è «sia macchina che vita»<sup>30</sup>. Nel suo discorso egli nega la possibilità di estendere immediatamente il concetto di organismo allo studio dei sistemi sociali, sostenendo che ad ogni tentativo di identificare vita dell'organismo e vita sociale è sottesa l'idea della «medicazione sociale, della terapia sociale, del rimedio per questo o quel malanno sociale»<sup>31</sup>: un'idea che rischia sempre di diventare «il punto di partenza di una teoria politica o sociologica che tende a subordinare il sociale al

<sup>25</sup> P. Macherey *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2009), ETS, Pisa 2011, p. 125.

<sup>26</sup> Diffidenza che, a sua volta, sta al cuore di tutta la riflessione epistemologica di Nietzsche.

<sup>27</sup> M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza* (1985), Postfazione a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 269-283, qui p. 281.

<sup>28</sup> W. B. Cannon, *La saggezza del corpo* (1932), trad. it. Bompiani, Milano 1956, p. 309.

<sup>29</sup> G. Canguilhem *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*, in Id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007, pp. 53-65.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 55.

biologico divenendo di fatto [...] un argomento per la pratica politica»<sup>32</sup>. Non è possibile identificare i due funzionamenti poiché «un organismo è una forma d'essere davvero eccezionale, per il fatto che tra la sua esistenza e il suo ideale, tra la sua esistenza e la sua regola o norma non c'è mai una reale differenza», mentre per le società «ciò che è in discussione è appunto lo stato ideale o la norma»<sup>33</sup>. Se per un organismo «la norma o regola della sua esistenza è data dall'esistenza stessa», la società sembra invece sprovvista di «un suo apparato specifico di autoregolazione»<sup>34</sup>. Ciò che rileva nel discorso di Canguilhem è la tesi sviluppata in *Il Normale e il patologico* che, nell'organismo, esistenza e attività normativa (la «vita» in senso proprio) coincidano, mentre la società è caratterizzata proprio dalla loro disgiunzione costitutiva, ciò che spiega l'affermazione apparentemente paradossale secondo cui «la vita della società non è inerente ad essa»<sup>35</sup>. A partire dall'analisi delle diverse modalità di “regolazione” presenti nell'organismo e nella società, Canguilhem intende cogliere il loro *differire* radicale in relazione al concetto di *omeostasi*, utilizzato all'inizio degli anni Trenta tanto dal biologo americano Walter Cannon che da Bergson. L'*omeostasi* è appunto un equilibrio dinamico ottenuto grazie a specifici apparati di regolazione. Secondo Canguilhem, Cannon però non resiste alla tentazione di estendere *analogicamente* il suo concetto di omeostasi biologica alla società, concependo così il “corpo politico” come un tutto dotato di “saggezza” le cui parti sono soggette a “tendenze” compensate appunto da una serie di meccanismi di autoregolazione<sup>36</sup>. A questo equivoco sfuggirebbe invece Bergson che, grazie all'ipotesi dicotomica sulle *tendenze*, vede la società come sempre “aperta” e “chiusa” al tempo stesso e giunge ad una concezione dell'omeostasi sociale radicalmente diversa dall'omologa funzione biologica: simili entrambe all'oscillazione di un pendolo attorno a una posizione intermedia, nel caso della società il pendolo sarebbe immancabilmente «dotato di memoria», in modo tale che il fenomeno al ritorno non possa essere lo stesso dell'andata<sup>37</sup>. Il continuo *differire*, il ripetersi mai identico a sé stesso (che Bergson nelle *Deux sources de la morale et de la religion* identifica con la funzione della “memoria”) dell'oscillazione interna alla società, segna per Canguilhem l'irriducibilità del sociale al biologico - come Cesaroni non si stanca giustamente di sottolineare - e lo spinge a cercare altri strumenti utili a pensare la società. La soluzione suggerita da Canguilhem è che la società si debba pensare come “macchina”: «una società non ha una finalità propria: una società è un mezzo, una

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>36</sup> Cfr. G. Canguilhem, *Sulle norme organiche nell'uomo*, in Id., *Il normale e il patologico*, cit., pp. 222-224.

<sup>37</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. critique et présentation par F. Worms, PUF, Paris 2008, p. 311.

società assomiglia più a una macchina o a uno strumento che a un organismo»<sup>38</sup>. Ma aggiunge subito che, non essendo individuo né specie, ma essendo pur sempre composta di organismi *viventi*, la società è appunto «sia macchina che vita»<sup>39</sup>. In quanto *vita*, «presuppone, anzi esige delle regolazioni: non esiste società senza regolazione, non esiste società senza regole»; ma in quanto macchina «sprovvista di un suo apparato specifico di autoregolazione» ogni regolazione risulta sempre rispetto ad essa “sovrapposta”, cioè esterna. Il risultato di questa posizione del problema è lo statuto paradossale di quell’apparato di regolazione del sociale che Canguilhem chiama ancora *giustizia*: risultando la società «caratterizzata da un’organizzazione che non è organica». In essa, sostiene Cesaroni, la giustizia non può assumere la forma di un apparato che sarebbe prodotto dalla società stessa, e deve perciò provenire alla società da *altrove*. Essendo la società sprovvista di un suo apparato specifico di autoregolazione proprio per questo la «regolazione» suprema della vita sociale, come già osserva Bergson nelle *Due fonti della morale e della religione*<sup>40</sup>, vale a dire la giustizia, non può assumere la forma di un dispositivo prodotto dalla società. Occorre insomma che la giustizia provenga alla società – per Bergson – da un impulso vitale che la eccede e che produce non tanto, o non soltanto, la sua espansione, quanto il *cambiamento* della sua specifica forma di vita. Cesaroni valorizza, ci sembra, proprio questo elemento nella parte conclusiva del suo libro, proponendo in questa direzione una lettura *attiva* (e cioè innovativa) di Canguilhem *oltre* lo stesso Canguilhem.

La questione della giustizia per Cesaroni non è infatti una questione “teorica” che possa essere considerata lontana dalla vita politica, se si considera che gli stessi concetti politici moderni prodotti da una razionalità astratta di tipo dualistico hanno avuto effetti reali nell’organizzazione concreta della vita in comune degli esseri umani<sup>41</sup>. È a questo punto che sorge allora il problema della rappresentazione vitalistica del sociale e della sua espressione paradigmatica: una forma di razionalità politica che attribuisce al sociale una regolazione immanente (p. 248). Quella “governamentalità” neoliberale che produce gli individui su cui si esercitano le norme, che ritroviamo nella doppia polarità del bio-potere di cui parla Foucault e che si esprime nella famosa formula «*omnes et singulatim*» in cui ha condensato la sua critica *genealogica* della ragione politica<sup>42</sup>. Nella lettura storico-concettuale di Pierpaolo Cesaroni la prospettiva guadagnata nel corso del libro si presenta,

<sup>38</sup> G. Canguilhem, *Il problema delle regolazioni*, cit., p. 63.

<sup>39</sup> Ivi, p. 64.

<sup>40</sup> Ci permettiamo di rinviare su questo al nostro *Bergson: obbligazione e ordine ne «Le due fonti della morale e della religione»*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», 2017, XIX, 1, pp. 389-415.

<sup>41</sup> Si veda G. Duso *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>42</sup> M. Foucault, «*Omnes et singulatim*»: *vers une critique de la raison politique* (1981), in Id., *Dits et écrits*, Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, collaboration de J. Lagrange, vol. II, Quarto-Gallimard, Paris 2001, pp. 953-980.

piuttosto, come una messa in questione radicalmente *epistemologica* dell'orizzonte formale in cui i concetti politici moderni sono nati e - soprattutto - della loro pretesa di dirci ancora qualcosa di fronte alle domande, inaggirabili, poste dal nostro presente. Come si legge in un articolo che precede di qualche anno il libro in questione e che ne anticipa molti temi, si tratta di affermare che «per un'analisi storico-concettuale che intenda pensare la politica al di là dei concetti politici moderni, si rende *necessario* un approccio di stampo radicalmente epistemologico, se con ciò si intende una riflessione che si interroghi sullo statuto stesso della scienza e del concetto, sull'impossibilità quindi di ridurre la pratica scientifica a *uno* dei modi in cui essa è stata storicamente declinata. In altre parole, si può uscire dalla scienza politica moderna solo se si è in grado di sottrarre la pratica scientifica alla sua declinazione nei termini teorici in cui quel paradigma la imprigiona»<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> P. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, in «Filosofia politica», 3/2017, pp. 513-530, qui p. 524.