

Étienne Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, Éditions La Découverte, Paris 2020, pp. 271, € 22, ISBN 9782348055188

Giovanni Minozzi, Università degli Studi di Padova – EHESS (LIER-FYT)

Passioni del concetto: così titola il secondo di una serie di sei volumi di scritti di É. Balibar, di cui le edizioni La Découverte hanno progettato la pubblicazione. Laddove il primo, *Histoire interminable*, affronta la problematica della fine della storia e del passaggio *da un secolo all'altro*, questo secondo tomo – che riunisce una serie di saggi e conferenze apparsi tra il 1994 e il 2016 – si concentra sulle trasformazioni della pratica filosofica, ritornando su alcuni snodi centrali della sua storia (Machiavelli, Pascal, Marx, Canguilhem, Althusser, Foucault, Badiou...) per porre un interrogativo sullo statuto della *teoria*. Giocando sull'ambiguità oggettivo-soggettiva del titolo, l'autore intende perciò tanto confrontarsi con una serie di autori che condividono un *pathos* per il pensiero concettuale, quanto misurare la capacità dei concetti di *patire*, di deformarsi nell'incontro con le tendenze divergenti che polarizzano il campo della filosofia del concetto. Mossi da una spinoziana *volontà di comprendere*, i saggi di Balibar cercano di tenere assieme due esigenze in apparenza contrastanti, che emergono fin da subito attraverso la riflessione sull'enigmaticità dell'opera di Machiavelli, alla cui figura "tragica" è dedicata l'*Ouverture* della raccolta: da un lato, quella di *andar dritto alla verità effettuale della cosa*, ricercando, anche e soprattutto in ambito politico, un piano dell'oggettività di cui il concetto scientifico è l'operatore fondamentale. Dall'altro, quella di rendere ragione del carattere situato, *parziale* e dunque sempre potenzialmente conflittuale, che costituisce la preconditione per ogni articolazione discorsiva di questa "verità". In questo senso, l'accostamento apparentemente ossimorico di *passione* e *concetto* non mira a sovrapporre astrattamente soggettività e oggettività, bensì proprio a "élargir [...] le champ de l'épistémologie" (p.16) in direzione di una pratica delle scienze, umane ma non solo, che rimetta in questione il postulato weberiano della "neutralità assiologica", aprendo così a "l'idéal d'une science qui incorpore son parti pris ou sa 'position' au champ d'objectivité dont elle fait l'étude" (p.29). Se l'orizzonte a cui questa operazione dovrebbe condurre è quello di una

metateoria, l'autore concepisce quest'ultima non come una "ascesa semantica", che ricercerebbe un livello di generalità linguistica dal quale riunire e giudicare le pratiche scientifiche, bensì nei termini di un'*ascesa polemica*: una forma di *conoscenza della conoscenza* che, assumendo radicalmente la dimensione conflittuale del concetto e focalizzandosi sulla natura costitutivamente problematica degli oggetti delle scienze umane, possa restituire la dialettica di ideologizzazione e deideologizzazione dei saperi (p.35).

Il percorso che Balibar segue per dipanare questi temi si snoda lungo tre sezioni strettamente interconnesse.

La prima di queste cerca di chiarire, attraverso una lettura di Canguilhem, Badiou e Pascal, il senso apparentemente contraddittorio del lemma *storia della verità*: la tradizione epistemologica francese trova in effetti la sua specificità proprio nel tentativo di pensare una storicità del vero, rigettando tanto un approccio formalistico o trascendentale al problema della verità, quanto la ricaduta in un relativismo storicista. Radicalizzando l'approccio di Bachelard, Canguilhem ha mostrato come la verità scientifica vada compresa sullo sfondo di quel tessuto di errori che ineriscono non solo alla pratica scientifica in quanto tale, ma anche e soprattutto alle sue funzioni sociali, ai suoi condizionamenti culturali e immaginari, nonché alle sue poste in gioco politiche, che rendono sempre possibile la dislocazione e la deformazione dei concetti scientifici. L'innovazione scientifica non può che sorgere sullo sfondo di una certa *ideologia scientifica* che la ostacola e la orienta allo stesso tempo, e il ruolo dell'epistemologo consiste proprio nel restituire lo spessore storico che presiede al lavoro concettuale di deideologizzazione del sapere. Il confronto con Badiou, e con la singolare torsione a cui quest'ultimo ha sottoposto il concetto di verità, serve allora da mediazione per evidenziare sia le risonanze che l'epistemologia storica continua ad avere in un sistema filosofico contemporaneo, incentrato sul ruolo paradigmatico della matematica, sia il retaggio *teologico* con cui questo progetto inevitabilmente si riconnette. All'origine dell'espressione "storia della verità", citata dallo stesso Badiou, Balibar ritrova infatti l'opera di Pascal e la sua riflessione sul rapporto tra la necessità di una istituzionalizzazione della verità nella Chiesa e il ruolo fondativo che le *eresie* giocano nella sua stessa definizione. Seguendo Pascal, la verità non può emergere se non all'interno di un conflitto tra eresie opposte, in cui essa è chiamata a occupare un

posto vuoto, lo spazio di una “*négation simultanée des contraires*” (p.100).

Si comprende meglio allora il riferimento a Machiavelli, e alla sua *epistemologia conflittuale*, che apre la seconda sezione, dedicata alla nozione foucaultiana di *punti di eresia*. Machiavelli è infatti l’iniziatore di una tradizione di pensiero che vede nel conflitto la condizione di possibilità di una “scienza politica” e, al contempo, un teorico che pensa l’effetto di retroazione e di trasformazione che questo “*savoir du conflit*” (p.117) esercita sulla situazione da cui emerge. Se l’ampiezza e il contrasto nelle interpretazioni del dispositivo machiavelliano sono per Balibar il sintomo della sua equivocità, del carattere oscillatorio della verità che circoscrive, allo stesso tempo esso apre a una “*méthodologie critique pour la connaissance*” (p.125) in grado di incorporare la mobilità dei punti di vista, sempre parziali, sul conflitto politico, per proporre una forma di regolazione, conscia della fragilità di ogni ordine. Date queste premesse, il riferimento al “punto di eresia” condensa alcune delle difficoltà legate alle categorie di *episteme* e di *trascendentale storico* introdotte da Foucault nel 1966, difficoltà a partire dalle quali è possibile impostare un confronto tra la metodologia foucaultiana e quella di Marx. L’ipotesi di Balibar è che la comprensione di una data *episteme* sia in Foucault inseparabile dall’individuazione di sistemi di proposizioni antitetici che ne rappresentano le possibilità e i limiti interni, di modo che “*les points d’hérésie illustrent le degré de liberté (limitée) que le savoir laisse à ses ‘sujets’*” (p.137). Ma il punto di eresia ha altresì la funzione di opporre, all’interno di un’attualità complessa e stratificata, l’opposizione tra forme di sapere appartenenti a differenti strati epistemici, aprendo così alla possibilità di una biforcazione dell’*episteme* in quanto tale, illustrata dalla figura della *trasgressione*. Ciò appare chiaramente se si considerano le ambiguità che segnano l’analisi foucaultiana del marxismo: se quest’ultimo, nella lettura di Balibar, rappresenta un sintomo delle oscillazioni metodologiche proprie a *Le parole e le cose*, si tratta allora di definire il “*point d’adversité*” che consente di tenere assieme la *disgiunzione* e la *prossimità* delle problematiche dei due autori (p.168-169). Balibar ricostruisce con precisione il rapporto di Foucault con l’analisi marxiana, rapporto “*surdeterminato*” da un’opposizione implicita ma evidente alle posizioni di Althusser. Tuttavia, il problema fondamentale risiede nella differenza tra le *antropologie* rispettive di Marx e Foucault, specialmente rispetto

al problema dell'*individuazione* e del suo rapporto con l'azione collettiva. Pensare questa distanza non conciliata tra i due autori è il presupposto per mettere al lavoro i loro concetti "au service d'une pensée critique élargie, mais sans assurance" (p.188).

Arriviamo così alla terza sezione, dedicata al tema dell'*attualità*, intesa nel doppio significato di insieme di circostanze e di "passage à l'acte [...] donc à l'efficacité ou à l'effectivité de la pratique" (p.194). In primo luogo, rilevando alcune insufficienze della categoria di *evento* nel rendere conto del rapporto della filosofia al presente, Balibar riprende ancora una volta Althusser e Foucault per ritrovare nell'attualità quella capacità filosofica di fare della congiuntura in cui pensa, e che si tratta di definire, l'oggetto stesso della sua riflessione, secondo una circolarità che costituisce "la forme même de l'investissement de la pratique, ou de la critique, dans la théorie même la plus spéculative" (p.210). Si crea così una sorta di chiasmo nel quale la scrittura filosofica, nel suo gesto di definizione del presente, consente di tradurre le linee di forza che lo attraversano in *discorsi* e, reciprocamente, i discorsi che lo strutturano in *forze* capaci di trasformarlo. Occorre poi chiedersi, seguendo il titolo del saggio che chiude questa sezione, *che cosa diviene la teoria*; ciò presuppone, nella prospettiva dell'autore, di trarre un bilancio dall'impatto che lo strutturalismo ha avuto nel pensiero contemporaneo. Alla domanda se esso sia stato un metodo o piuttosto una sovversione delle scienze sociali, Balibar risponde ancora una volta *dal versante della filosofia*, mostrando come lo strutturalismo abbia innescato una potente rigenerazione della sua pratica e circoscritto dei nuovi punti di eresia, a proposito del soggetto, dell'oggettività e dell'universalità. Emerge allora la necessità di pensare una funzione della teoria, che superi tanto l'opposizione tra *scienza* e *critica*, quanto quella tra *oggetto* e *problema*. Ciò è possibile assumendo come tale la natura conflittuale dei concetti propri alle scienze umane e sociali, per mezzo di un'estensione della categoria di *ideologia* che possa essere ripresa riflessivamente all'interno del dibattito epistemologico, in direzione di un'althusseriana "science conflictuelle" (p.235).

La conclusione del percorso di Balibar, che si presenta piuttosto come una *Réouverture*, è costituita proprio da una riflessione sul concetto di concetto che, pur non cedendo sulla "*nécessité de comprendre*" che sottende la pratica scientifica e filosofica, mira a superare quella "*division platonicienne*" che "installe la philosophie dans une position transcendante par rapport aux

conflits”, inaugurando la neutralità assiologica e la posizione metalinguistica della scienza (pp.245-247). Pensare la solidarietà di concettualità e conflittualità implica invece la possibilità di articolare il concetto all’ideologia, all’antitesi soggetto-oggetto e al campo del sensibile. Attraverso una discussione delle tesi di Gallie e di Koselleck, Balibar rintraccia una genealogia di concetti costitutivamente conflittuali e valutativi, il cui “teneur idéologique” (p.252) è intrinseco e non rimanda a un’esteriorità pre-scientifica. Si tratta quindi di reintegrare nel campo dell’oggettività scientifica, la singolarità del “désir de savoir” della soggettività, sulla cui *forclusion*e si fonda la scienza moderna (p.257), e di proporre, con Rancière, un superamento della distanza tra concetto e intuizione, per pensare la capacità del primo di produrre una *ripartizione del sensibile*.

Nella misura in cui è l’autore stesso a riconoscere come la sua opera, lungi dall’offrire una sintesi teorica, pronunci piuttosto “l’ouverture d’une question” (p.262), si potrebbero quindi identificare differenti assi lungo i quali prolungare la problematizzazione di Balibar, a partire da alcune sue opacità. Innanzitutto, sarebbe produttivo tornare a riflettere sul rapporto tra scienze sociali e saperi biologici, rapporto che sappiamo essere fondativo per la categoria canguilhemiana di ideologia scientifica, di grande importanza nell’economia del volume. Vi è poi il rischio che il riferimento althusseriano a ciò che è politico nella conoscenza rimanga un presupposto non interrogato fino in fondo: se è la conflittualità a costituire l’indice di una politicità nella conoscenza, capace di espanderne la potenza di comprensione, è possibile interrogare concettualmente questa conflittualità? Qual è insomma lo statuto specifico di un concetto della politica? Benché le riflessioni su Machiavelli offrano delle indicazioni in questo senso, le poste in gioco di una scienza politica rimangono offuscate da una certa *ubiquità* del concetto, che sembra muoversi, in maniera ancora instabile, *tra* la pratica scientifica e quella filosofico-epistemologica.

Ulteriori recensioni del volume

Marc Lebiez, *Balibar, héritier des héritiers*, «En attendant Nadeau», 99, 10 mars 2020, <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2020/03/10/balibar-heritier/>

Link utili

https://www.editionsladecouverte.fr/catalogue/index-Passions_du_concept-9782348055188.html