

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE
FINO – CONSORZIO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA DEL NORD-OVEST
XXIX CICLO
CURRICULUM TEORETICO: ERMENEUTICA, ESTETICA, FENOMENOLOGIA E
ONTOLOGIA

LO STILE DELLA GIUSTIZIA

CANGUILHEM FILOSOFO DEI “PROBLEMI UMANI CONCRETI”

CANDIDATO: GABRIELE VISSIO
SUPERVISOR: PROF. GRAZIANO LINGUA (UNIVERSITÀ DI TORINO)
COTUTELA DI TESI CON L'UNIVERSITÉ PARIS 1 – PANTHÉON-SORBONNE
SUPERVISOR: PROF. JEAN-FRANÇOIS BRAUNSTEIN

Indice

| | |
|--|-----|
| Ringraziamenti | 4 |
| Premessa | 7 |
| Introduzione | 10 |
| Parte Prima. Una filosofia | 15 |
| Capitolo 1. La scomparsa dell'autore, l'insufficienza dell'opera | 16 |
| 1. La scomparsa dell'autore. Canguilhem come nome-funzione | 16 |
| 2. L'insufficienza dell'opera | 23 |
| 2.1. Il significato del «Canguilhem perdu» | 24 |
| 2.2. La questione degli inediti | 30 |
| 3. Al di là dell'opera e dell'autore: l'unità di una filosofia | 34 |
| Capitolo 2. Un atteggiamento filosofico | 37 |
| 1. Il concetto e il soggetto | 39 |
| 2. La scienza e la sua storia | 51 |
| 3. La vita e la filosofia | 64 |
| Capitolo 3. Stile e strategia | 69 |
| 1. La filosofia e il problema della verità tra <i>epistème</i> e <i>dòxa</i> | 70 |
| 2. Filosofia: concetto scolastico e concetto cosmico | 76 |
| 3. Materia estranea, carattere polemico e storia della filosofia | 81 |
| 4. Stile e strategia | 86 |
| Parte Seconda. Problemi umani concreti | 89 |
| Capitolo 1. Fatti e valori | 90 |
| 1. Antimilitarismo e antipositivismo: 1927-1939 | 92 |
| 1.1. Parigi 1924-1927: maestri e compagni, luoghi e istituzioni | 92 |
| 1.2. Pacifismo e militarismo negli anni Venti e Trenta: un problema “generazionale” | 97 |
| 1.3. Guerra e metafisica: il militarismo come problema politico e filosofico | 100 |

| | |
|--|-----|
| 2. Una formazione "di scuola" | 108 |
| 2.1. Ravaisson e Lachelier | 109 |
| 2.2. Alla scuola di Alain e Lagneau | 117 |
| 2.3. Il valore: la libertà e la scienza | 123 |
| 3. Fratture generazionali | 128 |
| 3.1. Chierici traditori, cani da guardia e parate filosofiche | 129 |
| 3.2. Il prezzo della pace | 142 |
| 3.3. "Non è affatto comodo essere discepolo" | 147 |
| Capitolo 2. Storia e concetto | 154 |
| 1. Le scienze prima della storia delle scienze | 156 |
| 1.1. Dall'insegnamento liceale all' <i>Université de Strasbourg à Clermont-Ferrand</i> | 156 |
| 1.2. L'eredità di Comte: storia e biologia 1926-1943 | 160 |
| 1.3. Il <i>Traité</i> del 1939: la scienza e il suo valore | 163 |
| 1.4. Il saggio del 1943: funzione della storia nella critica epistemologica | 177 |
| 1.5. La conoscenza della vita | 183 |
| 2. Georges Canguilhem storica delle scienze | 187 |
| 2.1. La tesi del 1955: <i>La formation du concept de réflexe</i> | 190 |
| 2.2. Il confronto con Gaston Bachelard | 195 |
| 2.3. Marxismo e storia delle scienze: da Bachelard alla scuola di Althusser | 205 |
| 3. A ognuno la sua discontinuità: progresso, verità e storia | 213 |
| 3.1. Decadenza dell'idea di progresso: il confronto con Comte | 214 |
| 3.2. Soglie, ideologie e razionalità | 221 |
| 3.3. La verità: il concetto e la storia | 229 |
| Capitolo 3. Conoscenza e vita | 231 |
| 1. Il normale e il patologico | 234 |
| 1.1. Una doppia crisi. Filosofia e medicina nell' <i>Essai</i> | 234 |
| 1.2. <i>Pars destruens</i> . Il valore del patologico, il valore del clinico | 237 |
| 1.3. <i>Pars construens</i> . La vita e i suoi andamenti: fisiologia e patologia | 248 |
| 2. Vitalismo e normatività | 258 |
| 2.1. La vita normale: malattia, guarigione, salute | 258 |
| 2.2. Fisiologia e patologia | 262 |

| | |
|--|-----|
| 2.3. L'esperienza e la scienza: la soluzione del vitalismo | 264 |
| 3. Filosofia e medicina | 272 |
| 3.1. Il partito preso per la vita | 272 |
| 3.2. Il medico e il suo valore | 274 |
| 3.3. Una soglia filosofica | 285 |
| Capitolo 4. Tecnica e società | 289 |
| 1. Prolungamenti del vivente | 290 |
| 1.1. Continuità della tecnica con la scienza: la sperimentazione | 290 |
| 1.2. Macchina e organismo | 297 |
| 1.3. La priorità antropologica | 305 |
| 2. Antropologia e società | 307 |
| 2.1. Il militarismo e il sogno della società meccanica | 307 |
| 2.2. Nazionalismo e fascismo | 311 |
| 2.3. Il normale sociale | 317 |
| 3. Il problema della regolazione | 323 |
| 3.1. L'organismo come regolazione | 325 |
| 3.2. Regolazione: concetto organico e concetto sociale | 330 |
| 3.3. Regolamento, regolazione, giustizia | 333 |
| Parte Terza. Il posto del filosofo | 337 |
| Capitolo 1. Il sorriso e la necessità | 338 |
| 1. Un sorriso socratico | 342 |
| 2. Educare alla necessità | 347 |
| 3. La necessità e l'errore | 351 |
| Capitolo 2. La filosofia è resistenza | 356 |
| 1. Necessità e libertà | 356 |
| 2. Libertà e normatività | 360 |
| 3. La resistenza: la logica e la vita | 363 |
| Conclusione. La resistenza, lo stile della giustizia | 370 |
| Bibliografia Generale | 374 |

Ringraziamenti

Questo lavoro è stato svolto principalmente nel contesto del Consorzio di dottorato in filosofia del Nord-Ovest (FI.NO.), che raggruppa in un'unica scuola di dottorato in filosofia l'Università di Torino, l'Università di Genova, l'Università di Pavia e l'Università del Piemonte Orientale, e nel contesto dell'École Doctorale de Philosophie de l'Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, in particolare all'interno del Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne (PhiCo). L'ambiente stimolante e vivo che ho potuto trovare tanto nel consorzio di dottorato italiano, quanto presso l'università francese è stato lo sfondo sul quale si sono svolte le ricerche alla base di questo lavoro: un importante ringraziamento va dunque a tutti coloro che, docenti, ricercatori e compagni di dottorato hanno animato lezioni, seminari, gruppi di lavoro e di ricerca. Il primo ringraziamento va quindi ai miei direttori di tesi, il prof. Graziano Lingua (Università di Torino) e il prof. Jean-François Braunstein (Université Paris 1), che con pazienza e cura hanno dedicato il

loro tempo a discutere con me ogni aspetto della mia ricerca. Inoltre, vorrei ringraziare tutti i miei colleghi di dottorato tra cui, in ordine meramente alfabetico, alcuni compagni di lavoro con cui ho avuto modo di confrontarmi in particolare su questioni diverse e da cui sento di aver appreso molto: Alessandro De Cesaris, Giacomo Pezzano, Sergio Racca, Lucia Zaietta, per l'Italia, Ivan Moya Dièz, Matteo Vagelli, per la Francia. Vorrei inoltre ringraziare tutto il gruppo di studiosi, ricercatori e dottorandi che da tre anni si riunisce intorno al “reseau” *Épistémologique Historique* e alle annuali *Journée d'étude sur l'épistémologie historique*, poiché gli incontri e le discussioni nate da quell'appuntamento ormai tradizionale hanno rappresentato una delle più stimolanti e importanti occasioni di studio e di ricerca di cui questo lavoro abbia goduto. Un ringraziamento speciale va all'équipe del Centre d'Archives en Philosophie Histoire et Éditions des Sciences (CAPHÉS) presso l'École Normale Supérieure della rue d'Ulm, in particolare la responsabile Nathalie Queyroux e David Denéchaud, la cui professionalità è stata di grande aiuto nella consultazione dei materiali d'archivio e della biblioteca del Fonds Georges Canguilhem.

Ho avuto inoltre la fortuna di poter discutere alcune parti di questo lavoro con alcune persone, i cui consigli sono stati per me molto preziosi. Si tratta in particolare del prof. Massimo Ferrari (Università di Torino), per le puntuali ed efficaci indicazioni che mi ha fornito su alcuni aspetti storiografici, e del dott. Charles T. Wolfe (Ghent University), con il quale ho più volte avuto occasione di confrontarmi in occasione dei seminari organizzati nel periodo della sua permanenza all'Università di Torino. Vorrei poi indirizzare un ringraziamento speciale al prof. Ugo M. Ugazio, dell'Università di Torino, che ha dedicato non poco tempo alla lettura di ampie parti di questo lavoro, discutendole a lungo con il sottoscritto.

Tutta la mia gratitudine va anche al Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo (CESPEC) di Cuneo, vero luogo di incontro e di studio, i cui progetti e le cui attività di ricerca sono stati per me un'importante occasione per confrontare il mio lavoro con numerosi studiosi di diverse provenienze e interessi, dai quali ho avuto modo di apprendere davvero molto.

Infine, un ultimo ringraziamento va alle persone che da sempre mi sono accanto, a Victoria e alla mia famiglia, in particolare a Elena, per avermi sostenuto in così tanti modi.

Premessa

Il progetto della casa editrice Vrin di pubblicare tutte le opere edite di Georges Canguilhem ha ormai reso disponibili agli studiosi la metà dei volumi previsti. In particolare, i tre volumi sinora apparsi (il primo, nel 2011, il quarto, nel 2015, e il quinto, apparso proprio nel febbraio di quest'anno) coprono tutto l'arco di produzione di Canguilhem, dal 1926 sino alla metà degli anni Novanta del secolo scorso. Questo pregevole lavoro di riedizione degli scritti di Canguilhem mette lo studioso di oggi nelle condizioni di potersi avvantaggiare di un accesso immediato a testi fino a poco tempo fa difficilmente reperibili e spesso conosciuti solo da esperti e specialisti. Va tuttavia detto che i volumi di cui è ancora attesa la pubblicazione non dovrebbero, salvo sorprese, modificare di molto l'attuale situazione. Il secondo volume, infatti, prevede la riedizione delle tre tesi di Georges Canguilhem, di cui due, ovvero la tesi in medicina, *Le normal et le pathologique*, e quella in filosofia, *La formation du concept de réflexe*, sono opere molto note e, almeno per ciò che concerne la prima, disponibile anche in ottime traduzioni in diverse lingue. Discorso a parte andrebbe fatto per la tesi del 1926

che Canguilhem sostenne alla Sorbonne con Célestin Bouglé per il Diplôme d'études supérieures en Philosophie su *La théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte*, che oggi è disponibile solo a coloro che possano concedersi un periodo di studio presso il centro documentario CAPHES presso l'École Normale Supérieure della rue d'Ulm a Parigi. Il volume terzo, invece, comprenderà tutti quei testi che, scritti in momenti diversi, verranno riuniti da Canguilhem nelle raccolte che hanno contribuito a renderne celebre il nome nel campo della filosofia e della storia delle scienze del vivente, in Francia come nel mondo. Il sesto volume, invece, rappresenterà certo un contributo di primaria importanza per lo studioso, perché offrirà finalmente una completa bibliografia critica su Canguilhem, mettendo ordine una messe di lavori e di studi che appare oggi già molto più ampia di quando non fosse quando, nel 1994, Camille Limoges pubblicò la prima, e sinora insuperata, bibliografia critica degli scritti di e su Georges Canguilhem.¹

L'edizione delle *Œuvres Complètes* si è dunque immediatamente imposta come l'edizione di riferimento e, per questa ragione, nel presente lavoro si farà sempre riferimento, qualora possibile, a tale edizione. Per quanto riguarda i testi tradotti in italiano, invece, abbiamo scelto di utilizzare solo le traduzioni che riproducessero integralmente il testo nel contesto dell'ultima pubblicazione operata dall'autore. Così, per esempio, si è scelto di utilizzare la traduzione italiana de *La connaissance de la vie* e di *Idéologie et rationalité*, mentre si è evitato di citare le traduzioni italiane di alcuni testi degli *Études* (dei quali non esiste una traduzione complessiva in lingua italiana) che avessero trovato una traduzione in altre raccolte o opere collettive di scritti di Canguilhem o di altri autori. Vista la piena corrispondenza con l'edizione francese, si è invece scelto di citare dalla traduzione italiana i testi contenuti negli *Écrits de médecine*. Sempre in conformità a questi criteri, si troveranno citati in traduzione italiana anche *Le normal et le pathologique*, comprese le *Nouvelles réflexions*, e *Le fascisme et les paysans*. Quest'ultimo testo è presente anche nel primo volume delle *Œuvres Complètes*, con una presentazione a cura proprio del traduttore italiano, Michele Cammelli, che per primo aveva dato importanza al testo proponendone nel 2006 una traduzione italiana, a cui abbiamo deciso di fare riferimento, sebbene precedente alle

¹ C. Limoges, «Critical Bibliography», in F. Delaporte (a cura di), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, New York 1994, pp. 385-453.

Œuvres Complètes, in quanto il testo utilizzato dal traduttore non differisce sostanzialmente da quello in seguito stabilito dall'edizione Vrin. I riferimenti di tutti i testi citati sono comunque presenti in bibliografia.

Si offre, qui di seguito, un elenco delle abbreviazioni adottate per la citazione delle principali opere di Canguilhem:

CEC, seguito dal numero del volume e da quello della pagine = *Œuvres Complètes*

NP = *Il normale e il patologico*

CV = *La conoscenza della vita*

FC = *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*

EHPS = *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*

IR = *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*

EM = *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*

FP = *Il fascismo e i contadini*

Questo lavoro ha inoltre avuto la possibilità di avvalersi anche della consultazione dei documenti del già citato Centre d'Archive en Philosophie, Histoire et Éditions des Sciences (CAPHES), dove sono conservati l'archivio e la biblioteca di Canguilhem. Un elenco completo e dettagliato dei manoscritti è disponibile e liberamente consultabile sul sito del CAPHES². In conformità con la classificazione degli archivi Canguilhem e con gli indici del CAPHES, tutti i manoscritti sono citati con il codice «G.C.» seguito dal numero del «carton», ovvero del faldone generale, poi da quello della cartellina – denominata negli indici «cote» – e, infine da quella del fascicolo cui si fa riferimento in particolare; in ultimo, segue eventualmente il numero del foglio cui si fa riferimento. Così, per esempio, si citerà «G.C. 12.1.8, f. 12» il dodicesimo foglio numerato del documento *Philosophie et biologie, 1946-47*.

Per quanto riguarda le opere citate di altri autori, si è sempre cercato di fare riferimento, laddove possibile, alla traduzione italiana di riferimento. Laddove non diversamente indicato resta inteso che tutte le traduzioni da opere straniere non tradotte in italiano sono dell'autore del presente lavoro.

² Cfr. <http://caphes.ens.fr/IMG/file/Inventaire_Canguilhem01.pdf>

Introduzione

Il sottotitolo scelto per questo lavoro – *Georges Canguilhem come filosofo* – deve essere inteso nei termini di un programma teorico e metodologico. Che Canguilhem sia un filosofo è affermazione a dir poco ovvia,, ma nel nostro caso si è inteso sottolineare qualcosa di più specifico. Innanzitutto, ci interessava ribadire, se ce ne fosse stato bisogno, che per quanto il lavoro di Canguilhem metta in relazione, integrandole, forme diverse di sapere, è sempre e soltanto nella filosofia che egli si muove. L'obiettivo che ci ha guidato, però, è quello di capire in che senso questo avvenga. Spesso, infatti, Canguilhem è ricordato unicamente come un filosofo delle scienze, più nello specifico un filosofo della biologia e delle scienze del vivente o un filosofo della medicina e del sapere medico. Ebbene, l'idea che sorregge la nostra ricerca è, innanzitutto, quella secondo cui la filosofia di Canguilhem non rappresenti in alcun modo, una filosofia declinata unicamente al genitivo come «filosofia di qualcosa».

Sono almeno due le ragioni che sostanziano questa scelta.. In primo luogo una filosofia al genitivo può apparire come un concetto ambiguo, che presuppone l'esistenza di una certa materia di lavoro specifica e la presenza separata della filosofia, come

attività somma capace indifferentemente di rivolgersi a questa come ad un'altra materia. Se questo punto di vista fosse quello corretto, la filosofia piomberebbe sul problema concreto di suo interesse sempre dall'esterno, come un rapace sulla propria preda. Al contrario nelle pagine che seguono si cercherà di mostrare come Canguilhem, abbia praticato la filosofia sempre dall'interno della *matière étrangère* che, di volta in volta, costituiva il suo interesse. Non si tratta di fare allora, per esempio, una filosofia della biologia come discorso filosofico che si interessa alla cosa vivente, ma piuttosto di rilevare che la biologia è già da sempre portatrice, al proprio interno, di un contenuto filosofico. In secondo luogo il genitivo, indica quasi sempre il possesso o, comunque, una determinazione specifica, come se il discorso che la filosofia fa intorno a un certo oggetto venisse sequestrato e sottratto ad ogni altro intervento. Quando abbiamo individuato il tema della presente ricerca, invece, ci pareva che la filosofia dovesse essere intesa più come un sostantivo che potesse essere aggettivato: vi sono una filosofia biologica, ma anche una filosofia medica o una filosofia politica e così via. Questo perché se la filosofia è già sempre interna alla *matière étrangère*, allora è questa a qualificarla, pur lasciando che essa rimanga sempre l'unico sostantivo in gioco. Fedeli all'insegnamento di Canguilhem, crediamo che la filosofia abbia davvero a che fare con «problemi umani concreti», ma che questo interesse verso il concreto non debba condurre il filosofo a credere d'essere, di volta in volta, medico, scienziato o politico. Una *biologia filosofica*, l'opposto cioè di una *filosofia biologica*, come avvertiva lo stesso Canguilhem, sarebbe una mostruosità teoretica e costituirebbe un'aberrazione. Ecco perché ci è sembrato più produttivo generalizzare questa convinzione e leggere il suo lavoro non come fosse il concreto a doversi elevare alla filosofia, ma la filosofia a doversi qualificare nel senso della concretezza. Per questo il nostro obiettivo è stato quello di rendere conto di quale forma questa qualificazione andava assumendo nei diversi momenti della filosofia di Georges Canguilhem.

Dal punto di vista metodologico, questa scelta ha comportato di lavorare su due diversi piani, uno di contestualizzazione storica e l'altro più squisitamente teoretico. In primo luogo, ci è parsa necessaria una analisi attenta dei testi e delle fonti al fine di operare una ricostruzione che restituisse non solo la complessità della filosofia di Canguilhem, ma anche, attraverso Canguilhem, un punto di accesso ad alcune vicende intellettuali e filosofiche, che hanno segnato la storia del pensiero in Francia e nel

mondo. La nostra ricostruzione ha cercato dunque di muoversi continuamente tra questi due poli, la filosofia di Canguilhem e il suo "fuori", in una circolarità che, nelle nostre intenzioni, doveva contribuire a un chiarimento di entrambi i termini. Proprio questa dinamica ci ha condotto al secondo profilo, di natura più schiettamente teorica. Il rapporto della filosofia di Canguilhem con un "fuori" che non è semplicemente quello della storia della filosofia, bensì quello della storia delle scienze, delle tecniche, delle arti e, più in generale, dei «problemi umani concreti», ci ha spinto a chiederci che cosa si debba intendere per «filosofia» e in che modo la filosofia si trovi trasformata dal suo rapporto con questo fuori che si manifesta nel segno della concretezza, ma anche della problematicità. Questa linea di ricerca ci ha condotto infine a dilatare la questione del significato della filosofia alla sua valenza politica e alla questione della giustizia, tema che, anche se in modo a volte sotterraneo, rappresenta nell'interpretazione che qui proponiamo un motivo portante della concezione canguilhemiana della filosofia.

Al fine di rispondere a queste domande, il nostro lavoro si è articolato in tre diversi momenti. In una prima fase, abbiamo voluto cercare di porre la questione di quale sia la forma unitaria della filosofia di Canguilhem e di come fosse possibile organizzare un discorso generale su di essa. Da un lato, infatti, ci sembrava importante rinunciare a categorie, come quelle di «autore» e «opera», il cui utilizzo poteva costituire una facile soluzione al problema dell'unità della filosofia di Canguilhem. Che l'unità e il senso dell'opera derivino dall'identità di una soggettività che chiamiamo «autore» è un'idea che non può più essere assunta senza precisare il suo significato, né senza limitarne la portata. L'autore non è interprete privilegiato della propria opera, così come questa non costituisce una chiave d'accesso diretta alla soggettività che l'ha prodotta. D'altro canto, nel caso di Canguilhem, proprio le caratteristiche della sua produzione e della sua vicenda intellettuale rendono problematico adottare un punto di vista così tradizionale e richiedono, a maggior ragione, una certa accortezza. In secondo luogo, ci pareva impossibile ritrovare l'unità della filosofia di Canguilhem all'interno di una specifica tematica da lui affrontata. Certo, come sappiamo, Canguilhem è noto soprattutto per alcuni lavori, che si rivolgono a un terreno a prima vista chiaramente delimitato e che può essere indicato come quello delle scienze del vivente, della biologia, della medicina. Prendendo in considerazione il significato della ricerca che anima proprio quei lavori ci accorgiamo che non è poi così semplice ridurre quei testi a

un ambito così ristretto. I «problemi umani concreti» si rivelano essere questioni complesse, capaci di coinvolgere dimensioni e piani di discorso estremamente differenti, irriducibili tra loro. Vi è certamente un Canguilhem epistemologo, così come vi è un Canguilhem vitalista o un Canguilhem prossimo alle filosofie strutturaliste; tuttavia, ciò che permane in queste e nelle molte altre “identità” di Canguilhem non è un tema d’elezione, né un “metodo”, ma piuttosto un certo modo di intendere la filosofia, che abbiamo cercato di catturare con le categorie di «stile» e «strategia». La filosofia, infatti, è innanzitutto un modo che un certo vivente – l’uomo – ha trovato per muoversi nel mondo, una certa *allure* o «andamento». Tale andamento si declina appunto come stile, come modo specifico di intendere e di dare forma ai problemi, ma anche come strategia, poiché la filosofia non è attività neutra o indifferente, ma sempre connotata, orientata, polarizzata, polemica.

Nella seconda parte della nostra ricerca abbiamo allora cercato di rendere conto dell’unità dei diversi momenti del percorso filosofico di Canguilhem cercando di ricostruire questa visione dinamica e polarizzata della ricerca filosofica. Per farlo, abbiamo scelto quattro coppie di concetti (fatto e valore, storia e concetto, conoscenza e vita, tecnica e società) che cercano di rendere conto non della totalità o della sistematicità della filosofia di Canguilhem, ma, più semplicemente, della sua articolazione problematica. La nostra ricostruzione teorica e storiografica, che rappresenta ovviamente solo una tra le molte possibili, organizza così i materiali secondo diversi piani di lavoro, ciascuno attraversato da una sua precisa tensione dialettica. Le nozioni di «fatto» e «valore», per esempio, configurano uno spazio concettuale segnato da una polarità che riemerge per tutto il corso della riflessione canguilhemiana per caratterizzarne l’atteggiamento di fondo. Ben altro esito hanno invece la dialettica tra «storia e concetto» o quella tra «conoscenza» e «vita», che finiscono per risolvere apparenti opposizioni o contraddizioni all’interno di una dimensione, quella del vitale, che diviene ben più comprensiva della sola idea di «vita biologica», sino a innervare anche la dinamica che intercorre tra i termini dell’ultima coppia concettuale, ossia «tecnica» e «società». Si tratta di coppie concettuali attraverso cui può emergere quel “fuori” della filosofia che costituisce il terreno concreto del lavoro di Canguilhem.

La coppia tecnica e società e l'analisi sull'applicabilità o meno del modello macchinico ai legami sociali ci ha infine introdotto alla Terza Parte della ricerca. In quest'ultima sezione abbiamo cercato di far emergere una serie di questioni più squisitamente politiche che, anche se non acquisiscono mai nel pensiero di Canguilhem una forma compiutamente sistematica, pongono in maniera decisiva un ripensamento del senso stesso della sua impresa filosofica. Lungi dall'essere una filosofia della "torre d'avorio", la filosofia di Canguilhem scopre il filosofo come colui che abita il cuore della *polis*, che trova come orizzonte del proprio discorso il problema della giustizia. Il progetto di una filosofia rigorosa, condotto in modo prevalente dal punto di vista della storia dell'epistemologia, ha una ricaduta nel progetto di una politica altrettanto rigorosa, in cui la giustizia prende la forma di una "resistenza" inflessibile, non solo come lotta nei confronti dei totalitarismi, ma più complessivamente come intrinseca natura polemica del pensiero. Nelle pagine dedicate al rapporto tra i contadini e il fascismo, alla guerra, al nazionalismo, emerge a tutto tondo lo stile di un lavoro teorico che ha incarnato l'idea che la giustizia per essere tale non può compiersi solo in parte perché una società solo parzialmente giusta è una società ingiusta, così come un ragionamento matematico solo parzialmente corretto è un ragionamento in fin dei conti errato.

La struttura cui mirava questa ricostruzione non era quindi quella di un sistema o di una dottrina, ma quella del farsi storicamente determinato e concreto di una filosofia che ha nella polarizzazione del valore il proprio fulcro e che non si limita mai a un sapere indifferente e neutrale. Il risultato non è quello di un ritratto statico di Canguilhem, né quello di una rappresentazione fissa, un fermo immagine, della sua filosofia, quanto piuttosto quello di un quadro indiziario, che non ha certo pretese di completezza, ma che nondimeno cerca di restituire l'immagine in movimento di uno stile filosofico che, lungi dal costituire solo un pezzo del nostro passato, ci sembra possa ancora venirci in soccorso per pensare i problemi umani concreti del nostro presente.

Parte Prima
Una filosofia

Capitolo 1

La scomparsa dell'autore, l'insufficienza dell'opera

1. La scomparsa dell'autore. Canguilhem come nome-funzione

Dopo gli anni Sessanta e Settanta appare molto difficile confrontarsi con il pensiero di un filosofo, di uno storico o di uno scienziato, del passato o del presente, parlando semplicemente di «autore». Per capire la portata di una tale difficoltà è sufficiente pensare alle pagine di *The Death of the Author* di Roland Barthes³ o alla celebre domanda di Foucault sulla funzione-autore – «Cosa importa chi parla?»⁴ – e al suo

³ Originariamente apparso con il titolo in inglese come R. Barthes, *The Death of the Author*, «Aspen Magazine», n. 5/6, 1967 e poi ripreso in francese l'anno successivo come R. Barthes, *La mort de l'auteur*, «Mantéïa», n. 5, 1968; tr. it. di B. Bellotto, «La morte dell'autore», in Id., *Il brusio della lingua. Saggi critici*, vol. 4, Einaudi, Torino 1988, pp. 54-55.

⁴ Com'è noto, il famoso testo foucaultiano «Qu'est-ce qu'un auteur?» riproduce una discussione del 22 febbraio 1969 che seguì la conferenza foucaultiana. Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, «Bulletin de la société française de philosophie», n. 3, 1969, pp. 73-104 ora in Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994 (texte n. 69). Il testo è uscito in edizione italiana in M. Foucault, *Scritti letterari*, tr. it. C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 1-21, ed è oggi disponibile come M. Foucault, «Che cos'è un autore», in Id., *Antologia. L'impazienza*

significato per le scienze umane e, in particolare, per la storia e l'archeologia della cultura.⁵ Gli storici e gli studiosi del XIX secolo hanno voluto vedere nell'opera lo specchio segreto dell'autore, quasi una sorta di dagherrotipo della sua anima o della sua identità nascosta: si legge il libro per conoscere lo scrittore, così come si guarda il quadro nella speranza d'incontrare il vero volto del pittore.⁶ D'altro canto, l'idea che l'opera rispecchi l'identità dell'autore è alla base di una convinzione che ancora oggi trova spazio in molta manualistica scolastica nel campo della letteratura o della filosofia: che per comprendere l'opera sia necessario conoscere l'autore, il suo nome, la sua vita, i suoi pensieri è ancora un dogma che difficilmente viene messo in discussione. Di conseguenza, s'indaga la biografia dell'autore per scoprire la chiave di lettura dell'opera o, in altre parole, si cerca nel suo vivere il senso autentico del suo scrivere. Ciò che Barthes e Foucault hanno, con intenti diversi, cercato di portare all'attenzione, è quanto poco questa idea di una corrispondenza, intenzionale o meno, tra l'autore e l'opera finisca per rendere conto dell'effettiva realtà delle cose. Certo, come nota Foucault, la nozione di autore costituisce un'unità di misura minima, un punto di applicazione dell'indagine irriducibile, «il punto forte dell'individualizzazione nella storia delle idee, delle conoscenze, delle letterature, nonché nella storia della filosofia e in quella delle scienze»,⁷ ma è necessario intendersi su che cosa si indichi con il nome

della libertà, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 61-79. È a quest'ultima edizione che si farà riferimento di qui in avanti.

⁵ M. Foucault, *Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 2009.

⁶ In effetti, all'inizio de *Les mots et les choses*, era proprio a un'opera d'arte figurativa, *Las Meninas*, che Foucault dedicava la propria attenzione. Nell'opera di Velásquez è l'autore a volgere il proprio sguardo verso lo spettatore, che viene ad assumere, all'interno del gioco di sguardi prodotto dal quadro, a rivestire il ruolo di modello per il pittore, ovvero a occupare "il posto del re", vero soggetto del quadro che il pittore dovrebbe dipingere, ma che lo spettatore scorge solo come riflesso nello specchio in fondo alla stanza che fa da scena al dipinto. Scrive così Foucault: «Il volto riflesso dallo specchio è al tempo stesso quello che lo contempla; ciò che guardano tutti i personaggi del quadro sono ancora i personaggi ai cui occhi essi vengono offerti come una scena da contemplare. Il quadro nella sua totalità guarda una scena per la quale esso a sua volta è una scena». Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. di Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998, p. 27. Quella di Velásquez è la «rappresentazione della rappresentazione classica» [...] «essa tende infatti a rappresentare se stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi cui si offre, i volti che rende visibili, i gesti che la fanno nascere. Ma là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce – di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza» (M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 30).

⁷ M. Foucault, «Che cos'è un autore?», cit., p. 62.

dell'autore e con l'unità cui esso rimanda. Che cos'è questo punto unitario, quest'unità minima che cerchiamo di afferrare, nascosta dietro a un nome proprio, una data di nascita e una di morte? Come possiamo intendere l'autore? Semplicemente considerandolo, dice Foucault, come una funzione, anziché una sostanza – una *funzione-autore*, per l'appunto – rinunciando così, d'accordo con Barthes, all'idea di un *autore-écrivain*⁸, fonte del senso del testo, a favore di un copista-*scripteur*, unità operativa, la cui funzione è quella di «mischiare [*mêler*] le scritture», del cui senso egli non è però depositario privilegiato, né interprete autorevole. Non si tratta solo di sganciare la questione del senso del testo da quella dell'intenzione autorale, ma di far saltare l'idea che il senso del testo si trovi nel luogo della sua origine. Questo vale certamente per la letteratura, ma anche, e in fondo a maggior ragione, per quel particolare evento di scrittura che è la filosofia, scrittura il cui "scriversi" ha sempre di mira, in un modo o nell'altro, un'universalità che eccede lo scrivente. Se l'autore è sempre destinato a morire affinché l'opera sorga, il filosofo, in quanto autore, compie un deliberato suicidio: il filosofo è sempre chiamato, in un modo o nell'altro, a uno sforzo di impersonalità, a farsi altro da sé, se vuole che la propria scrittura diventi genuina filosofia e non si trasformi nella confessione universalizzata delle proprie nevrosi private.⁹ Forse ci si potrebbe spingere a dire che in filosofia l'autore non solo

⁸ Intesa in un senso leggermente diverso, questa critica alla riduzione del filosofo a scrittore [*écrivain*] è in qualche misura presente all'interno dello stesso pensiero di Canguilhem, in un intervento degli anni Novanta, in cui, come ha giustamente rilevato Guillaume Le Blanc, si riconosce che «il filosofo che si dice scrittore [*écrivain*] rinuncia alla propria specificità e alimenta la confusione di una società che cerca nella propria messa in forma l'avvento della propria ragion d'essere» (G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 2008, p. 23). Il testo a cui si fa riferimento è: G. Canguilhem, *Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui?*, «Commentaire», n. 53/1, 1991, pp. 107-112: 108.

⁹ Siamo spesso abituati a pensare l'opposizione tra la scrittura individuale "in soggettiva", in opposizione a una filosofia dell'universale. Si tratta in definitiva di un'eredità che ci viene dalla grande reazione di autori come Kierkegaard o Nietzsche a un certo modo di intendere l'hegelismo, e che ha trovato nel XX secolo un fertile terreno nella grande stagione dell'esistenzialismo. Esiste però un altro modo di intendere la scrittura "in soggettiva", come punto di accesso individuale a una dimensione impersonale e universale. Si tratta di una strategia già diffusa presso lo stoicismo, in particolare nella versione dei *Colloqui con se stesso* [Τὰ εἰς ἑαυτόν] di Marco Aurelio, e che trova grande fortuna presso gli autori del Medioevo latino, con il *De consolatione philosophiæ* di Boezio, le *Confessiones* di Agostino, il *Monologion* di Anselmo d'Aosta, ma di cui non è difficile seguire le tracce anche in età moderna, a partire dalle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes, dai *Pensieri* di Pascal o dei *Saggi* di Montaigne. Non si tratta qui di far valere le ragioni di una verità soggettiva contro le pretese di un assoluto universale, ma di ritrovare, al contrario, il punto di accesso a un piano di riflessione impersonale e universale.

dev'essere considerato come una funzione, ma persino come una verosimile *finzione*, così come sono verosimili, ma pur sempre finzionali, i personaggi dei dialoghi platonici, e forse bisognerebbe prendere più alla lettera il significato di espressioni come «storia delle idee» o «storia del pensiero», fino a contrapporle a una «storia degli autori», evitando così il rischio che già Hegel denunciava per la storia della filosofia, ossia quello di ridurre la storia della filosofia a una «galleria di opinioni» dei filosofi, che si fa filastrocca e diviene «curiosità oziosa [...], interesse di semplice erudizione [che] consiste principalmente nel sapere una quantità di cose inutili».¹⁰ Questa rassegna museale e caricaturale è infatti destinata a fare di ogni autore – di ogni filosofo – una *Meinung*, una raffigurazione immaginifica o, quantomeno, un quadro di “impressioni”, nei cui contorni sfumati si vorrebbe ritrovare, con sguardo misterico e iniziatico, il genuino significato di un pensiero.

Ci si deve allora chiedere se abbia ancora un qualche senso scrivere di un filosofo, di un artista o di uno scienziato come di un autore o come di una soggettività che corrisponda a un'opera. Siamo ancora autorizzati a proseguire in questa ingenuità di metodo, illudendoci di poter fare affidamento su di un'individualità assoluta, alla quale ricorrere nel tentativo di chiarire e di comprendere la scrittura che decifriamo? Se la risposta non può che essere negativa in generale, deve esserlo a maggior ragione nel caso particolare in cui il presunto «autore» sia Georges Canguilhem. Perché questo? Perché non vi è nulla nel modo in cui Canguilhem ha praticato la filosofia che abbia i tratti di un “Autore” nel senso classico e un po' altisonante che la nozione ha avuto per molto tempo. L'insieme degli scritti di Canguilhem non sembra rispondere a un'esigenza di sistema, né al progetto intenzionale di un'opera architettonica, come quella dei grandi filosofi dell'età moderna. È lui stesso a dire, nel 1990, in una delle rare occasioni in cui lo troviamo intento a parlare del proprio lavoro: «Alla mia età non mi è possibile far altro che ciò che da sempre ho fatto, ovvero considerare quel che si chiama la mia opera come nient'altro che la traccia del mio mestiere».¹¹ Un lavoro che è mestiere, dunque, e che lascia una traccia, piuttosto che un'opera nel senso sistematico e oggettivato del termine. Molti dei suoi lavori, sia tra quelli più noti, sia tra quelli meno

¹⁰ G. F. W. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1837), tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 630-631.

¹¹ Intervista in D. Lecourt e F. Duroux (a cura di), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du Colloque (6-7-8 Décembre 1990)*, Albin Michel, Paris 1993, p. 324.

conosciuti, hanno un'origine occasionale e rispondono a domande precise, poste con fini di volta in volta diversi, dagli interlocutori più disparati: che si tratti di un opuscolo antifascista¹² o di una conferenza sulla sperimentazione in biologia,¹³ della tesi in medicina¹⁴ o di un intervento sul suffragio femminile,¹⁵ Canguilhem non scrive per il sistema o per l'opera, ma per rispondere alle domande concrete che gli vengono poste da altri. In questo senso, questo studioso erudito, interessato a questioni che spesso rimandano a tempi lontani, ha davvero operato, in qualità di filosofo, sempre in vista di una diagnosi del presente.¹⁶ D'altro canto, Canguilhem ha operato e agito in maniera attiva sui propri scritti, ritornando su di essi anche dopo la loro prima edizione, praticando una selezione per certi versi molto severa di ciò che gli pareva fosse necessario proporre in forma organizzata e più strutturata, e di cosa fosse opportuno lasciare a un destino più dubbio e incerto. Allo stesso tempo, egli ha rinunciato a ricostruire esplicitamente la sistematicità di una ricerca in un'opera concepita a questo scopo, preferendo frantumare e dissolvere il suo sforzo intellettuale in una miriade di scritti, di natura diversa, che rispondevano a precisi e diversi «bisogni umani concreti».¹⁷ In questo senso, davvero, in Canguilhem l'opera è la «morte dell'autore», quantomeno perché, nel leggere i suoi lavori, nulla sembra rimandare esplicitamente a

¹² Il riferimento è all'opuscolo *Le fascisme et les paysans*, edito per la prima volta in forma anonima presso la tipografia autonoma del Comité de Vigilances des Intellectuels Antifascistes a Parigi nel 1935. Un'edizione curata e commentata da Michele Cammelli è apparsa in traduzione italiana come G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini*, tr. it. di M. Cammelli, il Mulino, Bologna 2006. Il piccolo volume è oggi edito anche nel primolo volume delle *Œuvres Complètes* (ŒC IV, pp. 513-593).

¹³ È il caso dell'intervento *La sperimentazione in biologia animale*, pronunciato nel 1951 in occasione di un convegno presso il Centro Pedagogico di Sèvres e oggi in *CV*, pp. 41-70.

¹⁴ Il riferimento è ovviamente a Canguilhem, Georges. *Il normale e il patologico*. Tradotto da Dario Buzzolan. Torino: Einaudi 1998.

¹⁵ Si tratta di uno dei tanti interventi pubblici di Canguilhem, degli anni Trenta e Quaranta, su tematiche connesse alla critica al governo francese nel periodo precedente alla guerra, al movimento di liberazione e ai progetti di costruzione della nuova Francia alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Questo specifico intervento *Les femmes voteront-elles?* Apparve non firmato sulla prima pagina di *Liberté. Quotidien du Massif Central. Organe du Mouvement de Libération Nationale*, n° 67 del 28 novembre 1944 (ŒC IV, pp. 201-203).

¹⁶ È così, in fondo, che deve essere intesa l'archeologia, l'analisi dell'archivio, secondo Foucault: «L'analisi dell'archivio comporta dunque una regione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita» (Cfr. M. Foucault. *L'archeologia del sapere*, cit., p. 152).

¹⁷ *NP*, p. 9.

un centro o a un punto di raccordo superiore che si possa identificare come l'autorità dell'autore.

Di un Canguilhem come soggetto-autore non si può e non si deve parlare, inoltre, per una ragione meno contingente, che riguarda proprio la sua particolare avversità a lasciare un'opera sistematica. Certo, Canguilhem non sembra mai essersi spinto a mettere fino in fondo da parte l'uso della nozione di autore nel proprio lavoro, ma è significativo che, nemmeno nel caso degli scienziati e dei filosofi trattati più approfonditamente, egli non abbia mai avanzato l'idea di cercare nelle loro soggettività il senso della loro opera. Anzi, egli sembra insistentemente rilanciare il significato di un testo, di un passaggio, di una frase attraverso un movimento laterale, di spostamento verso il lavoro o la scrittura di altri filosofi o scienziati. Così, per esempio, ne *La connaissance de la vie* il significato epistemologico e storico dell'esperimento di Swammerdam sulla contrazione muscolare si chiarisce a partire dall'esperimento di Galeno della legatura del nervo,¹⁸ o ne *Le normal et le pathologique* il senso del «principio di Broussais» viene determinato attraverso la sua ripresa nel quadro sistematico della filosofia di Comte, le cui idee si chiariscono a loro volta sulla base delle «origini remote» che hanno in Brown, Bichat e nello stesso Broussais.¹⁹ Ogni volta che questo accade Canguilhem si mostra estremamente attento a non rendere tale modo di procedere un esercizio di arbitrario anacronismo, ma cerca di farne una vera e propria «mossa teorica», capace di aprire, a partire dal piano storiografico, un vivo interrogativo teorico e speculativo. Ogni enunciato, ci insegna ancora Foucault, si comprende a partire da un insieme di enunciati ben più numerosi di quelli presenti nel medesimo testo, e persino più di quelli effettivamente enunciati nella medesima epoca: ogni enunciato è, in altre parole, un evento discorsivo.²⁰ Allo stesso modo per Canguilhem

¹⁸ *CV*, p. 42-43.

¹⁹ Questo è particolarmente evidente nel secondo capitolo dell'*Essai* del 1943, dove Canguilhem riflette sul fatto che «forse desterà meraviglia constatare che l'esposizione di una teoria di Comte sia diventata pretesto per un'esposizione retrospettiva» e spiega che la ragione per cui non avrebbe avuto senso seguire semplicemente l'ordine cronologico risiede nel fatto che «è nel presente che i problemi sollecitano la riflessione» e che «risalire alle origini remote delle idee di Comte, passando per la patologia di Broussais, di Brown e di Bichat, ci permette di comprendere meglio la portata e i limiti di tali idee» (*NP*, p. 37-38).

²⁰ Quantomeno nel senso che il discorso è sia il campo generale di tutti gli enunciati, sia un certo gruppo effettivamente individualizzabile di enunciati, sia una pratica regolamentata che rende conto e spiega un gruppo di enunciati: cfr. M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., p. 106.

ogni concetto è un evento intellettuale, che si comprende a partire da una rete concettuale nella quale egli si trova, si muove e opera, sulla base delle regole determinate dalla sua stessa definizione. La filosofia e la storia delle scienze di Canguilhem si comportano come scienze analitiche dei concetti e delle relazioni esteriori che questi implicano, e devono così essere esse stesse comprese: come matrici di possibili concetti all'interno di una rete, i cui nodi non sono tirati da un autore, ma da una configurazione concettuale complessiva.

Com'è dunque possibile parlare di Canguilhem, senza indicare in lui un centro o un sistema e senza farne, in definitiva, un autore-autorità? Già nel 1967 Foucault riconosceva che, con Blanchot ci si è accorti che le opere si collegavano le une alle altre proprio grazie a quel "fuori" del testo in cui la letteratura appare come «una fessura che attraversa come un ampio movimento tutti i linguaggi letterari» e come «"luogo comune", spazio vuoto in cui vengono a collocarsi le opere». ²¹ Qualcosa del genere vale anche per la filosofia. Lo stesso Foucault riconosceva che la possibilità della letteratura fosse data dalla scoperta di Blanchot che «l'opera non appartiene a un progetto del suo autore, né a quello della sua esistenza, che è per lui lo scorrere eterno del fuori, e che pertanto esiste fra loro questa funzione primordiale del *nome*». ²² In questo senso dunque Canguilhem non è un autore nel senso tradizionale – si potrebbe forse dire 'sostanzialista' – del termine, ma un nome-funzione, l'espressione nominabile di un'individualità che designa non un'opera letteraria, né un'opera scientifica, ma un'opera filosofica. ²³ Si tratta quindi di ripartire dal testo – o, per meglio dire, dai testi – per ricostruire non l'identità di un soggetto o una biografia intellettuale, ma la configurazione specifica e individuale di una particolare rete di concetti, linguaggi, problemi che si coagula intorno al nome-funzione che chiamiamo 'Canguilhem'. Si tratta di lavorare il testo canguilhemiano, attraverso giudizi di valore, scelte e

²¹ M. Foucault, *Follia e discorso. Archivio Foucault I. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970* (a cura di J. Revel), tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 2014, p. 161.

²² Ibid. Sull'idea foucaultiana dell'autore come *funzione* rimando a M. Iofrida – D. Melegari, Foucault, Carocci, Roma 2017, pp. 99-100.

²³ Sulla trasferibilità della funzione-nome al di là della letteratura, verso le scritture scientifiche e filosofiche è lo stesso Foucault a porre la questione in questi termini, quando rileva che «sarebbe molto interessante sapere in cosa consiste l'individualità designabile, "nominabile" di un'opera scientifica; quelle di Abel o Lagrange ad esempio, sono contraddistinte da caratteri di scrittura che le individualizzano con altrettanta sicurezza che un quadro di Tiziano o una pagina di Chateaubriand. La stessa cosa vale per le scritture filosofiche o le scritture descrittive come quelle di Linneo e di Buffon» (M. Foucault, *Follia e discorso...*, cit., p. 162).

valorizzazioni che, senza essere arbitrarie, sono senza dubbio frutto di un'opzione. L'autore Canguilhem – se è qualcosa – non è un punto di partenza, un'un'unità minima originaria a partire dalla quale è necessario strutturare il nostro lavoro, ma al contrario è qualcosa che dev'essere costruito nel percorso della ricerca, un profilo ancora tutto da tratteggiare, i cui contorni potranno essere approssimati sempre e solo secondo un procedimento per esaurimento.

2. L'insufficienza dell'opera

Perché questa presa in conto della dimensione autore come un nome-funzione sia possibile è necessario che ci si soffermi a considerare l'effettivo status dell'evento di scrittura che associamo al nome di Canguilhem. Posto che ogni ricerca deve incominciare, in filosofia, con la definizione del *corpus* testuale a cui si fa riferimento, e posto che l'unità di questo *corpus* non è mai un'unità data e immediatamente riconoscibile nel nome dell'autore,²⁴ nel caso di Canguilhem questa definizione non appare per nulla semplice e scontata e necessita, più di altri casi, di alcune precisazioni e indicazioni di metodo. Il *corpus* degli scritti di Canguilhem presenta, infatti, una serie di peculiarità di cui ancora non si è dato conto e che ne costituiscono insieme la cifra specifica e una delle principali sfide per l'interprete, per lo storico e per il filosofo. In particolare vi sono due aspetti problematici che è necessario chiarire sin da subito, poiché potrebbero portarci a credere che il nome Canguilhem si riferisca a due, se non

²⁴ Scrive infatti Foucault a questo proposito: «Per quanto riguarda l'opera, i problemi che essa solleva sono ancora più difficili. Apparentemente, che cosa c'è di più semplice? Una somma di testi che si possono denotare col segno di un nome proprio. Ma questa denotazione (anche se si lasciano da parte i problemi dell'attribuzione), non è una funzione omogenea: il nome dell'autore denota nella stessa maniera un testo che egli ha pubblicato sotto il suo nome, un testo che ha presentato sotto uno pseudonimo, un altro che si sia ritrovato dopo la sua morte allo stato di abbozzo, un altro ancora che non è che uno scarabocchio, un taccuino, una "carta"? La costituzione di un'opera completa o di un *opus* presuppone un certo numero di scelte che non è facile giustificare e neppure formulare [...]. Ma si vede subito che una simile unità, non solo non è data immediatamente, ma viene costituita per mezzo di un'operazione; che questa operazione è interpretativa (in quanto decifra, all'interno del testo, la trascrizione di qualcosa che esso al tempo stesso nasconde e manifesta); che infine l'operazione che determina l'*opus*, nella sua unità, e conseguentemente l'opera stessa, non sarà la stessa se si tratta dell'autore del *Théâtre et son double* o dell'autore del *Tractatus* e che quindi nell'un caso e nell'altro non si parlerà di "opera" nello stesso senso. L'opera non si può considerare né come un'unità immediata, né come un'unità certa, né come un'unità omogenea» (Cfr. M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., pp. 32-33).

addirittura tre, 'opere' diverse, tra le quali sarebbe pressoché impossibile, se non velleitario, sforzarsi di ricercare una struttura unitaria.

2.1. Il significato del «Canguilhem perdu»

La figura di Canguilhem, sino agli anni Novanta, è quella di un prestigioso studioso di storia delle scienze, noto per essere succeduto a Bachelard alla direzione dell'Institut d'histoire des sciences et des techniques, antesignano di quello che è oggi conosciuto come Institut d'histoire e de philosophie des sciences et des techniques (IHPST). La sua fama gli derivava soprattutto dalla tesi di dottorato in medicina su *Le normal et le pathologique* (1943; 1966), dalla tesi in filosofia su *La formation du concept de reflex au XVIIe et XVIIIe siècle* (1955), dalle raccolte di saggi e articoli *La connaissance de la vie* (1952¹; 1971²), *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968; 1970) e *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977). A questo primo elenco di opere maggiori si aggiungevano alcuni altri scritti, noti soprattutto entro una ristretta cerchia di collaboratori, amici e di studiosi specializzati in alcuni campi della filosofia e della storia della scienza, dedicati in particolare alla figura di Jean Cavaillès,²⁵ ad alcuni aspetti della filosofia di Descartes²⁶ e ad altri temi di storia delle scienze della vita e della medicina.²⁷ In Francia egli era noto soprattutto per l'attenzione dedicata alla storia del pensiero medico tra XVIII e XIX – in particolare a Broussais, Bichat e, naturalmente, Bernard – nonché per il suo impegno nel mondo accademico e dell'insegnamento superiore, in particolare nella veste di Inspecteur Général del Ministero (dal 1948 al 1955) e come Président du Jury de l'Agrégation en Philosophie (1964-1968). Non è un caso che a lungo Canguilhem sia stato conosciuto all'estero più per i meriti di esponenti delle generazioni successive alla propria (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Gilbert Simondon, per menzionare solo alcuni tra i più famosi e riconosciuti), nelle cui carriere egli seppe avere ruoli tutt'altro che marginali, che per le

²⁵ Mi riferisco soprattutto agli scritti poi raccolti in G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Allia, Paris 1996.

²⁶ Sul rapporto con Descartes rimando qui ai lavori di Vincent Guillin sugli "studi cartesiani" di Canguilhem: V. Guillin, *Les études cartésiennes de G. Canguilhem*, «Cahiers philosophiques», n. 114 (2), 2008, pp. 65-84; Id., «Descartes à travers mes âges». *Retour sur quelques lectures cartésiennes de Canguilhem*, «Revue de métaphysique et de morale», 87 (3), 2015, pp. 307-328.

²⁷ In particolare i lavori poi apparsi negli *Écrits sur la médecine*.

proprie opere, la cui circolazione si limitò in molti casi a una consistente, ma pur sempre limitata, cerchia di ricercatori e studiosi.

Le cose cominciarono a cambiare nel 1994, quando proprio un suo allievo, Camille Limoges, pubblicò la prima bibliografia critica di Canguilhem, all'interno di una raccolta antologica in traduzione inglese a lui dedicata, curata da François Delaporte e con prefazione di Paul Rabinow²⁸. L'intera operazione editoriale aveva lo scopo dichiarato di rendere fruibile al lettore di lingua inglese, interessato agli sviluppi della filosofia francese ed europea, una selezione di testi particolarmente significativi di un filosofo ancora poco studiato e scarsamente conosciuto dal dibattito anglofono e, più precisamente, americano. Tuttavia, la bibliografia di Limoges rappresentò una vera e propria scoperta per l'epoca, non solo per i lettori inglesi e americani, ma anche per chi aveva già avuto modo di confrontarsi con i principali testi del filosofo: non solo Canguilhem non era affatto un pensatore poco incline alla scrittura e dalla produzione parca e controllata, ma emergeva chiaramente già da quel primo elenco sistematico come i suoi interessi filosofici e il suo lavoro intellettuale si spingessero ben al di là della storia delle scienze e della filosofia del vivente. Si profilava, in particolare, un'intera serie di scritti editi, di cui si era nel tempo persa memoria, che si estendevano per l'intero ventennio precedente alla redazione della tesi del 1943.²⁹ Questa serie di scritti è tutt'altro che rada e limitata, se pensiamo che oggi, il primo volume delle *Œuvres Complètes*, che copre i lavori pubblicati nel periodo 1926-1939 (con esclusione di alcuni testi che saranno pubblicati in altri volumi successivi, in quanto inclusi in raccolte successive), ci presenta circa 150 documenti, tra cui l'opuscolo *Le fascisme et les paysans* (1935), un lavoro sistematico e maturo come il *Traité de logique et de morale* (1939) e un'impegnativa traduzione in francese della tesi in latino di Émile Boutroux – *Des vérités éternelles chez Descartes* (1927) – realizzata nel periodo in cui Canguilhem era ancora allievo dell'ENS. Inoltre, per quanto già la produzione di questo primo periodo apparisse di per sé notevole e degna di grande interesse, anche il

²⁸ P. Rabinow, «Introduction: A Vital Rationalist», Introduzione a F. Delaporte (a cura di), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*. Zone Books, New York, 1994¹; 2000².

²⁹ Basti pensare che il testo che apre oggi il primo volume delle *Œuvres Complètes*, un articolo giovanile intitolato *Ce que pense la jeunesse universitaire française*, apparve su *Bibliothèque universelle et Revue de Genève* nel numero del dicembre 1926, nel periodo in cui Canguilhem era studente all'École Normale Supérieure di Parigi e preparava il concorso per l'*Agrégation* in filosofia (*ŒC* I, pp. 147-152).

successivo arco temporale, di cui all'epoca erano noti i lavori principali, riservava sorprese per il lettore degli anni Novanta: lungi dall'essersi limitato alla produzione di un paio di volumi e di una ristretta serie di raccolte tematiche, Canguilhem aveva disseminato la propria ricerca in centinaia di articoli, saggi, recensioni, voci enciclopediche, conferenze e contributi di vario genere, mostrando una versatilità di temi e di interessi di cui pochi, per non dire nessuno, sospettava la reale portata. La bibliografia di Limoges, per la prima volta, poneva il lettore di Canguilhem nella condizione di poter dare uno sguardo d'insieme alla sua produzione, fornendo una sorta di panoramica di titoli, riferimenti e indicazioni bibliografiche che avrebbe ben presto attirato l'attenzione di molti studiosi. Canguilhem, che sarebbe morto l'anno successivo, lasciava dietro di sé un'opera edita immensa e al contempo sconosciuta, un mare di pagine e scritti che accuratamente nascosto sotto agli occhi di tutti.

A partire dalla pubblicazione della bibliografia di Limoges una comunità scientifica allora piccola, ma già piuttosto agguerrita, e oggi decisamente più numerosa e consolidata, cominciò sin dalla fine degli anni Novanta a lavorare per il recupero, la raccolta e lo studio di questi scritti. Tale lavoro, in corso ormai da più di un ventennio, ha portato a interessanti risultati sia sul piano della critica, sia sul piano dell'accessibilità ai testi. Dal 2011 è infatti in corso, per la Librairie Philosophique J. Vrin, un imponente progetto di edizione delle *Œuvres Complètes* di Canguilhem, che ha visto, al momento, la pubblicazione nel 2011 del Tome I (*Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*) e del Tome IV (*Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences*) nel 2015 e che vedrà l'edizione, nell'anno in corso, del Tome V (*Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*). Questo rigoroso e impegnativo progetto editoriale, che raccoglie lo sforzo congiunto di alcuni tra i più prestigiosi studiosi ed allievi di Canguilhem, ha reso possibile una lettura ordinata e completa del cosiddetto «*Canguilhem perdu*»,³⁰ rivelando più di quanto già si potesse intravedere dal semplice elenco della bibliografia critica. Il primo volume, che raccoglie i lavori tra il 1926 e il 1939, ha certamente riservato le sorprese più grandi, portando alla luce un giovane Canguilhem fortemente influenzato dalle opere di autori come Jules Lagneau

³⁰ È Jean-François Braunstein ad aver coniato quest'espressione, in occasione dell'introduzione al primo volume delle *Œuvres Complètes*, in analogia con l'«*Aristote perdu*» riscoperto dal Medioevo Latino. Si veda J.-F. Braunstein, «À la découverte d'un «Canguilhem perdu»», Introduzione a *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, Vrin, Paris 2011, pp. 101-138.

(1851-1894), Charles Renouvier (1815-1903), Jules Lachelier (1832-1918) e dall'insegnamento di Alain (1868-1951). I testi del «*Canguilhem avant Canguilhem*», com'è stato definito, sono la produzione di un giovane intellettuale attivamente impegnato nella comprensione politica del proprio tempo e in interventi militanti sui temi della propria contemporaneità, come l'avvento del militarismo in Francia e in Europa, l'emergere dei regimi fascisti, la crisi del mondo agricolo e contadino nel periodo *entre-deux-guerres*, le proteste studentesche e l'impegno politico del mondo intellettuale in un Vecchio Continente che, agli occhi di un giovane e agguerrito *normalien* originario della Languedoc, doveva apparire ben avviato verso la deriva. Sarebbe tuttavia un errore credere che il Canguilhem degli anni Venti e Trenta fosse interessato solo a prese di posizione politiche o di militanza; al contrario, una gran messe di recensioni e di piccoli lavori, apparsi per lo più sulla rivista *Libres Propos* di Alain o su *Europe*, sono testimonianza di un variegato panorama di interessi in filosofia, ma anche nei campi della storiografia, delle scienze sociali, dell'antropologia. Non mancano inoltre, come si è detto, lavori più strutturati delle recensioni o degli interventi brevi su *Libres Propos*, come l'opuscolo politico su *Le fascisme et les paysans* o il *Traité de Logique et de Morale*, scritto a quattro mani con l'amico e collega di insegnamento Camille Planet (1892-1963). Gli scritti successivi alla fine degli anni Trenta e, in particolare, agli eventi della *Bataille de France* e della disfatta francese, mostrano la progressiva maturazione di una pozione politica più autonoma e meno influenzata dalla figura di Alain, e il comparire di nuove questioni filosofiche, sviluppo di problematiche già presenti *in nuce* negli anni Venti e Trenta. Non per questo però siamo autorizzati a pensare a una svolta o a una rottura netta con il passato, ma riconosciamo invece i tratti di continuità nell'interesse centrale per i problemi filosofici e politici sollevati dagli eventi del presente: non solo l'attenzione alle questioni politiche del mondo contemporaneo non scompare, ma abbiamo anzi la testimonianza di un continuo impegno nell'antifascismo e dell'adesione ai movimenti di resistenza sotto l'occupazione, oltre che a un interesse per le grandi trasformazioni politiche e sociali della Francia e del mondo dopo la Seconda Guerra Mondiale. Dai problemi posti all'indomani dei Trattati di Parigi, alle questioni sollevate dalla crisi algerina e dalla turbolenta nascita della Quinta Repubblica, Canguilhem si mostra un attento osservatore del suo tempo, che non esita a intervenire, mostrando una concezione impegnata del

ruolo dell'intellettuale nello spazio pubblico. Canguilhem interviene su problematiche legate al mondo dell'educazione, ma anche sulla questione femminile, sulla laicità, sulla questione atomica o sulla situazione sociale in Francia, difendendo sempre una posizione contraria a ogni forma di autoritarismo, spesso in contrasto con il pensiero comune. Allo stesso tempo gli scritti posteriori al 1940 mostrano un continuo e progressivo impegno su tematiche di ricerca al centro delle opere maggiori: dalla *philosophie biologique* al problema delle norme, dalla filosofia dei valori agli interessi per la medicina e per la fisiologia. In particolare si struttura, a partire dal 1955, il suo interesse per la storia delle scienze che, come ha giustamente sottolineato Limoges,³¹ non appare prima di questa data, nemmeno in riferimento alla tesi di dottorato in medicina del 1943, che non fu affatto concepita come lavoro di storia delle scienze, quanto piuttosto come un contributo alla «philosophie médicale» o alla «philosophie biologique». Spesso si è infatti confuso l'interesse di Canguilhem per i fenomeni vitali con il suo interesse per le scienze della vita e del vivente come tentativi di proporre una comprensione di quegli stessi fenomeni, finendo per fraintendere l'effettivo significato di lavori anche importanti come *Il normale e il patologico* o la terza parte de *La conoscenza della vita*. La riscoperta dei testi degli anni Quaranta e Cinquanta, invece, ha permesso di identificare con più chiarezza l'autonomia e la specificità della biofilosofia³² di Canguilhem rispetto al suo lavoro complementare, ma comunque autonomo e distinto, nel campo della storiografia delle scienze³³. Questo è solo un esempio di come uno studio sistematico e ordinato dei lavori successivi alla tesi di medicina abbia contribuito, e certamente contribuirà ancora, a ricollocare i diversi interessi di Canguilhem in una corretta linea di sviluppo, facendo sì che il significato che i diversi centri di articolazione del suo impegno intellettuale vengano compresi

³¹ C. Limoges, «Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940-1965», Introduzione a G. Canguilhem, *Œuvres Complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965*, Vrin, Paris 2015, p. 25.

³² Riprendo questo termine nel senso che gli ha conferito nei suoi lavori Charles Wolfe, con particolare riferimento a Ch. Wolfe, «Was Canguilhem a biochauvinist? Goldstein, Canguilhem and the project of 'biophilosophy'», in D. Meacham (a cura di), *Medicine and Society, New Continental Perspectives*, Springer, Dordrecht 2015, pp. 197-212.

³³ Renderemo conto in maniera più analitica e circostanziata di queste e di altre questioni, relative ai rapporti tra le diverse parti della produzione di Canguilhem, nella seconda parte del presente lavoro che, come si è anticipato nell'*Introduzione* proverà a ricostruire i diversi piani di lavoro della ricerca di Canguilhem, segnalandone punti di giunzione e di incontro.

ciascuno nella propria specifica autonomia e nella peculiarità dei propri rapporti reciproci.

È però importante sottolineare come l'emergere del «Canguilhem perdu» e di un «Canguilhem avant Canguilhem», non debba condurre a una visione frammentata e sclerotizzata della sua opera. Non si dovranno dunque ipostatizzare i momenti dell'evoluzione di un pensiero in altrettante figure autonome, distinguendo, per esempio, tra un primo e un secondo Canguilhem. Questo innanzitutto perché, in generale, operazioni di questo genere, lungi dallo spiegare qualcosa, tendono piuttosto a compromettere una reale comprensione dei rapporti tra questioni e tematiche che emergono in momenti diversi. Senza voler cercare esempi troppo lontani dalla nostra epoca, basterà ricordare quanti danni abbiano fatto certi dogmi storiografici del Novecento, come quelli che hanno voluto a tutti i costi vedere nell'autore del *Tractatus Logico-Philosophicus* un Wittgenstein completamente altro rispetto all'autore delle *Philosophischen Untersuchungen*, o quelli che hanno insistito nel voler vedere due o addirittura tre Husserl diversi avvicinarsi tra le *Logische Untersuchungen*, il primo volume di *Ideen* e la *Krisis*. Lo stesso si potrebbe poi dire di molti altri filosofi, più o meno distanti nel tempo, di cui solo in tempi recenti una critica più attenta e coerente ha restituito un'immagine meno ingenua e più articolata. D'altro canto, sarebbe tradimento di un principio fondamentale del modo di fare storia dello stesso Canguilhem voler cercare a tutti i costi nell'allievo di Alain degli anni Venti e dei primi anni Trenta un precursore dello storico delle scienze che si paleserà solo a partire dalla metà degli anni Cinquanta.³⁴ Il desiderio di restituire un'immagine coerente dello sviluppo del pensiero di Canguilhem non deve condurci all'errore di disconoscere a ogni momento di questo percorso l'autonomia che le è propria. Spesso, infine, quando veniamo a conoscenza di materiali meno noti alla critica, appartenenti a un autore già conosciuto, la tentazione è di farne una sorta di idolo storiografico, che finisce per oscurare gli scritti fino allora a disposizione. Sebbene questo modo di procedere possa in qualche caso essere giustificato, questo non sembra valere per Canguilhem: la riscoperta degli scritti degli

³⁴ Tra l'altro, proprio la critica alla nozione di precursore, esposta ne *La formation du concept de réflexe* rappresenta uno dei più interessanti lasciti della storiografia di Canguilhem. Cf. FC, pp. 1-4. Per un inquadramento di questo problema all'interno di un più ampio lavoro sulle principali acquisizioni della storiografia di Canguilhem si veda H.-Jrg. Rheinberger, «Reassessing the Historical Epistemology of Georges Canguilhem», in G. Gutting (a cura di), *Continental Philosophy of Science*, Blackwell, Malden 2005, pp. 185–197.

anni Venti e Trenta e di quelli meno noti degli anni successivi ci rivela nuovi aspetti, magari anche inaspettati della sua funzione-autore, e rappresenta un evento difficilmente sottovalutabile da parte della critica, ma non ci autorizza a mettere in discussione l'importanza di opere come *Le normal et le pathologique* o *La connaissance de la vie*. Anzi, le opere da sempre più note, in particolare le raccolte di saggi, acquistano oggi un nuovo interesse, se pensiamo al fatto che esse non possono più essere viste come un *mélange* di saggi di uno studioso così poco incline alla scrittura da non impegnarsi a produrre nuovi materiali, bensì il frutto di una selezione accurata, quasi di un'auto-censura, operata su di un *corpus* ben più vasto, ricco e articolato. Forse l'uso migliore che si può fare dei materiali che Canguilhem ha pubblicato, ma che allo stesso tempo ha lasciato indietro rispetto ad altri, è quello di utilizzarli per chiarire il significato unitario delle raccolte successive e per mostrare come queste non si collochino in uno spazio vuoto, ma piuttosto emergano da un terreno di lavoro complesso e stratificato.

In definitiva la riscoperta del «Canguilhem perdu» ha permesso e permetterà una ricostruzione storiograficamente più consapevole e un'interpretazione più complessa dell'attività intellettuale e filosofica di Canguilhem, allargando il quadro degli interessi dell'autore, mostrando lo sviluppo della sua metodologia e lasciando emergere nessi concettuali tra le diverse parti del suo lavoro. Essa rende già oggi possibile la scoperta di aspetti fino a pochi anni fa del tutto insospettati, come la natura e la profondità dell'impegno politico e della militanza pacifista degli anni precedenti alla tesi in medicina, che permettono e impongono la costruzione di un'immagine ben più sfaccettata di quella attestata sino a poco tempo fa. Allo stesso tempo lo studio critico del «Canguilhem perdu» e dei testi editi non costituisce se non un aspetto del quadro attuale della ricerca, che deve essere completato, in particolare, da una discussione sul significato e sull'importanza del non meno ingente e problematico lascito delle fonti inedite.

2.2. La questione degli inediti

Se già la scoperta di una gran messe di scritti di cui si erano perse memoria e traccia ha contribuito a complicare la figura un po' piatta di Canguilhem, alemo così come si

presentava a metà degli anni Novanta, la donazione all'École Normale Supérieure di Parigi degli archivi e della biblioteca personale da parte della famiglia Canguilhem, avvenuta ufficialmente il 2 ottobre 2003, ha contribuito a dare un ulteriore impulso alla ricerca e alla critica. Oltre a una serie di interessanti documenti amministrativi e alla corrispondenza personale, utili alla ricostruzione del percorso biografico, formativo e professionale di Canguilhem, gli archivi, disponibili alla consultazione degli studiosi presso il CAPHES – Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences di Parigi, offrono una serie di materiali di lavoro, spesso disponibili a un alto grado di rifinitura, che vanno dai materiali preparatori per i corsi e per le lezioni, alle conferenze, agli appunti per studi e ricerche.

Tra i diversi elementi che emergono dalla lettura di questi materiali, molti sembrano essere degni di una particolare considerazione. È il caso, per esempio, del problema dei valori, affrontato sin dal periodo della collaborazione con il gruppo di Alain e delle *Libres Propos*, sulla scia della tradizione francese del XIX secolo, prossima al kantismo, e che rappresenta una delle maggiori eredità della riflessione di Alain.³⁵ Questo tema, già ben attestato dagli scritti fino al 1939, e in particolare da quel *Traité de logique et de morale* che ancora attende uno studio critico approfondito,³⁶ corre attraverso tutta la produzione di Canguilhem sino ai corsi degli anni Quaranta a Clermont-Ferrand, riemergendo costantemente anche nel periodo successivo e si intreccia, come si vedrà più avanti, con tutti i principali temi d'interesse della sua ricerca. Dalla questione delle norme vitali e delle norme sociali alla storiografia delle scienze, dal problema della verità alla discussione sul significato della salute e della

³⁵ Per un'introduzione alla questione del rapporto tra questa tradizione kantiana francese con l'emergere della problematica relativa ai valori nel giovane Canguilhem rimando a I. Moya Diez, *Les commencements de la philosophie des valeurs de Georges Canguilhem*, «Revue Approches», n. 162, 2015, pp. 71-81. La stessa questione è stata affrontata, con una particolare attenzione al ruolo della mediazione di Alain nell'acquisizione da parte di Canguilhem di questa specifica tematica, anche da J.-F. Braunstein, *Canguilhem avant Canguilhem/Canguilhem prior to Canguilhem*, «Revue d'histoire des sciences», n. 53 (1), 2000, pp. 9-26.

³⁶ Al momento attuale la lettura critica più attenta e pertinente è quella datane da Xavier Roth nella stessa presentazione del *Traité* all'interno del volume delle *Œuvres Complètes*, che ne colloca la genesi all'interno del lungo periodo di insegnamento liceale di Canguilhem (1929-1940), offrendone una contestualizzazione all'interno dell'opera complessiva dell'autore e chiarendo il significato complessivo della collaborazione con Planet. Cfr. *ŒC I*, pp. 597-630. Una breve ma interessante discussione del tema dei valori a partire dal *Traité*, con particolare riferimento all'influenza sulle influenze di René Le Senne (1882-1954) nella definizione, da parte dei due autori, della filosofia come «effort vers l'unification» (*ŒC I*, p. 727) è data in J.-F. Braunstein, «À la découverte d'un «Canguilhem perdu»», cit., p. 132 e ss.

malattia, alla definizione dei compiti ultimi della filosofia: il problema dei valori si pone come un tema ricorrente e costante, e come un'importante punto di accesso a tutta la filosofia di Canguilhem. La nozione di valore viene inoltre costantemente messa a confronto con l'altra nozione fondamentale del primo periodo, quella di «fatto», il cui significato, insieme epistemologico e politico, trova chiarimento proprio a partire dalla lettura degli inediti.³⁷ All'interno delle opere principali, infatti, di questioni come questa non si trova che un 'precipitato', che non rende conto, se non in maniera molto indiretta, dell'effettiva rete di riferimenti teorici all'interno della quale Canguilhem elabora la problematica dei valori. Anche negli scritti minori, inoltre, non si rinviene che una parte della complessa riflessione dedicata a queste tematiche e dell'intricato insieme di rapporti che la legano a temi come quelli della finalità o della biologia.³⁸

Gli inediti, in particolare i materiali di lavoro e quelli preparatori per i corsi universitari, permettono in secondo luogo la ricostruzione della complessa genesi che

³⁷ La tematica dell'opposizione al «fatto» è, come si è detto, tipica della polemica condotta da Alain e dal suo gruppo contro un certo modo di fare filosofia e di fare politica nel periodo tra le due guerre. Essa testimonia però anche di quanto sia precoce il complesso e critico rapporto di Canguilhem nei confronti del positivismo francese. Sul tema si veda J.-F. Braunstein, «Canguilhem, Comte et le positivisme», in F. Bing, J.-F. Braunstein, F. Dagognet et al., *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique, Les empêcheurs de penser en rond*, Paris 1998, pp. 95-120.

³⁸ Canguilhem dedica, per esempio, un intero *Cours sur la finalité* nel 1941 (GC 11.1.2) alla Facoltà di Strasbourg a Clermont-Ferrand, che inizia proprio, con una prima parte dedicata a *La finalité en biologie* e procede con le critiche alla finalità di Spinoza (GC 11.1.2.: 1-2), per poi riprendere il concetto nel sistema aristotelico (GC 11.1.2: 3-9) e in quelli di Descartes, Leibniz e Spinoza, nuovamente (GC 11.1.2.: 10-14); il percorso prosegue nell'età moderna con Kant (GC 11.1.2: 15-17) e con un'incursione su Bergson e il concetto di vita (GC 11.1.2.: 18-20). Di qui Canguilhem, a partire dalla nozione di vita bergsoniana, approfitta dell'occasione per ritornare sulle questioni biologiche, con un'ultima lezione (o, più probabilmente, una serie di lezioni) su *Organisme et totalité* (GC 11.1.2: 21-32). Anche il corso dell'anno 1942-1943 verte su *La biologie* (GC 11.2.1), e sono dello stesso periodo materiali su Bergson (GC 11.1.2) o sulle nozioni di causalità e irreversibilità in diversi autori e in fisica (GC 11.1.7). Nei testi editi possiamo certo ritrovare riferimenti alla questione dell'organismo, su cui Canguilhem si interroga a più riprese in relazione al rapporto individuo-specie (o società) (cfr. per esempio il capitolo *Dal sociale al vitale* in Canguilhem, *Il normale e il patologico*:199-219) o in relazione alla differenza tra macchina e organismo (Cfr. *CV*, pp. 149-183). Si tratta però certamente di un precipitato di materiali molto più ricchi, in cui si affastellano riferimenti a Platone, Aristotele, Kant, ma anche Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Newton e Bergson. Eppure non abbiamo un vero e proprio scritto edito che affronti il problema della causalità e della finalità, né tantomeno uno scritto pubblicato, non almeno di tale ampiezza, che metta in stretta relazione queste nozioni con quella di organismo o con le problematiche della biologia. Su questo si veda J. Gayon, «Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem», in G. Le Blanc (a cura di), *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*, ENS Éditions, Lyon 2000, pp. 19-48.

determinati temi hanno avuto all'interno di un metodo di ricerca che andava via via formandosi nell'esperienza stessa dell'autore. È il caso questa volta del problema delle norme, che sembrerebbe comparire tutto d'un tratto con la tesi in medicina del 1943, e che è invece il frutto di una gestazione che non si origina solo sul campo del confronto con il pensiero medico, ma che nasce da una riflessione intorno al significato generale della filosofia, come attestano in particolare i materiali dei primi anni Quaranta e i corsi del 1942-1943, e in continuità proprio con l'interesse per la filosofia dei valori.³⁹

In ultimo, gli inediti permettono l'apertura di veri e propri nuovi "cantieri di lavoro", com'è il caso della questione dell'arte e della tecnica⁴⁰, o quella della bioetica e dell'etica medica, che Canguilhem sembrava non aver pressoché mai trattato o preso in considerazione solo marginalmente. Ebbene, la lettura di alcuni materiali, in particolare del fascicolo «*Éthique médicale. 1989-1995*»⁴¹ ha mostrato il rapporto conflittuale e critico che Canguilhem intrattenne con questa disciplina, di cui aveva assistito alle origini e sulla quale preferì non intervenire pubblicamente. Studi condotti su questi materiali hanno anche rivelato come da più parti Canguilhem avesse ricevuto l'invito a produrre lavori su questioni di bioetica, e come egli avesse sempre preferito astenersene, in ragione di una precisa concezione dell'etica medica, che mal si conciliava con gli orientamenti della nuova disciplina.⁴² Questo genere di ricerche ha permesso, e permetterà ancora in futuro, di chiarire, a partire da questioni apparentemente periferiche, alcuni aspetti importanti e centrali della concezione di fondo che Canguilhem ha del ruolo e della funzione della filosofia, del suo rapporto con il mondo sociale e culturale, del suo compito etico e politico. Non si tratta, insomma, di esercizi di mera erudizione, ma di lavori importanti, capaci di aggiungere qualcosa di più significativo di una semplice *nuance* all'immagine complessiva della filosofia di Canguilhem.

³⁹ Si vedano, a titolo di esempio, il documento *La valeur*, datato «juin 1941», o le parti del *Cours sur les normes et le normal*, che in più punti, affronta la questione dei valori (GC 11.2.2; si veda in particolare *Esquisse d'un théorie des valeurs comme fondement d'une théorie des normes* in GC 11.2.2: 115-121).

⁴⁰ Su questo tema, per esempio, E. Sfara, *Una filosofia della prassi. Organismi, arte e visione in Georges Canguilhem*, Trauben, Torino 2016.

⁴¹ Cfr. GC 29.5.

⁴² J.-F. Braunstein, *Bioéthique ou philosophie de la médecine?*, «Revue de métaphysique et de morale», n. 82 (2), 2014, pp. 239-256, tr. it. di G. Vissio, *Bioetica o filosofia della medicina?*, «Lessico di Etica pubblica», n. 1, 2015, pp. 9-23.

D'altronde, sebbene l'importanza degli inediti dell'archivio "Georges Canguilhem" sia difficilmente sopravvalutabile, è altresì importante chiarire che cosa sia possibile e utile ricercare in essi e cosa sia, invece, errato attendersi dalla loro lettura. È possibile, certo, ricostruire con maggior precisione la genesi storica non solo dei temi, ma anche della metodologia di lavoro di Canguilhem. Attraverso un confronto tra i materiali dei corsi e dei manoscritti con il catalogo della biblioteca personale si evidenziano le diverse influenze filosofiche e scientifiche, si identificano gli autori più frequentati e si arriva a mappare la rete di rapporti e riferimenti personali e intellettuali che si dipana per quasi un secolo. Viene inoltre a integrarsi il quadro intellettuale complessivo con quelle questioni che non emergono esplicitamente negli scritti editi o che trovano in essi solo un'eco attenuata e distante. Stante l'attuale stato dei lavori sui materiali d'archivio, quel che è invece sconsigliabile attendersi è la scoperta di un Canguilhem esoterico o segreto, di una qualche dottrina non scritta o di una filosofia nascosta, capace di rivelare quasi magicamente il significato di tutta una riflessione. I manoscritti e gli altri documenti d'archivio sono fonti importanti per lo storico della filosofia e persino per il filosofo teoretico che voglia confrontarsi "alla pari" con Canguilhem, ma non devono essere innalzate a feticcio. In esse non si trova un altro Canguilhem e, certamente, esse non nascondono una chiave di lettura segreta che ci offre quel centro di lettura di cui il lavoro filosofico di Canguilhem sembra mancare. Perché questi documenti possano realmente essere lavorati in maniera utile è necessario l'intervento di un'adeguata e competente critica delle fonti che, oltre a offrire una classificazione dettagliata dei materiali, chiarisca anche l'occasione che li ha generati e la reale portata teoretica dei loro contenuti in rapporto a ciò che è già da tempo disponibile, in vista di una loro coerente messa in relazione con gli scritti editi.

3. Al di là dell'opera e dell'autore: l'unità di una filosofia

Il prodotto della scrittura filosofica di Canguilhem appare, in definitiva, come il frutto di un'attività stratificata, di una continua sovrapposizione di testi lavorati e rielaborati a più riprese, che non risulta però soggetta a un fenomeno meramente cumulativo, ma al contrario a un continuo processo di selezione e riscrittura che finisce, paradossalmente, per restituire l'immagine apparente di un filosofo scarsamente produttivo. L'esito di

questa selezione rappresenta sicuramente il frutto di un lavoro intenzionale e cosciente e, in una qualche misura, il frutto di un progetto ragionato e meditato. Allo stesso tempo, però, questo progetto si staglia su uno sfondo mobile e tutt'altro che omogeneo, fatto di materiali di forma e contenuto estremamente differenziati, che non permette di rinvenire alcuna unità formale immediata, impedendoci così di poter parlare di un'unità-opera in senso classico. Proprio gli elementi che potrebbero rimandare alla tradizionale nozione di opera filosofica, infatti, non sembrano qui configurarsi tra loro in maniera sufficientemente forte da consentirci di identificare una struttura o un'impalcatura sufficientemente esaustiva e convincente da permetterci di parlare di un'opera o di un sistema.

Se di opera si può parlare, come si è detto, ciò è possibile solo nel senso di una funzione più che di una sostanza. Tale funzione dev'essere pensata come una struttura a più variabili articolata su diversi livelli di lavoro e di intervento. Non solo dalla riscoperta del "Canguilhem perdu" e dallo studio degli inediti emergono infatti diversi nuclei tematici solo apparentemente autonomi, ma il lavoro su questi distinti problemi teorici si articola in diverse forme e secondo percorsi di volta in volta differenti. Alcune ipotesi di lavoro emergono all'interno dei materiali preparatori per i corsi universitari o in abbozzi di conferenze e articoli, per poi essere abbandonate o rielaborate in forme diverse all'interno di saggi editi o di altre pubblicazioni. È il caso delle riflessioni sulla bioetica e sull'etica medica che, sebbene giungano in alcuni materiali preparatori, ad avere un certo grado di maturità e di elaborazione, non trovano in alcun luogo della produzione edita un'espressione corrispettiva.⁴³ Anche molti corsi e molti materiali preparatori su altri temi – per esempio quelli per il corso sulla finalità⁴⁴ – appaiono estremamente raffinati nell'insieme dei rimandi e delle considerazioni teoriche che espongono, tuttavia, pur trovando certamente riscontro in alcuni luoghi della produzione edita, non trovano una vera e propria corrispondenza nell'opera pubblicata. Altre volte il percorso appare diverso, come dimostra il caso della riflessione sulle norme e sul normale. I corsi tenuti da Canguilhem, sebbene permettano di intravedere una rete di rimandi e di riferimenti di gran lunga più ampia rispetto al campo di lavoro delle opere edite, trovano a più riprese un'espressione compiuta ed efficace in diverse

⁴³ Ibid.

⁴⁴ GC 11.1.

pubblicazioni⁴⁵. Anche la metodologia appare diversificata in rapporto ai diversi oggetti di indagine, e non sembra che esista per Canguilhem un vero e proprio metodo o, in ogni caso, un unico approccio possibile ai problemi filosofici.

Ci troviamo così davanti a una struttura estremamente stratificata e articolata, costruita intorno a materiali tra loro diversissimi per temi, stili e scopi, che si sovrappongono e si connettono tra loro senza un vero schema progettuale predefinito, ma che restituiscono nondimeno l'insieme complesso di un instancabile lavoro filosofico e intellettuale. Se per Canguilhem l'opera può essere davvero pensata come la morte dell'autore, è altrettanto vero che questo apre la questione di quale sia il tratto unitario della filosofia di Canguilhem, visto che questa non si esaurisce evidentemente in un elemento formale o in una architettura esteriore. Questo problema è in un certo senso apparso immediatamente chiaro agli interpreti sin dai primi tentativi di rendere conto del significato che il lavoro di Canguilhem ebbe per la filosofia francese, soprattutto negli anni Sessanta e Settanta. Allora certamente non s'intravedeva ancora nei suoi contorni precisi la complessità del profilo che oggi abbiamo cominciato a scorgere, ma proprio per questo si tentò di dare di Canguilhem una serie di letture, il cui fine era quello di ritrovare in un contenuto o una serie di contenuti, quell'elemento di unità che sembrava mancare sul piano formale. Se già allora, in un modo diverso da oggi, Canguilhem si sottraeva come autore e in lui la forma dell'opera appariva insufficiente a fondare una lettura complessiva, si sarebbe guardato ai temi, ai concetti e ai problemi, ma soprattutto alla possibilità, attraverso questi, di riconnettere il suo lavoro a una specifica corrente o tradizione di pensiero, nella speranza di ritrovare così il tratto unitario di una filosofia.

⁴⁵ La questione del normale viene ripresa in diversi scritti editi in momenti differenti, all'interno dei quali è però sempre possibile rinvenire riprese e rimandi ai corsi di inizio anni Quaranta. Per quanto riguarda, nello specifico, i materiali relativi ai corsi questi sono consultabili presso gli archivi del CAPHES nelle collocazioni GC 11.2.2; GC 15.1. Oltre all'*Essai* del 1943, alcuni tra i principali testi che affrontano la questione sono, ovviamente, le *Nouvelles Réflexions*, ma anche il capitolo *Le normal et le pathologique* de *La connaissance de la vie* (CV, pp. 219-238), il saggio *Il problema della normalità nella storia del pensiero biologico* (IR, pp. 121-141), ma anche testi meno noti, come, per esempio, *Milieu et normes de l'homme au travail* (CEC IV, pp. 291-306), un testo occasionale del 1947, la cui importanza è stata messa in rilievo da Y. Clot, «Le normal et le pathologique en psychologie du travail», in G. Le Blanc (a cura di), *Lectures de Canguilhem*, cit., pp. 137-148.

Capitolo 2

Un atteggiamento filosofico

Nel tentativo di fornire un quadro interpretativo unitario dell'eterogeneo lavoro di Canguilhem, la scelta di molti interpreti è stata quella di cogliere l'unità del suo percorso filosofico riconducendolo all'interno di una specifica tradizione di ricerca o di un preciso quadro metodologico. Questa, di fatto, è l'ipotesi di lavoro a partire da cui hanno preso le mosse le principali interpretazioni che della filosofia di Canguilhem sono state date, a partire da quelle ormai classiche degli anni Settanta e Ottanta, sino agli sviluppi più recenti.

Queste interpretazioni possono essere suddivise in tre gruppi principali sulla base di quale aspetto della sua produzione sia stato scelto, di volta in volta, come punto di interesse dominante: (1) la posizione di Canguilhem nei confronti della nascita e degli sviluppi dello strutturalismo e, più in generale, delle filosofie emerse come alternative all'approccio esistenzialista e fenomenologico così come si era venuto a configurare in Francia nel secondo dopoguerra, (2) il ruolo di Canguilhem all'interno dell'*épistémologie historique* e della tradizione epistemologica francese e, in ultimo, (3)

l’elaborazione, da parte di Canguilhem, di una proposta originale all’interno della linea di ricerca della *philosophie biologique* francese. Queste interpretazioni hanno restituito, nel complesso, una certa immagine del lavoro di Canguilhem, un profilo relativamente articolato che però, pur non essendo scorretto, appare oggi come una figura un po’ troppo astratta e, per diverse ragioni, insufficiente. Questo non tanto perché esse non tengano conto degli scritti inediti o di quelli del «Canguilhem perdu», ma piuttosto perché in nessuna di queste proposte interpretative è possibile ritrovare una vera chiave di lettura unitaria, anche in ragione del fatto che ognuna di esse tende a esaltare in maniera assoluta o a rilevare con eccessivo entusiasmo questo o quell’aspetto del lavoro di Canguilhem. Avremo allora un Canguilhem “padre nobile” dello strutturalismo filosofico e di alcune di quelle proposte che cadono oggi sotto l’etichetta del post-strutturalismo (da Foucault a Deleuze, da Simondon a Macherey, sono in molti i protagonisti o gli eredi di quella stagione il cui lavoro è stato, in un modo o nell’altro, influenzato da Canguilhem), ma anche un Canguilhem epistemologo e storico delle scienze, erudito e profondo conoscitore della storia della biologia e della medicina e considerato come una delle più alte espressioni del particolare ‘stile francese’ in epistemologia,⁴⁶ o ancora si vedrà nel suo lavoro un’espressione di quella *philosophie biologique*⁴⁷, che innerva il pensiero francese del Novecento e si troverà nel suo

⁴⁶ La nozione storiografica di «stile», elaborata da Alistair C. Crombie nel suo monumentale *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition* e poi rielaborata da autori come Ian Hacking come categoria storiografica e filosofica, è stata applicata alla storia dell’*épistémologie historique* da Braunstein, che ha suggerito l’idea di uno «stile francese» in epistemologia, in linea anche con altre prospettive di ricerca che hanno identificato la peculiarità dell’*épistémologie française* rispetto ad altri programmi di ricerca come la *philosophy of science* anglosassone o la *Wissenschaftslehre* tedesca del XIX secolo. Sulla nozione di stile si vedano: A. C. Crombie, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition: The History of Argument and Explanation Especially in the Mathematical and Biomedical Sciences and Arts*. Gerald Duckworth & Company, London 1994; I. Hacking, *Styles of Scientific Thinking or Reasoning: A New Analytical Tool for Historians and Philosophers of the Sciences*, «Boston Studies in the Philosophy of Science» 151, 1994, pp. 31-48; M. Otte, *Style as a Historical Category*, «Science in Context», 4 (2), 1991, pp. 233-264; A. Wessely, *Transposing ‘style’ from the History of Art to the History of Science*, «Science in Context», 4 (2), 1991, pp. 265-278 e L. Sciortino, *On Ian Hacking’s Notion of Style*, «Erkenntnis», n. 82 (2), 2017, pp. 243-264. Per ciò che riguarda la nozione di «stile francese in epistemologia» e per l’idea di una *épistémologie française* rimando a J.-F. Braunstein, «Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963 e ai diversi lavori contenuti in M. Bitbol e J. Gayon (a cura di), *L’épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologique, Paris 2015.

⁴⁷ Il termine «philosophie biologique», da non confondere con la *philosophie de la biologie*, calco dell’inglese *philosophy of biology*, rimanda non a una branca specifica della filosofia

particolare vitalismo un anello di congiunzione tra autori come Bergson, Ruyer o Deleuze, per arrivare alle più recenti proposte e riprese contemporanee. Come vedremo ognuno di questi Canguilhem esiste e per certi versi ciascuna di queste letture può essere definita, a suo modo, esatta. Allo stesso tempo, però, ciascuna di esse, come vedremo, ci costringe in una visione più o meno prospettica che rischia di trasformarsi, se non viene ricondotta a una diversa forma d'unità, in un vero e proprio strabismo interpretativo.

1. Il concetto e il soggetto

Esiste una tesi ormai diventata un vero e proprio *topos* letterario negli studi su Canguilhem, secondo cui quest'ultimo avrebbe rivestito un ruolo cruciale all'interno di una bipartizione della storia del pensiero filosofico francese. Questo piccolo dogma della storiografia filosofica contemporanea⁴⁸ nasce in seno al dibattito degli anni Sessanta e Settanta intorno allo strutturalismo, dove viene canonizzato, nella sua versione più efficace, da Michel Foucault. Nel suo famoso testo *La vie: l'expérience et la science*,⁴⁹ Foucault individua una linea di demarcazione nella storia della filosofia

interessata alle questioni della scienza biologica, ma a un particolare modo di intendere la filosofia e il suo legame con le questioni del vivente. Il termine è utilizzato dallo stesso Canguilhem in diversi luoghi, ma in particolare in una *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, apparsa sul volume 52 (3-4) della *Revue de métaphysique et de morale* del 1947 (EC IV, pp. 307-320), occasionata in primo luogo dalla pubblicazione di R. Ruyer, *Éléments de Psychobiologie*, PUF, Paris 1946. A proposito del modo con cui si intende oggi la filosofia della biologia rimando, a titolo introduttivo a D. L. Hull, e M. Ruse (a cura di), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2007 e, nel panorama italiano, a A. Borghini e E. Casetta, *Filosofia della biologia*, Carocci, Roma 2013.

⁴⁸ Questa prospettiva storiografica è stata recentemente messa in discussione. Particolarmente significativo è, per esempio, il lavoro svolto da diversi autori, filosofi e storici della filosofia, che hanno contribuito a P. Cassou-Noguès e P. Gillot (a cura di), *Le concept, le sujet et la science. Cavailles, Canguilhem, Foucault, Vrin*, Paris 2011. Tale tentativo è apprezzabile non solo in quanto introduce alcuni altri personaggi di spicco del panorama filosofico della seconda metà del secolo scorso che vengono di solito scarsamente ricordati in relazione a questa "frattura" interna alla filosofia francese, come Deleuze, Althusser, Merleau-Ponty o Lacan, ma anche perché cerca, in alcuni contributi, di superare un'interpretazione troppo 'stretta' di questo paradigma storiografico.

⁴⁹ M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, «Revue de métaphysique et de morale», n. 90 (1), 1985, pp. 3-14; tr. it. di M. Porro, «La vita: l'esperienza e la scienza», Postfazione a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, pp. 271-283. L'edizione italiana riproduce l'articolo francese *La vie: l'expérience et la science*, apparso nel primo numero della *Revue de métaphysique et de morale* del 1985, interamente dedicato al pensiero di Canguilhem.

francese, che contrappone «una filosofia dell'esperienza, del senso, del soggetto» a una «filosofia del sapere, della razionalità e del concetto». Foucault guarda alle generazioni di filosofi che l'hanno immediatamente preceduto e immagina due grandi schieramenti: da una parte la fenomenologia e la filosofia dell'esistenza di Maurice Merleau-Ponty e di Jean-Paul Sartre, dall'altro lato, invece, la filosofia delle scienze di Jean Cavaillès, Gaston Bachelard, Alexandre Koyré e, in ultimo, Georges Canguilhem. Foucault prova poi a gettare lo sguardo ancora più indietro, prendendo in considerazione il XIX secolo, e riproduce così lo schieramento in un elenco di nomi che va a ritroso, all'incirca sino all'*époque des Lumières*: «Bergson e Poincaré, Lachelier e Couturat, Main de Biran e Comte»⁵⁰. Questa suddivisione tra fazioni ha fatto effettivamente scuola, tanto che essa è stata largamente ripresa dai successori di Foucault, come Alain Badiou che, nella prefazione a *L'avventura della filosofia francese*,⁵¹ arriva a sostenere che quella tra la vita – questa la parola sotto cui viene sussunta la filosofia «dell'esperienza, del senso, del soggetto» – e il concetto – che indica qui anche il sapere, la razionalità e la scienza – sia la divisione sulla quale si è costruita l'intera «avventura della filosofia» in Francia a partire dagli anni Sessanta:

Quel che abbiamo desiderato non era dunque una separazione netta tra vita e concetto, né la sottomissione dell'esistenza in quanto tale all'idea o alla norma, ma che il concetto stesso fosse un cammino del quale non si conosce il punto d'arrivo. E la filosofia doveva chiarire per quali ragioni questo cammino, sul quale si decide di mettersi e la cui meta è in parte aleatoria e oscura, è giustamente – vale a dire: in conformità con la giustizia – quello lungo il quale bisogna ingaggiarsi⁵².

Il testo riprendeva una prefazione all'edizione americana del *On the Normal and the Pathological* e rappresenta l'ultimo testo a cui Foucault diede il permesso alla pubblicazione, prima che la malattia divorasse le sue ultime energie. Per questa ragione, e per lo sguardo retrospettivo che il saggio getta sulla storia della filosofia francese, proprio a partire da quella rottura generazionale che furono gli anni Sessanta e Settanta in Francia, alcuni hanno voluto vedere in questo articolo un suo vero e proprio testamento intellettuale. Quale che sia la fondatezza di questa impressione, è chiaro che il riferimento a Canguilhem, nonché il tentativo di contestualizzare il proprio lavoro e quello del maestro in una sorta di progetto filosofico che sembra muovere dalla fine del *Siècle des Lumières* sino agli anni Ottanta del Novecento, appaiono come lo sforzo di offrire al lettore una chiave di lettura della stessa opera foucaultiana, più che il semplice omaggio di un allievo a un vecchio maestro. Per un lettura recente della collocazione del pensiero di Foucault nel contesto della filosofia francese, non solo in relazione allo strutturalismo, si veda M. Iofrida – D. Melegari, *Foucault*, cit.

⁵⁰ M. Foucault, «La vita: l'esperienza e la scienza», cit., p. 272.

⁵¹ A. Badiou, *L'avventure de la philosophie française*, La fabrique, Paris 2012; tr. it. di L. Boni, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013, p. 17.

⁵² Ivi, pp. 17-18.

La filosofia cui si riferisce Badiou è, in effetti, la filosofia degli anni Sessanta in Francia. Se è vero che la canonizzazione dell'opposizione delle due linee evolutive del pensiero francese avviene infatti con Foucault alla metà degli anni Ottanta, essa è però introdotta come un elemento per così dire "strategico" all'interno del dibattito sullo strutturalismo, proprio ad opera di Canguilhem. È Canguilhem, infatti, a introdurre questa distinzione tra la «filosofia della coscienza» e la «filosofia del concetto», richiamandosi direttamente a un passaggio dell'opera postuma di Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, in un famoso testo scritto in difesa de *Les mots et les choses* contro gli attacchi di quelli che vengono indicati, non senza una buona dose di sarcasmo, come i «chierichetti dell'esistenzialismo»⁵³. Scriveva Cavaillès in chiusura del libro, redatto durante il periodo della prigionia: «Non è una filosofia della coscienza che può fornire una dottrina della scienza, ma una filosofia del concetto. La necessità generatrice non è quella di un'attività, ma di una dialettica»⁵⁴. Commentava allora Canguilhem che «vent'anni fa, le ultime pagine e soprattutto le ultime righe dell'opera postuma di Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, stabilivano la necessità, per una teoria della scienza, di sostituire il concetto alla scienza»⁵⁵; e prosegue poco oltre: «Cavaillès aveva stabilito i limiti dell'impresa fenomenologica prima ancora che questa avesse esibito, in Francia, e cioè con un ritardo evidente, le proprie ambizioni illimitate»⁵⁶. Così facendo, inoltre, Cavaillès «aveva assegnato con vent'anni di anticipo il compito che la filosofia si sta riconoscendo oggi: sostituire al

⁵³ Il testo in questione è G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito*, «Critique», n. 242, 1967, pp. 599-618; tr. it. di E. Painatescu, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», Postfazione a M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., pp. 417-436. È importante notare che, sin dalle prime pagine la difesa di Foucault si pone come una difesa, più generale, dello strutturalismo. Canguilhem, infatti, riconduce immediatamente l'archeologia foucaultiana al «metodo strutturale», sottolineandone il significato profondamente diverso da quello attribuitole da chi l'aveva scambiata per una «geologia» e per una naturalizzazione della cultura: «La geologia indaga i sedimenti, l'archeologia i monumenti. È facile quindi capire perché coloro che svalutano il metodo strutturale (nella supposizione che, a rigore, ce ne sia uno) per difendere i diritti della storia – dialettica o meno – si ostinino a voler sostituire la geologia all'archeologia: sicuramente al fine di sostenere meglio la loro pretesa di rappresentare l'umanesimo. Fare di Foucault una sorta di geologo equivale a sostenere che egli naturalizza la cultura, sottraendola alla storia. I chierichetti dell'esistenzialismo possono, a questo punto, tacciarlo di positivismo, l'ingiuria suprema» (Ivi, p. 421).

⁵⁴ J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), Vrin, Paris 1976; tr. it. di V. Morfino e L. M. Scarantino, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano-Udine, 2006, p. 77.

⁵⁵ Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», cit., p. 434.

⁵⁶ Ibid.

primato della coscienza vissuta o riflessa, il primato del concetto, del sistema o della struttura»⁵⁷. Ora, dice Canguilhem, quando Foucault si è trovato ad affrontare la questione de *Le cogito et l'impensé*, il quinto paragrafo del nono capitolo de *Les mots et les choses*, egli «era probabilmente conscio di non parlare solo a nome proprio, di non indicare semplicemente il punto oscuro, benché non segreto, a partire dal quale si svolge il ragionamento conciso e talvolta difficile tenuto in *Le parole e le cose*, ma che di indicare il problema che, al di fuori d'ogni preoccupazione tradizionale, rappresenta il compito attuale della filosofia»⁵⁸. Nel dibattito intorno a *Les mots et les choses*, dunque, ne va del senso stesso del presente della filosofia, del compito storico cui essa si propone di attendere. Tuttavia, allo stesso tempo, ne va anche del significato di un certo modo di fare filosofia, di cui gli anni Sessanta non sono il punto d'origine, ma piuttosto il momento di massima urgenza.

Che l'introduzione di questa distinzione all'interno del dibattito su *Les mots et les choses* e, più in generale, sullo strutturalismo e la sua ripresa da parte di Foucault e di Badiou siano vere e proprie "mosse strategiche" risulta chiaro almeno da due elementi. In primo luogo, il variare dei termini con cui viene indicata la filosofia opposta a quella «del concetto»: prima la coscienza, d'accordo con Cavaillès e Canguilhem, poi l'esperienza, il senso, il soggetto con Foucault e, infine, secondo Badiou, la vita. Per ciò che riguarda Cavaillès il senso delle sue parole è da ricercare nel suo tentativo di superare l'*impasse* della fenomenologia husserliana, costituita da quell'«uso esorbitante del cogito» di cui Cavaillès si lamentava in una lettera a Lautman⁵⁹. Canguilhem resta in un certo senso fedele a questa impostazione iniziale data da Cavaillès, ma trasforma il senso di quell'opposizione, facendo di Cavaillès il fondatore, e quindi il protettore, di uno stile filosofico da opporre agli eredi esistenzialisti di Husserl. Canguilhem fa di Cavaillès il patrono dello strutturalismo, e le parole conclusive di *Sur la logique et la théorie de la science*, che Bachelard stesso non esitava a considerare enigmatiche,⁶⁰ diventano nella sua ricostruzione quasi una profezia

⁵⁷ Ivi, pp. 434-435.

⁵⁸ Ivi, p. 435.

⁵⁹ G. Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», p. 434.

⁶⁰ G. Bachelard, «Prefazione alla seconda edizione (1960)», in J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, cit., p. 24.

o un annuncio programmatico.⁶¹ Con Foucault le cose si complicano ulteriormente, perché egli tende a radicalizzare e allo stesso tempo ad ampliare l'idea secondo cui esistano in Francia due modi opposti di fare filosofia, facendo risalire l'opposizione a Main de Biran e Comte, ovvero a due diversi e originali eredi della stagione dell'Illuminismo.⁶² È tutta l'età contemporanea, quell'età che si apre al tramonto del secolo XVIII, che viene convocata in causa, tutta la storia della filosofia francese post-illuminista sembra ridursi a un'opzione originaria e fondamentale, che appare sulla scena e struttura la storia del pensiero quasi due secoli prima il libro di Foucault. Di più, egli radicalizza anche concettualmente l'opposizione, com'è evidente dal titolo dell'intervento dedicato a Canguilhem; esistono, infatti, due modi di accostare la questione della vita: da un lato l'approccio dell'esperienza, che propone la fenomenologia, e che si accosta alla questione partendo dal vissuto; d'altro lato, una filosofia che prende in considerazione le scienze della vita e la loro specifica razionalità, e che pone di conseguenza la problematica nei termini di una filosofia del vivente.⁶³ L'opposizione foucaultiana si amplia così non solo dal punto di vista cronologico, ponendo una sorta di cortina di ferro lungo la storia della filosofia francese del XIX e del XX secolo, ma anche dal punto di vista concettuale: tanto la filosofia di Cavailles quanto quella di Husserl sono entrambe rivolte al problema della scienza, l'una secondo la

⁶¹ «Queste parole apparvero allora, a molti, come un enigma. Oggi possiamo capire che l'enigma aveva valore di annuncio» (G. Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», cit., p. 434).

⁶² È per altro interessante che sia Maine de Biran, sia Comte siano due filosofi con cui, in qualche modo, Canguilhem si è trovato a fare i conti. Se con Comte il rapporto è conosciuto e studiato, l'importanza di Maine de Biran per Canguilhem è stata messa in luce soprattutto nel contesto della sua filosofia della psicologia (Cfr. C. Lefève, «La lecture épistémologique de la psychologie de Maine de Biran par Georges Canguilhem», in P. F. Daled (a cura di), *L'envers de la raison. Autour de Canguilhem*, Vrin, Paris 2008, pp. 35-52). Per quanto riguarda invece la scissione storiografica tra Main de Biran e Comte e il suo perdurare nella storia della filosofia francese del secolo XIX, rimando a L. Fedi, «Les antécédents d'un partage. Sujet et concept dans les philosophies françaises du XIX^e siècle», in P. Cassou-Noguère P. Gillot (a cura di), *Le concept, le sujet et la science*, cit., pp. 21-37, che affronta, oltre al pensiero di Main de Biran e di Comte, anche le "coppie" Lachelier-Couturat e Bergson-Poincaré, in un inquadramento critico della separazione foucaultiana, che viene riconosciuta come troppo rigida per risultare efficace nei confronti della storia della filosofia dell'Ottocento. Con particolare riferimento alla figura di Bergson, invece, il saggio di G. Bianco, *Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy*, «The European Legacy», n. 16 (7), 2011, pp. 855-872, propone una vera e propria «decostruzione» di questo dualismo storiografico, criticandone in particolare la versione fornita da Althusser e da Badiou.

⁶³ È interessante notare che Cavailles suggerisse, come ben ricorda Canguilhem, una sostituzione del concetto alla scienza; per Foucault, invece, scienza e concetto si trovano associati e opposti alla coscienza, al soggetto e all'esperienza.

temporalità del cogito, l'altra secondo la storia del concetto;⁶⁴ nella versione di Foucault, invece, si pone una radicale e forse insanabile rottura entro esperienza e scienza, che sembra non potersi risolvere che in una scelta esclusiva per l'una o per l'altra. Badiou, infine, sembra ribaltare ancora una volta i termini della questione, cercando in fondo di superare l'eccesso della formulazione foucaultiana, e provando a rileggere sotto una luce diversa il programma della filosofia francese a partire dagli anni Sessanta: in definitiva non si trattava, dice Badiou, di annegare le questioni della vita nei problemi del concetto, né di sottomettere la vita all'ideale, ma di scoprire, al contrario, che esiste qualcosa come una vita del concetto, «un cammino», che è ciò a cui il filosofo deve rivolgersi. Per Badiou non si tratta di opporre due filosofie, ma di spostare la domanda su quale sia il compito della filosofia, fino a rintracciare, proprio nella frattura generatasi negli anni Sessanta, un vero e proprio cominciamento di un nuovo modo di filosofare.⁶⁵

Tuttavia l'introduzione della divisione tra filosofia del concetto e della coscienza è strategica soprattutto in senso politico. Introducendola nel dibattito su *Le mots et les choses*, Canguilhem, all'epoca figura autorevole del mondo accademico francese,⁶⁶ poneva l'opera di Foucault e il programma della filosofia strutturalista sotto la protezione di una figura come quella di Cavaillès, eroe della resistenza e «philosophe armé». Si trattava di difendere l'idea che una filosofia del sapere, della razionalità, del

⁶⁴ Su questo punto e sulla dimensione della storicità in Cavaillès e Husserl sono stati in effetti condotti interessanti studi. Rimando in particolare a L. Turri, *History and becoming of science in Jean Cavaillès*, «Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior» 2 (2), 2011, pp. 60-79; H. Sinaceur, «Philosophie et histoire», in A. Algan e J.-P. Azéma (a cura di), *Jean Cavaillès résistant ou la Pensée en actes*, Flammarion, Paris 2002, pp. 205-224. Più interessato ai rapporti tra la ripresa critica di Husserl da parte di Cavaillès e ai rapporti tra la sua specifica proposta storico-filosofica con altre tradizioni epistemologiche e filosofiche è P. Cassou-Noguès, *Une laboratoire philosophique. Cavaillès et l'épistémologie en France*, Vrin, Paris 2017.

⁶⁵ Badiou riconosce esplicitamente come il «momento» filosofico degli anni Sessanta sia tale in virtù della presenza, al centro del discorso della filosofia stessa, di un dibattito circa il proprio statuto, la propria natura, il proprio compito per la storia. Insomma, negli anni Sessanta, dice Badiou, «la questione programmatica è forte e condivisa» (A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, cit., p. 6).

⁶⁶ Ricordiamo infatti che egli aveva già ricoperto, per anni, il ruolo di Inspecteur Général dell'istruzione pubblica per la classe di filosofia, che era stato presidente della commissione dell'Agrégation in filosofia, che si trovava saldamente alla guida di una delle più importanti istituzioni dell'accademia parigina, l'Institut de Philosophie des Sciences et Techniques, e che occupava la cattedra alla Sorbonne che prima di lui fu di Gaston Bachelard: anche in virtù di questi ruoli di indiscusso prestigio egli godeva di un'autorevolezza e di un credito scientifico e accademico che non rappresentava solo un vanto intellettuale, ma che comportava anche una posizione di rilievo all'interno della vita politica del mondo universitario francese.

concetto non significasse una filosofia del disimpegno politico, una filosofia per filosofi disinteressati alla giustizia. L'attacco di Sartre a *Les mots et les choses* accusava Foucault – e con lui un'intera generazione intellettuale e filosofica – di essere «l'ultima barricata della borghesia», di aver dato avvio a un nuovo pensiero borghese. Di fatto Sartre insinua che il nuovo pensiero strutturalista, che si opponeva così radicalmente ai capisaldi dell'esistenzialismo umanista, attaccando frontalmente le nozioni di «uomo», «soggetto» e «coscienza», non fosse politicamente all'altezza della filosofia della generazione precedente, la generazione che aveva vissuto in prima persona i fatti tragici della Seconda Guerra Mondiale e che aveva guidato la Resistenza e il movimento di liberazione. È quest'accusa che Canguilhem intende scardinare nel proprio scritto: non solo la filosofia di Foucault e lo strutturalismo non sono un pensiero del disimpegno borghese, ma sono anzi i veri eredi della filosofia di chi, come Cavaillès, alla Resistenza diede più di chiunque altro. Non è una filosofia del soggetto, della coscienza e dell'umanesimo quella che si nasconde dietro l'impegno per la Resistenza, anzi: è proprio la connessione tra la scienza e la giustizia, tra la necessità logica e il dovere morale, ad aver guidato le scelte di Cavaillès e, sopra ogni altra, quella per la lotta di liberazione contro il fascismo e il nazismo. Canguilhem rimprovera senza mezzi termini agli oppositori di Foucault l'ipocrisia di una posizione di *philosophes engagés* e, se è certo vero che anche Sartre aveva, com'è risaputo, attivamente partecipato alla Resistenza francese nel gruppo *Combat*, d'altro canto Canguilhem intendeva rivendicare il ruolo di assoluto primo piano che Cavaillès, logico e filosofo della matematica, aveva avuto nella guida dell'intero movimento di Liberazione, almeno fino all'arresto dell'agosto 1943. «Fucilato dai tedeschi per aver partecipato alla resistenza», leggiamo, «Cavaillès, che si professava spinozista⁶⁷ e non credeva alla storia in senso

⁶⁷ Sul presunto spinozismo di Cavaillès, e sull'importanza che questo riveste per Canguilhem, si avrà modo di discutere più avanti. Per ciò che riguarda l'argomento del disimpegno politico dello strutturalismo e l'utilizzo della figura di Cavaillès come controesempio, va ricordato che il tema ricorre spesso in Canguilhem, che dell'amico filosofo e matematico ha scritto e parlato più volte pubblicamente proprio in riferimento ai suoi meriti in seno alla Resistenza. Una raccolta di alcuni scritti dedicati a Cavaillès, non tutti ancora apparsi nell'edizione delle opere complete, è reperibile in G. Canguilhem, *Vie et mort de Jan Cavaillès*, cit. Sulla questione dello spinozismo di Cavaillès, proprio in riferimento all'importanza che questo ha avuto per Canguilhem, Jacques Bouveresse ha avuto modo di scrivere che «l'esempio di Spinoza (e quello di Cavaillès, se egli era veramente tanto spinozista quanto ha detto) costituiscono certamente la più eclatante confutazione che si possa immaginare del tradizionale argomento che consiste nell'invocare contro il necessitarismo il fatto che esso non possa che costituire un incoraggiamento alle più

esistenziale, ha confutato anticipatamente, mediante l'azione da lui condotta quando si senti braccato, mediante la sua partecipazione alla storia tragicamente vissuta fino alla morte, l'argomento di coloro che cercano di screditare ciò che chiamano lo strutturalismo accusandolo di generare, fra l'altro, la passività davanti all'accaduto»⁶⁸. Nella misura in cui sono eredi di Cavaillès, Foucault e lo strutturalismo sono tutt'altro che politicamente disimpegnati; la loro proposta di una filosofia del presente, che non si rivolge più al vissuto di coscienza, ma alla positività critica⁶⁹ del concetto scientifico, lungi dall'essere una scelta impolitica o del disimpegno, eredita e attualizza un pensiero che ha visto la logica, la scienza e il rigore del concetto in posizione di continuità con l'impegno politico, la necessità etica e la ricerca della giustizia.

L'opposizione tra sapere, razionalità, concetto, da un lato, e esperienza, senso, soggetto, dall'altro, la cui funzione strategica era legata in larga parte a una stagione della filosofia che oggi ci pare lontana, ha cominciato a mostrare i suoi limiti e le sue difficoltà. In primo luogo, soprattutto nella sua versione foucaultiana, essa rischia, se presa in maniera troppo schematica, di creare delle opposizioni alquanto superficiali, che rischierebbero di mettere a repentaglio non solo la comprensione degli autori coinvolti, ma anche delle stesse problematiche filosofiche sottese. Vi sono, infatti, temi, nozioni e problemi che si muovono sotteraneamente ai due presunti schieramenti,

complete irresponsabilità e immoralità» (J. Bouveresse, «Préface aux *Œuvres Complètes* de Georges Canguilhem», Prefazione a *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, cit., p. 17).

⁶⁸ G. Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», cit., p. 435.

⁶⁹ Questa parola – «critica» – può essere intesa in questo caso nel senso kantiano della *Kritik*, almeno nella misura in cui è lo stesso Foucault ad aver paragonato più volte il proprio lavoro a quello kantiano. Come ha suggerito Ian Hacking, infatti, tutto il progetto filosofico di Foucault potrebbe essere inteso come una costante ripresa del progetto kantiano: «“Come abbiamo costituito noi stessi come soggetti morali”: questo è il programma dell'etica di Kant. Foucault ha costantemente storicizzato Kant: non concepiva la costituzione degli agenti morali come qualcosa di universalizzabile e adatto a tutti gli esseri razionali, ma, al contrario, pensava che costituiamo noi stessi in un luogo e un momento precisi, utilizzando un materiale dotato di un'organizzazione storica particolare» (I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002M; tr. it. di P. Savoi, *Ontologia storica*, ETS, Pisa 2010, p. 14). Proprio nel saggio in onore di Canguilhem, Foucault fa in qualche modo riferimento a Kant, nella misura in cui riconosce nelle vicende più recenti della storia della filosofia, in cui a Canguilhem è riservato, come si è detto, un ruolo centrale, un nuovo ritorno dell'*Aufklärung*. Se la separazione tra Maine de Biran e Comte si riproduce ancora negli anni Ottanta, è perché la posta in palio – il significato dell'*Aufklärung* – non è ancora stata vinta da nessuna delle due parti, e che ancora questa parola nasconde dietro di sé «un modo per l'Occidente di prendere coscienza delle sue possibilità attuali e delle libertà a cui può avere accesso, ma anche come un modo di interrogarsi sui suoi limiti e sui poteri di cui si è servito» (M. Foucault, «La vita: l'esperienza e la scienza», p. 275).

innervando in maniera ramificata e complessa tutta una storia di riprese e rimandi più o meno espliciti, che raccontano una vera e propria storia di incontri mancati.⁷⁰ La stessa posizione di Foucault è più ambigua di quanto si possa pensare, e tutt'altro che univoca nei confronti della fenomenologia. La fenomenologia ha infatti giocato un ruolo non secondario nella formazione dello stesso Foucault,⁷¹ tanto che egli ammette di essersene liberato solo nel 1957, con la lettura di Raymond Rousset.⁷² Eppure, leggendo la prefazione del 1961 a *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, è facile accorgersi del ruolo così importante che gioca, per esempio, proprio la nozione di esperienza: «alla fine e innanzitutto», dice esplicitamente Foucault, «bisogna parlare dell'esperienza della follia. [...] non si tratta di una storia della conoscenza, ma dei movimenti rudimentali di un'esperienza. Storia non della psichiatria, ma della follia

⁷⁰ Particolarmente significativo in questa direzione è stato, a più riprese, il lavoro di Cassou-Noguès su Cavaillès, da un lato, e su Merleau-Ponty. Se nel suo più recente volume su Cavaillès (il già citato P. Cassou-Noguès, *Un laboratoire philosophique. Cavaillès et l'épistémologie en France*), si assiste allo sforzo di mettere in dialogo Cavaillès non solo con la grande tradizione della filosofia della matematica francese (Albert Lautman, ovviamente, ma anche Jean-Toussaint Desanti e, per arrivare alla più prossima contemporaneità, Jean-Michel Salanskis), d'altro canto l'autore riesce abilmente a costruire un continuo dialogo a distanza tra Cavaillès e la fenomenologia, soprattutto quella di Maurice Merleau-Ponty. Sempre Cassou-Noguès ha inoltre suggerito una rilevanza del tema dell'esperienza, che secondo la partizione foucaultiana dovrebbe essere pertinenza dell'opposto "schieramento filosofico", proprio all'interno del pensiero di Cavaillès (Cfr. P. Cassou-Noguès, *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie des sciences de Jean Cavaillès*, Vrin, Paris 2001) e ha d'altro lato introdotto la filosofia di Merleau-Ponty all'interno del dibattito in filosofia della matematica, terreno cui tradizionalmente il fenomenologo francese non è associato frequentemente: Cfr. P. Cassou-Noguès, *Pour une épistémologie merleau-pontienne en mathématiques*, «Chiasmi International», n. 1, 1999, pp. 287-300. In tutt'altro campo, ma in maniera non meno interessante, Judith Revel ha invece proposto una lettura di alcuni temi tratti dai lavori più tardi di Michel Foucault alla luce dei luoghi delle opere di Merleau-Ponty dedicati alla storia. Il lavoro di Revel, che sembra in un certo senso limitato ai soli due autori presi in considerazione, e che sembra riguardare una serie peraltro relativamente limitata di questioni, contribuisce in realtà a ridefinire in maniera profonda la storiografia dei più recenti sviluppi della filosofia in Francia, nella misura in cui mette in discussione un'opposizione diretta – quella tra il fenomenologo e l'archeologo dei saperi – che contribuisce a rendere molto più labili i confini di due presunti "fronti" filosofici. Cfr. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.

⁷¹ È lui stesso ad affermare più volte pubblicamente l'importanza della fenomenologia per la sua formazione. Persino nell'intervista *Foucault répond à Sartre*, rilasciata a Jean-Pierre Elkabbach nel 1968, lo vediamo affermare con disinvoltura: «Appartengo a una generazione di persone per le quali l'orizzonte della riflessione era stato definito da Husserl in modo generale, più precisamente da Sartre, più precisamente ancora da Merleau-Ponty» (M. Foucault, «Foucault risponde a Sartre 1968», in Id., *Follia e discorso*, cit., p. 196).

⁷² Si veda su questo M. Foucault, «Archaeology of a passion», Intervista con C. Ruas, in Id., *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Gallimard, Paris 1994: 599-608 (testo n. 343).

stessa». ⁷³ Si tratta, certamente, di un modo molto particolare di intendere l'esperienza e quella «struttura dell'esperienza che appartiene interamente alla storia, ma che sta ai suoi confini» ⁷⁴ è in fondo la prima di una lunga serie di storie esperienze (quelle della malattia, della criminalità, della sessualità), che sono il tentativo di «ritrovare nella storia della scienza, delle conoscenze e del sapere umano qualche cosa che ne sarebbe come l'inconscio» ⁷⁵; tuttavia, è significativo che sia proprio l'esperienza il concetto qui chiamato in causa. In un'intervista successiva, concessa nel 1968, Foucault formula con la massima lucidità quello che ritiene essere il problema dell'esistenzialismo:

Se si accettano le definizioni e l'abbozzo molto grossolano che ho appena dato dello strutturalismo, si vede che si oppone punto per punto a ciò che un tempo è stato l'esistenzialismo. Credo che l'esistenzialismo si definisse essenzialmente come un'impresa, stavo per dire un'impresa anti-freudiana: non che Sartre o Merleau-Ponty ignorassero Freud, assolutamente, ma il loro problema era essenzialmente far vedere in che modo la coscienza umana, o il soggetto, o la libertà dell'uomo riuscissero a penetrare in tutto quello che il freudismo aveva descritto o designato come movimenti inconsci; ricollocare la vita e la libertà nell'uomo [...]. Il rifiuto dell'inconscio in fondo è stato il grande ostacolo dell'esistenzialismo. ⁷⁶

Rifiuto dell'inconscio, dunque, di ciò che nell'uomo appare come l'elemento «più segreto, più opaco, più meccanico». ⁷⁷ Ma allo stesso tempo rifiuto della funzione della logica:

Malgrado tutto nell'esistenzialismo c'era un profondo antihegelismo, nel senso che l'esistenzialismo cercava di descrivere alcune esperienze in modo tale che esse potessero essere comprese in forme psicologiche o, se vuole, in forme della coscienza, che non si potevano ciò nonostante analizzare e descrivere in termini logici. Mettere coscienza dappertutto e liberare la coscienza dalla trama della logica è stata, nell'insieme, la grande preoccupazione dell'esistenzialismo, ed è a queste due tendenze che si è opposto lo strutturalismo. ⁷⁸

Nonostante ciò, non si tratta di abbandonare la nozione di esperienza e, in un certo senso, nemmeno quella di coscienza. Si tratta piuttosto di spostarne la collocazione teorica e di invertirne il senso: non più una coscienza che illumina con il proprio

⁷³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), Gallimard, Paris 1998; tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 45; 47.

⁷⁴ Ivi, p. 47.

⁷⁵ M. Foucault, «Foucault risponde a Sartre», in Id. *Follia e discorso*, cit., p.194.

⁷⁶ M. Foucault, «Intervista a Michel Foucault 1968», in Id., *Follia e discorso*, cit., p. 181

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

sguardo il fondo oscuro dell'esperienza umana, portandolo progressivamente alla luce, ma una conoscenza ricollocata nella «trama logica» e nei «movimenti inconsci», non al fine di negare la libertà, ma di scoprire che essa si dà al di fuori del soggetto, oltre i confini della coscienza. Ne *La vita: l'esperienza e la scienza*, l'opposizione si semplifica, i termini si fanno più netti e, allo stesso tempo, la prospettiva si allarga e porta a uno strabismo divergente, che ripartisce il campo dell'intera storia della filosofia francese dopo *Les Lumières* in due campi contrapposti e inconciliabili.

Canguilhem stesso, ad ogni modo, sembra destinato a divenire una sorta di vittima sacrificale all'interno di questa bipartizione così rigida. Da un lato Foucault sembra disposto ad accordare a Canguilhem un ruolo fondamentale nell'aver scardinato l'assunto positivista per cui la storia delle scienze doveva occuparsi per lo più delle scienze meglio matematizzate e formalizzate, facendo «scendere la storia delle scienze dai vertici (matematiche, astronomia, meccanica galileiana, fisica di Newton, teoria della relatività) verso regioni in cui le conoscenze sono molto meno deduttive»,⁷⁹ arrivando anzi a sostenere persino che Canguilhem non si sia semplicemente limitato ad ampliare il campo della storia delle scienze, ma che abbia «rimaneggiato la disciplina su di un certo numero di punti essenziali».⁸⁰ D'altro canto, è evidente che il ruolo di Canguilhem, al di là del campo più o meno ristretto della storia e della filosofia delle scienze del vivente, è per Foucault qualcosa di indiretto, un'azione portata avanti più dall'insegnamento di Canguilhem ai suoi allievi che dal suo stesso lavoro. Siamo così ammoniti:

Eliminate Canguilhem e non capirete più granché, di tutta una serie di discussioni intercorse tra i marxisti e neppure coglierete la specificità di sociologi come Bourdieu, Castel, Passeron [...] vi sfuggirà tutto un aspetto del lavoro teorico fatto dagli psicanalisti e in particolare dai lacaniani. Di più: in tutto il dibattito di idee che ha preceduto o seguito il movimento del Sessantotto, è facile ritrovare il posto di coloro che, da vicino o da lontano, si erano formati con Canguilhem.⁸¹

È questa posizione che, più recentemente, ha accordato a Canguilhem anche François Dosse, nella sua monumentale storia dello strutturalismo francese, e che ritrova in

⁷⁹ M. Foucault, «La vita: l'esperienza e la scienza», p. 276.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ivi, pp. 271-272.

Canguilhem uno dei grandi padri degli strutturalisti.⁸² Il punto è che, se da un lato è forse vero che «eliminare Canguilhem» dalla storia della filosofia di quegli anni renderebbe incomprensibili tutti i dibattiti cui fa riferimento Foucault, d'altro canto sembra che una lettura che riduca Canguilhem a "padre nobile" dello strutturalismo rischi di tradirne la complessità del pensiero e lo spesso dell'impresa teorica. Ha ragione Foucault nel riconoscere l'innegabile ruolo che il lavoro storico e filosofico di Canguilhem ha avuto «per tutti coloro che, a partire da punti di vista diversi, hanno cercato di ripensare la questione del soggetto»⁸³, ma non si dev'essere tentati di credere che la filosofia di Canguilhem si identifichi con uno di questi numerosi punti di vista, nemmeno con quello di Foucault. Non è nell'opposizione alla filosofia della coscienza o dell'esperienza, del senso, del soggetto che può essere trovata l'unità della filosofia di Canguilhem. Egli riveste certamente un ruolo non secondario nella partita che si gioca intorno all'alternativa tra la "vecchia" generazione dei fenomenologi e degli esistenzialisti e le nuove leve dello strutturalismo, ma non è un caso che anche nella difesa di Foucault egli si sforzi di riagganciare il discorso strutturalista alla matrice della filosofia di Cavailles. La sua posizione in difesa di Foucault è una posizione strategica, che non riflette un'identificazione del suo stesso lavoro con il presunto «metodo strutturale», ma che dichiara piuttosto una condivisione di intenti e una prossimità di approcci, senza però mai giungere a una piena identificazione⁸⁴. Il rischio che si corre nell'esagerare troppo questa prossimità o nel sottolineare eccessivamente l'importanza di questo dibattito sullo strutturalismo, è quello di finire per legare eccessivamente Canguilhem alle sorti e agli esiti dello strutturalismo stesso e della stagione post-strutturalista, schiacciandone la figura in quella di un precursore di questa o quell'altra proposta filosofica, o addirittura costringendolo, come non di rado accade, nel ruolo di

⁸² F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I. Le champ du signe*, La Découverte, Paris 2012, pp. 110-112.

⁸³ Ivi, p. 283.

⁸⁴ A riprova di questo fatto è sufficiente fare riferimento alle pagine introduttive di *Idéologie et rationalité*, dove lo stesso Canguilhem assume una posizione piuttosto "ironica" nei confronti di Foucault, ma anche dello stesso strutturalismo althusseriano, mostrando – è vero – un indiscutibile interesse e un genuino rispetto per le proposte teoriche dell'archeologia foucaultiana e per concetti tipicamente althusseriani quale quello di «ideologia», ma rimarcando la propria autonomia rispetto a questi approcci metodologici e teorici e rimanendo in quella che egli chiama la propria «discontinuità» (Cfr. *IR*, pp. XVII-XIX).

semplice “maestro di Foucault”.⁸⁵ Quello che invece sembra emergere in maniera chiara dalla posizione assunta da Canguilhem all’interno della *querelle* sullo strutturalismo è il suo rapporto di Canguilhem con l’*épistémologie historique*, ossia di quella particolare tradizione in filosofia e storia delle scienze sviluppatasi all’interno della storia della filosofia francese del Novecento, e il ruolo di questa linea di lavoro per gli scenari filosofici della seconda metà del secolo.

2. La scienza e la sua storia

Questa tradizione di pensiero cui Canguilhem esplicitamente si riconnette mette in relazione filosofi delle scienze che si muovono su temi diversi e secondo prospettive eterogenee: dalla dialettica del concetto che Cavaillès elabora sullo sfondo di una filosofia della matematica e della logica, all’astronomia e alla fisica moderna, lette alla luce dell’impianto trascendentale della storiografia di Koyré, fino alla *philosophie du non* delle ricerche di Bachelard sulla fisica e sulla chimica. Com’è noto, in Francia la parola *épistémologie* riveste un significato ben diverso da quello attribuito nel contesto anglosassone al termine *epistemology*. Mentre quest’ultimo indica in effetti ciò che in italiano si chiama «gnoseologia» o «teoria della conoscenza», in Francia l’epistemologia è da sempre concepita come filosofia delle scienze.⁸⁶ Questa branca

⁸⁵ È per altro un vero e proprio mito da sfatare quello secondo cui Foucault sarebbe un allievo di Canguilhem. Se è vero che Canguilhem ebbe il compito di presentare ufficialmente come «rapporteur de thèse» la *Storia della follia*, è anche vero che fu Jean Hyppolite a indicare a Foucault il nome di Canguilhem come possibile candidato a un tale ruolo. Cfr. G. Canguilhem, «Ouverture», in E. Roudinesco (a cura di), *Penser la folie*, Galilée, Paris 1992, pp. 39-42. Su questa vicenda può essere utile consultare anche G. Canguilhem, *Sur l’Histoire de la folie en tant qu’événement*, «Le Débat», n. 41 (4), 1986, pp. 37-40.

⁸⁶ Per il significato di «épistémologie» nei confronti di «gnoséologie» si vedano le rispettive definizioni datene da André Lalande, il cui *Vocabulaire* rappresenta ancora per l’epoca un riferimento obbligato, nonché uno dei dizionari a cui Canguilhem fa abitualmente uso e rimando. Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 2010. Curiosamente il termine inglese «epistemology» indica al contrario la teoria della conoscenza, nel senso del francese «gnoséologie», mentre normalmente in contesto anglosassone si identifica con l’etichetta «philosophy of science» il campo di lavoro e di studi che autori come Bachelard o Canguilhem avrebbero indicato con «épistémologie». Canguilhem, dal canto suo, ha avuto cura di indicare una chiara preferenza per questo termine, rispetto alla dicitura «philosophie des sciences», per indicare il proprio lavoro; come spiega ad Alain Badiou nel corso di un’intervista televisiva del gennaio 1965, «“Philosophie des sciences” è un termine positivista impiegato da Auguste Comte nella prefazione al suo *Cours de philosophie positive*» e ha per scopo l’unificazione delle scienze; l’epistemologia mantiene invece per sé lo statuto di

delle scienze filosofiche ha avuto, nell'ambiente di lingua francese, uno sviluppo del tutto autonomo e peculiare rispetto a quello che le è spettato in altre tradizioni, come quella anglosassone, tedesca o italiana. Nello stesso periodo in cui si andavano sviluppando il neokantismo di Marburgo e di Baden, il pragmatismo americano e la filosofia dell'analisi logica, la Francia, per quanto non del tutto insensibile alle influenze straniere, sembrava perseguire una propria via di accesso alla filosofia delle scienze.⁸⁷ Tra l'inizio del secolo e la Seconda Guerra Mondiale, filosofi e storici delle scienze come Léon Brunschvicg (1869-1944), Émile Meyerson (1859-1933), Aldo Mieli (1879-1950), Abel Rey (1873-1940), Hélène Metzger (1889-1944), Jean Cavaillès (1903-1944), Alexandre Koyré (1892-1964) organizzarono il proprio lavoro, ognuno secondo una propria specificità metodologica, attorno all'idea che l'epistemologia e la storia costituissero due discipline che, pur in una relativa autonomia, cooperassero nella comprensione di quell'impresa dello spirito umano che prende il nome di «conoscenza scientifica».

Sebbene la prima occorrenza dell'espressione «epistemologia storica» sia probabilmente da ricondurre a Rey⁸⁸, essa viene normalmente considerata tipica dell'opera di Gaston Bachelard⁸⁹ e, anche grazie alla mediazione di quest'ultimo, le prime letture del lavoro di Canguilhem all'interno di questa tradizione provengono da studiosi legati alla scuola althusseriana. In particolare, i saggi di Pierre Macherey su

«studio speciale o regionale», anche in virtù del suo costante e strutturale riferimento alla storia della scienza di cui di volta in volta essa si occupa (*ÆC* IV, p. 1098).

⁸⁷ Alcuni studiosi si sono interrogati circa le ragioni di questa particolarità tutta francese e su quali potessero essere stati i motivi di resistenza, per esempio, alla filosofia delle scienze neopositivista: sulle ragioni delle «reticenze francesi» nei confronti del Circolo di Vienna si rinvia al saggio di A. Soulez, «La réception du Cercle de Vienne aux Congrès de 1935 et 1937 à Paris ou le "style Neurath"», in M. Bitbol e J. Gayon, *L'épistémologie française 1830-1970*, cit., pp. 31-66. Interessante è anche il caso di Louis Rougier, esponente della tradizione francese, che è stato studiato in J. Lambert, «L'épistémologie française et le Cercle de Vienne: Louis Rougier», in M. Bitbol e J. Gayon, *L'épistémologie française 1830-1970*, cit., pp. 91-107.

⁸⁸ Sulla vicenda della paternità dell'espressione rimando a un recente studio di Brenner, che chiarisce, tra l'altro, il significato che questa aveva all'interno della cornice teorica delle ricerche di Rey: J.-F. Braunstein, «Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques (1932-1940)», in M. Bitbol e J. Gayon, *L'épistémologie française 1830-1970*, cit., pp. 151-182; A. Brenner, *L'épistémologie historique d'Abel Rey*, «Revue de métaphysique et de morale», 90 (2), 2016, pp. 159-176.

⁸⁹ Così fa, per esempio, Ian Hacking nel primo saggio della sua raccolta *Ontologia storica*, dove ricostruisce i rapporti tra la sua «historical ontology», l'epistemologia storica contemporanea (identificata con studiosi come Lorraine Daston o Peter Galison) e l'epistemologia storica francese, à la Bachelard: I. Hacking, *Ontologia storica*, cit., pp. 11-43: 19.

Canguilhem e Foucault, poi raccolti nel volume *De Canguilhem à Foucault*, e il libro di Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie. Bachelard, Canguilhem, Foucault*, hanno fortemente contribuito a diffondere nel dibattito sul cosiddetto «stile francese in filosofia delle scienze»⁹⁰ tanto la nozione di «epistemologia storica», quanto l'idea che Canguilhem rivesta un posizione di mediazione in una genealogia capace di collegare la psicanalisi della conoscenza oggettiva di Bachelard con il progetto dell'archeologia del sapere di Foucault. Secondo Lecourt, in particolare, Canguilhem opererebbe un significativo ampliamento del progetto bachelardiano, nella misura in cui la sua storia epistemologica [*histoire épistémologique*]⁹¹ non si limiterebbe a prendere in considerazione la storicità dei concetti scientifici, ma introdurrebbe all'interno del campo di lavoro dello storico anche la stessa epistemologia, suggerendo l'idea che il lavoro epistemologico non sia da intendersi come una scienza della scienza, collocata in uno spazio extra-storico o in una dimensione a-temporale, ma che sia essa stessa oggetto di sviluppo diacronico. Ci si troverebbe, in questo senso, davanti alla necessità di un duplice profilo: da un lato quello dell'epistemologia storica vera e propria, ovvero dello studio storicamente fondato della bachelardiana «scienza degli scienziati», e, a un secondo livello di analisi, quello di una «storia epistemologica», il cui fine sarebbe quello di mostrare l'evoluzione e la trasformazione dei concetti epistemologici. Il merito di Lecourt è certamente quello di aver proposto una lettura del lavoro epistemologico di Canguilhem, capace di rilevarne la peculiarità rispetto alla specifica proposta bachelardiana⁹² e permette di collocare in una posizione centrale uno dei

⁹⁰ J.-F. Braunstein, «Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie», cit.

⁹¹ La nozione di «storia epistemologica» viene sottolineata per la prima volta da Lecourt, ma è stata ripresa successivamente anche da altri e, in particolare, da H.-Jrg. Rheinberger, «Reassessing the Historical Epistemology of Georges Canguilhem», cit., pp. 185–97. Cfr. Anche D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspero, Paris 1972; tr. it. di F. Fistetti, *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, De Donato, Bari 1973, pp. 117-126.

⁹² Questo merito è tanto maggiore se si considera che Lecourt ha dedicato a Bachelard, sotto la guida di Louis Althusser e dello stesso Canguilhem, gran parte dei suoi primi lavori, e che essi sono considerati ancora, tanto nel contesto degli studi bachelardiani, quanto nel più generale panorama delle indagini sull'epistemologia storica, opere di riferimento. Si rimanda in proposito a G. Canguilhem e D. Lecourt, *L'epistemologia storica di G. Bachelard*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997 e a D. Lecourt, *Bachelard. Le jour et la nuit*, Grasset, Paris 1974. Lecourt ha inoltre dedicato allo stesso Canguilhem diversi scritti, tra cui un piccolo volume introduttivo per la collana “Que sais-je?” dell'editore PUF, nel quale si trova, in conclusione, un capitolo dedicato ad alcuni *Brefs souvenirs concernant Georges Canguilhem*,

problemi filosofici più sottovalutati dagli altri lettori di Canguilhem: quello del rapporto tra la dimensione logica e quella storica, la cui centralità e importanza è ben testimoniata da passaggio come il seguente, tratto da *La formation du concept de réflexe*:

Pensiamo personalmente che in materia di storia delle scienze i diritti della logica non debbano cancellarsi dinanzi ai diritti della logica della storia. Di modo che prima di ordinare la successione delle teorie secondo la logica della loro convenienza e della loro omogeneità d'ispirazione, è innanzitutto necessario assicurarsi, in presenza di una data teoria dove si cerchi d'individuare questo o quel concetto implicito o esplicito, che ce ne si faccia un'idea dalla quale non sia assente ogni preoccupazione di coerenza interna. Altrimenti si arriverebbe al paradosso per cui la logica è ovunque tranne che nel pensiero degli scienziati, e che può darsi una logica della successione delle dottrine indifferente in sé alla logica.⁹³

Esiste, insomma, una logica della storia⁹⁴, ma essa non è affatto indipendente dalla logica nel senso più convenzionale del termine; esiste anche sempre, inoltre, una logica dello scienziato, il cui lavoro non è mai, nemmeno quando più si allontana da quelle che lo storico può identificare come le verità della scienza a lui contemporanea, una mera fantasticheria o una pura speculazione irrazionale. Lo storico che pensasse alla storia delle scienze come a un lavoro il cui fine fosse di mostrare il lento sorgere della ragione e della logica dall'oscurità di un pensiero primitivo illogico e irrazionale finirebbe per commettere l'errore di identificare l'antiorità cronologica con la superiorità logica,⁹⁵

attraverso i quali è possibile intravedere gli stretti rapporti che intercorrevano tra la fine degli anni Sessanta e quella degli anni Settanta tra Canguilhem e il gruppo degli althusseriani. Cfr. D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, PUF Paris, 2016.

⁹³ *FC*, p. 5.

⁹⁴ Il lettore attento noterà come l'idea di una logica della storia, correlativa a quella di una storia della logica, sembri presentare una certa eco hegeliana. In effetti, che la tradizione epistemologica francese, ivi compreso anche Canguilhem, custodisca in sé una certa affinità con l'hegelismo è una questione che è stata fatta oggetto di specifici studi. In particolare Antonella Cutro ha ricostruito il complicato e intricato rapporto che esiste tra l'emergere di questa linea francese in epistemologia (Cavaillès, Canguilhem, Bachelard) e il fenomeno della rinascita dell'hegelismo e degli studi hegeliani in Francia, con studiosi quali Alexandre Koyré, Alexandre Kojève (1902-1968), Jean Hyppolite (1907-1968), Jean Wahl (1888-1974), delineando per altro un'interpretazione critica che non evita il confronto con prospettive posteriori, appartenenti soprattutto al contesto dello strutturalismo e del post-strutturalismo. Cfr. A. Cutro, *Il valore dei concetti. Filosofia e critica*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁹⁵ *CV*, p. 74. Questa critica alla storia progressiva dell'intelligenza umana ha origini abbastanza precoci nella produzione di Canguilhem. La troviamo, in forma già del tutto compiuta, anche nei materiali del *Cours de philosophie générale et de logique* del 1942-1943 all'Université de Strasbourg a Clermont-Ferrand, dove si riconosce che «Facendo della nozione di progresso il

ma, scrive Canguilhem, «un simile atteggiamento presuppone una concezione dogmatica della scienza e, ci si scusi l'audacia del termine, una concezione dogmatica della critica della scienza, una concezione cioè dei “progressi dello spirito umano” propria dell'*Aufklärung*, di Condorcet e di Comte»⁹⁶. Esso presuppone, soprattutto, l'idea che il progresso della conoscenza apportato da ogni evento nella storia delle idee scientifiche sia determinato da un valore ultimo, un valore supremo di verità in rapporto al quale ogni teoria dev'essere giudicata come più o meno vera. Per questo è necessario non solo ritrovare la storia nella scienza, ma anche nell'epistemologia o, se si vuole, nella «critica della scienza», perché nel rivolgerci a una data teoria si dev'essere consapevoli che essa «non può esser tuttavia detta falsa che in ragione di un giudizio rivolto ai principi, secondo la loro connessione con conseguenze giudicate, cosa che implica che le parti della dottrina si suppongano essere sistemate in maniera non incoerente, e che i concetti non si compongano solo per giustapposizione»⁹⁷. Se da un lato Canguilhem recupera certamente nozioni fondamentali dell'epistemologia storica di Bachelard – una su tutte quella di «ostacolo epistemologico» –, d'altro canto egli sembra elaborare un approccio originale per quanto riguarda la «logica della storia», che non sembra più muoversi secondo una dialettica⁹⁸, bensì attraverso una «filiazione dei concetti».⁹⁹ Non è certo questo il luogo, né il momento per riservare altro spazio alle questioni della storiografia delle scienze di Canguilhem, a cui sarà dedicato un intero capitolo nella parte successiva di questo lavoro¹⁰⁰, ma questi pochi riferimenti dovrebbero essere sufficienti a mostrare la pertinenza dell'interpretazione di Lecourt, che tra i primi ha riconosciuto l'originalità dell'approccio di Canguilhem.

contenuto d'una legge, Comte ha naturalizzato la mente [*esprit*], proprio nel momento in cui rivendicava per la sociologia, scienza dello spirito [*science de l'esprit*], la sua indipendenza di oggetto e metodo nei confronti della biologia» (*EC IV*, p. 91).

⁹⁶ *CV*, p. 74.

⁹⁷ *FC*, p. 5.

⁹⁸ L'introduzione di un elemento dialettico all'interno della storia delle scienze per evitare i paradossi della storiografia positivista e scienziata era stato adottato tanto da Bachelard (Cfr. G. Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940), PUF, Paris 1975), quanto da Jean Cavaillès, che aveva richiamato l'attenzione, nelle ultime pagine de *Sulla logica e la teoria della scienza*, a una «dialettica del concetto» (J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, cit., pp. 76-77).

⁹⁹ *FC*, p. 5.

¹⁰⁰ Cfr. *infra*, Parte Seconda, Capitolo Secondo

La categorizzazione di Lecourt è stata tuttavia messa in discussione, per esempio da studiosi come Michel Fichant,¹⁰¹ a favore di una più complessa articolazione all'interno della quale il ruolo di Canguilhem appare leggermente diverso e meno "dialettico" nei confronti della posizione di Bachelard. Secondo Fichant, infatti, è possibile riconoscere, in una più generale "aria di famiglia" rinvenibile all'interno della speciale declinazione francese della filosofia della scienza, un'epistemologia storica in senso stretto, che sarebbe appannaggio soprattutto di Bachelard e Cavallès, e una storia epistemologica, che meglio indicherebbe, invece il lavoro di Koyré; per ciò che riguarda il lavoro di Canguilhem, invece, sarebbe più opportuno parlare, differenziandolo da entrambi, di una specifica epistemologia delle scienze del vivente, che lo condurrebbe in una posizione diversa da entrambe queste prospettive. Se questa proposta ha da un lato il vantaggio di rendere un po' meno lineare e piano lo schema storiografico di Lecourt – tutto fissato nella successione netta e progressiva di epistemologia storica (Bachelard), storia epistemologica (Canguilhem) e archeologia (Foucault) – e di inserire all'interno del quadro elementi originali e interessanti quali Cavallès e Koyré, ha però lo svantaggio di svilire l'importanza teorica che l'elemento storico riveste nella cornice concettuale elaborata da Canguilhem nel suo lavoro sulla storia delle scienze del vivente. La specificità di quest'ultimo, infatti, non risiederebbe tanto, secondo Fichant, nell'uso specifico che egli fa dell'elemento storico e dell'intreccio tra questo e la teoria filosofica, ma più semplicemente nella predilezione della vita e del vivente come oggetti d'indagine epistemologica e filosofica in generale. Il punto problematico della proposta di Fichant è proprio questo oblio della funzione teorica, che nel Canguilhem dei lavori epistemologici appare sempre mediata dalla dimensione storica: se Canguilhem non può certo essere trattato semplicemente come uno storico della biologia o delle scienze del vivente, è pur vero che il porsi delle problematiche filosofiche fondamentali, anche e soprattutto quelle che si inquadrano in una ripresa dei temi della *philosophie biologique*, passa sempre attraverso una ricostruzione storiografica e una messa in quadro della questione da un punto di vista diacronico. Della proposta di Fichant va dunque certamente mantenuta l'acquisizione di un punto di vista più complesso rispetto a quello di Lecourt, che pensi l'epistemologia storica non come un'eredità che Canguilhem

¹⁰¹ M. Fichant, «L'épistémologie en France», in F. Chatelet (a cura di) *Histoire de la philosophie: le 20^e siècle*, Hachette, Paris 1973, pp. 135–78.

recupera in maniera diretta ed esclusiva da Bachelard, ma come il frutto di un processo più complicato, che implica il riferimento ad altri orizzonti e prospettive, che nel suo lavoro trovano occasione di rielaborazione e ibridazione. Questa visione più inclusiva e ampia della nozione di «epistemologia storica» sembra inoltre piuttosto coerente con l'approccio della storiografia filosofica più recente, già incontrato discutendo del rapporto tra Canguilhem e Foucault, che tende a considerare in maniera unitaria un insieme ampio e complesso di progetti filosofici della seconda metà del Novecento, trovandone le origini in un particolare *milieu* di inizio secolo, che fungerebbe da anello di congiunzione tra questa storia recente della filosofia in Francia e alcune esperienze teoriche le cui radici risalirebbero sino ai primi due decenni del XIX secolo e al dibattito sulle eredità politiche e intellettuali dell'Illuminismo.

In tempi più recenti, ampi e approfonditi studi sulla filosofia e la storia delle scienze in Francia, come quello condotto da Cristina Chimisso nel libro *Writing the History of Mind*,¹⁰² hanno ulteriormente contribuito a revisionare e aggiornare il modello storiografico proposto da Lecourt, proprio grazie a un approfondimento di quel particolare clima culturale e intellettuale che si sviluppò in Francia, e soprattutto a Parigi, tra l'inizio del secolo e lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale. Nel suo lavoro sulla filosofia delle scienze in Francia, Chimisso ha inteso l'epistemologia storica di Bachelard e Canguilhem non più come luogo di origine di una tradizione, ma come punto di arrivo di un più ampio insieme di dibattiti transdisciplinari e di trasformazioni all'interno dei campi della storia delle scienze e della storia della filosofia svoltisi in seno agli ambienti intellettuali e accademici parigini di tutta la prima metà del secolo XX.¹⁰³ Questa interessante ricostruzione storica, che si avvale di

¹⁰² C. Chimisso, *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*, Ashgate, Burlington 2008.

¹⁰³ Non è un caso che lo studio di Chimisso si occupi del periodo 1900-1960. Da un lato il suo lavoro si interessa anche di quel periodo, ancora tutto ottocentesco, per così dire, che intercorre tra la fine "ufficiale" del XIX secolo, e il vero e proprio inizio del «secolo breve», con l'attentato di Sarajevo. Sono le matrici ancora ottocentesche a lavorare in questo periodo di transizione, che si vedranno soggette a una radicale trasformazione solo dopo la fine della Prima Guerra Mondiale, ma che già in questo primo quindicennio del secolo innescano una serie di riflessioni e di analisi critiche. D'altro canto, Chimisso spinge la propria periodizzazione sino agli anni Sessanta, alle soglie della grande stagione strutturalista e dei grandi dibattiti sui compiti della filosofia e della scienza, quando nuovamente tutto appare destinato a cambiare. Il suo lavoro copre dunque due diversi "momenti" della storia della filosofia francese, il *moment de l'esprit* e il *moment de la structure* – cui si aggiungerebbe il *moment de la structure*, che inizia a partire

un'approfondita ricerca sulle istituzioni e sui luoghi formali e informali di produzione del sapere nel contesto francese degli anni 1900-1960, mette in luce i profondi legami tra il processo di istituzionalizzazione di una disciplina come quella della storia delle scienze con altre materie quali l'antropologia di Levy-Bruhl, la nuova storiografia delle *Annales*, le scienze sociali e le vicende filosofiche dell'epoca, restituendo un'immagine della genesi dell'epistemologia storica ricca di sfumature storiografiche e caratterizzata da un'attenzione marcata nei confronti delle trasformazioni sociologiche del mondo accademico dell'epoca, all'interno della quale trovano posto figure di spicco della storia intellettuale del Novecento (come Lucien Lévy-Bruhl, Léon Brunschvicg, Abel Rey, Lucien Febvre o Alexandre Koyré), ma in cui recuperano una posizione di primo piano anche intellettuali solo apparentemente marginali, sinora oggetto di scarsa attenzione da parte degli studiosi, come Aldo Mieli (1879-1959) o Hélène Metzger (1889-1944). Nell'intricata rete di rimandi e filiazioni – in cui alcune nozioni, come quella di «mentalità», vedono riconosciuta un'importanza quasi del tutto inedita, almeno nel campo della storia della filosofia delle scienze, la figura di Canguilhem si profila come quella di punto di arrivo e di rilancio di tutta una serie di problematiche e di discussioni che egli si troverebbe a ereditare dalla generazione precedente. Secondo Chimisso, a differenza di alcuni loro predecessori come Brunschvicg, Metzger o Koyré, Bachelard e Canguilhem non si trovano più a vivere in un'epoca di sospetto nei confronti di una disciplina come la storia della scienza;¹⁰⁴ anzi, entrambi possono tranquillamente affermare che la scienza è essenzialmente storica,¹⁰⁵ senza essere obbligati a difendere

dagli anni Sessanta – di cui ha parlato Frédéric Worms in F. Worms, *La philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009.

¹⁰⁴ Anzi, possiamo ben dire tutt'altro nei loro confronti, se pensiamo al prestigio associato, proprio negli anni delle loro due presidenze, a un'istituzione come l'Institut d'Histoire des Sciences et Techniques della rue du Four. Per un'introduzione storica a quest'importante istituzione, nato come Institut d'Histoire des Sciences nel 1932, e divenuto sessant'anni dopo, nel 1992, l'Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et Techniques, rimando al già citato J.-F. Braunstein, «Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques (1932-1940)» cit. e J. Gayon, *L'Institut d'histoire des sciences*, «Cahiers Gaston Bachelard», n. 14, 2016, pp. 15-63.

¹⁰⁵ C. Chimisso, *Writing the History of Mind*, cit., p. 167. Canguilhem appare già avanti sui tempi, nella misura in cui non solo riconosce la necessità della storia delle scienze per la comprensione epistemologica, ma appare estremamente attento anche alla dimensione sociologica e politica della scienza, al punto che già nel *Traité de logique et de morale* leggiamo: «Il progresso scientifico è ancora un fatto sociale nella misura in cui suppone una divisione del lavoro, una cooperazione tra ricercatori e una sorta di cosmopolitismo scientifico, nella misura in cui, soprattutto, la permanenza dei risultati teorici è garantita da una generazione

la fondatezza di una tale presa di posizione. In questa prospettiva Bachelard perde la posizione di padre fondatore che poteva essergli attribuita in uno schema storiografico à la Lecourt, e si trova, al contrario, a essere egli stesso l'erede di una stratificata serie di progetti precedenti. Allo stesso tempo viene però ulteriormente marcata l'originalità della prospettiva di Canguilhem, che non risulta più essere limitata a un ampliamento dell'epistemologia storica alla storia epistemologica, ma che si propone come capace di reinterpretare l'idea di una «storia normativa» delle scienze, aggiungendovi inoltre uno specifico interesse per la dimensione dell'individuo, attraverso l'attenzione alle questioni del vivente. Chimisso recupera così un'opinione già espressa in altro modo da François Dagognet, secondo cui la specificità della filosofia e della storia delle scienze di Canguilhem deriverebbe dal suo specifico oggetto di ricerca: le scienze del vivente.¹⁰⁶ Questa lettura ha il merito di riconoscere l'effettivo rilievo che la formazione medica e gli interessi concreti della ricerca di Canguilhem ebbero nella formazione del suo metodo e nella composizione della sua “cassetta degli attrezzi” concettuale, ma evita allo stesso tempo il rischio che sembra correre Fichant nel collocare l'elemento storico in posizione subordinata e distinta nei confronti del tratto epistemologico.

Un discorso a parte merita, infine, Hans-Jörg Rheinberger che, nel suo *On Historicizing Epistemology*,¹⁰⁷ colloca Canguilhem in una posizione dialettica rispetto a Bachelard, secondo uno schema storiografico che in parte ricorda l'impostazione generale di Lecourt, ma che intende sottolineare anche l'importanza della diversa provenienza disciplinare dei due. Se Bachelard arriva alla storia delle scienze partendo da una formazione prevalentemente orientata alla matematica, alla fisica e alla chimica, Canguilhem è, oltre che filosofo, anche medico: «se Bachelard ha dato un contributo notevole nello storicizzare la filosofia delle scienze del suo tempo, Canguilhem proveniva, al contrario, dalla storia delle scienze, ed era interessato a offrirne una

all'altra; a questo proposito l'invenzione della tipografia e l'istituzione delle biblioteche sono per tutti di un'evidente importanza. In questo senso, anche *progresso* implica l'esistenza di una *tradizione*» (*CEC I*, p. 699).

¹⁰⁶ Cit. F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1997. Il merito più grande di Dagognet è quello di aver compreso, forse per primo, che l'originalità di Canguilhem consiste proprio nell'aver rifiutato ogni possibile riduzionismo nei confronti del vivente, senza perciò rinunciare al progetto di conoscenza razionale della vita e della vitalità, scoprendo il cuore di questa razionalità – di questa logica – proprio all'interno della vita stessa (in particolare cfr. Ivi, pp. 16-17).

¹⁰⁷ H.-Jrg. Rheinberger, *On Historicizing Epistemology. An Essay*, Stanford University Press, Stanford 2010.

fondazione epistemologica focalizzata sulla storia dei concetti scientifici». ¹⁰⁸ A differenza di altri interpreti, però, Rheinenberger sembra sottolineare maggiormente la distanza critica tra Canguilhem e Bachelard, evidenziando come questa non consista solo nella storicizzazione dell'epistemologia, già rilevata da Lecourt, ma in una differente impostazione del discontinuismo bachelardiano. In Bachelard la rottura epistemologica si pone su due livelli diversi: da un lato la rottura della scienza nei confronti dell'esperienza quotidiana, con il superamento degli ostacoli epistemologici; dall'altro la rottura come forma del cambiamento all'interno della storia della scienza. Per Canguilhem, invece, la scienza non si pone in una radicale discontinuità con l'esperienza quotidiana pre-scientifica, ¹⁰⁹ ma sorge da essa e, pur distanziandosene, essa è in definitiva la risposta a una specifica esigenza dell'esperienza del vivente. È in questo senso che, per esempio, deve essere intesa la famosa affermazione de *Le normal et le pathologique* che sostiene come «non vi sia nulla nella scienza che prima non sia apparso nella coscienza» ¹¹⁰ e che «se oggi la conoscenza della malattia da parte del medico può prevenire l'esperienza della malattia da parte del malato, è perché altre volte la seconda ha chiamato in causa, ha richiesto la prima». ¹¹¹ Non si tratta di rivendicare una priorità del vissuto pre-scientifico sulla discorsività scientifica, ma di evidenziare che, sebbene ogni conoscenza si costituisca come uno sforzo di superare il livello dell'esperienza vissuta per muovere verso una forma di razionalità, la conoscenza scientifica è pur sempre l'espressione di un'attività del vivente che risponde a un'esigenza vitale del vivente. ¹¹² D'altro canto, Canguilhem sembra distanziarsi anche da una lettura della trasformazione in storia delle scienze in cui la discontinuità si dia

¹⁰⁸ H.-Jrg. Rheinenberger, *On Historicizing Epistemology*, cit., p. 65.

¹⁰⁹ Ivi, 68

¹¹⁰ *NP*, p. 66 (in corsivo nell'originale).

¹¹¹ Ivi, 67

¹¹² In questo senso il vitalismo di Canguilhem, di cui si avrà modo di discutere ampiamente di qui a breve, è stato giustamente definito da Paul Rabinow, vitalismo razionalista, poiché nella cornice teorica canguilhemiana rivendicare la priorità della vita sulla scienza non equivale a sostenere una priorità della *rêverie* sulla ragione o a risolvere quest'ultima nel fondo opaco di una forza vitale irrazionale. Scrive infatti Rabinow: «ragione e vita sono intrecciate, non opposte, ma nessuna delle due legifera sull'altra» (Cfr. P. Rabinow, «Introduction: A Vital Rationalist», cit., pp. 11-22: 19). Foucault ha ben colto il punto nell'introduzione all'edizione americana di *On the Normal and the Pathological*: «La fenomenologia chiedeva all'«esperienza attuale» il senso originale di ogni atto di conoscenza. Ma non possiamo, o non dobbiamo, cercarlo nel vivente stesso?». Cfr. M. Foucault, «Introduction», Introduzione a G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*; tr. eng. di C. R. Fawcett, D. Reidel Pub. Company, Dordrecht-Boston-London 1978, pp. ix-xx: xviii.

solo come rotture e rivoluzioni alla maniera di Thomas Kuhn (1922-1996)¹¹³. L'idea della «filiazione dei concetti» rimanda piuttosto a slittamenti semantici e a riposizionamenti funzionali dei concetti all'interno di reti di significato complesse, che si estendono tra le discipline e le forme di sapere scientifico e popolare: non tagli dunque, ma scivolamenti, spostamenti nei quali i termini che indicano i concetti sembrano conservare una traccia dei significati di cui sono stati portatori. La storia epistemologica di Canguilhem appare allora come «un'unità dialettica di continuità e cambiamento nello sviluppo della conoscenza scientifica»¹¹⁴, che non si limita a dinamizzare l'epistemologia, ma anche le stesse strutture del cambiamento e della trasformazione, che non si pongono più come momenti di rottura o di rivoluzione, ma come slittamenti e micro-discontinuità progressive, distribuite in una temporalità più dilatata e meno frenetica di quella delle rivoluzioni scientifiche.

La posizione di Canguilhem all'interno di quella che oggi chiamiamo «*épistémologie historique*» non è dunque un elemento che possa essere messo in dubbio, ma la storia di questa tradizione di lavoro non è quella di una scuola di pensiero in senso tradizionale, all'interno della quale Canguilhem rivestirebbe il ruolo di padre fondatore o di erede intellettuale. Si tratta, com'è stato giustamente detto, non di un metodo o di un insieme condiviso di dottrine filosofiche, ma piuttosto di uno «stile», nozione abbastanza ampia e sfumata da permettere di comprendere al proprio interno programmi di ricerca e di lavoro piuttosto diversi.¹¹⁵ Canguilhem stesso si pone certamente in una posizione di prossimità nei confronti di Bachelard, per esempio, come provano i numerosi scritti a questi dedicati, in particolare dopo la tesi su *La formation du concept de réflexe* del 1955 e l'assunzione della carica di direttore dell'allora Institut d'Histoire des Sciences et techniques. Tuttavia, Canguilhem non sembra voler semplicemente applicare o ampliare gli strumenti concettuali bachelardiani, ma rivolge piuttosto i propri sforzi nella creazione di una serie di strumenti concettuali e metodologici originali, che finiscono per condurlo, su alcuni punti, anche molto lontano dalle posizioni di Bachelard. Inoltre, è in realtà impossibile ricondurre la filosofia di Canguilhem nel suo complesso all'epistemologia storica o alla filosofia delle scienze. In

¹¹³ Il riferimento è ovviamente a Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), University of Chicago Press, Chicago 1996; tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

¹¹⁴ H.-Jrg. Rheinberger, *On Historicizing Epistemology*, cit., p. 69.

¹¹⁵ Cfr. *supra* n. 45

primo luogo perché l'interesse di Canguilhem per l'epistemologia e la storia delle scienze inizia solo nel 1955.¹¹⁶ Anche la tesi del 1943 sul normale e il patologico non è da considerarsi in effetti un lavoro di epistemologia o di storia delle scienze in senso stretto, nonostante l'importanza del percorso storico che porta, a ritroso, da Comte a Broussais, e da questi a Bichat, a Brown e alle fonti moderne della tesi secondo cui il patologico sarebbe variazione quantitativa del normale, e nonostante la relazione che viene posta tra questa ricostruzione e le sue conseguenze contemporanee in Bernard e, in ultimo, in Leriche.¹¹⁷ Su questo punto hanno ragione quegli interpreti che hanno visto nell'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* un lavoro di filosofia il cui termine centrale, quello di «norma», con i suoi derivati di «normale» e «normativo», non dice un progetto di filosofia delle scienze o di epistemologia, ma un tentativo di mettere la questione della vita, che si definisce appunto come attività normativa, al centro della riflessione filosofica.¹¹⁸ Abbiamo di questo una conferma anche dai lavori degli anni Trenta, che mostrano come la questione delle norme emerga a partire dalla questione dei valori, com'è testimoniato, per esempio, anche dagli appunti preparatori per i corsi dell'inizio degli anni Quaranta.¹¹⁹ Il problema del normale si pone a partire da una scienza o, per meglio dire, a partire da quella tecnica al crocevia di molte scienze che è la medicina,¹²⁰ ma la questione a cui mira è quella della

¹¹⁶ Ancora recentemente, Camille Limoges ha sottolineato, nell'introduzione al quarto tomo delle *Œuvres Complètes* di Canguilhem, come «prima del 1955 nessuno – e in primo luogo certamente non lo stesso Canguilhem – avrebbe avuto, ne ha avuto, l'idea di designarlo [Canguilhem, ndr] come uno storico delle scienze» (*ŒC IV*, p. 25).

¹¹⁷ Su questo, ancora Limoges nota che: «quanto al *Saggio*, la sua tesi in medicina, neanche questo era stato concepito come un'opera di storia delle scienze. Si trattava di contribuire alla filosofia medica o alla "philosophie biologique", secondo la locuzione di cui farà più volte uso» (*ŒC IV*, pp. 25-26). Limoges ricorda, inoltre, che non solo lo stesso Canguilhem nega, nella sua tesi, qualunque velleità storiografica per il proprio lavoro (Cfr. *NP*, p. 10) e che anche Pierre Brunet, in una recensione apparsa sulla *Revue d'histoire des sciences* nel 1947, riconosce l'interesse de *Il normale e il patologico* per lo storico, sebbene ammetta allo stesso tempo che l'opera non rappresenta un lavoro di storia delle scienze: P. Brunet, *Compte rendu à G. Canguilhem Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», n. 1 (1), 1947, pp. 90-91.

¹¹⁸ Cfr. G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, cit., p. 12.

¹¹⁹ I documenti a cui si potrebbe far riferimento sono moltissimi. Particolarmente istruttivi a questo proposito sono il fascicolo del giugno 1941, dedicato a «La valeur» (GC 11.1.3) e, soprattutto, il corso del 1942-1943 dedicato a «Les normes et le normal» (GC 11.2.2), dove troviamo, dopo alcune note preliminari, e un primo capitolo che enuncia la tesi meta-normativa fondamentale della precedenza dell'infrazione sulla norma, un capitolo interamente dedicato a «Propositions normatives et jugements de valeur» (GC 11.2.2: 14).

¹²⁰ *NP*, pp. 9-10.

normatività, e del suo rapporto alla filosofia e alla vita. Fino agli anni Cinquanta almeno, il lavoro di Canguilhem non può dunque essere ricondotto esplicitamente all'epistemologia storica e il problema che si pone come centrale nella sua è quello dei valori e, di conseguenza, quello delle norme. Tuttavia, ciò che è più interessante notare è che, in secondo luogo, la filosofia di Canguilhem non può essere ridotta, semplicemente, a una particolare versione dell'epistemologia storica perché, anche nei lavori successivi agli anni Cinquanta e Sessanta, è facile rendersi conto di come Canguilhem inquadri i propri interessi epistemologici all'interno di un quadro più complesso e ampio di questioni e di problemi. Si potrebbe portare, come facile esempio di questa apertura della filosofia al di là dell'epistemologia, la seconda parte de *Le normal et le pathologique*, le cosiddette *Nouvelles réflexions*, dove si aprono nuove questioni che superano i problemi della normatività vitale e spostano il centro della riflessione su di una normatività che si definisce come sociale e non più come semplicemente vitale.¹²¹ Ma anche i saggi contenuti in raccolte come *La conoscenza della vita*, se letti con attenzione, mostrano immediatamente un significato che supera la loro rilevanza sul piano della filosofia e della storia delle scienze in senso stretto. Non è difficile scorgere in un testo come *La teoria cellulare* la questione filosofica del rapporto dell'individuo alla società, o di riconoscere in *Macchina e organismo* una riflessione di filosofia della tecnica. Nemmeno *La formation du concept de réflexe aux XVII e XVIII siècles*, forse il lavoro di Canguilhem più interno alla storia delle scienze e più segnato dall'impostazione bachelardiana, manca di aprire a una dimensione più ampia, in quanto dichiara, sin dall'introduzione, il senso di una storia del rapporto tra volontà e movimento corporeo per porre questioni come quella della vita umana e della sua specificità¹²² o quella del vitalismo come filosofia biologica¹²³. Per Canguilhem l'epistemologia e la storia delle scienze partecipano, nel senso che fanno parte, di una più generale «filosofia della vita»¹²⁴, all'interno della quale giocano certamente un ruolo importante e insostituibile, ma che non esaurisce mai il senso del lavoro filosofico. È invece alla riflessione sul vivente, che si viene progressivamente a configurare come

¹²¹ «È con lo sguardo rivolto all'organismo che mi permetto qualche incursione nella società», dichiara Canguilhem nella breve introduzione alle *Nuove riflessioni* (NP, p. 197).

¹²² FC, p. 7.

¹²³ Ivi, 3.

¹²⁴ G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, cit., p. 126.

una ripresa critica e un rilancio filosofico del vitalismo, che occorre rivolgersi se si vuole

3. La vita e la filosofia

La questione delle scienze e dell'epistemologia si inserisce, dunque, all'interno della questione della vita o, come si è detto, all'interno di una filosofia generale della vita e del vivente.¹²⁵ La vita è forse insieme l'unico tema e l'unico problema di cui possa essere rinvenuta la presenza in tutto il lavoro di Canguilhem, dagli scritti giovanili nel periodo dell'influenza di Alain sino ai lavori più maturi. In un testo ormai classico, *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*,¹²⁶ François Dagognet ha offerto una tra le più convincenti presentazioni complessive di Canguilhem e del suo lavoro, in una ricostruzione che propone di riconoscere nella filosofia del vivente il *fil rouge* di tutto il suo percorso filosofico. Sicuramente Dagognet non sbagliava nell'indicare nella questione del vivente un problema centrale, e non era certamente il solo a farlo. Basti pensare che, già più di vent'anni prima, nell'introduzione all'edizione italiana de *La conoscenza della vita*, Antonio Santucci affermava con chiarezza che «tutte le ricerche di Canguilhem convergono, evidentemente, a una riproposta del vitalismo»¹²⁷ e che, in definitiva, anche l'articolo di Foucault del 1984 si concludeva riconoscendo a Canguilhem il merito di aver opposto alla filosofia «del senso, del soggetto e del vissuto [...] una filosofia dell'errore, del concetto e del vivente, come un'altra maniera di accostare la nozione di vita».¹²⁸ Tuttavia, la nozione di vita non dev'essere qui intesa nel mero senso di vita biologica, e il significato filosofico di questa filosofia del vivente non può essere ridotto né al progetto di una biologia filosofica, né tantomeno a quello di una filosofia della biologia, ma dev'essere chiarito all'interno di un complessivo

¹²⁵ In questo seguito l'intuizione di Foucault che, nella già citata introduzione a *On the Normal and the Pathological*, affermava che: «potremmo dire che il problema costante in tutta l'opera di Canguilhem, dal *Saggio su alcuni problemi riguardanti il normale e il patologico* del 1943 a *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* del 1977, è stata la relazione tra scienze della vita e vitalismo: un problema che ha affrontato sia mostrando l'irriducibilità del problema della malattia come un problema essenziale per ogni scienza della vita, sia studiando che cosa abbia costituito il clima speculativo, il contesto teoretico, delle scienze del vivente» (M. Foucault, «Introduction», Introduzione a *On the Normal and the Pathological*, cit., p. xvii).

¹²⁶ F. Dagognet, *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*, cit.

¹²⁷ *CV*, p. 18.

¹²⁸ *NP*, p. 283.

ripensamento di una categoria – quella di vitalismo – ben più ampia, la cui difesa rappresenta, ancora una volta, una presa di posizione tutt'altro che scontata o prevedibile.

Che la filosofia del vivente di Canguilhem sia irriducibile alla filosofia della biologia o alla filosofia della medicina,¹²⁹ almeno così come queste vengono oggi intese nel dibattito contemporaneo, dovrebbe essere di per sé già chiaro sulla base di ciò che si è avuto modo di dire circa l'origine dell'interesse di Canguilhem per le questioni della normatività biologica. La filosofia della normatività del vivente supera le pretese legittime di una filosofia della biologia, dal momento che il tratto normativo si propone di rendere conto di tutta l'attività vitale del vivente, ivi compresa, in particolare, quella sociale.¹³⁰ Canguilhem rifiuta di ridurre il piano dell'organizzazione sociale a quello dell'organismo biologico, rifiutando l'idea di una sostanziale analogia tra i fenomeni biologici e quelli sociali che Comte aveva per esempio istituito grazie alla nozione di «consensus».¹³¹ Inoltre, come nota Dagognet, la questione della norma sociale sembra

¹²⁹ Per una panoramica sulla filosofia della biologia contemporanea rimando ai riferimenti bibliografici già menzionati alla nota 51 [cfr. *supra*], mentre per la filosofia della medicina, con riferimento limitato alle pubblicazioni italiane, mi limito a segnalare A. Pagnini (a cura di), *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2010. Il volume di M. C. Amoretti, *Filosofia e medicina. Pensare la salute e la malattia*, Carocci, Roma 2015, che si limita alla questione del dibattito sulla definizione di «salute» e «malattia», ha il merito di presentare con chiarezza le principali posizioni attualmente in campo nel dibattito di matrice analitica; la ripresa di tale dibattito può essere interessante alla luce di un confronto con la proposta di Canguilhem, anche alla luce di specifici studi condotti in merito, come quello di E. Giroux, *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*, PUF, Paris 2010, che si impegna in un interessante confronto della definizione canguilhemiana di «salute» e «malattia» e le proposte avanzate in tal senso, su fronti opposti, da Lennart Nordenfelt e Christopher Boorse. Un critica ai limiti della definizione biostatistica di malattia di Boorse, alla luce di acquisizioni teoriche tratte da Canguilhem e da Kurt Goldstein è reperibile anche in S. Pilotto, *Quale normatività? Vita e malattia fra naturalismo e antiriduzionismo*, «Lessico di Etica pubblica», n. 1, 2015, pp. 75-84. Altre utili indicazioni per misurare l'eccentricità della posizione di Canguilhem rispetto al dibattito contemporaneo tra naturalismo/normativismo si trovano inoltre in G. Lingua, «Essere nella norma o essere normativi? Riflessioni sulla distinzione tra salute e malattia a partire da Georges Canguilhem», in G. Vissio (a cura di), *Terapie dell'umano. Etica, filosofia e cultura della cura*, ETS, Pisa [in press].

¹³⁰ La questione, già presente *in nuce* nel *Saggio* del 1943 e in altri interventi, diviene particolarmente esplicita a partire dagli anni Sessanta con le *Nouvelles Reflèxions*. Cfr. *NP*, pp. 199-219.

¹³¹ *Ivi*, 213. La nozione di *consensus* serve a Comte per delimitare uno spazio specifico per i fenomeni del vivente, biologico e sociale, rispetto alle scienze «dei fatti bruti». Da un lato questa nozione rappresenta uno strumento strategico effettivamente anti-positivista, nella misura in cui mette al riparo il vivente da qualsiasi rischio di spiegazione riduzionista di natura fisicalista. D'altro canto è evidente che la spiegazione dei fenomeni sociali sul modello

in un certo senso rimettere tutto in discussione,¹³² e il rapporto tra società e organismo appare esplicitamente invertito rispetto a quello del *Cours de philosophie positive* di Comte: «è con lo sguardo rivolto all'organismo che mi permetto qualche incursione nella società»,¹³³ dichiara Canguilhem poche pagine prima di aprire le *Nouvelles Réflexions* con un capitolo significativamente intitolato *Du social au vital*. D'altro canto il vitalismo di Canguilhem supera di per sé la posizione del riduzionismo biologico già nella stessa identificazione della vita con la nozione di normatività. In una recente tassonomia delle diverse forme di vitalismo, Charles T. Wolfe ha proposto una tripartizione fondamentale, all'interno della quale organizzare i diversi vitalismi.¹³⁴ Una prima forma di vitalismo è quello metafisico o sostanziale, di cui sarebbero tutte quelle teorie che hanno identificato la specificità della vita con la presenza di una particolare forza (*entelecheia*, *anima*, *élan vital*, *vis essentialis*, ecc.) che renderebbe il vivente qualcosa di ontologicamente superiore alla semplice somma delle sue parti fisiche, impedendo così una riduzione del livello ontologico della vita a quello della materia bruta. Sono vitalismi di questo genere quello di Georg Ernst Stahl (1659-1734) o, più recentemente, quello di Hans Driesch (1867-1941), ispirato a ricerche embriologiche.¹³⁵ Un secondo tipo di vitalismo è invece identificato nel vitalismo funzionalista, tipico di alcune scuole mediche dell'età moderna, e in particolare di alcuni esponenti della Scuola di Montpellier. Questo secondo tipo di vitalismo consiste nel rilevare l'inadeguatezza dei modelli meccanicistici nella spiegazione dei fenomeni del vivente, senza però sfociare necessariamente in una posizione metafisica "forte". Non si tratta qui di identificare un elemento invisibile che renderebbe il vivente una regione

dell'organismo biologico, oltre a costituire una forma di organicismo politico, di cui Canguilhem stesso ha giustamente indicato i limiti (NP, p. 213).

¹³² F. Dagonet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, pp. 50-54.

¹³³ NP, p. 197.

¹³⁴ Rimando in particolare a Ch. T. Wolfe, «Il discreto fascino del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni», in P. Pecere (a cura di), *Il libro della natura. Vol. I. Scienze e filosofia da Copernico a Darwin*, Carocci, Roma 2015: 273-299; Id., *Introduction: Vitalism without Metaphysics? Medical Vitalism in the Enlightenment*, «Science in Context», n. 21 (4), 2008, pp. 461-463; Ch. T. Wolfe e A. Wong, «The return of vitalism: Canguilhem, Bergson and the project of biophilosophy», in G. Bianco, M. Beistegui e M. Gracieuse, *The care of life: transdisciplinary perspectives in bioethics and biopolitics*, Rowman & Littlefield International, London 2014, pp. 63-75.

¹³⁵ Il vitalismo di Driesch, che ne anima i lavori nel campo dell'embriologia, e in particolare gli studi condotti sull'uovo di riccio di mare, è forse espresso nella sua forma più compiuta in H. Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Johann Ambrosius Bart, Leipzig 1905.

particolare dell'essere, ma piuttosto di partire dalla constatazione di fatto che i fenomeni viventi mal rispondono allo stesso tipo di strumenti conoscitivi applicabili alla materia inerte.¹³⁶ Il vitalismo di Canguilhem, connotato da Wolfe come «attitudinale» [*attitudinal*], viene invece compreso come una terza versione del vitalismo, irriducibile tanto alla prima, quanto alla seconda. Il vitalismo di Canguilhem diventa una filosofia, nel senso più ampio e comprensivo del termine, perché diviene «un metodo, un atteggiamento e, rinunciando a riferirsi a una specifica ontologia che giustifichi l'esclusività del vivente, abbandona la pretesa di essere una teoria».¹³⁷ In questo senso si può legittimamente assumere per Canguilhem e la nozione di «stile» o di «atteggiamento», visto che difficilmente si potrebbe parlare di metodo e ancor meno di dottrina. Il vitalismo di Canguilhem non è una specifica *teoria* in filosofia della biologia e non è neppure una biologia filosofica, nel senso di una biologia teorica, prodotto di una riflessione filosofico-speculativa, che andrebbe ad aggiungersi come *corpus* dottrinario alla biologia scientifica e sperimentale.

Possiamo in un certo senso dire che il modo corretto di intendere il vitalismo di Canguilhem è leggerlo come progetto di una filosofia generale, come opzione filosofica di fondo, grazie alla quale vengono poi affrontati i problemi che, di volta in volta, si pongono all'attenzione del filosofo. Questo è possibile solo a patto di riuscire a ricomprendere la filosofia del vivente e della vita di Canguilhem oltrepassando gli angusti spazi di una filosofia “al genitivo”, qual è il caso della filosofia della biologia come branca specializzata e campo regionale del discorso filosofico, ma inquadrando il suo vitalismo come un discorso filosofico capace di rendere conto, oltre che dei

¹³⁶ Su questo rimando nello specifico a Ch. T. Wolfe, «On the Role of Newtonian Analogies in Eighteenth-Century Life Science: Vitalism and Provisionally Inexplicable Explicative Devices», in Z. Biener e E. Schliesser, *Newton and Empiricism*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 223-261 e Ch. T. Wolfe, *Vitalism and the Resistance to Experimentation on Life in the Eighteenth Century*, «Journal of the History of Biology», n. 46 (2), 2013, pp. 255–282. È inoltre interessante notare che una posizione simile è precisamente quella espressa da Comte per ciò che riguarda la conoscibilità del vivente. Nella Lezione XL del *Cours de philosophie positive*, infatti, Comte si premura di chiarire come l'esperimento, strumento di esplorazione conoscitiva tipico della fisica, sia di fatto inapplicabile direttamente allo studio del vivente. È proprio sulla base di questa considerazione che Comte introdurrà, qualche riga più avanti, il «principio di Broussais» che ha tanto attirato l'attenzione di Canguilhem. Cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, (a cura di M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, J.-P. Enthoven), 2 voll., Hermann, Paris 1975, vol. I, Lezione XL: 691.

¹³⁷ M. Penoncelli, Ch. T. Wolfe e A. Wong, *Is The Normal and the Pathological Vitalist?*, in P.O. Méthot (a cura di), *The Normal and the Pathological. Writings on Georges Canguilhem*, Hermann, Paris 2018 (*in press*).

problemi dell'organismo e del suo ambiente, della specie e dell'evoluzione, della salute e della malattia, anche della scienza, della tecnica, della vita sociale, di quella etica e di quella politica. Si tratta certamente, da un lato, di allargare la nozione di vita, portandola oltre i confini del concetto biologico, ma anche di pensare in modo diverso la filosofia stessa: non più e non solo come una forma di sapere che declinabile in una serie di specialità disciplinari, distinte per metodo e oggetto, ma come un discorso che fa dei saperi, scientifici e "volgari", il proprio oggetto. L'unità del lavoro filosofico di Canguilhem risiede precisamente in questa idea di filosofia, una filosofia che si fa atteggiamento – e non sistema, metodo o dottrina – e che sarà oggetto di discussione e di esplorazione del prossimo capitolo.

Capitolo 3

Stile e strategia

Il vitalismo di Canguilhem può essere compreso nella sua specificità di atteggiamento filosofico solo a patto di liberare la filosofia del vivente di Canguilhem dall'immagine di una filosofia della biologia. Questo non solo per la specifica nozione di vita e di vivente che fa da sfondo a tutto il suo lavoro filosofico, ma anche in ragione della sua idea di filosofia e di quali rapporti essa intrattenga con la vita, intesa appunto, come *allure*, capace di indicare tanto le caratteristiche proprie dei fenomeni biologici, quanto i tratti tipici della vita umana, come la scienza, la tecnica o la società. La filosofia non è costruzione di un'opera o strutturazione di una dottrina, ma un atteggiamento del vivente che chiamiamo uomo. Tuttavia, non è sufficiente qualificare la filosofia come atteggiamento, ma occorre determinare il senso di questa definizione, chiedendoci quale sia il bisogno cui risponde questo atteggiamento vitale e domandandoci infine apertamente che cosa significhi per Canguilhem fare filosofia.

1. La filosofia e il problema della verità tra *epistème* e *dòxa*

Il 27 marzo 1965 l'emittente televisiva Radio-Télévision Scolaire trasmette un programma, poi riedito in cassetta VHS dal Centre National de Documentation Pédagogique e dalle Éditions Nathan, intitolato *Philosophie et Vérité*. La trasmissione, diretta da Jean Fléchet e scritta da Dina Dreyfus, faceva parte di una serie di interviste e dialoghi tra alcuni grandi filosofi del tempo. Per la puntata *Philosophie et vérité*, la più lunga del ciclo, della durata di circa 50 minuti, furono coinvolti nomi di primo piano del panorama filosofico francese: Alain Badiou, la stessa Dina Dreyfus, Michel Foucault, Jean Hyppolite, Paul Ricoeur e, infine, proprio Georges Canguilhem.¹³⁸ Il fulcro della discussione e occasione scatenante del dibattito è offerto proprio da un'affermazione di Canguilhem, pronunciata in una precedente intervista condotta dal giovane Badiou: «non ci sono verità in filosofia».¹³⁹ La tesi di Canguilhem è volutamente provocatoria e sostiene che non la filosofia, ma le scienze, siano il discorso al cui interno è possibile trovare delle verità e che le proposizioni filosofiche non possano ambire allo statuto di candidati possibili alla verità. Nonostante la natura provocatoria della tesi in oggetto, Jean Hyppolite – che nella prima parte della trasmissione discute faccia a faccia con Canguilhem – sembra prender molto sul serio la questione, commentando che, in effetti, «oggi, e questo è un fatto irreversibile, non ci sono davvero verità – al plurale – se non laddove vi è scienza, laddove la scienza le stabilisce».¹⁴⁰ Come rilancio a questo punto Canguilhem ha allora modo di specificare la propria posizione:

Dicendo che non vi sono verità filosofiche non intendevo dire:

– Che un filosofo non debba mai preoccuparsi di sapere se dice o meno la verità;

¹³⁸ La trascrizione dell'intera trasmissione, che è stata pubblicata in diverse collocazioni, in particolare in M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., vol. 1, pp. 448-464, e presso i *Cahiers Philosophiques* nel 1993, è ora disponibile in *ÆC IV*, pp. 1121-1140, con un testo corretto e stabilito a partire da un confronto tra la vecchia trascrizione e una versione digitalizzata del video integrale conservata presso la Bibliothèque National de France con il codice identificativo NUMV-38400.

¹³⁹ Si veda l'intervista tra Canguilhem e Alain Badiou «Philosophie et science» del 25 gennaio 1965, ora in *ÆC IV*, pp. 1097-1111.

¹⁴⁰ *ÆC IV*, p. 1122.

– Che la filosofia sarebbe estranea a una ricerca concernente la natura, o il senso, o l'essenza della verità.¹⁴¹

Dire «non esistono verità filosofiche», non è dunque un'affermazione da intendersi in senso scienziato, un'abdicazione della peculiarità del discorso filosofico che escluda qualsiasi forma propria a favore di un appiattimento mimetico nei confronti delle scienze. Non significa nemmeno, al contrario, rinunciare a una razionalità del discorso filosofico e proporre per la filosofia un esito estetizzante, che lasci alle scienze il compito di occuparsi della verità, assimilando la filosofia alla letteratura o al gesto artistico. Al contrario, si sostiene proprio che «meno le scienze assomigliano alla filosofia, più, precisamente, appare la necessità intellettuale della filosofia»¹⁴², intesa come forma di discorso di meta-livello, capace di prendere in carico quel che le scienze non possono da sé sole mettere a tema. Dire che la filosofia non ha uno specifico campo di verità per il proprio discorso non deve portarci a credere che Canguilhem stia negando un particolare campo di azione per la filosofia, un suo specifico terreno di lavoro. Al contrario, la distinzione che quest'affermazione mette in campo è strategicamente funzionale alla salvaguardia della specificità del discorso filosofico rispetto a quello di altre discipline: «il discorso filosofico su ciò che le scienze intendono con “verità” non può essere a sua volta detto vero. Non vi è verità della verità».¹⁴³ La filosofia non si rapporta alla verità scientifica nella forma duplicata di una verità a sua volta fondata scientificamente, come potrebbe essere il caso di «scienze della scienza» come l'antropologia o la sociologia delle scienze. Anzi, proprio per questa ragione, la filosofia non può in alcun modo ridursi a un discorso scientifico, né nel senso di una sua assimilazione alle «scienze umane», né nel senso di una sua trasformazione in metodologia delle scienze. Se non si dà possibilità di valutare le filosofie in termini di verità, non sarà ugualmente possibile identificare una filosofia come scientifica o più scientifica rispetto ad altre. Si tratta di un passaggio molto importante, che permette di comprendere appieno la centralità

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² È proprio Canguilhem ad affermarlo nel dialogo con Hyppolite: cfr. *ÆC IV*, p. 1123.

¹⁴³ *ÆC IV*, p. 1126. Anche Hyppolite concorda su questo punto: «bisogna distinguere tra la verità e l'essenza della verità. Così come si è detto che l'essenza della tecnica non è tecnica, allo stesso modo l'essenza della verità non è una verità» (*ÆC IV*, p. 1122).

della domanda circa il senso e la statuto della filosofia all'interno del lavoro di Canguilhem e come questa ne abbia internamento animato le scelte teoriche.

La tesi circa il rapporto tra la filosofia e la verità ne richiama un'altra, animata da intenti simili, che potrebbe servire a rivalutare, almeno parzialmente, l'immagine di un Canguilhem nemico della fenomenologia e a chiarire il significato della sua posizione meta-filosofica. La posizione in questione è quella della logica [*Logik*] come *Wissenschaftslehre* di Bolzano o di Husserl, una dottrina della scienza, nel senso di un discorso sulle forme possibili di teoria e di scientificità, ovvero come «dottrina delle molteplicità» [*Mannigfaltigkeitslehre*].¹⁴⁴ Per Bolzano e per Husserl, il quale riprende questa nozione sin dalle *Logische Untersuchungen*, per mantenerla poi per tutto il suo percorso, la *Wissenschaftslehre* si identifica con la logica, nella sua doppia articolazione di apofantica formale e di ontologia formale. Il compito di *Wissenschaftslehre* viene assolto dalla logica nella forma di pura dottrina delle varietà o delle molteplicità [*Mannigfaltigkeitslehre*], ovvero un discorso deduttivo a priori delle forme possibili di teoria e delle forme possibili di oggetto correlate a quelle teorie. Ma la posizione meta-filosofica di Canguilhem sembra avvicinarsi più allo Husserl della *Krisis* che a quello delle *Logische Untersuchungen* o di *Formale und transzendente Logik*: nella nozione di *Lebenswelt*, così come Husserl la presenta nella *Krisis*, troviamo infatti la duplice presenza dell'autoevidenza, tratto che da sempre per Husserl accompagna i contenuti eidetici, ma anche di un mondo che è

¹⁴⁴ Per un approfondimento sulla logica come *Wissenschaftslehre* in Bolzano si vedano: J. Benoist, «Bolzano et l'idée de *Wissenschaftslehre*», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, cit., pp. 659-678; J. Šebestík, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Vrin, Paris 1992; J. Berg, *Bolzano's Logic*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1962. Nello sterminato panorama della letteratura sulla logica husserliana, invece, mi limito a segnalare alcuni studi che possono apportare un significativo chiarimento in merito alle questioni qui trattate. Sulla *Wissenschaftslehre*, sulla sua "ispirazione" geometrica nella *Mannigfaltigkeitslehre* e sulla connessione di questa con le questioni relative al problema della completezza si vedano M. H. Hartimo, *Towards Completeness: Husserl on Theories of Manifolds 1890-1901*, «Synthese», n. 156 (2), 2007, pp. 281-310; Ead., *From Geometry to Phenomenology*, «Synthese», n. 162 (2), 2008, pp. 225-233. Sul più generale problema del formale in Husserl e del ruolo della logica formale segnalo: J. Benoist, «Husserl et la fascination du formel», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, cit., pp. 679-711 e il testo classico di Suzanne Bachelard, che certo Canguilhem non poteva non conoscere, S. Bachelard, *La logique de Husserl. Études sur Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris 1957. È appena il caso di ricordare come proprio il problema della *Wissenschaftslehre* fosse al centro dell'ultimo testo di Jean Cavaillès, della cui pubblicazione postuma Canguilhem si incaricò insieme a Charles Ehresmann (Cfr. J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, cit.).

pratico, concreto e, in un senso tutto particolare, storico. La *Lebenswelt* è infatti anche il mondo della *dòxa* [δόξα], che la filosofia greca contrapponeva al mondo dell'*epistème* [ἐπιστήμη]. Si tratta di un ribaltamento di una concezione classica o, forse, di un suo chiarimento. Nel momento in cui, come dice Canguilhem, il discorso scientifico si discosta progressivamente da quello filosofico, trovando la propria autonomia e avanzando pretesa di essere discorso candidato alla verità, emerge la filosofia come forma di discorso che si costruisce su di un diverso terreno, che non esclude ovviamente le scienze, ma che, allo stesso tempo, non si può configurare nello stesso ordine di positività della scienza e che, dunque, non può configurarsi nella disposizione dell'*epistème*.

Potrebbe non essere allora un caso che Canguilhem riprenda Husserl in un corso tenuto alla Sorbonne nel 1960-1961, né che questo corso riprenda esplicitamente, sin dal titolo, *Science e philosophie*,¹⁴⁵ proprio la questione della definizione dei rapporti reciproci di scienza e filosofia. Sembra esservi una certa convergenza tra l'idea dell'ultimo Husserl, che pare propendere verso una definizione del compito della filosofia come quello di un discorso sull'*epistème*, che riposa però sul piano della *dòxa*, e la posizione di Canguilhem che afferma, nell'intervista con Badiou¹⁴⁶: «una conoscenza non scientifica non è una conoscenza. E dirò allo stesso modo che “conoscenza vera” è un pleonasma, così come “conoscenza scientifica”, così come “scienza e verità”». ¹⁴⁷ Certamente, per lo Husserl della *Krisis* si tratta di salvare la possibilità della filosofia come scienza, recuperando lo statuto della fenomenologia come «scienza rigorosa» su di un terreno diverso da quello delle scienze positive, per farne una «scienza del fenomeno», laddove con il termine *faïnòmenon* [φαινόμενον] si deve qui intendere qualcosa che si dà nella *Lebenswelt*, nel mondo pre-scientifico e, di conseguenza, nell'ordine della *dòxa*. Per quanto non si possa identificare fino in fondo la proposta di Canguilhem

¹⁴⁵ GC 14.3.

¹⁴⁶ Intervista trasmessa il 25 gennaio dello stesso anno per la Radio Télévision Scolaire. La regia è di Jean Fléchet, la produzione, anche in questo caso, di Dina Dreyfus. Si tratta in effetti dell'intervista a partire dalla quale si realizzerà poi la trasmissione su filosofia e verità, ispirata proprio dalle reazioni di alcuni altri filosofi alle affermazioni di Canguilhem circa il rapporto della filosofia con la verità. Un testo dell'intervista, redatto come «Fiche pédagogique. Télévision scolaire. (Extraits des Dossiers pédagogiques de la Radio Télévision Scolaire). Second degré, 23 janvier 65» è stato ripreso all'interno del progetto delle *Œuvres Complètes* (ŒC IV, pp. 1097-1111).

¹⁴⁷ ŒC IV, p. 1110.

con quella husserliana e con il concetto di *Lebenswelt*, è lo stesso Hyppolite a suggerire un accostamento simile, nel corso della discussione, quando afferma che:

Vi è qui una base, un terreno, che appartiene alla filosofia, sebbene non vi si possa dipanare delle verità o una verità. Ed è l'esplorazione di questo terreno che è ora in questione, e il nome che vi daremo... l'esplorazione di questo terreno a partire dal quale le scienze si sviluppano, rompendo con esso, e al quale è necessario ricondurle quando si voglia valutare la diversità delle scienze in relazione all'esistenza umana.¹⁴⁸

A questo punto la risposta di Canguilhem, che certo non è facile accusare di simpatie per la fenomenologia¹⁴⁹, sembra così avvicinarsi molto alla posizione husserliana o, quantomeno, a una sua interpretazione possibile:

È effettivamente questo lo scopo proprio della filosofia. E ciò significa che la filosofia deve confrontare certi linguaggi speciali, certi codici, con ciò che resta intrinsecamente e fondamentalmente ingenuo [*naïf*] nell'esperienza vissuta. La filosofia non si rivolge a nessuno in particolare, ma a tutti universalmente. E il rapporto tra il pensiero filosofico e il pensiero delle diverse discipline scientifiche è un rapporto concreto e nient'affatto astratto o speciale. In questa misura – ed è ciò che ho voluto dire –, il valore proprio della verità non è lo stesso che conviene alla filosofia. E se mi si chiedesse a che cosa dia il nome di «valore filosofico», risponderci che non vedo quale altro nome conferirgli se non, per l'appunto, «valore filosofico».¹⁵⁰

In altre parole si tratta di introdurre la filosofia nel punto esatto di connessione tra la vita e la scienza. La filosofia, in quanto discorso di meta-livello, ha il compito di pensare il rapporto tra la scienza (e le altre attività del vivente chiamato uomo) e la vita, intesa non solo in senso biologico, ma più in generale come *allure*. La filosofia s'innesta precisamente in quel punto di giunzione, ma anche di discontinuità, che si trova tra la vita – intesa appunto in tutte le diverse sfumature che la parola contiene sia nel francese «*vie*», sia nel tedesco «*Leben*» – e la scienza. Il terreno proprio della filosofia è nel descrivere il rapporto che esiste tra la *allure* del vivente e le declinazioni che di questa si danno in specifiche pratiche, codici, linguaggi,

¹⁴⁸ *ŒC* IV, pp. 1122-1123 [L'interruzione nel testo riferisce un andamento orale del discorso, *ndr*]

¹⁴⁹ Basti pensare al conflitto, che abbiamo già avuto modo di presentare, nei confronti della tradizione fenomenologica e dell'esistenzialismo, e alla ripresa della critica di Cavailles alla fenomenologia husserliana.

¹⁵⁰ *ŒC* IV, p. 1123.

oggettivazioni, tra cui anche la scienza. Non si può dire di una filosofia che è più o meno vera rispetto a un'altra filosofia, ma si può dire di essa se sia più o meno rigorosa: «non posso dire che la filosofia di Kant è vera, che quella di Nietzsche è falsa. Ci sono filosofie ridicole, filosofie ristrette»¹⁵¹. Non ci sono però criteri per giudicare una filosofia «grande», ma piuttosto dei «segni»¹⁵², che si collocano proprio a livello della *dòxa*:

Se è vero che la filosofia dev'essere la volgarizzazione, in un senso non volgare, [...] di tutti questi diversi codici che sono adottati dalle scienze in corso di costituzione, da tutte le attività di tipo culturale di una certa epoca, mi pare che ci sia un aspetto della filosofia fondamentalmente *naïf*, direi persino popolare, che si tende spesso a ignorare; e può darsi che una grande filosofia sia una filosofia che ha lasciato nel linguaggio popolare un aggettivo: gli stoici hanno lasciato stoico, Descartes ha lasciato cartesiano, Kant ha lasciato kantiano e l'imperativo categorico; detto in altre parole, ci sono filosofie che hanno ben totalizzato l'esperienza di un'epoca, che sono riuscite a diffondersi in ciò che non è la filosofia, nei modi della cultura (i quali saranno a loro volta da totalizzare in un'altra filosofia) e che hanno avuto in questo senso un impatto diretto su tutto ciò che si può chiamare la nostra esperienza di ogni giorno, la nostra esistenza quotidiana.¹⁵³

Ne emerge una visione tutt'altro che elitaria o erudita della grande filosofia: filosofie più grandi sono quelle capaci di risemantizzare a livello più profondo la cultura da cui emergono, che sono capaci di trovare traduzione nel linguaggio ordinario e, per mezzo di questo questo, interagire con le altre forme culturali della propria epoca, contribuendo così a modificarla. Sono grandi filosofie, in altre parole, quelle che, fuoriuscite dalla caverna platonica e raggiunta la vera conoscenza, l'*epistème* che si offre nella contemplazione del mondo eidetico, hanno la capacità di tornare nell'ombra della *dòxa*¹⁵⁴. Non si tratta di sottomettere il giudizio su di una filosofia al

¹⁵¹ *ÆC IV*, p. 1130

¹⁵² *ÆC IV*, p. 1135

¹⁵³ *ÆC IV*, p. 1135.

¹⁵⁴ Mi pare che sia in questo senso importante rilevare come Canguilhem abbia a più riprese affrontato la questione difficile della divulgazione filosofica, come avviene in alcuni saggi degli anni Sessanta (si prenda come esempio il testo *Nécessité de la diffusion scientifique*, apparso sulla «Revue de l'enseignement supérieur» nel 1961 e oggi in *ÆC IV*, pp. 1001-1014). Ma il problema di una traduzione della filosofia su di un terreno di comprensione concreta e accessibile è anche alla base, in fondo, del grande sforzo che Canguilhem profuse nella promozione dell'insegnamento filosofico nella scuola. Questo avvenne, per esempio, con un certo impegno nell'editoria rivolta agli studenti e ai "principianti" di filosofia, testimoniato innanzitutto dalla direzione della collana *Textes et documents philosophiques*, di cui curerà in prima persona il volume *Besoins et tendances* del 1952 (oggi in *ÆC IV*, pp.

capriccio del gusto sociale, ma di recuperare un rapporto con la dimensione popolare, dove il concetto «popolare» non coincide semplicemente con quello di «senso comune» o con il «pensiero dei più», ma con il «concetto cosmico» kantiano, la cui definizione si oppone al «concetto scolastico».

2. Filosofia: concetto scolastico e concetto cosmico

Nella *Dottrina trascendentale del metodo* della prima *Kritik*, capitolo terzo, dedicato a *L'architettonica della ragion pura*, Kant distingue tra concetti scolastici e concetti cosmici [*conceptus cosmicus*].¹⁵⁵ L'architettonica [*Architektonik*] è l'arte del sistema e l'unità sistematica è per Kant ciò che rende una conoscenza comune vera scienza.¹⁵⁶ L'unità sistematica è, infatti, data dall'unione delle diverse conoscenze in rapporto a un'idea, che assume per esse il ruolo di un fine. L'idea organizza le conoscenze e la scienza non è altro che un sistema organizzato di conoscenze. Si viene così a costituire un rapporto di dipendenza mereologica delle parti nei confronti del tutto e delle parti tra di loro, in cui è l'idea a conferire la struttura architettonica complessiva, divenendo in questo modo un fine per le singole conoscenze che solo in essa trovano il proprio significato ultimo. La crescita della scienza è così paragonata a una crescita organica, che procede secondo vera *accumulatio* e non attraverso semplice sovrapposizione e ammuccchiamento [*coacervatio*].¹⁵⁷ Ogni conoscenza che vada ad accrescere una certa scienza è già sempre contenuta, *in nuce*, nell'idea di quella scienza, e in questa trova una propria articolazione un certo schema della ragione, che in esso si sviluppa. In un certo senso, quindi, non si aggiunge una nuova conoscenza alla scienza, ma si sviluppa

437-524) e i due volumi dedicati all'*Introduction à l'histoire des sciences*, oggi disponibile come G. Canguilhem, *Introduction à l'histoire des sciences*, Hachette, Paris 1970-1971, tr. it. di G. Capitani e M. Clinanti, *Introduzione alla storia delle scienze*, Jaca Book, Milano 1973. A questo vanno aggiunti quei testi che sono esplicitamente dedicati a una riflessione sull'educazione, come *Alain. L'éducation du citoyen et de l'électeur* (*ŒC IV*, pp. 823-850) o gli interventi tenuti durante l'incarico dell'ispettorato (*ŒC IV*, pp. 369-391; 393-397).

¹⁵⁵ KrV A 838; B 866 (pp. 626-627). L'edizione italiana cui si farà riferimento, indicando in parentesi il numero di pagina corrispondente, è I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781¹; 1787²; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967¹; 2009².

¹⁵⁶ KrV A 831; B 859 (pp. 622-623).

¹⁵⁷ KrV A 833; B 861 (p. 623).

un'articolazione del sistema scientifico che non aveva ancora trovato piena espressione. Inoltre, non solo ogni scienza coordina in sé un certo insieme di conoscenze di cui essa costituisce l'idea, ma fa parte di una totalità più ampia, un sistema generale della conoscenza scientifica, che ha la propria sorgente nella ragion pura.¹⁵⁸ A questo punto Kant introduce la differenza tra conoscenza storica (*cognitio ex datis*) e conoscenza razionale (*cognitio ex principiis*). La prima è il risultato dell'apprendimento dall'esterno, così che chiunque apprenda un sistema filosofico, per quanto lo conosca in ogni sua parte e secondo ognuno dei suoi principi, saprà e conoscerà di quel sistema soltanto ciò che gli è stato dato.¹⁵⁹ La seconda forma di conoscenza, invece, presuppone invece che il soggetto non imiti, bensì produca la conoscenza. Questo può avvenire in due modi: la conoscenza attraverso la costruzione di concetti (matematica) e quella che, invece, deriva da concetti (filosofia). Se però la matematica si può imparare, in quanto essa poggia su fonti conoscitive immediatamente interne alla ragione, che non ammettono quindi contestazione alcuna, né illusione o inganno, nell'altro caso non si dà vero e proprio apprendimento della filosofia, ma solo del filosofare. La filosofia è infatti «semplicemente l'idea d'una scienza possibile, mai data *in concreto*»¹⁶⁰, almeno secondo il concetto scolastico di filosofia. «Vi è tuttavia ancora», aggiunge Kant, «un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*), che è sempre stato posto alla base di questa denominazione», secondo cui la filosofia «è la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanæ*)»¹⁶¹. Secondo questa definizione il filosofo è quindi colui che detiene il compito di «legislatore» della ragione, e non di suo semplice «artista», come può esser detto invece per il matematico, il logico e lo studioso della natura. In una nota, Kant spiega il significato di questa nozione di «concetto cosmico» mettendolo in relazione proprio al significato della scienza: «Concetto cosmico qui significa qui il concetto concernente ciò che interessa necessariamente ognuno. Io determino pertanto il fine di una scienza secondo concetti scolastici se la considero solo come un'abilità diretta

¹⁵⁸ KrV A 834; B 862 (p. 624).

¹⁵⁹ KrV A 835-836; B 863-864 (p. 625).

¹⁶⁰ KrV A 838; B 866 (pp. 627).

¹⁶¹ KrV A 839; B 867 (pp. 627).

a certi fini scelti per piacere». ¹⁶² Il concetto scolastico, per parte sua, è quello di «un sistema della conoscenza, che è cercata soltanto come scienza, facendo astrazione da qualsiasi scopo che non sia quello dell'unità sistematica del sapere, quindi della perfezione logica della conoscenza». ¹⁶³ Lo scopo finale, cui mira invece il concetto cosmico, è «l'intera destinazione dell'uomo, e la filosofia che lo tratta si chiama morale». ¹⁶⁴

La ripresa di questo tema kantiano dell'opposizione tra concetto scolastico e concetto cosmico o popolare avviene esplicitamente nelle *Nouvelles Réflexions* (1963-1966), dove Canguilhem utilizza in modo piuttosto libero le due nozioni per riprendere il problema della norma e del normale. «Dei due concetti di norma e di normale», leggiamo infatti, «potremmo dire che il primo è scolastico, mentre il secondo è cosmico o popolare», ¹⁶⁵ anche se il secondo è in effetti passato dal linguaggio popolare a quello di due istituzioni, quella pedagogica e quella medica, “naturalizzandosi” in esse. Anche in altri luoghi torna la nozione di concetto popolare o volgare come, per esempio, nel saggio *La santé: concept vulgaire et question philosophique*. ¹⁶⁶ In entrambi i casi Canguilhem parte dal concetto volgare e di lì muove verso il problema filosofico. Infatti, il normale è – kantianamente – un concetto che «interessa necessariamente chiunque» e che pertiene i più concreti ambiti del vivere: esiste una Scuola Normale, ma anche contagocce normali, ferrovie e binari normali, misure corporee (peso, statura, ecc.) normali ¹⁶⁷ e ognuna di queste cose rappresenta un modo attraverso cui il normale entra nella nostra vita, trasformandola. Allo stesso tempo esistono concetti e idee popolari della salute, in particolare quello di una salute come valore silenzioso del corpo, come «stato in cui

¹⁶² KrV A 840; B 868 (pp. 628).

¹⁶³ KrV A 838; B 866 (pp. 627).

¹⁶⁴ KrV A 840; B 868 (pp. 628).

¹⁶⁵ *NP*, p. 199.

¹⁶⁶ G. Canguilhem, «La salute: concetto volgare e questione filosofica» (*EM*, pp. 23-34). Qui la parola «*vulgaire*» ha il senso, in francese, di «popolare», nel senso in cui si può parlare di conoscenza del volgo o popolare; d'altronde la parola «*vulgarisation*» è l'equivalente dell'italiano «divulgazione» e questo dovrebbe rendere il senso di che cosa dobbiamo intendere con «concetto volgare».

¹⁶⁷ Si pensi all'importanza di tutta la «*mesure de l'homme*» e dell'antropometria per la storia delle scienze umane e della medicina del XIX secolo e per lo sviluppo di moderne discipline come l'ergonomia o il design, che di fatto si occupano di produrre oggetti «a misura d'uomo».

le funzioni necessarie si svolgono insensibilmente o con piacere».¹⁶⁸ Da questi concetti popolari di normale e di salute si giunge a porre la questione filosofica: nel primo caso quella del rapporto del normale con la norma, e della norma sociale con la norma vitale; nel secondo, invece, del rapporto tra il valore della salute e quello della verità. In entrambi i casi si tratta di mettere in relazione un concetto popolare («normale», nel primo esempio, «salute», nel secondo), con un concetto filosofico o scientifico “scolastico”, cioè tipico di un sistema di conoscenza scientifico (la «norma», nel primo caso, la «salute», come concetto medico-fisiologico, nel secondo). Ciò che emerge in entrambi i casi non è un’opposizione tra i due concetti o la costruzione di un regime della doppia verità: da una parte la verità del concetto cosmico popolare e dall’altra la verità del concetto scolastico scientifico. Al contrario, in accordo con la stessa impostazione kantiana, il significato scientifico e la questione filosofica che a esso è legata ritrovano la propria connessione con il concetto cosmico o popolare. Il concetto patologico di errore, per esempio, trova chiarimento filosofico nella nozione di uomo normale¹⁶⁹, così come si riscopre l’idea di una salute come «verità del corpo» che si staglia sullo sfondo di concezioni medico-scientifiche della salute e non in opposizione a esse.

Da un lato, quindi, la filosofia emerge come discorso fortemente interessato ai concetti popolari o cosmici e al loro rapporto con concetti scientifici, tecnici o scolastici. D’altro canto, è lo stesso concetto popolare di filosofia come *teleologia rationis humanae* già avanzato da Kant che sembra emergere dal discorso meta-filosofico di Canguilhem. Se ritorniamo al dialogo su *Science et vérité*, infatti, vediamo che si chiarisce esplicitamente che «il valore filosofico non è il valore di verità»,¹⁷⁰ bensì quello di «totalità». La filosofia ha di mira la totalità di un’esperienza umana, la totalità di un certo problema e la sua relazione nei confronti di altri «problemi umani concreti».¹⁷¹ In questo senso non dobbiamo pensare alla filosofia come a una forma discorsiva che voglia aggiungersi o sostituirsi al discorso scientifico, a quello tecnico o a quello politico e che sia, in altre parole, in concorrenza con queste espressioni e funzioni dell’attività umana. Non si indaga la

¹⁶⁸ La citazione è tratta da *Mauvaises pensées et autres* di Paul Valéry, e viene ripresa direttamente da Canguilhem (*EM*, p. 23).

¹⁶⁹ *NP*, p. 249.

¹⁷⁰ *CEC IV*, p. 1108.

¹⁷¹ *NP*, p. 9.

salute da un punto di vista filosofico, per esempio, per dire della salute una verità più profonda della verità del medico, ma per riprendere sulla salute un punto di vista non solo interessato alla verità scientifica, ma anche alla totalità del vivente, alla sua esperienza, al significato sociale e politico dell'essere sani o malati. Tuttavia, questo punto di vista non è «vero» nella misura in cui si dice vera la scienza stessa e non ha come proprio fine quello di smentire o di comprovare il discorso scientifico. Certo, la filosofia ha come esito quello di riaprire delle vecchie questioni che la scienza sembra aver apparentemente chiuso definitivamente¹⁷² e ciò significa ovviamente che, in un certo senso, può darsi che l'esercizio della filosofia abbia come esito collaterale quello di mettere in crisi o in discussione presso gli scienziati qualche soluzione consolidata; non per questo, però, ci si deve aspettare dalla filosofia che essa fornisca una teoria che sostituisca quella vecchia o una nuova verità che vada a rimpiazzarne una più antica. Allo stesso modo non ci si può attendere dalla filosofia che essa proponga una politica, nel senso di un discorso sulla gestione della *polis*, nel modo in cui Comte credeva che la propria sociologia filosofica avrebbe potuto diventare scienza dell'organizzazione della vita consociata degli uomini. La filosofia rileva e indaga i valori delle diverse attività umane e su di essi costruisce il proprio discorso, mostrandone la connessione con le esigenze della vita. Perché essa possa però svolgere una tale funzione di meta-livello e mettere in questione il fondamento assiologico di ogni possibile attività umana essa non può e non deve assumere i valori di cui tratta come criteri di orientamento del proprio stesso procedere. Occorre che la filosofia operi una presa di distanza dal proprio oggetto e che la pratica filosofica cominci con un rifiuto di identificarsi con questa o quella specifica funzione umana, ivi compresa quella scientifica. Non si può pretendere che la filosofia si faccia scientifica nel suo occuparsi di scienza, tecnica nel rivolgersi alle diverse espressioni della *technè* o che essa possa esser detta giusta nel suo indagare le questioni dell'etica e della politica. Si tratta piuttosto di pensare alla filosofia come a un processo di scoperta del carattere filosofico delle attività umane e come a uno sforzo di mostrare come i valori che orientano tali attività (scientifiche, tecniche, politiche) siano sempre espressione di un'attività vitale specificamente umana, di una

¹⁷² Così almeno suggerisce Canguilhem riprendendo un'affermazione di Brunschvicg: Cfr. *NP*, p. 11. Cfr. nota 176, *infra*.

speciale *allure* che è lo “stile” caratteristico e proprio del vivente umano. In questo senso, se la filosofia è, secondo il suo concetto cosmico, «la la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana»¹⁷³ e, secondo il suo concetto scolastico, un’«idea d’una scienza possibile, mai data in concreto»¹⁷⁴, essa deve cercare continuamente fuori di sé il proprio punto di appoggio, individuando in un’altra attività umana e nei suoi prodotti l’occasione del pensiero.

3. Materia estranea, carattere polemico e storia della filosofia

Seguendo questa pista “kantiana”, possiamo cercare di comprendere meglio in che cosa consista la famosa affermazione dell’*Introduzione a Le normal et le pathologique* secondo cui «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve essere estranea».¹⁷⁵ Occorre prestare attenzione alle parole: non solo ogni materia estranea è buona (ovvero la filosofia può occuparsi di qualsivoglia campo di esperienza umano), ma ogni sua buona materia *deve* essere estranea [*étrangère*]. La filosofia non può occuparsi di se stessa o, per lo meno, non può dir nulla su se stessa senza chiamare in causa qualcosa di estraneo e, dunque, anche di esterno.¹⁷⁶ In questo senso non esistono filosofie speciali o “al genitivo” (della biologia, della medicina, della scienza, della società, dell’arte, ecc.) che non comportino anche una riconfigurazione dello stesso campo filosofico. Allo stesso modo non esiste una filosofia “pura” o speculativa che presieda a una serie di temi, questioni, concetti esclusivamente ed eminentemente filosofici. Su questo punto dobbiamo inoltre ricordare che la filosofia, secondo il suo concetto scolastico, è una semplice idea di scienza possibile, che non trova mai attualizzazione in un sistema concreto di dottrine e contenuti fissati, ma che resta sempre essere aperta nei confronti del proprio compito. Come comportarsi dunque nei confronti dei sistemi filosofici statici o nei confronti dei

¹⁷³ KrV A 839; B 867 (p. 627).

¹⁷⁴ KrV A 838; B 866 (pp. 627).

¹⁷⁵ *NP*, p. 9.

¹⁷⁶ D’altro canto lo stesso aggettivo francese «*étrangère*» può essere inteso nel senso di «straniero», ovvero di qualcosa che proviene da un territorio altro, che viene, per restare in questa metafora, «da oltre confine». Fare filosofia è costitutivamente, in tal senso, una pratica che supera i confini disciplinari, è una terra che può essere esplorata solo provenendo da un altrove e mai a partire dall’interno.

portati filosofici impliciti a determinate affermazioni scientifiche? Per rispondere a questa domanda occorre introdurre una seconda definizione della filosofia, che Canguilhem recupera da Léon Brunschvicg (1869-1944): «Léon Brunschvicg ha detto, a proposito della filosofia, che essa è la scienza dei problemi risolti. Facciamo nostra questa definizione semplice e profonda».¹⁷⁷ Per Brunschvicg e Canguilhem, la filosofia ha un compito fondamentalmente “polemico”, che consiste nel rimettere continuamente in discussione quelle che appaiono come soluzioni definitive ai problemi filosofici. Ritroviamo questa stessa definizione anche nel *Cours de philosophie générale et de logique* tenuto da Canguilhem nel 1942-1943¹⁷⁸, dove leggiamo che:

La filosofia non può che essere, in relazione a ogni funzione umana che essa intenda giudicare, un atteggiamento [*attitude*] critico, poiché ne cerca il senso, reintegrandole nella pienezza della coscienza. Si capisce dunque che la filosofia si adoperi più ad aprire problemi, che non a risolverli: essa è, secondo M. Brunschvicg, «la scienza dei problemi risolti», ovvero la contestazione delle soluzioni acquisite.¹⁷⁹

È interessante che Canguilhem definisca qui la filosofia come atteggiamento, un’«attitude», utilizzando una parola semanticamente molto prossima al termine *allure*, che utilizzerà nella tesi del 1943 per definire l’attività vitale e che, come abbiamo visto, ci permette di ricomprendere il particolare significato del suo vitalismo filosofico. È un atteggiamento di «contestazione», una presa di posizione polemica, che si propone di porre problemi piuttosto che di risolverli e che, anzi, pare quasi avversa alle soluzioni. Ne appare, come tratto caratteristico del filosofare, un elemento che potremmo qualificare come “eracliteo”¹⁸⁰ o forse “socratico”¹⁸¹, che

¹⁷⁷ Ivi, p. 11. La definizione di Brunschvicg appare originariamente in L. Brunschvicg, *L’Idéalisme contemporain*, Alcan, Paris 1921, p. 81.

¹⁷⁸ Il corso è integralmente disponibile all’archivio CAPHÉS (GC. 11.2.2). La parte di nostro interesse è però stata pubblicata in una versione riportata da François Delaporte (*CEC IV*, pp. 81-109).

¹⁷⁹ *CEC IV*, p. 88.

¹⁸⁰ Mi riferisco al famoso detto di Eraclito secondo cui «*Polemos* è il padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi e gli altri liberi» [DK 22 B53] o a quello secondo cui «Bisogna però sapere che la guerra [*polemos*] è comune (a tutte le cose), che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità» [DK 22 B80]. Solitamente si tende a sottovalutare il senso di questa parola «*polemos*», conferendole, nel contesto della filosofia della natura di Eraclito, un significato “fisico”. Bisogna però notare che *polemos* non è solo un principio cosmico, ma anche conoscitivo,

consiste proprio nell'espressione di una concezione polemica del filosofare, in cui l'idea direttrice della filosofia sembra essere quella di destabilizzare le certezze acquisite, di generare crisi, di rimettere in questione la dimensione dell'ovvio. E d'altronde, anche nel *Traité de logique et de morale*, nel secondo capitolo della parte dedicata alla *Logique*, si distingueva tra un'ignoranza cosciente – esemplificata in termini privativi: «esiste un mondo che non è il mio pensiero»¹⁸² –, frutto di un'astrazione, e l'ignoranza reale, che non è frutto di un'astrazione riflessiva, ma che è quella che realmente costituisce il primo ostacolo della conoscenza. Quest'ignoranza è «quella che si ignora e riguarda affermazioni di realtà già prodotte».¹⁸³ Il pensiero inizia quando, socraticamente, andiamo contro questa sorta di “dotta ignoranza”, quando scopriamo che il nostro sapere è in realtà un non-sapere, contro il quale dobbiamo lottare e rivolgere le armi del dubbio. Si pensa sempre contro qualcosa e, potremmo dire con Deleuze e Guattari, «non si pensa senza diventare altro, qualcosa che non pensa, una bestia, un vegetale, una molecola, una particella, che ritornano sul pensiero e lo rilanciano»;¹⁸⁴ si inizia a pensare, in altre parole, pensando in primo luogo contro se stessi. Pensare significa anche questo: scoprire di non essere il sé che credevamo di essere. «La filosofia arriva sempre in ritardo», scriveva Hegel nella *Prefazione ai Grundlinien der Philosophie des Rechts* e Canguilhem condivide in un certo senso questo punto di vista: perché non si dà per lui filosofia un qualcosa se non come parola seconda portata su questo qualcosa, non si dà filosofia se non a partire da una scienza, da un'esperienza, da un comportamento, da una realtà in qualche modo già attraversata e costruita dall'attività del vivente umano. Tuttavia, questa parola seconda non è mai, al contempo, l'ultima parola, l'*excipit* del testo o la chiusa del discorso; al contrario: la

nella misura in cui «disvela» la natura di tutte le cose, in particolare quella degli uomini, che possono essere dèi o mortali, liberi o schiavi.

¹⁸¹ «Perché mi sembra che il dio mi abbia posto sulla città con questa funzione: non smettere di stare appresso a voi - a ciascuno di voi - tutto il giorno e dovunque per stimolarvi, convincervi e rimproverarvi» *Apologia di Socrate* [30e], ma anche: «e se vi dico ancora che il più gran bene che può capitare a una persona è discorrere ogni giorno della virtù e del resto, di cui mi sentite discutere e indagare me stesso e gli altri - una vita senza indagine non è degna di essere vissuta - voi mi credete ancor meno» *Apologia di Socrate* [38a].

¹⁸² *EC I*, p. 651

¹⁸³ *EC I*, p. 651

¹⁸⁴ G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. di A. de Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 32.

filosofia ha la capacità di risemantizzare i discorsi e le pratiche, conferendo una nuova e originale problematicità a ciò che appariva ormai banale e definitivamente acquisito. La filosofia è parola seconda perché riapre un discorso che si credeva essere chiuso, non perché voglia o passa dettare la parola fine. In questo senso più la filosofia arriva in ritardo, rivolgendosi a nozioni e concetti ormai penetrati non solo nell'*epistème*, ma anche nella *dòxa*¹⁸⁵ e a comportamenti non più relegati al mondo specifico della *techne*, ma innestatisi in quello diffuso della *praxis*,¹⁸⁶ più il suo effetto critico è dirompente e incisivo e la sua azione determinante.

In questo processo di continuo ritorno su se stessa a partire dall'altro, la filosofia risulta essere in un certo senso condannata a non offrire mai di sé una visione complessiva definitiva. La storia della filosofia, infatti, non è altro che la storia di un progressivo rifiuto della chiusura sistemica su se stessa e del continuo ripensamento della filosofia attraverso una nuova *matière étrangère*, per mezzo della quale essa risemantizza le proprie operazioni concettuali e la propria pratica. L'idea di filosofia come atteggiamento contrasta in principio quella di un sistema filosofico compiuto e definito, ma non rinuncia al tratto di totalità che caratterizza il gesto filosofico. La filosofia non è un semplice gesto *naïf*, praticato *una tantum*, che si esaurisce in una dimensione individuale. Non vi è nulla dell'individualismo esistenzialistico in questa nozione di atteggiamento, ma vi è piuttosto l'idea che la filosofia sia un modo di affrontare ogni cosa, ogni aspetto dell'esperienza e, in definitiva, la totalità della vita umana concreta. Semplicemente questa totalità non si offre qui come un tutto statico e chiuso, come un *corpus* dottrinario o una teoria sul mondo, sull'uomo o su Dio, bensì come il tentativo di un certo vivente individuale di

¹⁸⁵ Basti pensare allo stesso lavoro sulla nozione di «normale» e al fatto che Canguilhem ne abbia catturato in pagine molto importanti la capacità di penetrare all'interno di diversi livelli della vita sociale (Cfr. *NP*; p. 199) o a lavori come quello già citato sul concetto «volgare» di salute («La salute: concetto volgare e questione filosofica», in *EM*, pp. 23-34). Anche nei corsi è interessante notare come spesso il lavoro didattico di Canguilhem si soffermi su concetti filosofici e scientifici che rivestono un importante significato non solo per il discorso specialistico, ma anche per nel «linguaggio ordinario».

¹⁸⁶ Penso alla critica che ritroviamo in diversi scritti nei confronti degli atteggiamenti 'militaristici' della società francese (Cfr. per esempio il discorso sulle nozioni di «superiore» e di «inferiore» in *ÆC I*, pp. 192-193 o quello relativo all'idea del tempo nel sistema militare in *ÆC I*, pp. 202-204) o agli attacchi nei confronti dell'eccessiva e ingenua fiducia in alcune pratiche di medicina 'alternativa', sedimentatisi a partire da concetti come quello di *natura medicatrix*: Cfr. lo scritto *L'idea di natura nel pensiero medico e nella pratica medica* (*EM*, pp. 3-12).

cogliere l'esperienza di un certo «genere di vita» [*genre de vie*]. Quest'ultimo concetto, il cui ruolo centrale nel pensiero di Canguilhem non sembra ancora essere stato esplorato fino in fondo, è ripreso da Halbwachs, che a sua volta lo recupera dalla geografia possibilista di Paul Vidal de la Blache. Esso gioca per Canguilhem un ruolo importante nell'analisi condotta ne *Le fascisme et les paysans*¹⁸⁷ e già nella recensione allo studio di Halbwachs sulle cause sociali del suicidio, si rilevava che la nozione di *genre de vie* permette di ricollocare le istituzioni sociali all'interno di istituzioni più ampie e comprensive, e di ritrovare la posizione di queste in una dimensione che possiamo definire "cosmica". Ne va, secondo Canguilhem, della possibilità di ricollocare la società nella natura o, parafrasando, di ritrovare l'uomo nella vita e non contro di essa. Se ciò vale per la sociologia, la geografia antropica e le scienze dell'uomo, vale allora, a maggior ragione, anche per la filosofia e per la sua storia, nella misura in cui la filosofia – come la società, le istituzioni, la scienza e l'arte – non è altro che il prodotto di un certo vivente, l'uomo, e del suo rapporto con gli ostacoli e le risorse che il suo vivere gli pone innanzi. Le filosofie e i filosofi mettono a tema i valori che i generi di vita esprimono e secondo i quali essi articolano la propria esistenza. Possiamo così definire, per esempio, «lo spirito contadino come quello in cui la cosa ha la meglio sull'uomo» e il contadino come colui che «dimentica l'uomo a vantaggio della terra e dei suoi prodotti»¹⁸⁸. Ma questo spirito contadino non è un'essenza a-storica e permanente, ma l'effetto storico di un determinato genere di vita che si evolve e si concretizza in una specifica relazione tra i viventi umani e il loro ambiente vitale. La filosofia è così il tentativo di totalizzare «l'esperienza di un'epoca»¹⁸⁹, senza per questo ridursi a svolgere il compito di una semplice storia delle *Weltanschauungen*, dal momento che essa non si limita a rilevare e descrivere gli immaginari sociali, i panorami culturali e le rappresentazioni o pratiche collettive, ma arriva a informarle e a trasformarne il significato, modificandole. Come abbiamo visto, infatti, le «grandi filosofie» non

¹⁸⁷ Si veda su questo M. Cammelli, «Présentation: Le fascisme et les paysans (1935)» in *ÆC* I, pp. 517-533: 525-526. Interessante anche la recensione del 1931 di Canguilhem al libro di Halbwachs *Les causes sociales du suicide*, in cui si rileva già il ruolo chiave del concetto di «genere di vita» come nozione per il superamento del determinismo in geografia, contro la scuola tedesca di Friedrich Ratzel, che aveva per altro coniato il concetto di *Lebensraum*, divenuto poi noto con il nazionalismo tedesco, e della sociologia durkheimiana.

¹⁸⁸ *ÆC* I, p. 381.

¹⁸⁹ *ÆC* I, p. 1135.

sono quelle che hanno semplicemente espresso la propria epoca, ma quelle permeate nelle epoche successive con concetti, parole e idee che hanno attecchito su terreni non filosofici, riarticolarono regioni di pratiche e saperi che apparivano ormai stabilmente strutturati. In altre parole, potremmo dire che, se la filosofia è un atteggiamento, questo si concretizza in un movimento che parte dalla *matière étrangère* per ritornare alla filosofia stessa e che ritorna all'esterno arricchito, verso la *matière étrangère*, per risemantizzarla e trasformarla.

4. Stile e strategia

La filosofia appare dunque in definitiva come un atteggiamento vivente e vitale che si orienta a partire dal valore della totalità. In questa sua attività, inoltre, essa risulta sempre attirata al di fuori di sé, verso elementi esterni ed estranei che costituiscono di volta in volta il suo polo di interesse. Essa porta su queste *matières étrangères* uno sguardo di secondo livello, rivolto a comprendere i valori che di volta in volta ne guidano il movimento, senza però mai identificare il proprio compito con alcuna di esse. Questo sguardo della filosofia, questo atteggiamento, pur cercando di cogliere nel proprio oggetto il punto di vista della totalità, rifiuta di concepire quest'ultima nella forma del sistema chiuso, articolando il proprio lavoro più come un lavoro da farsi ogni volta secondo regole e procedimenti propri, secondo la natura della materia presa di mira. In questo senso è possibile ritrovare in un tale atteggiamento, e solo in questo, l'unità del lavoro filosofico di Canguilhem, un lavoro lungo quasi settant'anni, il cui *fil rouge* non è dato da una singola nozione, da uno specifico concetto o da una particolare problematica unitaria, quanto piuttosto da una certa idea e pratica della filosofia, da un certo atteggiamento filosofico.

Questa idea e questa pratica di filosofia agiscono nel lavoro di Canguilhem sin dagli anni Venti e Trenta e mantengono il proprio effetto anche nelle opere e negli scritti della maturità e della vecchiaia. Si tratta di un atteggiamento filosofico capace di produrre un vero e proprio "stile", riconoscibile tanto negli articoli giovanili, quanto nella tesi in medicina, tanto nelle ricerche intorno alla storia del concetto di riflesso, quanto nei corsi di filosofia generale sui temi più eterogenei. Non si tratta solo di un marchio o di una specifica 'firma', ma di un specifica

organizzazione del lavoro filosofico, che costruisce i propri strumenti concettuali e li mette in campo, di volta in volta, nella strategia più adatta al problema del momento. Il problema filosofico non è mai semplicemente problema teorico o speculativo. La filosofia consiste nell'affrontare «problemi umani concreti», perché vi è «all'origine della ricerca filosofica l'ammissione di una privazione, il riconoscimento di una scissione tra un'esistenza e un'esigenza»¹⁹⁰. Il carattere erotico della filosofia è reinterpretato nel senso della filosofia come saggezza, che «è più che scienza, in senso stretto e attuale del termine, poiché scienza è possesso contemplativo della realtà attraverso l'esclusione di ogni illusione, equivoco o ignoranza, laddove Saggezza è uso dei principi valutazione [*appréciation*] forniti dalla scienza per ordinare la vita umana a uno stato di perfezione pratica e affettiva: la felicità».¹⁹¹ Come dunque scegliere le *matières étrangères*? La risposta, per Canguilhem, è in un certo senso la stessa data da Foucault ad André Bertin, quando questi gli chiese perché avesse scelto di occuparsi proprio di alcuni temi, per esempio, della sessualità: «La repressione della sessualità è interessante solo nella misura in cui, da una parte, fa soffrire un certo numero di persone, ancora oggi; e dall'altra perché ha assunto forme sempre diverse, pur essendo sempre esistita».¹⁹² È perché qualcuno soffre o addirittura muore di sessualità, che questa può e deve attirare la nostra attenzione. Sono sempre i problemi del presente – problemi concreti, che si manifestano come scarto tra l'esistenza e l'esigenza, tra la dimensione del reale e quella del contro-fattuale – a indicare la direzione che il lavoro filosofico deve compiere, anche secondo Canguilhem. Non si tratta solo di uno stile, dunque, ma anche di una strategia, di un particolare modo di organizzare quel tratto polemico del pensiero in vista di una “critica radicale di tutto ciò che esiste” [*die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*],¹⁹³ in vista di una ridefinizione del rapporto tra ciò che esiste e ciò che è oggetto di una specifica esigenza del vivente, sia essa nel modo del

¹⁹⁰ *ŒC IV*, p. 82.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press, Louvain 2012; tr. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*. Einaudi, Torino 2013, p. 239.

¹⁹³ La citazione è tratta dalla terza lettera del giovane Marx a Ruge, del settembre 1843, pubblicata negli *Briefe aus den Deutsche-Französischen Jahrbüchen*. Oggi la famosa frase e il documento che la contiene sono reperibili in K. Marx, *Opere*, vol. 3, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 155.

bisogno o nel modo del desiderio. Si chiarisce allora come la caratteristica polemica del pensiero filosofico non sia da intendersi nel senso di un gusto per il dibattito e per la discussione in sé, ma in quello di una scoperta della dimensione sempre essenzialmente etica e politica delle contrapposizioni dialettiche e delle opposizioni tra concetti. Se è vero che la filosofia è altra cosa dalla politica o dall'etica, così com'è altra cosa nei confronti della scienza, non per questo essa è neutra dal punto di vista politico, etico o scientifico. Nella misura in cui essa è discorso sui valori, a partire dai valori, essa è anche e sempre attività di giudizio e quindi di valutazione e di valorizzazione. Consapevole o meno che sia, ogni stile filosofico è dunque anche portatore di una certa istanza e di una certa posizione strategica, di un certo modo del discorso e della pratica della filosofia di prendere posizione all'interno di un mondo fatto di discorsi e pratiche nei confronti dei quali essa non è mai indifferente.

Si tratta allora di ricostruire dunque i modi specifici in cui si è in effetti attualizzato in concreto l'atteggiamento filosofico di Canguilhem, indagando gli strumenti concettuali e le forme di analisi che effettivamente il suo stile filosofico ha prodotto a contatto con le specifiche problematiche con cui esso ha interagito. Non essendo possibile seguire un movimento cronologico esatto, poiché la suddivisione netta in fasi rischia di non rendere conto dell'emergere e riemergere di filoni problematici che si intrecciano e incrociano a più riprese, è piuttosto seguendo l'idea di una rete di rimandi strutturata per incroci di piani trasversali che si procederà individuando e ponendo in discussione alcuni nodi principali, individuati da concetti o coppie di concetti, che esprimono spesso una tensione problematica aperta, più che una posizione teorica compiuta e conclusa su se stessa.

Parte Seconda
Problemi umani concreti

Capitolo 1

Fatti e valori

Louis Althusser ha scritto una volta che «*anche i filosofi hanno una giovinezza*» e che, «bisogna pur nascere un giorno, da qualche parte, e cominciare a pensare e a scrivere».¹⁹⁴ Il filosofo marxista aggiungeva che «le Opere giovani sono inevitabili e impossibili come quel singolare oggetto che esibiva Jarry: “*il cranio di Voltaire da bambino*”».¹⁹⁵ Inevitabili lo sono perché da qualche parte bisogna pur cominciare. Impossibili lo sono perché dell’inizio non si dà scelta. Senza voler fare della “frenologia filosofica” nei confronti di Canguilhem, occorre fare i conti con il fatto che egli nasce alla filosofia senza essere molte cose che più tardi avrà modo di divenire, sebbene sia anche vero ciò che ha detto Camille Limoges, ovvero che il “*Canguilhem avant Canguilhem*”, «in tutto l’ardore della sua giovinezza esigente e impertinente, non avrebbe trovato alcunché da ridire alle affermazioni e alle azioni del Canguilhem della

¹⁹⁴ L. Althusser, *Pour Marx* (1965), Éditions La Découverte, Paris 1996; tr. it. di A. Cavazzini, D. Contadini, F. Del Lucchese, et al., *Per Marx* (1965), Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 61.

¹⁹⁵ Ibid.

maturità».¹⁹⁶ Egli non nasce epistemologo o storico delle scienze, ma sin dall'inizio la scienza e la sua storia s'insinueranno nei suoi pensieri, all'inizio in maniera discreta e un po' sotterranea, già dagli anni dell'École Normale Supérieure. Egli non nasce filosofo del vivente e delle sue diverse manifestazioni, ma la filosofia della normatività vitale, il suo speciale vitalismo e la sua concezione filosofica della medicina non nasceranno dal nulla, ma sorgeranno sul fertile terreno della filosofia dei valori di cui egli si trova a essere imbevuto sin dagli anni della sua formazione. Egli non nasce resistente e partigiano, ma sin dai primi anni parigini il giovane Canguilhem mostra tutta l'insofferenza possibile nei confronti dei sistemi autoritari di gestione del potere e delle istituzioni repressive.

È allora da quegli anni che vogliamo partire, affrontando una prima coppia concettuale, quella opposta e "polemica" composta dai termini «fatto» e «valore», e vogliamo farlo in un modo che rispetti i principi metodologici che ci siamo dati nella prima parte di questo lavoro. Lavorare sugli scritti di Canguilhem degli anni Venti e Trenta non significherà, allora, cercare le origini di un'opera matura, nella speranza di rinvenire elementi che ne spieghino e illumino il significato e il valore proiettando su di essa una luce inedita e rivelatrice. In questo senso, ricostruire il *milieu* sociale, culturale e intellettuale in cui emerge il pensiero di Canguilhem non significa cercare nella sua biografia una sorta di *expérience vécue*, un'intuizione pura o un'epifania che illumini il pensiero dell'autore maturo. Non ci interessano né l'opera, né l'autore e non cercheremo né origini, né epifanie. Ci limiteremo a descrivere un piano di lavoro, una costellazione di problemi e di concetti, nel cui quadro, come vedremo, potremo poi sovrapporre altre superfici che si andranno ad aggiungere a questa, stratificandola, incrociandola e curvandola. Se seguiremo, in questo nostro tentativo, un ordine approssimativamente cronologico è solo perché, nella conformazione di questo piano di lavoro, di questa superficie di problemi e concetti, crediamo di intravedere, sin da ora, una direzione e un senso, che si è reso visibile, come in ogni storia, solo alla luce dei suoi esiti.

¹⁹⁶ C. Limoges, «Introduction», cit., p. 48.

1. Antimilitarismo e antipositivismo: 1927-1939

1.1. Parigi 1924-1927: mestri e compagni, luoghi e istituzioni

La filosofia per Canguilhem è, come abbiamo detto, un gesto strategico, una presa di posizione polemica, il cui fine è di “muovere guerra” a un’altra posizione, di volta in volta opposta e contraria. Il giovane Canguilhem, in particolare, dà prova di un evidente tratto polemico, che si esprime tanto nella difesa di tesi filosofiche tutt’altro che *à la page*, quanto in una precoce predisposizione alle prese di posizione politiche militanti, non di rado sottolineata da un procedere arguto, tagliente e talvolta persino velenoso della sua scrittura. In questa scrittura puntuta, spesso spigolosa e intransigente, emerge una tematica fondamentale, un’opposizione concettuale che determina e fissa i confini di un terreno su cui avranno poi modo di innestarsi diverse problematiche che Canguilhem affronterà anche molti anni dopo, in grado di influenzarne l’andamento tanto nel campo della filosofia del vivente, quanto in quello della filosofia politica, tanto nella teoria della società, quanto nella riflessione etica e politica. Si tratta di un’opposizione, quella tra le nozioni di «fatto» e «valore», che affonda le proprie origini non solo nel particolare clima culturale parigino e francese degli anni Venti, ma anche nel dibattito pubblico e nell’attualità politica di quegli anni, segnata dalle ambiguità e dalle turbolente tonalità emotive del primo dopoguerra. Tale opposizione, come avremo modo di vedere, viene a dominare l’intera cornice di riferimenti intellettuali, culturali e politici che fa da sfondo alla prima fase della produzione filosofica di Canguilhem, cornice che è a questo punto necessario descrivere e ricostruire, quantomeno nei suoi tratti principali.

Georges Canguilhem, giovane intellettuale, orgoglioso delle proprie origini nella classe media provinciale francese, era al tempo stesso figlio della migliore educazione della Parigi dell’*entre-deux-geurres*.¹⁹⁷ Tuttavia, la capitale francese è per Canguilhem una città di adozione, un tessuto di istituzioni in cui egli saprà muoversi con abilità e con successo, arrivando a occupare ruoli di prestigio e di potere all’interno del mondo accademico della capitale, come la presidenza dell’Institut d’Histoire des Sciences o la

¹⁹⁷ «Il suo itinerario scolastico e universitario», ci informa Lecourt, «appare innanzitutto come quello tipico di un giovane provinciale molto talentuoso sotto la III Repubblica» (D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, cit., p. 10). D’altro canto, come ricorda lo stesso Lecourt, Canguilhem non fece mistero delle proprie origini “provinciali”, nemmeno in gioventù; anzi, è proprio nei primi interventi della metà degli anni Venti che il giovane universitario fa vanto delle proprie origini (Cfr. Ivi, pp. 9-10).

direzione del *jury* dell’Agrégation, ma nei confronti dei quale mostrerà anche sempre un certo distacco. In un’intervista concessa a François Bing e Jean-François Braunstein il 21 giugno 1995, Canguilhem avrà per esempio modo di dire che, nonostante l’elevato prestigio dei ruoli che egli ebbe poi modo di ricoprire all’interno del mondo accademico francese, quello al liceo di Toulouse, istituzione evidentemente provinciale, fu «il solo posto che ho veramente desiderato in vita mia».¹⁹⁸ D’altro canto, come ha notato Jacques Bouveresse,¹⁹⁹ Canguilhem non sembra aver mai fatto granché per ottenere un particolare riconoscimento da parte del pubblico parigino e dei gruppi colti dell’élite intellettuale francese: i lavori della maturità, spesso destinati a un pubblico di specialisti, segnati da temi apparentemente molto tecnici e da un’erudizione che può mettere in soggezione un lettore inesperto, hanno forse contribuito alla sua scarsa penetrazione nella mondanità culturale francese, ma se pensiamo a quanti onori i circoli culturali parigini abbiano spesso tributato a filosofie ben più complesse e difficili, ci rendiamo conto che probabilmente questa presenza pubblica discreta rappresenta una scelta ben precisa e rispecchia una determinata visione del lavoro intellettuale.

In ogni caso l’avventura del giovane Canguilhem nella *Ville Lumière* – sollecitata e sostenuta dal suo insegnante di latino a Castelnaudary, il professor Claux²⁰⁰ – inizia con l’iscrizione all’hypokhâgne presso il prestigioso Lycée Henri IV,²⁰¹ dove entra ben presto a far parte della schiera degli allievi di Alain, al secolo Émile Chartier (1868-1951), che tanta parte avrà nella formazione dell’élite filosofica e intellettuale che muoveva i primi passi nel ventennio dell’*entre-deux-guerre* – e dove prepara

¹⁹⁸ F. Bing, J.-F. Braunstein, «Entretien avec Georges Canguilhem», in J.-F. Braunstein, F. Bing, F. Dagognet et. al., *Actualité de Georges Canguilhem*, cit., p. 121.

¹⁹⁹ J. Bouveresse, «Préface», cit., p. 7.

²⁰⁰ È Jacques Bouveresse ricordare l’importanza di questa figura di professore “di provincia” che, secondo le sue informazioni, avrebbe letteralmente “scoperto” Canguilhem, e che avrebbe insistito personalmente con la sua famiglia perché egli proseguisse gli studi a Parigi, dove avrebbe trovato, così evidentemente pensava Claux, migliori opportunità. (Cfr. J. Bouveresse, «Préface», cit., p. 31).

²⁰¹ Il Lycée Henri IV era allora, con il Lycée Louis-le-Grand, uno dei due più prestigiosi istituti dove i giovani promettenti di tutta la Francia potevano iscriversi per preparare l’ammissione all’ENS. Jean-François Sirinelli ha dedicato un importante studio proprio alla classe del *khâgneux* e dei *normalien* del periodo tra le due guerre, che ben rappresenta la vita universitaria e la formazione culturale di quella giovane generazione di intellettuali francesi: J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l’entre-deux-guerres*, PUF, Paris 1995. Sui rapporti tra il sistema educativo della III Repubblica e la «classe media» francese, da cui proveniva lo stesso Canguilhem, rimando invece a J.-F. Sirinelli, «Des boursiers conquérants? École et “promotion républicaine” sous la IIIe République», in S. Bernstein e O. Rudelle (a cura di), *Le modèle républicain*, PUF, Paris 1992, pp. 243-262.

l'ammissione all'École Normale Supérieure di rue d'Ulm, a cui viene ammesso nel 1924, lo stesso anno di Raymond Aron (1905-1983), Daniel Lagache (1903-1972), Paul Nizan (1905-1940), Jean-Paul Sartre (1905-1980):²⁰² tutti protagonisti di primo piano di una generazione filosofica e intellettuale che iniziava la propria formazione in un mondo in cui vivido era il ricordo del primo conflitto mondiale, personalità che avrebbero avuto un ruolo centrale nella ricostruzione del panorama culturale e intellettuale della Francia del secondo dopoguerra. Canguilhem terminerà la propria formazione completando il *cursus honorum* accademico della Troisième République, conseguendo nel 1926 il Diplôme d'Études Supérieures con un *mémoire*, sostenuto alla Sorbonne, con titolo *Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte*, sotto la direzione di Célestin Bouglé (1870-1940),²⁰³ e risultando secondo, nel 1927, all'*Agrégation de Philosophie* di quell'anno, subito dopo Paul Vignaux (1904-1987) e seguito immediatamente da Jean Lacroix (1900-1986) e Jean Cavaillès (1903-1944), già suo compagno all'ENS, che avrebbe rivestito con lui, una decina d'anni dopo, un ruolo

²⁰² In realtà Sartre e Nizan furono, per un breve periodo, allievi insieme a Canguilhem all'Henri-IV, che abbandonarono nel 1922 per preparare il concorso d'ammissione all'ENS (Cfr. *ÆC IV*, p. 957, in particolare n. 1). Aron, invece, fu allievo del Lycée Condorcet e conobbe Canguilhem come uno dei "disciples d'Alain" soltanto nel periodo trascorso presso la rue d'Ulm. Alcuni ricordi di quel periodo sono stati rievocati da Lagache, la cui amicizia con Canguilhem si deve a Nizan e Sartre, e dallo stesso Canguilhem durante un'intervista con il poeta Calude Bonnefoy (1929-1979) su Jean-Paul Sartre, oggi reperibile in *ÆC IV*, pp. 955-963.

²⁰³ Oggi personaggio poco noto, Bouglé è una figura centrale per il mondo accademico parigino di quegli anni. Nato a Saint-Brieuc (Côtes-du-Nord) e giunto a Parigi nel 1884 quattordicenne, è anch'egli, come più tardi Canguilhem, allievo dell'Henri IV, prima, e dell'École Normale Supérieure, poi. Dopo essere risultato primo all'*Agrégation de Philosophie* del 1893 studia in Germania con Simmel, von Ihering, Wagner et Lazarus, per poi conseguire il *Doctorat ès Lettres* nel 1899 e divenire così professore alla Facoltà di Toulouse l'anno successivo e, nel 1908, alla Sorbonne, dove lo incontrerà Canguilhem. Fu sostenitore convinto della tesi comtiana della sociologia come scienza positiva. In stretto contatto con esponenti di primo piano della sociologia francese dell'epoca come Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950) (Cfr. P. W. Vogt, B. Philippe, *Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé, 1870-1940*, «Revue française de sociologie», n. 20 (1), 1979, pp. 123-139), Bouglé rivestirà un ruolo di grande importanza nella formazione di giovani intellettuali, come lo stesso Canguilhem, ma anche Raymond Aron e Claude Lévy-Strauss, che ottenne grazie a lui il posto di professore all'Università di São Paulo, in Brasile (Cfr. F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I. Le Champ du signe 1945-1966*, cit., p. 27). Il suo ruolo nella formazione di Canguilhem è ad oggi ancora un terreno inesplorato dalla ricerca storiografica, ma è certo possibile immaginare che questa figura di spicco della sociologia e della filosofia sociale e politica di quegli anni debba aver avuto una forte influenza sia nell'interesse di Canguilhem per i temi sociologici, ben testimoniata sin dagli scritti giovanili e ancora presente nei lavori maturi come *Les Nouvelles Réflexions*, sia nel precoce interessamento per la filosofia di Auguste Comte che sarà, anch'esso, un lungo *fil rouge* che corre lungo tutta la produzione canguilhemiana.

di fondamentale importanza nel movimento della Resistenza francese.²⁰⁴ Ci troviamo dunque dinanzi a un giovane ragazzo di provincia – un «paysan», com'egli amerà sempre descriversi²⁰⁵ – che si muove in un ambiente ricco di maestri illustri e di compagni di lavoro e di studio estremamente stimolanti, tutti destinati a diventare, di lì a qualche anno, personaggi di primo piano nel mondo culturale nazionale ed europeo. Si tratta di uno studente che, nonostante le origini provinciali e tutto sommato modeste, appare ben inserito nel complesso impianto di selezione attraverso cui la République reclutava all'epoca la propria classe dirigente e costruiva una élite che non era solo intellettuale, ma anche politica e istituzionale.

All'interno di questa complessa stratificazione di riferimenti culturali e istituzionali, il personaggio di Alain, già professore di Canguilhem al Lycée Henri IV, assume un ruolo particolarmente importante, che rimarrà centrale, almeno sino alla metà degli anni Trenta. La gran parte della produzione del giovane Canguilhem trova ospitalità tra le pagine della rivista *Libres Propos. Journal d'Alain*, pubblicazione fondata, per l'appunto, da Alain e da questi diretta con la collaborazione editoriale – ed economica – dei coniugi Michel e Jeanne Alexandre.²⁰⁶ Il progetto editoriale delle

²⁰⁴ Per quanto riguarda la vita di Jean Cavailles e il suo ruolo nel movimento della resistenza francese la miglior opera a disposizione è sicuramente la biografia scritta dalla sorella, G. Ferrières, *Jean Cavailles. Un philosophe dans la guerre 1903-1944*, Édition du Félin, Paris 2003.

²⁰⁵ Questo fatto ha una rilevanza non solo e non tanto dal punto di vista biografico, ma sotto il profilo sociologico: come ha notato Sirinelli, tra i *khâgneux* di quel periodo, solo un'infima percentuale aveva provenienze extra-urbane e, all'interno di questo esiguo numero, pochissimi potevano vantare origini nella classe media contadina. Il sistema delle *Grandes Écoles*, di per sé concepito e istituito come un complesso sistema di selezione dell'élite culturale e politica francese, presupponeva, già a monte, una selezione di natura sociale.

²⁰⁶ La figura di Michel Alexandre (1888-1952) è di estrema importanza nella rete di relazioni che si genera all'interno del *milieu* dei *chartieristes* e costituisce un ponte tra la prima generazione di allievi di Alain e la seconda generazione, che vede giovani che, come Canguilhem, nacquero intorno al 1905-1910. *Agrégé de philosophie* nel 1912, Alexandre fu allievo, oltre che di Alain, anche di Jules Lagneau che, come vedremo, rappresenterà uno dei punti di riferimento filosofici fondamentali per il giovane Canguilhem. Fu strenuo difensore della causa della pace, contrario alla Prima Guerra Mondiale. Sua moglie Jeanne, nata Halbwachs, era anche lei *agrégée de lettres*, socialista e, come il marito, fervente sostenitrice del pacifismo radicale, nonché sorella di Maurice Halbwachs, famoso e importante sociologo, il cui lavoro sarà di grande importanza per Canguilhem, che gli dedicherà anche alcuni scritti. Fu professoressa di filosofia e attiva militante del movimento femminista. Fu allieva di Alain al Collège Sévigné nel 1909-1910 e divenne, qualche anno più tardi, sua fedele amica e collaboratrice. Sul rapporto di Alexandre con Alain si veda T. Leterre, *Alain. Le premier intellectuel*, Stock, Paris 2006, pp. 305-306. Per informazioni circa i coniugi Alexandre si veda inoltre J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., pp. 432-436.

Libres Propos rappresenta una delle più espressive e originali avventure intellettuali del periodo tra le due guerre e costituì, nonostante l'ingombrante presenza di un fondatore la cui personalità impregnava l'intera struttura della rivista, un cantiere di lavoro relativamente libero e sicuramente ricco di stimoli. Canguilhem assume, ai tempi dello studentato al Lycée Henri IV e poi all'ENS, il ruolo di animatore del gruppo dei «chartieristes», sebbene egli fosse strettamente coinvolto in rapporti di amicizia personale e intellettuale con esponenti di altre sensibilità filosofiche, che, pur avendo talvolta intrattenuto scambi e relazioni con Chartier e con i suoi allievi, certo non possono essere considerati, in senso stretto, "disciples d'Alain". Canguilhem comincia la propria collaborazione con *Libres Propos* con una serie di contributi apparsi sulla rivista nel numero del 20 marzo del 1927²⁰⁷. Negli anni successivi il suo contributo alla rivista diventa sempre più corposo e impegnativo, fino a tramutarsi, nel 1931-32, in una più articolata responsabilità editoriale, dopo che i coniugi Alexandre riducono il proprio impegno a favore della rivista, anche in seguito all'assunzione di Michel, all'hypokhâgne presso l'Henri IV.²⁰⁸ Sulle pagine degli *Annexes*²⁰⁹ di *Libres Propos*, Canguilhem si pronuncia, perlopiù, sui temi dell'attualità politica e del dibattito pubblico di quegli anni, anche se non mancano interventi su questioni squisitamente filosofiche o letterarie. *Libres Propos* è però, ovviamente, il luogo in cui, eminentemente, trova espressione il pensiero di Alain e dove quest'ultimo non solo conduce le proprie battaglie sociali e politici, ma dove porta anche avanti un vero e proprio programma culturale, che si articola e si sviluppa intorno alla questione che innerva in quel periodo la vita intellettuale francese: la guerra.

²⁰⁷ Se scorriamo questi primissimi contributi, vi troviamo una serie di «Anniversaires», dedicati alla ricorrenza delle morti di Stendhal, Beethoven, Descartes (*ÆC* I, pp. 152-155), una recensione al volume su *La philosophie d'Herman Keyserling*, di Maurice Boucher (1885-1977) (*ÆC* I, pp. 155-159) e, infine, un testo di sapore antimilitarista e pacifista che prende spunto da alcuni passaggi del *Il Capitale* dedicati alle armi e all'industria bellica (*ÆC* I, pp. 159-160). Il giovane Canguilhem appare già disinvolto e a proprio agio con una varietà di temi e argomenti, ma soprattutto troviamo già tra questi il tema che forse più di tutti dominerà l'intero primo decennio della sua produzione: la guerra e le sue conseguenze per la politica e la società.

²⁰⁸ Cfr. D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, cit. p. 12; J.-F. Braunstein, *À la découverte d'un «Canguilhem perdu»*, cit., p. 104.

²⁰⁹ La rivista vide una prima serie tra il 1921 e il 1924, anno in cui Canguilhem entrò al Lycée Henri-IV sotto la guida di Alain, per poi riprendere nel 1927, anno in cui Canguilhem passò l'*agrégation*. La rivista si divideva in due sessioni, le «propos» di Alain e gli «annexes», redatti dai suoi allievi.

1.2. Pacifismo e militarismo negli anni Venti e Trenta: un problema “generazionale”

Il pacifismo e il militarismo costituivano, in quegli anni, l’eredità politica lasciata dalla Grande Guerra e si costituivano come due reazioni opposte e contrarie a all’esperienza generata da quell’evento traumatico. Gli anni Venti, conosciuti in Francia come *les Années Folles*,²¹⁰ in una formula che riecheggia gli statunitensi *Roaring Twenties* e i britannici *Golden Twenties*, sono gli anni in cui Parigi sperimenta un momento di assoluto splendore culturale, artistico, intellettuale. La città aveva ospitato, già nel decennio precedente, i grandi artisti che avevano rivoluzionato – e ancora stavano profondamente trasformando – la pittura, come Henri Matisse (1869-1954), Pablo Picasso (1881-1973), Georges Braque (1882-1963) e Amedeo Modigliani (1884-1920). Nel corso degli anni Venti le strade e i *café* della città vedono avvicinarsi le avventure degli scrittori della cosiddetta *Lost Generation*, la *génération perdue* americana, come Francis Scott Fitzgerald (1896-1940), Ezra Pound (1885-1972), Henri Miller (1891-1980) e Ernst Hemingway (1899-1961), ma anche di poeti e narratori europei destinati a lasciare un profondo segno nella storia della letteratura, come l’irlandese James Joyce (1882-1941) e l’inglese Ford Madox Ford (1873-1939). I simboli e i feticci di questa generazione artistica e letteraria sono luoghi come la libreria Shakespeare & Co., fondata nel 1919, destinata a divenire un vero e tempio, o personalità come quella di Gertrude Stein (1874-1946), protettrice della cultura parigina di quegli anni, i cui consigli erano cercati da ogni uomo o donna che volesse far fortuna nel mondo dell’arte, della poesia, della letteratura. Si tratta di luoghi e personaggi capaci di dare ospitalità e fornire impulso alle più disparate forme artistiche e letterarie, veri punti di riferimento assoluti per un’intera generazione di artisti, poeti e scrittori. È grazie a questo *milieu* favorevole, prodotto da una gioventù internazionale, europea e americana, che sembrava essersi data appuntamento a Parigi, che la capitale francese diventa centro di ibridazioni, sperimentazioni e avanguardie di ogni genere.

Eppure, gli anni Venti, sono anche il periodo in cui un’intera generazione intellettuale cerca di fare i conti con un conflitto al quale non aveva partecipato e che, nonostante questo, aveva vissuto come un evento sconvolgente. Non si trovano, negli

²¹⁰ G. Guilleminault (a cura di), *Les Années Folles*, Denoël, Paris 1956.

scritti e negli inediti di Canguilhem risalenti a quel periodo, molti riferimenti alle nuove avanguardie artistiche o ai salotti letterari parigini, né al mondo della borghesia intellettuale dei *café* o dei salotti. Anche la sua biblioteca personale non testimonia un particolare interesse per gli autori in questione,²¹¹ sebbene nei suoi scritti, e persino nei suoi corsi, non manchino riferimenti che lasciano trasparire una raffinata cultura letteraria, come quelli, espliciti e costanti, a Valéry, Stendhal e Ovidio. Non è forse un caso che la generazione d'intellettuali e artisti al centro degli *Années Folles* sia soprattutto la *génération perdue* degli espatriati americani e degli scrittori inglesi e irlandesi, mentre il gruppo di filosofi e intellettuali che si forma in quegli stessi anni nelle Grandes Écoles e nei prestigiosi *lycées* parigini, che Jean-François Sirinelli ha immortalato nel suo capolavoro storiografico,²¹² sia invece espressione di una cultura tutta continentale, soprattutto francese, completamente segnata dall'eredità della guerra. Gabrielle Ferrières, sorella di Jean Cavaillès, scrive per esempio, a proposito della propria infanzia e di quella di suo fratello:

Ho l'impressione che fossimo allo stesso tempo molto giovani e molto vecchi. Era scoppiata la guerra e assistevamo alla disperazione di nostro padre, lontano dalle zone di guerra per via della sua salute[...]. Condividevamo la sua sofferenza e, tuttavia, eravamo segretamente felici di essere testimoni di eventi di cui avrebbe parlato un giorno la Storia di Francia.²¹³

Come nota Yves Schwartz, questa generazione eredita da quella precedente un intricato insieme di questioni e problemi, che è chiamata a risolvere e il cui profilo rappresenta lo sfondo che accompagna tutte le vicende umane, politiche e culturali del ventennio che separa la Pace di Versailles dall'invasione della Polonia:

L'ancora così recente ecatombe del primo conflitto, dal quale l'Europa non ha ancora finito di leccarsi le ferite, i trattati che vi hanno posto fine, non privi di uno spirito di revanche e di esacerbato nazionalismo, che lasciano ovunque le braci su cui soffieranno ben presto il fascismo e l'hitlerismo, un'organizzazione internazionale (la Società delle Nazioni) intenzionalmente screditata, una stridente «questione sociale», in cui è difficile scorgere il modo di unificare, senza confonderle, le rivendicazioni degli oppressi [...]. Sullo sfondo di queste lotte sociali, gli esiti della rivoluzione bolscevica del 1917, con le alternative

²¹¹ Troviamo, infatti, soltanto un'edizione francese del 1971 del *Dedalus* di Joyce e la traduzione francese di *The Crack-Up (La fêlure)* di Fitzgerald.

²¹² J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit.

²¹³ G. Ferrières, *Jean Cavaillès. Un philosophe dans la guerre 1903-1944*, cit., p. 36.

escatologiche formulate da una filosofia – il marxismo – che pretende, polemicamente, di sostituirsi a un universo intellettuale, ritenuto incapace di pensare gli sconvolgimenti che si prospettano.²¹⁴

D'altro canto, appare inevitabile che per questa generazione la valutazione della guerra e la questione della pace finiscano col confondersi con la questione politica *tout court*. I più anziani tra i *khâgneux* e i *normaliens* tra il 1920 e il 1930, nota Sirinelli, sono nati all'alba del secolo, mentre i più giovani sono venuti al mondo pochi anni prima dell'inizio della Grande Guerra: tutti «hanno in comune il fatto di non aver avuto l'età per combattere, ma di pervenire a quella dell'impegno politico nel decennio che fa seguito al conflitto».²¹⁵ Quando essi raggiungono la maturità intellettuale e politica la guerra è l'evento con cui devono fare i conti, la pace il valore che molti di loro vedranno come quello da difendere.

Certo anche quella degli artisti e dei letterati americani e stranieri è una *Lost Generation*, una «generazione perduta» proprio a causa della guerra, ma per gli autori della *génération perdue* l'esperienza bellica produce un tipo diverso di intellettuale rispetto a quello della gioventù accademica parigina. Agli occhi di molti di questi aspiranti professori e ambiziosi studenti universitari la guerra era tutt'altro che terminata e proiettava ancora la propria ombra sulla vita degli individui e dell'intero corpo sociale. In questo senso essi erano sinceramente preoccupati dal militarismo e dai suoi portati ideologici e sociali, dalla trasformazione della società civile in una società in armi, in particolare in riferimento alla cosiddetta «loi Paul-Boncour»²¹⁶. Proprio nel 1927, per esempio, Canguilhem e altri *normaliens* pacifisti²¹⁷ si rendono protagonisti di una provocazione volta a deridere l'addestramento militare imposto all'interno delle scuole, che offenderà profondamente l'allora direttore dell'École, Gustave Lanson (1857-1934), messo pubblicamente in imbarazzo, tanto da fargli richiedere addirittura

²¹⁴ Y. Schwartz, «Présentation. Jeunesse d'un philosophe», in *ÆC* I, pp. 71-99: 75.

²¹⁵ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 219.

²¹⁶ Joseph Paul-Boncour (1873-1972) fu, a partire dal 1909, e fino al 1948, più volte deputato e senatore, assumendo, nel corso della sua carriera importanti incarichi di governo, come il Ministero del Lavoro e, in diversi governi, il Ministero della Difesa o degli Affari Esteri. Egli fu anche President du Conseil des Ministres per un breve periodo (18 dicembre 1932 - 28 gennaio 1933). Egli fu promotore, a partire dal 1927, di una legge che aveva come scopo l'«orientamento delle risorse del paese nella direzione della difesa nazionale» (Citazione in J.-F. Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle. Sartre et Aron*, Fayard, Paris 1995, pp. 69-70).

²¹⁷ In particolare si tratta di Sylvain Broussaudier e Jean Le Bail (cfr. D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, cit., p. 13).

l'intervento ufficiale del ministro della guerra Paul Painlevé (1863-1933) e conferire così alla vicenda «la dimensione di un (piccolo) affare di stato»²¹⁸. Canguilhem si renderà spesso protagonista di eventi di questo genere,²¹⁹ facendosi più volte promotore e ideatore di azioni di protesta contro il processo di militarizzazione, come nel caso della petizione del 1928, presentata proprio contro la *loi Paul-Boncour*, o quella del 1931, che protestava contro la «caporalisation des intellectuels»²²⁰.

1.3. Guerra e metafisica: il militarismo come problema politico e filosofico

Alla base di questo spirito militante, antimilitarista e pacifista "radicale", si trova, come si è detto, l'esperienza della Grande Guerra, ma soprattutto la necessità di contrastare una narrazione ufficiale del conflitto e del suo esito che a molti appare assurda e completamente rovesciata rispetto alla realtà. Se il militarismo coltiva infatti il culto della vittoria suggellata dal Trattato di Versailles del 1919, la corrente pacifista, invece, ne denuncia le ambiguità e le ingenuità. Persino il generale Ferdinand Foch (1851-1929), *marechal de France* e comandante in capo di tutte le forze alleate nella fase finale del conflitto nel 1918, vero e proprio teorico della guerra, la cui essenza egli non esitava a identificare con la volontà, arrivò ad affermare all'indomani dei trattati di

²¹⁸ D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, cit., p. 14. Un racconto completo della vicenda è reperibile in J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., pp. 322-329.

²¹⁹ Passerà alla storia, per esempio, un altro episodio. Come spiega bene Sirinelli, una serie di leggi tra il 1889 e il 1913 avevano progressivamente arruolato i *normalien* nel servizio militare, instaurando anche una vera e propria formazione militare all'interno dell'École. Fino al 1923 questa istruzione militare occupava gli allievi dell'ENS solo durante i periodi estivi e, senza che fosse previsto alcun esame, conferiva automaticamente ai *normaliens* il grado di sotto-tenente. La legge del 1° aprile 1923 prevedeva invece che venisse istituito un «brevet de préparation militaire supérieure» (PMS) riservato agli allievi delle Écoles civiles, comprensivo di esame finale per l'ottenimento del grado di sotto-tenente. Il militante Canguilhem, poco incline al rispetto del regolamento militare, e desideroso di evitare a tutti i costi l'attribuzione di un grado militare che il suo credo pacifista gli imponeva di rifiutare boicottò intenzionalmente il proprio esame. Come racconta Sirinelli «il giovane normalien malauguratamente fece cadere il treppiedi della mitragliatrice che avrebbe dovuto smontare sul piede dell'ufficiale incaricato di sorvegliare la prova. Da lì la sua sorte fu segnata e avrebbe effettuato un servizio militare di diciotto mesi, dal novembre 1927 all'aprile 1929. Soldato semplice, all'inizio, sarà in seguito costretto a seguire il plotone di brigadiere» (J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., pp. 665-466). Da questa esperienza del servizio militare nasce una vera e propria rubrica pubblicata su *Libres Propos* con titolo *Notes militaires*, che pubblicherà lungo tutto il periodo 1927-1929.

²²⁰ Entrambe ricordate in J.-F. Braunstein, «À la découverte d'un "Canguilhem perdu"», cit., p. 105.

Versailles, con una frase destinata a rivelarsi premonitrice: «C'est n'est pas une paix, c'est un armistice de vingt ans».²²¹

In un intervento su *Libres Propos* del 20 ottobre 1929, Canguilhem discute il volume di Karl-Friedrich Nowak (1882-1932), dedicato al Trattato di Versailles.²²² Il *compte rendu* di Canguilhem prende le mosse da una citazione tratta da *La Guerre et l'Homme* dello storico Paul Lacombe (1834-1919): «Non conosco nulla come la vittoria, per imprimere un carattere ripugnante a una collettività umana».²²³ Il valore che difende la diplomazia internazionale, infatti, non è davvero quello della pace, ma quello della vittoria e dell'imposizione del vincitore sul vinto. Merito del libro di Nowak, secondo Canguilhem, è quello di descrivere e raccontare «come si fa la pace o, per meglio dire, come non la si faccia, come, al contrario, sia la guerra a prendere posto nel cuore della pace, e come siano le passioni a parlare, anziché tacersi».²²⁴ Si tratta di un attacco a un modo di intendere la pace tipico non solo dei «diplomatici», ma anche di un pacifismo “superficiale”, che si accontenta di una pace come condizione «di fatto»:

la pace non è un fatto che si possa stabilire, è un'idea, come un'idea è anche la guerra. Non si può infatti essere in pace, se pensiamo, come i diplomatici, che solo la forza abbia potere e che essa sola doni «sicurezza». Impediamo all'idea della guerra – posta realmente fuori dalla legge – di insudiciare le nostre parole e le nostre promesse e vedremo mantenersi la pace, non in virtù di convenzioni, ma per se stessa, grazie alla forza della sua idea.²²⁵

Si tratta dunque, secondo Canguilhem, di non considerare la guerra come un fatto, come una realtà inevitabile e, in qualche modo, per quanto indesiderabile, neutra o naturale, ma come un'idea, la cui sopravvivenza, all'interno della legge, è pericolosa e reale quanto la sua espressione nella trincea e nel campo di battaglia. La discussione supera il

²²¹ «Questa non è una pace: è un armistizio ventennale». Citazione in R. Henig, *Versailles and After. 1919-1933*, Routledge, Abingdon-on-Thames 1995, p. 52. È interessante che un simile giudizio su Versailles, in generale non poi molto diverso da quello che ne avrebbero dato Alain e i suoi allievi, giungesse da un uomo di cui lo stesso Canguilhem ebbe a dire: «La guerra è la pace di Foch» (*EC I*, p. 326).

²²² L'opera di Karl-Friedrich Nowak (1882-1932) in questione fu edita nel 1927 in tedesco e tradotta in francese l'anno successivo e in inglese nel 1929. L'edizione cui si fa riferimento è K.-F. Nowak, *Versailles 1919*, Verlag für Kulturpolitik, Berlin 1927; tr. fr. di J.-P. Samson, *Versailles 1919*, Rieder, Paris 1928. La discussione dell'opera da parte di Canguilhem è oggi reperibile in *EC I*, pp. 260-262.

²²³ *EC I*, p. 260.

²²⁴ *EC I*, p. 261.

²²⁵ *EC I*, p. 262.

problema, serissimo in quegli anni, delle pesanti ingiunzioni che i trattati di pace avevano imposto alla Germania alla fine del primo conflitto mondiale, per muovere verso una critica più radicale della società europea nel suo complesso. Si tratta di mettere sotto attacco, dal punto di vista dei pacifisti del gruppo di Alain, l'intera strutturazione sociale post-bellica che, dietro la retorica della pace e della fratellanza tra i popoli europei, si stava riorganizzando secondo valori militari. In questo senso, pare che, dalle pagine di Canguilhem e dei *chartieristes* di quegli anni, emerga una sorta di affinità d'atmosfera con tutto un *milieu* artistico europeo, in particolare di area tedesca. Si pensi a quadri come *Il venditore di fiammiferi I*²²⁶ (1921) e *Invalidi di guerra che giocano a carte* (1920) di Otto Dix (1891-1969) o *Impiegato municipale per i danni di guerra* (1921) di Georg Grosz (1893-1959): essi rappresentano, in tutta la sua grottesca drammaticità, l'eredità umana, politica e sociale della guerra e il suo prolungarsi prepotentemente in «tempo di pace». Lungi dal presentarsi come una società organizzata intorno ai valori della pace, quello del primo dopoguerra europeo è un mondo in cui, accanto alle logore divise dei mutilati di guerra, già compaiono le uniformi del nuovo ordine militare. Non erano in pochi, infatti, a condividere, guardando gli accattoni, gli storpi e i pezzenti ai bordi delle strade, le parole che Bertold Brecht (1898-1956) avrebbe fatto pronunciare a un anonimo brigadiere: «La pace è solo disordine; non c'è che la guerra per metter ordine. In tempo di pace, l'umanità cresce in modo incontrollato».²²⁷ Anche nei toni irriverenti troviamo affinità: nel leggere le *Notes militaires* di Canguilhem sembra di scorgere tra le righe il tratto scuro e netto delle incisioni della raccolta di Grosz *Aggiusteremo i conti*,²²⁸ con i suoi militari violenti, volgari, sconci e stupidi, o i fotomontaggi irriverenti di John Heartfield (1891-1968), che nel 1932 sarebbe arrivato a ritrarre con la sua satira spietata lo stesso Führer²²⁹, in

²²⁶ Otto Dix, *Il venditore di fiammiferi I* (1920), olio su tela, 141x166 cm, Stoccarda, Staatsgalerie.

²²⁷ B. Brecht, *Mutter Courage und ihre Kinder*, in *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, Band 6, Stücke 6; Suhrkamp, Berlin / Frankfurt am Main 1989, pp. 7-86; tr. it. di R. Leiser e F. Fortini, *Madre Courage e i suoi figli*, Einaudi, Torino 2007, p. 7.

²²⁸ G. Grosz, *Aggiusteremo i conti*, a cura di E. Bilardello, Edizioni Dedalo, Bari 1973.

²²⁹ Il riferimento è a J. Heartfield, *Adolf il superuomo* (1932), collezione privata. Il fotomontaggio ritrae il volto di Adolf Hitler nell'atto di tenere un discorso, sovrapposto a una "radiografia" in cui la colonna vertebrale è sostituita da una pila di marchi tedeschi. Spiccano, sulla camicia bruna di Hitler, la svastica nazista e la Croce di Ferro [*Eisernes Kreuz*], una delle più famose decorazioni militari prussiana (prima) e tedesca (poi), largamente distribuita proprio nel corso della *Prima Guerra Mondiale*.

una fantasiosa e metaforica “radiografia” che denunciava lo stretto rapporto tra il nazionalsocialismo, la guerra e il denaro “borghese” dei suoi finanziatori. Come la difesa dell’ordine di Versailles non significava la difesa della pace, ma della vittoria da parte dei vincitori a danno dei vinti, così la militarizzazione crescente della società, percepita e proposta come una misura necessaria a garantire la pace sociale e la sicurezza, era in fondo la traduzione della guerra e dei suoi valori in termini accettabili per la società civile.



Figura 1: Otto Dix, *Il venditore di fiammiferi I* (1920), olio su tela, 141x166 cm, Stoccarda, Staatsgalerie



Figura 2: J. Heartfield, *Adolf il superuomo* (1932), collezione privata.

Il primo intervento di Canguilhem su *Libres Propos* pone già il problema nei suoi termini più crudi:

Valore – scrive Canguilhem – è una bella parola. Ciò che ha valore, tra gli uomini, è o ciò che essi hanno fatto con il loro lavoro, o ciò a cui il loro ideale dona forza e vita. Si può credere, e a ragione, che il lavoro umano non abbia valore che nella misura in cui serve all'umanità. Tutte le maniere di farlo sono davvero buone? È compito di ciascuno di dirlo e di chiedersi, in cuor suo, se per caso la mitragliatrice Hotchkiss²³⁰ non sia, agli occhi degli uomini, l'ultima parola dello sforzo ch'essi conduco sul pianeta al fine di assicurare l'avvento della pace e della gioia.²³¹

È qui in gioco il senso della pace stessa, che non può essere considerata il frutto della guerra e delle armi, se non al prezzo di una grave ipocrisia, la stessa che impedisce di vedere come, proprio in tempo di pace, sia la guerra in quanto idea e valore a informare e governare la vita degli uomini, a partire dalla stessa percezione che essi hanno del mondo e del posto che in esso occupano. Tale trasformazione della percezione che il valore della guerra determina negli uomini è l'oggetto, per esempio, di un articolo del 20 novembre 1927 intitolato *Montagnes et frontières*. Canguilhem nota che «ogni bambino ha giocato a nascondino – gioco di grande profondità, in cui la mente e il corpo si esercitano vicendevolmente alla ricerca e a ristabilire i legami tra gli oggetti»²³² e che, grazie a questo gioco, i bambini imparano a strutturare il mondo spaziale in cui vivono. Per l'uomo adulto il gioco di nascondino ha un analogo nell'esperienza della montagna, che è il luogo dove il sole appare e scompare, dove il pendio nasconde alla vista la valle, per poi svelarla al viaggiatore. Quella che la montagna rivolge all'uomo è allora un invito al movimento, al viaggio, alla migrazione: «un monte non è dunque per nulla un ostacolo, ma al contrario un richiamo, se è vero che non vi è alcun ostacolo che abbia senso senza che vi sia, inseparabile, l'idea di infrangerlo, di negarlo».²³³ Dinanzi al monte si manifesta nell'uomo lo stesso impulso del bambino che gioca: «vedere al di là, scavalcare il monte, è come per il bambino scoprire l'universo [...]. Solo per l'immaginazione le montagne sono frontiere e solo da lontano i popoli si sentono al

²³⁰ La mitragliatrice pesante Hotchkiss rappresenta il prodotto più noto delle industrie belliche fondate dall'imprenditore americano Benjamin Berkeley Hotchkiss (1826-1885). Essa fu anche uno dei simboli più noti della Prima Guerra Mondiale, che la vide impiegata, in particolare da parte dell'esercito francese.

²³¹ *EC I*, p. 159.

²³² *EC I*, p. 185.

²³³ *EC I*, p. 186.

sicuro, perché hanno sperimentato che uno steccato ripara dal vento. Ma se si va in montagna», se si sperimenta in prima persona la montagna, potremmo dire, «vi si trovano su entrambi i lati le stesse genti che passano da una parte all'altra, simili, il più delle volte, per i mestieri, la resistenza e l'ardore».²³⁴ In questo senso, il contrabbando non è una sfida alla legge, ma piuttosto un'«istituzione reale», che nega la frontiera nel punto stesso in cui essa pretende di manifestare la propria presenza reale, naturale. «È solo sulla cartina che l'astuzia politica ha potuto fare, con un po' di inchiostro rosso, una demarcazione; ed è solo sulla cartina che la maggior parte degli uomini hanno visto la frontiera».²³⁵ La cartografia altro non è che un modo d'imporre l'ordine politico – che è qui anche ordine militare, nella misura in cui la frontiera è il punto in cui ci si fronteggia, in cui si combatte, in cui si attacca e in cui ci si difende – sull'ordine reale. La carta geografica è un tentativo di perpetrare una violenza dell'immaginazione nei confronti della percezione, avanzando la pretesa che la prima abbia più realtà della seconda. «Se dobbiamo ancora difendere le frontiere non è, in fondo, perché gli uomini ancora ignorano di percepire e percorrere un solo mondo?»²³⁶: i “nuovi” geografi hanno ormai scoperto l'unità del globo, ma i politici ancora «si ostinano bruscamente a protestare contro l'unità delle loro percezioni e può darsi che, dopotutto, essi non sappiano più percepire».²³⁷

Allo stesso modo anche il tempo, altro asse fondamentale a partire dal quale si articola l'esperienza umana, si vede ristrutturato dall'ordine militare e dai suoi valori: lo spirito militare [*esprit militaire*] vive di un eterno presente, non conosce altri tempi verbali, in quanto è lo spirito del regolamento, che non può che esprimersi all'imperativo: l'unico dei modi verbali che conosce solo il presente. Il suo ideale «dichiarato, proclamato, imposto è quello di meccanizzare gli atti».²³⁸ Questo ideale si fonda però su di un errore: «prendere lo spazio per il tempo».²³⁹ Errore madornale. Quel

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *ŒC I*, p. 187.

²³⁷ *ŒC I*, p. 187.

²³⁸ *ŒC I*, p. 202.

²³⁹ Cogliamo qui un riferimento bergsoniano tanto evidente quanto interessante, quantomeno considerando l'antipatia anti-bergsoniana che, come vedremo, circolava all'epoca tra gli allievi di Alain e, più in generale, nella generazione intellettuale che si formò dopo la fine della Prima Guerra Mondiale. Il riferimento, ovviamente, è al Capitolo IV dell'*Évolution créatrice*, dove leggiamo che «quando la scienza positiva parla del tempo, si riferisce al movimento di un certo

che fa l'addestramento militare è riordinare lo spazio, disponendo le persone affinché non si intralcino»²⁴⁰. Ma il tempo, prosegue Canguilhem, «è per essenza intralcio»²⁴¹, impedimento, e la militarizzazione dello spazio, la sua messa in ordine, non tocca in nulla questa essenza. Il regolamento «parla come se avesse soppresso l'esistenza delle cose, ossia quest'immenso incrocio di strade, di traiettorie, di azioni e reazioni»²⁴²; ma la realtà *resiste* all'ordine del regolamento, al suo eterno imperativo presente. La prova di questa resistenza all'illusione del regolamento di piegare la realtà del tempo alle proprie esigenze e ai propri ritmi è proprio l'esperienza della Grande Guerra: «questa Guerra che, prima di essere dichiarata, doveva finire in quindici giorni e che è durata quattro anni»²⁴³. Il tempo contrasta i desideri dell'ordine militare:

Si possono chiudere le strade alla circolazione civile, ma il corso del tempo non ammette regolamento e non accoglie quelle sentinelle in arme che segnano le frontiere di un mondo sistemato secondo la fantasia dei Capi. Diremo quindi che, nonostante i Loro desideri, Essi non dispongono teoricamente del tempo e che [...] il tempo è segno della Loro impotenza.²⁴⁴

Il militarismo è una violenza verso il reale, un pervertimento della percezione e un rifiuto delle cose stesse, una forma radicale e malsana di idealismo, potremmo dire, che pretende di organizzare il mondo imponendo come «vero» un ordine di valori a cui la realtà stessa resiste. Un ordine che è anche una gerarchia, che impone rapporti di forza e di potere, camuffandoli sotto le spoglie di una naturale superiorità o inferiorità degli individui. La realtà, in altre parole, non è un fatto, di cui si possa disporre e che si possa organizzare a piacere, ma una dimensione dalla quale emergono già sempre polarizzazioni e tensioni nell'ordine del valore, un terreno tutt'altro che neutro, che si presenta già sempre orientato e connotato. Il militarismo non è quindi una mera ideologia politica e sociale, ma un quadro generale della realtà, una metafisica che, per quanto errata, è sufficientemente efficace e potente da rappresentare un rischio e un pericolo concreti, non solo sul piano politico, ma anche su quello filosofico. Guerra e

mobile T lungo la sua traiettoria» (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1941; tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 274).

²⁴⁰ *ŒC* I, p. 202.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ivi.*, p. 203.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ivi.*, p. 204.

pace sono valori che hanno effetti tanto metafisici quanto politici, nella misura in cui, ristrutturando e informando la nostra percezione dello spazio e del tempo, trasformano la realtà in cui ci muoviamo. In questo senso, sin dai primissimi scritti di Canguilhem, la lotta al militarismo e la promozione del pacifismo radicale si accompagnano a una particolare posizione metafisica, che riconosce la costitutiva funzione della dimensione valoriale del reale, posizione metafisica che Canguilhem eredita da una ben precisa tradizione filosofica, che gli perviene innanzitutto per mezzo dell'insegnamento di Alain.

2. Una formazione "di scuola"

Come abbiamo detto, si nasce filosoficamente, così come biologicamente, «un giorno, da qualche parte». Tuttavia, questo non è sufficiente: filosoficamente, non meno che biologicamente, si viene al mondo per mezzo d'altri e mai da sé soli. Così Canguilhem, come abbiamo visto, nasce in una "famiglia" filosofica apparentemente molto ristretta, quella dei «disciples d'Alain». Una famiglia composta da un *maître* et dai suoi *disciples* è però, a rigore, una scuola e, come vedremo, una scuola dal lungo e nobile lignaggio filosofico. Inoltre, il gruppo di Alain, un gruppo di militanti, di spiriti polemici e combattivi, è un vero e proprio groviglio di relazioni, un incrocio di vite, di pensieri e di tradizioni intellettuali tutt'altro che chiuso o settario. Per questo preferiamo al termine «setta»,²⁴⁵ che è stato utilizzato per definire gli allievi di Alain, quello di «universo»²⁴⁶ dei *chartieristes*, che ci sembra cogliere meglio l'ampiezza dello spazio e il numero di astri che muovono e ruotano intorno a Émile Chartier negli anni Venti.

Procederemo dunque ora a scoprire le origini della problematica dei valori e della guerra seguendo le tracce di una tradizione filosofica che affonda le proprie radici agli inizi dell'Ottocento. Una tradizione a nostro parere difficile da definire o, quantomeno, più complessa da nominare di quanto non si sia voluto e creduto di riuscire a fare costringendola sotto il nome di «spiritualismo». Comunque la si voglia chiamare, in ogni caso, è in questa genealogia di autori che Alain si riconosce ed è agli insegnamenti che essa ha elaborato alla fine dell'Ottocento che egli si ispira nel proprio

²⁴⁵ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 484

²⁴⁶ Ivi, p. 462.

stile filosofico e pedagogico. È in questa tradizione, dunque, che Canguilhem impara a muoversi attraverso i problemi della filosofia, sebbene, come vedremo, essa non costituirà l'unico sfondo delle sue analisi, né tantomeno il quadro ultimo e definitivo delle sue ricerche.

2.1. Ravaisson e Lachelier

Il tema della guerra, con i valori che essa cerca d'imporre al reale, è quindi un punto di incontro tra la critica politica e la metafisica, che conferisce alla teoria dei valori un significato e una portata che oltrepassano di gran lunga la dimensione etico-politica, spostando la discussione sul piano della metafisica e della filosofia generale. È necessario, in questo quadro, recuperare la nozione di valore in opposizione a quella del «dato puro» o del «fatto compiuto», allo scopo di evitare quei fraintendimenti e quelle incomprensioni che, sul piano politico, conducono a una difesa della guerra o, quantomeno, alla sua accettazione come fatto umano necessario e inevitabile. Canguilhem, come abbiamo detto, è erede in questo, per mezzo di Alain, di una tradizione filosofica che risale sin al XIX secolo e che trova la propria origine in un tentativo, sorto in ambito francese, di ripresa di alcuni temi centrali del kantismo, in risposta a una dilagante volgarizzazione del positivismo.²⁴⁷ La figura di raccordo di questa tradizione è certamente quella di Jules Lachelier (1832-1918), uno degli esponenti più influenti della “scuola” di Félix Ravaisson (1813-1900). Ravaisson, che ebbe modo in gioventù di studiare in Germania, dove seguì i corsi di Schelling a Monaco, era stato a sua volta allievo di Victor Cousin (1792-1867), sebbene avesse poi sviluppato importanti riserve circa il pensiero del maestro. Lachelier, che proveniva da questo allievo “eretico” di Cousin, presentò nel 1872 una tesi di dottorato intitolata *Du fondement de l'induction*, destinata ad avere una grande influenza in Francia, e che ebbe

²⁴⁷ Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX si diffonde, in Francia come in Europa, un concetto vagamente “annacquato” di «positivismo», che tende a non indicare più la filosofia di Comte o dei suoi seguaci, ma che finisce per divenire un obiettivo polemico generico e vago, contro il quale vengono indirizzate critiche da più parti. È stato giustamente fatto notare che una tale nozione, problematica dal punto di vista storiografico, ha compromesso la comprensione di autori anche molto significativi, quali lo stesso Auguste Comte, la cui filosofia, in nome di questo concetto “ingenuo” di positivismo, è stata ingiustamente accusata di essere, per esempio, scienziata o riduzionista. Su quest'ultimo punto rimando a J.-F. Braunstein, «La philosophie des sciences d'Auguste Comte», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et les sciences*, cit., pp. 787-822: in particolare pp. 788-796.

un significativo ascendente anche su Bergson, che dedicò a Lachelier l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Questa tradizione, all'interno della quale è opportuno includere, per lo meno, anche il nome di Paul Janet (1823-1899), rappresentò un elemento di straordinaria importanza per la filosofia francese *au tournant de siècle*, poiché, in un modo o nell'altro, ad essa fanno riferimento, come ad una propria fonte, le grandi personalità filosofiche che hanno caratterizzato quello che è stato chiamato, nel contesto della filosofia francese del secolo scorso, il «*moment de l'esprit*»²⁴⁸.

In realtà questo *moment philosophique* affonda le proprie radici in quello che una storiografia meno recente ha inteso sotto al nome di «spiritualismo», termine che la maggior parte della filosofia e della storiografia filosofica del secondo dopoguerra ha utilizzato in senso spregiativo e non senza intenti denigratori. Si prenda, per esempio, un giudizio come quello espresso da uno storico della filosofia di norma piuttosto equilibrato come Ludovico Geymonat (1908-1991). Nella sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, dopo aver offerto una presentazione del pensiero di Ravaisson, riconosciuto come il più originale esponente dello spiritualismo di metà Ottocento, offre una sommaria presentazione del pensiero di Janet, Lachelier e Charles Secrétan (1815-1895) che non occupa, nel complesso, più di una pagina scarsa, concludendo con una laconica considerazione circa il valore da attribuire a questa famiglia di pensatori: «I caratteri di questo tipo di spiritualismo sono così evidenti, che non vale la pena soffermarci ulteriormente su di essi (trattasi di limiti che purtroppo peseranno a lungo sul pensiero filosofico francese)».²⁴⁹ A quali limiti faccia riferimento Geymonat è ben chiaro: come ricorda Dominique Janicaud nell'introduzione al suo libro su Ravaisson e Bergson, nella seconda metà del XX secolo, allo spiritualismo francese «si rimproverano, indistintamente, il suo carattere non scientifico, il suo rifiuto della dialettica, il suo irrazionalismo, la sua morale individualista, senza contare i suoi tratti rigidamente nazionali».²⁵⁰ Eppure, ricorda lo stesso Janicaud, se la reazione dello

²⁴⁸ È con questo termine che Frédéric Worms ha proposto di distinguere quel «momento» filosofico che va dal 1900 sino alla Seconda Guerra mondiale, per distinguerlo dal «moment de l'existence» e dal «moment de la structure», che caratterizzano, rispettivamente, il periodo del secondo conflitto mondiale e quello degli anni Sessanta. Cfr. F. Worms, *La philosophie en France au XX siècle*, cit..

²⁴⁹ L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Volume VI. Dall'Ottocento al Novecento*, Garzanti, Milano 1971¹; 1975², p. 172.

²⁵⁰ D. Janicaud, *Une Généalogie du Spiritualisme Français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye 1969, p. 1.

spiritualismo all'empirismo anglosassone, da un lato, e all'idealismo tedesco, dall'altro, può aver effettivamente ostacolato possibili contaminazioni con altre tradizioni filosofiche europee e impedito una diffusione di respiro maggiormente internazionale, la questione del rapporto dello spiritualismo con la scienza appare più complessa: «Ciò che spiritualisti come Ravaisson, Lachelier, Paul Janet difendono contro Comte, Taine, Littré è il diritto assoluto della metafisica a cogliere l'essere e fondare la conoscenza: essi non rifiutano la scienza, ma quelle novità che a essi appaiono come pericolose intromissioni nel campo della filosofia»²⁵¹. Uomini come Ravaisson sono preoccupati soprattutto dalla capacità pervasiva del positivismo e dalla sua propensione a divenire una cornice concettuale capace di estendersi ben oltre il campo delle scienze positive, raggiungendo terreni quali la letteratura, l'arte, la politica. Già Comte aveva concepito la filosofia positiva come capace di rivolgersi all'uomo del secolo, che egli fosse un filosofo o un uomo di scienza – magari un medico, come furono molti dei suoi allievi, a cominciare da Littré – o che si trattasse di un uomo comune, un normale cittadino, non particolarmente dedito ad alcuna di queste attività intellettuali. Il *Cours de philosophie positive* (1830-1842) è, in effetti, una sorta di lunga propedeutica al *Système de politique positive* (1851-1854) e il *Discours sur l'esprit positif* nasce come introduzione generale a un corso di astronomia popolare. Anche l'influenza che Émile Littré (1801-1881), medico di formazione e pupillo di Comte, ebbe sulla cultura francese è legata a un'opera generale e d'ispirazione enciclopedica, ma soprattutto di uso e divulgazione popolare, qual è l'imponente *Dictionnaire de la langue française*; se egli influenzò inoltre la medicina successiva fu soprattutto grazie al prestigio che ebbe la sua riedizione del *Dictionnaire de médecine* di Nysten, completamente rivisto e rinnovato con l'aiuto di Charles Robin (1821-1885), anch'egli amico e allievo di Comte. Uomini come lo stesso Robin²⁵² e Claude Bernard contribuirono inoltre al diffondersi del positivismo nelle scienze della natura, ma agli eredi della scuola di Cousin doveva certo apparire ben più pericolosa l'influenza che costoro avevano, con le loro idee, sul mondo dello «spirito» e delle scienze a esso rivolte. Non solo queste idee minacciavano la filosofia e il suo campo di esercizio per mezzo di scienze nuove – come la sociologia,

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Il contributo di Robin alla causa del positivismo si esplicitò, oltre che nelle sue opere mediche, soprattutto nella fondazione, con Louis Auguste Segond (1819-1908), della *Société de biologie* nel 1849 (Cfr. J.-F. Braunstein, *La philosophie positive d'Auguste Comte. Vaches carnivore, Vièrge More et morta vivants*, PUF, Paris 2009: pp. 121-124).

che prometteva di diventare, sulla scia di Comte, vera e propria scienza del governo²⁵³ – o attraverso tentativi di ridurre l'*esprit* alla positività delle scienze naturali, come nel caso delle allora recenti tendenze della psicologia fisiologica e sperimentale, ma potevano condurre un letterato come Émile Zola (1840-1902) a scrivere, in riferimento al metodo esposto da Bernard nella sua *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, un'affermazione come questa: «Non dovrò far altro che un lavoro d'adattamento [...]. Nella maggior parte dei casi mi sarà sufficiente sostituire la parola "medico" con "romanziera" per rendere chiaro il mio pensiero e conferirgli il rigore della verità scientifica».²⁵⁴ Il positivismo che fa problema a Ravaisson e ai suoi allievi è perciò una categoria piuttosto ampia, che include personaggi che esplicitamente si richiamarono al termine «positivismo» e altri che invece vennero associati tanto al positivismo, quanto a diverse altre tradizioni, fino ad arrivare, con Bernard, a essere persino citati come rappresentanti di una determinata forma di kantismo.²⁵⁵ È ad ogni modo precisamente questa possibilità del positivismo di proporsi come filosofia generale, come sfondo complessivo capace di rendere conto di ogni aspetto della vita umana, sottraendolo ad altre possibili impostazioni di pensiero a preoccupare particolarmente Ravaisson e i suoi allievi.

Oltre a ciò, un tratto che sembra accomunare alcuni tra i migliori sforzi di quella che lo stesso Lachelier chiamava «la scuola di Victor Cousin», è proprio la critica all'idea, tipicamente associata a questa vulgata positivista, secondo cui la realtà sarebbe neutra e priva di valori. La questione si inquadra, nel contesto di questa scuola, come una doppia critica: epistemologica e metafisica allo stesso tempo. Per meglio dire, sulla

²⁵³ Basti pensare a come questo elemento, già esplicitamente dichiarato di Comte, si faccia sempre più marcato in alcuni suoi allievi, come Littré (Cfr. E. Littré, *Application de la philosophie positive au gouvernement*, Paris 1849; Id. *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, Paris 1876).

²⁵⁴ É. Zola, *Le roman expérimental*, Charpentier, Paris 1902; tr. it. di I. Zaffagnini, *Il romanzo sperimentale*, Pratiche, Parma 1992, p. 2.

²⁵⁵ È proprio Lachelier a citare Bernard e la sua concezione dell'organismo come ripresa del kantismo: Cfr. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction. Suivi de: Psychologie et Métaphysique*, Alcan, Paris 1896, p. 11. A Bernard e alla sua filosofia, inoltre, dedicherà un'appassionata lezione anche lo stesso Bergson (Cfr. H. Bergson, *La philosophie de Claude Bernard*, PUF, Paris 2012). D'altro canto l'associazione di Bernard al positivismo è tutt'altro che ingiustificata. Al di là dei diversi elementi teorici che, come avrà modo di mettere ben in luce lo stesso Canguilhem, pongono l'attività scientifica di Bernard in profonda continuità con l'opera di Comte e con la filosofia positivista, egli fu membro attivo e impegnato in diverse istituzioni positiviste, prima fra tutte la *Société de biologie* fondata da Robin e Segond.

scorta di un kantismo riveduto e adattato al contesto filosofico francese, gli autori dello spiritualismo cercano nella metafisica la soluzione a problemi che si pongono in sede di teoria della conoscenza e filosofia della scienza, quali sono quelli dell'esperienza e della percezione. Ne *La philosophie en France au XIX siècle* (1867), per esempio, Ravaisson riconosce proprio in questo il problema che la filosofia dell'Ottocento avrebbe ereditato dal secolo precedente, nel quale ebbero la meglio filosofie che disprezzavano il riferimento a principi sopra-sensibili a favore di un'attenzione alla dimensione materiale. Eppure, secondo Ravaisson, il XIX secolo ha mancato il compito che questa filosofia si proponeva di raggiungere:

Se il genio della Francia non è mutato, non vi è nulla di più naturale che veder trionfare in essa con facilità sistemi che riducono ogni cosa a elementi materiali e che riducono a un cieco meccanicismo la nobile dottrina che insegna che la materia non è che il grado infimo dell'esistenza e, rispetto a questa, come un'ombra; che la vera esistenza, di cui ogni altra è solo un abbozzo imperfetto, è quella dell'anima; che, in realtà, essere è vivere, e vivere è pensare e volere; che, in ultima analisi, nulla si fa se non per persuasione; che solo il bene e la bellezza spiegano l'universo e il suo stesso autore; che l'infinito e l'assoluto, di cui la natura ci presenta solo limitazioni, consistono nella libertà spirituale; che la libertà è, così, l'ultima parola delle cose e che, sotto al disordine e agli antagonismi che agitano la superficie su cui accadono i fenomeni, in fondo, nella verità essenziale ed eterna, ogni cosa è grazia, amore e armonia.²⁵⁶

Notiamo qui un elemento che rimane ancora vivo nella filosofia del giovane Canguilhem e di alcuni altri *chartieristes*, ovvero l'idea – di ispirazione kantiana, ma anche schellinghiana – secondo cui la realtà si strutturerebbe intorno a un principio che deve essere al contempo fondamento metafisico e etico-pratico: quello della libertà. I riduzionismi cui fa riferimento Ravaisson si vedono rivolgere accuse non troppo diverse da quelle che abbiamo visto rivolgere da Canguilhem all'ideologia militarista che, nel tentativo di meccanizzare e automatizzare la realtà, viola il valore – il principio – sulla base del quale essa si struttura. Certo, in Canguilhem viene meno il tono religioso e quasi “poetico” che Ravaisson eredita dalla filosofia tedesca di ispirazione romantica e idealista, ma ciò che va rilevato qui come punto centrale è lo sforzo di far valere, contro ogni riduzionismo e, al contempo, contro ogni determinismo, il valore della libertà.

²⁵⁶ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX siècle* (1867). *Suivi de: Rapport sur le prix Victor Cousin (Le scepticisme dans l'antiquité)* (1884), Hachette, Paris 1885, pp. 282-283.

Dietro la critica canguilhemiana agli «adoratori del fatto compiuto»²⁵⁷ e al determinismo metafisico e politico del militarismo, emerge la stessa esigenza che spinge Ravaisson a rivendicare il diritto della libertà contro una metafisica della fatalità.

In Lachelier, e precisamente in *Du fondement de l'induction*, troviamo poi una delle fonti più importanti del giovane Canguilhem, dove la questione della libertà, rinvenuta in Ravaisson, assume un ruolo centrale nel ripensamento di un tema chiave della vulgata positivista e scienziata del XIX secolo com'è quello dell'induzione. Lachelier apre la propria opera offrendo una definizione piuttosto elementare dell'induzione, indicata come «l'operazione per mezzo della quale passiamo dalla conoscenza dei fatti alla conoscenza delle leggi che li reggono».²⁵⁸ Come nota Lachelier, quasi nessuno, nella storia della filosofia, ha realmente osato mettere in discussione la possibilità di questa operazione, sebbene i filosofi non abbiano trovato, in definitiva, un reale accordo su quale principio la renda possibile. Ciò su cui si apre la questione, dunque, non è tanto l'importanza dell'induzione, la sua funzione o la sua effettiva efficacia, quanto piuttosto quale sia il suo fondamento. Dopo aver ricostruito e discusso alcune delle soluzioni tradizionali al problema, Lachelier non esita ad avanzare con fermezza la propria ipotesi:

La concezione delle leggi della natura, eccezion fatta per un ristretto numero di leggi elementari, pare dunque fondata su due distinti principi: l'uno, in virtù del quale i fenomeni formano serie in cui l'esistenza del precedente determina quella del successivo; l'altro, in virtù del quale queste serie formano a loro volta sistemi in cui l'idea del tutto determina l'esistenza delle parti. Un fenomeno che ne determina un altro, precedendolo, è ciò che si definisce causa efficiente, e un tutto che produca l'esistenza delle proprie parti è, secondo Kant, la vera definizione di causa finale: si potrebbe così dire, in una parola, che la possibilità dell'induzione riposa sul doppio principio delle cause efficienti e delle cause finali.²⁵⁹

Lachelier sembra compiere una sorta di acrobazia, provando a risolvere il problema gnoseologico di come si rendano conoscibili le leggi della natura per mezzo di un concetto, quello di finalità, che egli sgancia dalla sua classica opposizione alla nozione di causa efficiente, ponendolo invece, per così dire, «alle spalle» di quest'ultima. Infatti,

²⁵⁷ L'espressione «adoratori del fatto» è utilizzata da Alain in *Mars ou la guerre jugée*. Cfr. in particolare Alain, «Mars ou la guerre jugée» in Id., *Les passions et la sagesse*, Gallimard, Paris 1960, p. 645.

²⁵⁸ J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, cit., p.3.

²⁵⁹ Ivi, pp. 11-12

egli muove il proprio attacco al determinismo delle scienze della natura evitando l'errore di negare direttamente il valore della causalità efficiente, ricomprendendola come realtà seconda rispetto alla causalità finale. Il testo di Lachelier procede, sempre sulla scorta di una ripresa di temi kantiani, a una riconciliazione tra due piani di realtà che è, in effetti, una vera e propria subordinazione di un piano all'altro, volta a riconoscere la funzione della libertà all'interno della natura. Questo principio di libertà, tuttavia, è concepito, almeno in prima battuta, al di fuori di qualsiasi configurazione morale del discorso: «potremmo dire», scrive Lachelier, «che la natura sperimenta una sorta di libertà ogni volta che produce da sé e senza modello una nuova forma organica»²⁶⁰. Nella natura la libertà sembra essere «il potere di variare i propri progetti e concepire nuove idee»²⁶¹, al punto che è la stessa presenza della finalità nella natura a esigere un tale carattere di libertà, dal momento che «l'unità sistematica della natura non poteva realizzarsi se non per mezzo di una serie di invenzioni originali e creazioni in senso proprio»²⁶². Ma le idee sono di due tipi: innanzitutto, vi sono idee, come le idee organiche, i viventi, potremmo dire, «che sono al tempo stesso enti e idee, e che producono esse stesse, sotto la spinta di un'azione interna e immediata, la forma con cui si manifestano»²⁶³; in secondo luogo, poi, vi sono poi «idee pure, che si limitano a dirigere l'azione di un essere nel quale risiedono»²⁶⁴, com'è il caso delle opere prodotte dai viventi, quali il nido dei volatili o l'alveare delle api. Sebbene i due tipi d'idea coesistano nella natura, come mostra l'esempio del nido – idea del secondo tipo, che presuppone un'idea del primo tipo, in altre parole l'animale che deve realizzare la propria dimora – la comparsa dell'uomo nel regno della natura modifica il rapporto di forza che esiste tra queste due classi d'idee. Da un lato, la trasformazione è di natura quantitativa: se l'uccello si limita a produrre il proprio nido, l'uomo sembra colonizzare, attraverso idee pure, l'intero ambiente a sua disposizione, modificando letteralmente il paesaggio in cui s'inserisce. D'altro canto, si tratta anche di una trasformazione qualitativa, poiché le idee che orientano l'uomo non sono più tutte subordinate alla sua conservazione, ma egli sembra anzi dedicare la maggior parte dei propri sforzi a idee e fini che sorpassano la sua sopravvivenza. Lungi dal contrapporsi alla natura, però,

²⁶⁰ Ivi, pp. 96-97.

²⁶¹ Ivi, p. 97.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid.

questi sforzi ne rappresentano la massima espressione: «la fecondità della natura, sebbene in una forma diversa, si ritrova interamente nella libertà dell'uomo».²⁶⁵ Se la natura è, anzitutto, produzione e creazione di idee, l'uomo non sta nella natura come una discontinuità, ma come un elemento che, pienamente ricompreso al suo interno, ne rappresenta la più riuscita espressione. Ovviamente, l'uomo si distingue dagli altri enti naturali perché il suo rapporto nei confronti delle idee pure è mediato dal giudizio, mediazione che resta invece preclusa all'uccello e agli altri animali: non dobbiamo però correre il rischio di vedere nella scelta mediata dal giudizio il senso reale della libertà. Se così fosse si giungerebbe troppo facilmente a riconoscere questa libertà come il prodotto di una volontà ipostatizzata in facoltà e, di conseguenza, ricondotta a una qualche funzione psicologica o fisiologica, che finirebbe per trasformare ciò che è finalità in meccanicismo e al contempo violare la legge fondamentale del meccanicismo, attribuendo alla volontà il potere di iniziare, arbitrariamente, una nuova serie causale.²⁶⁶ È solo procedendo all'inverso, e rilevando la dipendenza delle serie causali nei confronti di una finalità che ne dirige l'emergenza e ne orienta il senso, finalità che risiede nel principio fondamentale della libertà nella natura e nell'uomo, che il meccanicismo può trovare il proprio senso, per quanto ora limitato e circoscritto.

In questo modo, il regno delle cause finali, penetrando, senza perciò distruggerlo, nel regno delle cause efficienti, sostituisce ovunque la forza all'inerzia, la vita alla morte e la libertà alla fatalità. L'idealismo materialista, a cui ci eravamo per un attimo fermati, non rappresenta che la metà o, per meglio dire, la superficie delle cose: la vera filosofia della natura è, al contrario, un realismo spiritualista, agli occhi del quale ogni ente è una forza e ogni forza è un pensiero, che tende a una coscienza sempre più completa in se stessa. Questa seconda filosofia è, come la prima, indipendente da qualsiasi religione: subordinando il meccanismo alla finalità, ci prepara però a subordinare la finalità stessa a un principio superiore e a oltrepassare in un sol tempo, con un atto di fede morale, i confini del pensiero e quelli della natura.²⁶⁷

Notiamo come Lachelier sottolinei, a più riprese, come il principio della libertà non vada qui inteso in senso religioso o, comunque, secondo un significato immediatamente morale o politico. È d'altronde evidente che l'errore del determinismo – e quindi del positivismo e dello scientismo riduzionista – sul piano metafisico non potrà che comportare anche una sua condanna sul piano morale e politico. L'idea di una realtà

²⁶⁵ Ivi, p. 98.

²⁶⁶ Ivi, p. 100.

²⁶⁷ Ivi, p. 102

neutra, una realtà che si offre nell'induzione come un mero dato, come un «fatto compiuto», è insostenibile dal punto di vista metafisico ed epistemologico, perché comporta l'assurdità del meccanicismo: se il finalismo è infatti in grado di rendere conto del meccanicismo e, anzi, solo nel primo può trovare reale giustificazione il secondo, il meccanicismo non può, d'altro canto, in alcun modo fornire un punto di appoggio per tutti quei fenomeni della natura – ivi comprese le attività dell'uomo, come la conoscenza – che implicano libertà e, di conseguenza, finalità. La filosofia determinista dello scientismo e della vulgata positivista finisce così per tagliare il ramo su cui si appoggia, condannandosi all'impossibilità di rendere conto proprio di quell'impresa conoscitiva – la scienza – di cui essa vorrebbe essere l'apologia.

2.2. Alla scuola di Alain e Lagneau

Presumibilmente è tra le mura del Lycée Henri IV che Canguilhem entra in contatto, per mezzo della viva voce del suo maestro Alain, con la tradizione filosofica francese del neokantismo e dello spiritualismo del XIX secolo. Può sembrare ben strano, pensando alla figura di un professore liceale di filosofia, che questi possa essere considerato una personalità di così ampia portata nella formazione e nella vita di un'intera generazione d'intellettuali e *agrégés de philosophie*, tanto più se tale generazione vanta nomi quali sono, oltre a quello di Canguilhem, quelli di Raymond Aron, Simone Weil o Julien Gracq (1910-2007), ma anche di Jean-Paul Sartre e Paul Nizan.²⁶⁸ Com'è possibile che uomini e donne destinati letteralmente a dominare la vita culturale e politica del paese nei decenni successivi, spesso beniamini di buone famiglie borghesi, quasi tutti istruiti presso le più prestigiose istituzioni universitarie parigine, quali la Sorbonne e l'École Normale Supérieure, di cui molti di loro sarebbero divenuti membri rispettati e stimati, abbiano potuto trovare nell'insegnamento di un professore delle «classes préparatoires» un punto di riferimento così importante e significativo? Occorre, su questo punto, fare chiarezza, e cercare di definire i reali contorni della figura di Alain, non solo e non tanto per ciò che concerne il contenuto del suo insegnamento, quanto piuttosto per ciò che

²⁶⁸ Sartre e Nizan, a dire il vero, subiranno l'influenza di Alain per un periodo effettivamente limitato, in quanto decideranno di concludere lo studentato liceale non all'Henri-IV, bensì al Lycée Louis-le-Grand. Per un quadro più completo delle personalità che in quegli anni circolano all'interno del mondo *chartieriste* rimando a J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., pp. 462-484.

riguarda il ruolo intellettuale che egli svolse sulla scena pubblica francese nei due decenni tra la Prima e la Seconda Guerra Mondiale e il fascino che questo ruolo gli conferiva agli occhi dei suoi giovani studenti.

Émile Chartier, lo abbiamo detto, fu innanzitutto un insegnante o, meglio ancora, un professore. Tutta la sua pratica filosofica fu interamente assorbita e orientata dalla funzione pubblica che, nel suo mandato d'insegnante, egli riteneva di avere nei confronti delle istituzioni che serviva e, soprattutto, nei confronti dei suoi allievi. Anche l'impegnativo *engagement* pubblico che caratterizzò la sua attività intellettuale, giornalistica e filosofica, si determinò in coerenza con una consapevole riflessione circa il ruolo educativo e politico che egli attribuiva alla filosofia e al suo insegnamento. Alain ereditava questa sua convinzione, questa sua concezione politica della filosofia, dal suo maestro, Jules Lagneau, che aveva conosciuto durante la propria formazione al Lycée Michelet di Vanves, di cui fu allievo dal 1886. In questo liceo di provincia, in un'aula certo apparentemente molto lontana dalla scena pubblica, il giovane professor Lagneau – allievo diretto di Ravaisson e, soprattutto, di Lachelier, di cui era stato studente all'École Normale a Parigi – portava avanti un insegnamento e una ricerca pietre miliari di quello che Xavier Roth ha giustamente chiamato lo «stile riflessivo» in filosofia e psicologia.²⁶⁹ È proprio questo stile, come vedremo, a orientare la peculiare visione dell'educazione, ma anche del ruolo politico dell'intellettuale, che anima l'insegnamento di Alain e che costituisce, come ha notato Jean-François Braunstein, la principale eredità che questi lascia al «Canguilhem avant Canguilhem».²⁷⁰

Dal punto di vista filosofico Lagneau prolungava certamente lo slittamento verso il kantismo, già avvenuto, nel solco della tradizione spiritualista francese, con Lachelier e la sua ripresa del criticismo. In particolare, il suo *Cours sur la perception*²⁷¹ insiste sulla dimensione riflessiva del pensiero, che Lachelier aveva già sottolineato proprio nei suoi corsi all'ENS, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta.²⁷² A questo proposito leggiamo, nei *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, la testimonianza di

²⁶⁹ X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir 1926-1939*, Vrin, Paris 2013, pp. 57-78.

²⁷⁰ J.-F. Braunstein, *Canguilhem avant Canguilhem*, cit., p. 12.

²⁷¹ Oggi contenuto in J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, PUF, Paris 1950.

²⁷² A testimonianza di questo concentrarsi sul tema del pensiero come attività riflessiva si faccia riferimento a J. Lachelier, *Cours de logique: École Normale Supérieure 1866-1867*, Éditions Universitaires, Paris 1990.

Alain: «considero lo Spirito [*Esprit*] come opposto ai fatti e questa è una lezione che Lagneau ha ripetuto centinaia di volte. No: la memoria, la durata, lo spazio non sono fatti e soprattutto - soprattutto – l'anima non è un fatto»²⁷³. Il tema della libertà, che già in Lachelier assumeva un duplice significato metafisico e gnoseologico, diviene per Lagneau il punto di partenza per un ripensamento della psicologia filosofica. La questione che si pone, come ha giustamente fatto notare Roth, è per Lagneau quella di «far apparire, come condizione di ciò che potrebbe sembrare “dato”, un'onnipresente attività del *giudizio*.²⁷⁴ Se Lachelier riconosceva la libertà come fondamento dell'induzione, Lagneau prosegue sulla via tracciata dal maestro, radicalizzandone gli esiti: «la percezione presuppone il pensiero»²⁷⁵, afferma il professore di filosofia del liceo di Vanves, ribaltando così il presupposto della psicologia empirista. La percezione non è un atto di base, un atto primo, attraverso il quale gli oggetti esterni imprimono la propria forma o traccia su di un'anima concepita come *tabula rasa* o come superficie neutra e, per così dire, vuota di ogni precomprensione; essa è, al contrario, un atto secondo, che presuppone la sintesi soggettiva dell'io penso: perché la singola sensazione abbia luogo, deve già sempre darsi un'unità soggettiva delle sensazioni, operata dall'attività sintetica del soggetto. In questo senso, per Lagneau, la percezione non è un atto primo, capace di fornire un dato immediato, ma è subordinata al pensiero e all'unità dell'attività sintetica del soggetto.

Tuttavia, per Lagneau, ricerca filosofica e compito educativo fanno tutt'uno e Guillaume Lurson sottolinea correttamente che «se le lezioni di Lagneau si rivolgono ai suoi allievi, esse riguardano parimenti anche lo stesso professore».²⁷⁶ Se il gesto filosofico fondamentale è dato dall'esercizio della libertà riflessiva, concepito come rifiuto di ogni apparente evidenza data, l'insegnamento della filosofia non può e non deve essere ridotto a un “programma” istituzionale e il ruolo pedagogico del professore di filosofia non può limitarsi al presentare, in maniera più o meno convincente, una serie di dottrine ingessate in un manuale. Il professore di filosofia non insegna una

²⁷³ Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Gallimard, Paris 1925 p. 743 (cit. Roth p. 86).

²⁷⁴ X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 87 (In corsivo nell'originale).

²⁷⁵ J. Lagneau, «Cours sur la perception» in Id., *Célèbres leçons et fragments*, cit., p. 198.

²⁷⁶ G. Lurson, *Lagneau: éducation et réflexion*, «Implications Philosophiques», n. 9 juin 2017 [URL: <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/lagneau-reflexion-et-education/>]

dottrina, ma un gesto, un atto: la filosofia è attività e come tale dev'essere insegnata. In questo senso, nel pensiero «va tutto bene finché nulla è concluso»²⁷⁷: la filosofia che si consideri conclusa in un pensiero o che, per meglio dire, ritrovi in una delle sue determinazioni la propria configurazione essenziale e definitiva, diviene istantaneamente dogmatismo. E questo dogmatismo è tanto metafisico e gnoseologico quanto morale e politico, nella misura in cui «la libertà perfetta, il contenuto dell'idea di libertà e il contenuto positivo dell'atto supremo della ragione (comprendere) è quello di riconoscere l'insufficienza dell'idea nell'esprimere l'essere».²⁷⁸ Se per Lachelier la libertà si rivelava essere la possibilità, nella natura e nell'uomo, di generare nuove idee, in Lagneau questa tesi si radicalizza: la perfetta libertà consiste nel riconoscimento del fatto che è *necessario* generare nuove idee, nella misura in cui ogni idea, in quanto singola idea, è incapace di cogliere la complessità della realtà. Di più ancora, come riprenderà anche Canguilhem: «comprendere che non siamo in presenza della verità come siamo in presenza di una cosa, che siamo noi a fare la verità, è un atto di libertà».²⁷⁹ Libertà è in questo senso necessità di sfuggire al dogmatismo, e l'insegnamento della filosofia – il più importante, se non in definitiva l'unico – è quello di insegnare che la libertà si nasconde nell'obbligo di pensare.

Ciò che colpisce, in figure quali quelle di Lagneau o di Alain, è forse più questo secondo aspetto o, per meglio dire, la stretta connessione tra questo elemento pedagogico, oggetto più di una pratica concreta che di una riflessione teorica, e l'elemento dell'elaborazione filosofica in senso stretto. Se in Lagneau, anche a causa della sua morte precoce, questo si traduce in un'opera che si esplicita, sostanzialmente, nella forma di un lungo "corso", in dialogo con i propri allievi, in Alain tale elemento esplose in una produzione scritta massiccia e capace di articolarsi in forme e stili anche molto diversi. Il compito pedagogico-politico del filosofo come colui che «dà a pensare» è certo evidente in scritti di natura schiettamente didattica e pedagogica, come le *Idées*,²⁸⁰ concepite esplicitamente come un invito o un'introduzione alla filosofia, o

²⁷⁷ J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, cit., p. 19.

²⁷⁸ Ivi, p. 73

²⁷⁹ *ŒC I*, p. 284.

²⁸⁰ Alain, *Idées. Introduction à la philosophie: Platon, Descartes, Hegel, Comte* (1939), Flammarion, Paris 1983.

nelle *Propos sur l'éducation*,²⁸¹ in cui il professore del khâgne prende spunto dalla propria esperienza didattica per riflessioni sul senso dell'insegnamento e dell'educazione, ma anche nei *Propos* dedicati ad altri argomenti, nell'attività giornalistica, nelle prese di posizione politica e nei testi di natura più diversa. Quando inizia la propria attività di professore Alain si sente parte di una tradizione, membro di una scuola, in un senso che forse oggi può essere difficile comprendere.

La lezione di Lagneau non rappresenta solo un passaggio in una formazione giovanile, ma un vero e proprio discepolato in quella che è stata chiamata l'«*école française de la perception*».²⁸² E Alain ha ben chiaro che questa appartenenza va rispettata e veicolata, trasmessa a nuovi allievi. Jacques Bouveresse, in un ricordo di Canguilhem, racconta di come quest'ultimo gli avesse confidato che:

era proprio a causa di Alain che egli aveva scelto la filosofia ed era infine giunto là dove si trovava, avendo capito, grazie al suo esempio [di Alain, ndr], che un “contadino” [*paysant*] (la parola è ovviamente da intendersi in senso ampio: Alain, se non erro, era figlio di un veterinario), che nulla aveva predestinato in questo, potesse nondimeno diventare persino – non sembra che egli abbia mai cambiato opinione su questo punto, per ciò che riguarda Alain – un filosofo di primaria importanza».²⁸³

Alain vive la propria attività d'insegnante, ma anche di filosofo, di scrittore e di giornalista, come una missione pubblica, oltre che come una vera vocazione personale. Questo spirito militante e questa concezione della filosofia come presa di posizione all'interno dello spazio pubblico emergeranno con maggior forza a partire dagli anni Venti e influenzeranno, in particolare, la seconda generazione di allievi di Alain, tra i quali Canguilhem rivestirà un ruolo privilegiato.²⁸⁴ Come ha scritto Giuseppe Bianco:

Sino a prima della guerra, il professore di filosofia Émile Chartier (nato nel 1869) si trova in una posizione ben più periferica di quella occupata da Bergson, che insegna al Collège de France dal 1900, o dal suo collega Brunschvicg (nato

²⁸¹ Alain, *Propos sur l'éducation*, PUF, Paris 1967. Di questo testo si veda anche la recensione di Canguilhem del 1933 (*CEC* I, pp. 446-448).

²⁸² G. Granel, *Michel Alexandre et l'école française de la perception*, «Critique», n. 183-184, 1962, pp. 758-788.

²⁸³ Bouveresse, «Préface», cit., p. 31.

²⁸⁴ Sirinelli distingue tra un primo «strato» di *alainistes*, che Chartier forma prima della Grande Guerra, e una seconda generazione, su cui l'influenza di Alain avrà un diverso significato, dettato dall'esperienza del 1914-1918 e dalla complessa situazione dell'*entre-deux-guerres*. Sono gli allievi degli anni Venti: Cfr. J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., pp. 463-484.

nel 1869), professore alla Sorbona dal 1909. Questa situazione cambia intorno al 1920, a causa di diversi fattori. È in questo momento che Émile Chartier diventa a tutti gli effetti «Alain»: Gallimard, editore emergente, pubblica le sue prime monografie filosofiche e ospita le sue note nella *N.R.F.* L'impegno pacifista di Alain durante la guerra assume una nuova portata con la pubblicazione di *Mars ou la guerre jugée* nel 1921, con la sua collaborazione a riviste della sinistra pacifista, come *Europe*, e attraverso la fondazione della sua rivista, le *Libres Propos*.²⁸⁵

Paradossalmente, potremmo dire, è la guerra a fare di Alain, il pacifista, uno degli astri più importanti del firmamento intellettuale parigino. E quando il giovane *paysan* Canguilhem incontra il professore di filosofia all'Henri IV, ne rimane folgorato. Jean-François Sirinelli sintetizza così il ruolo di Alain sulla formazione politica del giovane Canguilhem: «entratovi [al Lycée Henri IV, ndr] vagamente *silloniste*, egli ne uscì profondamente impregnato del pensiero di Alain».²⁸⁶ Anche Braunstein non ha dubbi: «Canguilhem è innanzitutto un allievo di Alain»,²⁸⁷ e non uno qualsiasi: «Una volta entrato all'École normale supérieure», infatti, «Canguilhem diviene una sorta di animatore del gruppo dei "chartiéristes" dell'École».²⁸⁸ Anche Sirinelli conferma l'attività politica *chartieriste* di Canguilhem in rue d'Ulm, al punto che «se gli allievi dell'Henri IV rimangono decisamente poco numerosi à l'École in questi anni 1924-1927, Georges Canguilhem conquista a favore del pacifismo alinista normaliens venuti da altre khâgnes, come Sylvain Broussaudier».²⁸⁹ Tuttavia, se «il primo punto di accordo tra Canguilhem e Alain è politico»,²⁹⁰ è altrettanto vero che egli appare, agli occhi di molti, l'allievo più fedele all'insegnamento del maestro, il suo vero erede in questa generazione degli anni Venti, ben inscrivibile entro i confini dell'«*école française de la perception*».

Kant, in generale, riveste un ruolo di primissimo piano in questo periodo e manterrà un ruolo assolutamente di primo piano in tutta la produzione di Canguilhem.

²⁸⁵ G. Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, PUF, Paris 2015, p. 51.

²⁸⁶ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 465. Il termine «*silloniste*» fa riferimento al movimento politico-religioso *Sillon*, di cui fu fondatore Marc Sangnier (1873-1950), il cui scopo dichiarato era quello di avvicinare il cattolicesimo agli ideali progressisti socialisti e repubblicani, al fine di evitare un'emarginazione del ruolo del cattolicesimo nei confronti dei lavoratori e degli operai francesi, sempre più attratti verso movimenti marxisti spiccatamente anti-clericali.

²⁸⁷ J.-F. Braunstein, «À la découverte d'un Canguilhem perdu», cit., p. 104.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 465.

²⁹⁰ J.-F. Braunstein, *Canguilhem avant Canguilhem*, cit., pp. 11-12.

In particolare, è al ruolo della sintesi soggettiva, dell'«Io penso», che Canguilhem dedica la massima attenzione, sulla scia della concezione «attiva» dell'*esprit* di Alain. Come abbiamo visto la critica del giovane Camguilhem al militarismo si configura come una ripresa della critica di Alain agli «adoratori dei fatti» e la sua trattazione dello spazio e del tempo nel militarismo risentono chiaramente di un'impostazione “kantiana”, in senso ampio. Alain, d'altro canto, tiene da subito in gran conto il suo studente ed è egli stesso testimone della grande passione di Canguilhem per la filosofia kantiana, arrivando a porre in continuità il giovane allievo con il proprio maestro Lagneau. Leggiamo infatti in una pagina ancora inedita del *Journal* di Alain:

I tempi a venire sono straordinari per via di passioni in ogni dove. Per esempio: il pupillo Canguilhem [*le poulain Canguilhem*], che ha giurato di inventare una filosofia e che non ha che da aprire il suo Kant per superare ogni suo rivale. Non abbiamo ancora visto all'opera questi solitari appassionati di cui Lagneau fu il più grande.²⁹¹

2.3. Il valore: la libertà e la scienza

Canguilhem aprirà ben presto «il suo Kant» e ne trarrà il massimo giovamento possibile. Dalla lettura di Kant mediata dagli insegnamenti di Lachelier, Lagneau e Alain, egli ricava alcuni elementi fondamentali. Il primo di questi, presente sin dai primissimi scritti pubblicati su *Libres Propos*, è il rifiuto dell'opposizione tra l'essere e la conoscenza. Nel commento al libro di Boucher su *La philosophie d'Hermann Keyserling*, Canguilhem coglie l'occasione per introdurre la questione in termini che, come vedremo, indicano già la presenza di un certo nucleo di questioni centrali anche per le sue ricerche degli anni Quaranta e Cinquanta. Constatando l'opposizione netta tra un Oriente che guarda all'essere, alle inesprimibili verità che dimorano fuori dal tempo, che “vive” l'assoluto senza pretendere di comprenderlo e un Occidente pragmatico, per il quale «il presente non è che uno stato preparatorio» e la cui cultura è cultura dell'azione, del progresso e dell'intelligenza, che ignora i fondamenti dell'essere, Canguilhem nota come quest'antiquata opposizione veicoli in realtà un gran numero di

²⁹¹ L'estratto in questione del *Journal* di Alain, non pubblicato, è riportato in A. Sernin, *Alain. Un sage dans la cité*, Robert Laffont, Paris 1985, p. 374 e citato da X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir 1926-1939*, cit., p. 44.

idee oscure.²⁹² È solo per via di un gioco di parole che si può realmente credere che l'intelligenza rinunci all'essere in favore della conoscenza: «la scienza è un fatto immenso, come Comte aveva ben capito [...]. Anche considerando le cose in maniera metafisica, nessun uomo dotato di senno accetterà di rifiutare più di un giorno, e solo per fatica, la propria fiducia all'unica maniera che egli possieda di rendere conto delle cose e di se stesso, di ritrovarsi in questo mondo e di liberarsi»²⁹³. È Socrate ad aver avuto il merito di rompere definitivamente con la tradizione filosofica nata in Ionia, in Oriente, agli albori della filosofia occidentale: egli ha compiuto il gesto filosofico fondamentale che ci impedisce, oggi, di parlare dell'assoluto come di un misterioso al di là, come di «una terra fuori della nostra portata»,²⁹⁴ irraggiungibile, perché ha volto la propria attenzione a ciò che egli stesso poneva nei propri pensieri. È l'atto riflessivo, quell'attività «che ci consente di superare il momento particolare della nostra conoscenza, che ci consente di superare il presente»²⁹⁵. Quest'attività esprime un'esigenza connaturata al conoscere, un'esigenza umana, antropologica, che si radica nell'uomo stesso e non nelle cose ch'egli conosce: «chi l'ha compreso, come ha fatto Lagneau, non può concedere il benché minimo valore a una contemplazione che è condannata in partenza alla sterilità»²⁹⁶. Non stupirà certo, a questo punto, di veder chiamato in causa il nome di Jules Lagneau, indicato come esempio di chi ha compreso e indicato, nell'attività riflessiva, il punto di raccordo e di articolazione del rapporto tra l'essere e l'*esprit*. Non stupirà nemmeno di leggere, poche righe più avanti, una rivendicazione insieme politica e pedagogica: «ciò che noi chiediamo, noi giovani, è più semplice e più sicuro; chiediamo di poter insegnare sin dalla scuola il premio del giudizio [*jugement*], sia attraverso "ginnastica e musica", sia per mezzo delle scienze»²⁹⁷. È d'altronde in questa scuola del giudizio che, ancora nel 1929, Canguilhem si riconosce, allorché, commentando la pubblicazione, nel 1928, delle *Célèbres Léçon*, a cura di Michel Alexandre, scrive: «coloro che ritengono che pensare sia altra cosa dall'accogliere fatti, che al contrario i fatti rientrano nel pensiero, costoro troveranno in Lagneau conferma ai propri dubbi e la rassicurazione che il dubbio è la

²⁹² *ŒC* I, p. 156.

²⁹³ *Ivi*, p. 157.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ivi*, p. 158.

sola cosa che conta»²⁹⁸. È il dubbio, infatti, il luogo principe di esercizio della riflessione e del pensiero riflessivo. Non a caso, nel decennio tra il 1926 e il 1935, è Descartes,²⁹⁹ insieme a Kant, il principale punto di riferimento per Canguilhem, almeno tra i filosofi dell'età moderna. In Descartes «la certezza è allora l'inseparabile ricompensa del dubbio»,³⁰⁰ scrive Canguilhem, e in Lagneau il dubbio diviene fondamento della libertà; scrive infatti Lagneau in un passaggio delle *Célèbres Leçons* che Canguilhem cita direttamente nell'anniversario della morte del grande professore:

Uno spirito che prende coscienza del disaccordo che esiste sempre tra ciò che egli afferma e ciò che è veramente non può più liberarsi di una sorta di dubbio filosofico. Siamo liberi nella misura in cui conserviamo costantemente un secondo fine. In ogni caso, la perfetta libertà dello spirito consiste in un atto per mezzo del quale esso comprende l'assoluta impossibilità in cui si trova di trovare la certezza nell'esperienza.³⁰¹

Per Canguilhem-Lagneau l'atto riflessivo inaugurato dal cogito cartesiano riposa sul dubbio e, proprio per questo, il dubbio diviene fondamento della libertà, perché è garanzia della possibilità del cogito di non essere soggetto alla tirannia del fatto, e di poter costituire l'esperienza – o, come preciserebbe Lagneau, la percezione – come un atto, un'attività di valorizzazione. In altre parole, rileva Roth, «per Lagneau, l'innescò di un'autentica certezza risiede nell'opposizione dello spirito [*esprit*] alla brutalità dell'evidenza. Quest'opposizione non è altro che l'esercizio del dubbio che, troncando la logica della necessità, istituisce un'altra logica: la logica del valore».³⁰²

Il valore diviene allora principio metafisico a fondamento tanto della conoscenza quanto della libertà. Il valore, afferma Lagneau, è l'unica realtà assoluta, l'unica degna anche di Dio.³⁰³ Non l'esistenza, ma il valore; non l'essere, ma il valere. Ma il valore va appunto inteso non nel senso reificato dell'oggetto. Come si può leggere ancora nel 1943, in un documento intitolato *Esquisse d'une théorie des valeurs comme fondement d'une théorie des normes*, «il valore di cui si parla qui è il valore nel senso di *principio di valutazione (Wert, fondamento di Wert)*, è il valore che è la radice del giudizio di

²⁹⁸ *ÆC* I, p. 220

²⁹⁹ Si vedano ancora una volta V. Guillin, *Les études cartésiennes de G. Canguilhem*, cit.; Id., «Descartes à travers mes âges». *Retour sur quelques lectures cartésiennes de Canguilhem*, cit.

³⁰⁰ *ÆC* I, p. 174.

³⁰¹ *ÆC* I, p. 284.

³⁰² X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 126.

³⁰³ J. Lagneau, *Cours sur l'existence de Dieu*, cit., p. 307

valore e non quello che è il prodotto di questo giudizio». ³⁰⁴ Poche righe dopo Canguilhem appunta la distinzione operata dalla lingua tedesca tra «*Wert* e *Wertträger*, ovvero portatore di valore». ³⁰⁵ Criticando la sezione dedicata al giudizio di valore all'interno del *Traité de logique* di Edmond Goblou (1858-1935), Canguilhem rileva come, sin dalla formulazione cartesiana del «Je pense, donc je suis», la logica dei giudizi di valori abbia dato prova di essere qualcosa di diverso dalla logica "classica", la logica della necessità. Questa logica si fonda su di un diverso principio, proprio come già sostenuto Lagneau: «è Kant che ha fondato la logica dei valori riflettendo sulle condizioni dell'universale approvazione degli uomini nei confronti degli uomini e trovando la libertà» ³⁰⁶. Ogni altra logica, prosegue Canguilhem, «quella della speculazione, sia essa meramente formale o trascendentale, come in Kant, trova sostegno nella necessità. E l'intelligenza stessa, nella misura in cui si riduce alla costruzione di idee, non sfugge alla necessità» ³⁰⁷. L'intelligenza stessa, dunque, non ha valore in sé, ma solo in virtù della sua sottomissione a un altro potere, quello della libertà. Come Lachelier ritrovava il senso del meccanicismo sullo sfondo del finalismo, anche qui Canguilhem, sulle orme di Lagneau, ritrova il senso della logica del giudizio necessario sullo sfondo di una logica del giudizio di valore, una logica della libertà. Il valore e la libertà sfuggono all'intelligenza non per una loro costitutiva oscurità o insensatezza, ma proprio in virtù del fatto che essi sono il presupposto stesso dell'atto intelligente o, se vogliamo, della scienza.

Ci troviamo dinanzi a un problema, quello del rapporto tra l'intelligenza e la libertà, che trova qui nella logica del giudizio di valore la sua soluzione. *L'esprit* è per Canguilhem, Alain, Lagneau valorizzazione, posizione, conferimento, attribuzione di valore. Se la realtà fosse indifferente, neutra, piana non si darebbe soggettività; ma vi è la soggettività (la grande scoperta di Descartes) e, anzi, essa deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione (essa è l'*Io penso* kantiano) e, di conseguenza, non vi è alcuna realtà pura, alcun fatto bruto, alcuna *res* che non trovi il proprio fondamento nell'*esprit*. Secondo Alain la mia soggettività si pone dinanzi alla realtà come un'opposizione: *l'esprit contre le monde* vuol dire però che, se non vi è pura fatticità,

³⁰⁴ GC 11.2.2., p. 115.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ *ÆC* I, p. 178.

³⁰⁷ Ivi, p. 179.

puro determinismo causale nel mondo, d'altro canto l'*esprit* incontra nel mondo anzitutto un ostacolo alla propria libertà, una resistenza alla propria spontanea attività di messa in ordine del reale. È questo, secondo Alain, uno dei più importanti insegnamenti della prima *Critica* kantiana: che se l'intelletto viene separato dalla natura che a esso oppone resistenza diviene ragione. Ha ragione Roth nel sottolineare in questo tutta l'originalità dell'interpretazione di Alain della prima *Critica*, persino, aggiungiamo noi, al di là dello stesso Lagneau, che già aveva concepito la riflessione come disobbedienza.³⁰⁸ «Laddove Kant pone il mondo *fuori* dallo spirito, Alain pone lo spirito *contro* il mondo. In tal modo egli conferisce una curvatura polemica all'idealismo trascendentale: è su un fondo di rapporti di forza, lotte e dibattiti che lo spirito applica le proprie forme alla materia»³⁰⁹. La teoria della conoscenza è allora anche questione morale. L'ordine che si tenta d'imporre alla realtà non è moralmente neutro: esso comporta sempre che una certa umanità, una certa forma umana, una certa antropologia, si faccia largo all'interno del mondo. Il mondo, tuttavia, offre le proprie resistenze e, come abbiamo visto nell'analisi dell'ordine militare del tempo e dello spazio, Canguilhem non esita a segnalare questo doppio movimento di azione (l'*esprit*) e reazione (il mondo). È sullo sfondo di questa opposizione, di questo rapporto polemico col mondo di quello che, a questo punto, è il soggetto e che, di lì a qualche anno, sarà poi il vivente che Canguilhem elabora ogni momento della propria riflessione, che si tratti delle ricerche in epistemologia e storia delle scienze o delle indagini sul senso del rapporto tra il vivente e la conoscenza della vita, che la sua attenzione sia attirata da questioni di ordine tecnico, politico, sociale o persino artistico o religioso: Canguilhem è certo un filosofo dell'unità dell'esperienza, come sostiene Roth, ma l'unità che egli trova nell'insegnamento di Alain e Lagneau non è il riposo di un'anima in se stessa, ma la relazione polarizzata, in tensione e in opposizione, di una vita – sia essa *esprit* o *vivant* – con il mondo. È l'unità del valore, che non può porsi che nei confronti di un altro valore, un valore negativo, un valore opposto.

³⁰⁸ «L'atto di riflessione è dunque al contempo un movimento verso l'assoluto e un movimento verso il nulla, un movimento di disobbedienza, l'introduzione del male nella natura. Il bambino che inizia a riflettere inizia a sottrarsi alla legge» (Cfr. J. Lagneau, *De l'existence de Dieu*, Alcan, Paris 1925, p. 146).

³⁰⁹ X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., pp. 113-114.

3. Fratture generazionali

A partire dalla metà degli anni Trenta, però, qualcosa cambia. A partire dal 30 gennaio 1933, data in cui Adolf Hitler presta giuramento come Cancelliere dinanzi al Reichstag, anche l'attenzione dei più distratti in Europa si rivolge sempre più verso gli eventi che stanno avendo corso in Germania. Com'è noto, dopo la *Machtübernahme*, la presa del potere, la situazione tedesca precipita velocemente, sia all'interno sia nei rapporti internazionali. L'episodio dell'incendio del Reichstag del 27 febbraio e la conseguente precipitosa approvazione della *Reichstagsbrandverordnung*, insieme all'assunzione da parte di Hitler, il 24 marzo, dei pieni poteri, in virtù della cosiddetta *Ermächtigungsgesetz*, resero immediatamente chiaro quale clima politico andava instaurandosi entro i confini della Germania, e le cose erano destinate a precipitare velocemente anche a livello internazionale. L'aggressività estera del regime nazista emerge sin dalla decisione dell'ottobre 1933, da parte del governo tedesco, di uscire dalla Società delle Nazioni, ma è con la provocazione dell'occupazione militare della Renania (1936) che le intenzioni di Hitler si rendono infine palesi. Il 1936 vede inoltre la creazione di una nuova realtà geopolitica, l'Africa Orientale Italiana, ovvero quell'unità territoriale formata da Etiopia, Eritrea e Somalia sulla quale Benito Mussolini (1883-1945), al potere in Italia dal 1922, proclamava la nascita dell'Impero Italiano e nei confronti della quale Vittorio Emanuele III di Savoia re d'Italia assumeva il titolo di Imperatore. Anche in conseguenza delle sanzioni che la Società delle Nazioni rivolge all'Italia in conseguenza di questi avvenimenti, il 24 ottobre del 1936, Adolf Hitler e Benito Mussolini stipulano quello che passerà alla storia come "Asse Roma-Berlino" e l'anno successivo anche l'Italia abbandona la Società delle Nazioni. Come scrive Sirinelli, dunque, «i normaliens della seconda metà degli anni Venti lasciano l'École in un momento in cui il mondo attorno a loro cambia: le questioni si modificheranno nel giro di qualche anno e le sfide lanciate alla generazione del 1905 saranno, per questa ragione, di una singolare gravità».³¹⁰ Si tratta di uno scenario peggiore di quello prefigurato da coloro che già avevano denunciato i rischi di una pace,

³¹⁰ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 496.

quella stabilita a Versailles, che appariva destinata a fornire le basi per una nuova guerra. È dinanzi a questa situazione mutata, al palesarsi dei pericoli e dei rischi, ormai evidenti e concreti, dei fascismi europei che l'insegnamento di Alain comincia ad apparire quantomeno insufficiente. È in questi anni che si consuma una frattura, un distanziamento, che porterà Canguilhem su posizioni politiche lontane da quelle del maestro.

3.1. Chierici traditori, cani da guardia e parate filosofiche

Prima di affrontare la frattura che intercorre tra Canguilhem e Alain occorre però attirare l'attenzione sul fatto che quella che Sirinelli chiama «la generazione 1905» è una generazione di per sé in rottura con il proprio passato. Si è molto parlato di come la generazione del 1968 abbia fatto i conti con i propri maestri, ma ci si è meno soffermati sul fatto che proprio questi maestri vissero, essi stessi, l'esperienza di una vera e propria resa dei conti con il proprio passato prossimo intellettuale. Nel descrivere il passaggio tra quello che ha definito il «moment de l'esprit» e il «moment de l'existence» in Francia, Frédéric Worms ha attirato l'attenzione su tre *pamphlet* filosofici che appaiono in sequenza tra il 1927 e il 1932. Sono tre testi che, in un modo o nell'altro, sono destinati a toccare il milieu dei *chartieristes* e che lasceranno tracce importanti anche per lo stesso Canguilhem. Si tratta, nell'ordine, de *La Trahison des clercs* (1927) di Julien Benda (1867-1956), de *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (1929) di Georges Politzer (1903-1942) e di *Les Chiens de garde* (1932) di Paul Nizan. Si tratta di una serie violenta e incalzante di tremendi *J'accuse!* che segnerà la frattura istituzionale, biografica e intellettuale tra due generazioni. È da qui che dobbiamo partire per comprendere la posizione di Canguilhem all'interno di questa storia, la posizione di un giovane filosofo che, se da un lato appare fiero e orgoglioso di inquadarsi in una tradizione, una vera e propria scuola di pensiero, che conta tra i suoi membri anche alcuni di coloro che saranno al centro delle critiche di Benda, Politzer e Nizan, sembra condividere, d'altro canto, la necessità di una rottura e di una discontinuità con il passato recente della filosofia francese.

In realtà, come nota lo stesso Worms, occorre essere cauti nell'assimilare questi tre scritti che, sebbene siano il prodotto di una stessa trasformazione, recano al proprio

interno due lettura per certi versi opposte e diverse della stessa.³¹¹ Vi è stato un tradimento, è vero, e su questo concordano tutti e tre i protagonisti di questo atto d'accusa nei confronti della filosofia, ma se concordano, almeno in parte, su chi sia il traditore, esse divergono però sul punto cruciale di quale sia la colpa di cui questi si sia macchiato.

Il primo a comparire è il testo di Julien Benda, testo destinato a rendere celebre il proprio autore in ragione della vasta eco che esso ebbe e della durata relativamente lunga della sua fortuna. Esso è anche il testo che si contrappone frontalmente agli altri due per la lettura della realtà intellettuale francese, per l'immagine di intellettuale e di filosofo attorno alla quale costruisce il proprio discorso e per l'orientamento politico che sottende gli intenti dell'autore. D'altronde, a separare Benda dagli autori degli altri due *pamphlet* è anche una differenza anagrafica non indifferente. Egli è, come anche Nizan e, soprattutto, Politzer, un fiero anti-bergsoniano: tra il 1912 e il 1914 escono, a stretto giro, tre opere polemiche, caratterizzate da uno stile caustico e feroce, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (1912), *Une philosophie pathétique* (1913) e *Sur le succès du bergsonisme* (1914), tutte volte ad attaccare l'autore de *L'Évolution créatrice*. Il bergsonismo è, per Benda, una forma estrema di irrazionalismo. Come ha notato Pascal Engel, egli spiega il successo del bergsonismo presso i suoi contemporanei con il fatto che esso «risponde al disprezzo che essi hanno per la scienza e per l'intelletto, perché si riempie loro il cuore di gioia al pensiero che il principio del mondo sia di genere passionale e perché il bergsonismo pone la passione pura là dove la filosofia classica poneva l'intelletto puro»³¹². Per questo quella di Bergson è una filosofia patetica, una filosofia che fa «dell'illogismo [*illogisme*] un valore, un metodo».³¹³ Bergson ha tradito l'ideale puro della scienza e dell'*esprit*, perché ha cercato di superarle, radicandone l'origine in una dimensione pratica, vitale e anti-intellettuale.³¹⁴ In realtà l'obiettivo di Benda non è solo Bergson, ma la società dei suoi contemporanei, di cui Bergson e il suo successo sono un prodotto. Nel 1927 Benda riprende questa critica allargandone il campo di azione. A essere sotto accusa, ne *La trahison des clercs* sono tutti gli intellettuali, colpevoli di aver abbandonato la loro

³¹¹ F. Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle*, cit., p. 195.

³¹² P. Engel, *Les lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison*, Les Éditions d'Ithaque, Paris 2012, p. 87.

³¹³ J. Benda, *Une philosophie pathétique*, «Cahiers de la Quinzaine», n. 15 (2), 1913, p. 32.

³¹⁴ F. Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle*, cit., p. 195.

vocazione di chierici e si sono imborghesiti, cercando di compiacere e adulare la classe dirigente e finendo per tradire la loro stessa funzione in nome del carrierismo. Essi hanno dunque assunto una funzione fondamentalmente antidemocratica e asservita alle tre «passioni politiche» moderne: la razza, la classe, la nazione.³¹⁵ Ritroviamo in queste tre passioni tre grandi assi problematici del decennio che precede la Seconda Guerra mondiale e se è vero che, naturalmente, Benda non poteva prevedere nel 1927 gli eventi della seconda metà degli anni Trenta, all'indomani della guerra, in una lunga «prefazione alla nuova edizione» del 1946 egli non ha alcuna remora nel denunciare quei «chierici» che, nel 1936 tradirono la propria missione per sostenere, con i propri servigi intellettuali, la guerra d'Etiopia.³¹⁶ Ma dopo la guerra vi è una seconda questione su cui appare utile chiarire la posizione di Benda, perché può aiutarci a definire i termini entro cui si consumò, alla fine degli anni Trenta, la rottura tra Canguilhem e Alain: è la questione dei chierici pacifisti. Se da un lato, dice Benda, vi è chi ha sostenuto contro i fascismi – per esempio contro il fascismo italiano all'epoca della guerra d'Etiopia – la posizione antisanzionista perché, adulatore dei regimi antidemocratici, non desiderava irritarli o infastidirli, vi sono anche stati coloro che hanno sostenuto la pace a ogni costo: «è la tesi secondo cui l'uomo morale – il chierico – deve considerare come valore supremo la pace e condannare per principio ogni uso della forza».³¹⁷ Per Benda, «la tesi della pace al di sopra di tutto è in numerosi chierici una posizione esclusivamente sentimentale, priva di qualsiasi argomentazione».³¹⁸ Persino Alain, chiamato in causa, non ha saputo darne di convincenti e André Gide (1869-1951) e Paul Valéry (1871-1945), due numi tutelari dell'«universe chartieriste» vengono tacciati d'essere, a questo proposito, infantili e sentimentali. Anch'essi tradiscono la propria funzione, «che è di ricavare le proprie convinzioni dalla ragione e non dal cuore».³¹⁹

³¹⁵ J. Benda, *La Trahison des clercs* (1927), Les Cahiers rouges, Grasset, 2003; tr. it. di S. Teroni Menzella, *Il tradimento dei chierici* (1927), Einaudi, Torino 2012, p. 77.

³¹⁶ J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, cit., pp. 21-23. Non si tratta di accuse relative solo alla classe intellettuale, ma a anche a coloro che potevano avere un'influenza morale sul proprio tempo, e che hanno scelto di mancare agli obblighi che questa imponeva loro. Benda non risparmia nemmeno la Chiesa di Roma: «la classe che per eccellenza doveva opporre al laico e al suo prosternarsi davanti alla forza il rispetto dei valori clericali ha tradito il suo dovere; il papato ha riconosciuto il re d'Italia come imperatore d'Etiopia» (Ivi, p. 22).

³¹⁷ Ivi, p. 23.

³¹⁸ Ivi, p. 24.

³¹⁹ Ivi, p. 25.

Se Benda critica però il *moment de l'esprit* da una posizione, per così dire, conservatrice, di chi denuncia un declino e una perdita, una degenerazione, Politzer e Nizan compiono un vero e proprio gesto di rottura. Questi due rappresentanti della generazione del 1905 non vogliono sentir parlare di chierici e di vocazioni, non auspicano un ritorno ai «valori clericali», ma la loro fine. La figura del chierico serve a Benda per indicare coloro grazie ai quali «si può dire che, per duemila anni, l'umanità faceva il male, ma venerava il bene»³²⁰ e si scandalizzava all'idea che non solo essi perseguissero le passioni politiche ma che, per giunta, facessero rientrare le passioni politiche proprio in seno alla loro attività di chierici.³²¹ È precisamente contro tale figura che Politzer e Nizan lanciano invece i propri strali: è quel puro «esprit» che essi non possono tollerare, quella coscienza disincarnata, che mira a una luminosa quanto astratta idealità. È verso il concreto che occorre muovere, come suggerisce il progetto psicologico di Politzer,³²² che lo stesso autore abbandonerà e condannerà di lì a qualche anno, dopo l'adesione al partito comunista, in quanto «ricerche borghesi». Per Politzer il filosofo ha una responsabilità dinanzi alla storia e, soprattutto, dinanzi all'individuo concreto, dice il nuovo François Arouet.³²³ Ma è il concreto, secondo Politzer, a essere stato oggetto di tradimento: oggi, scrive ne *La fin d'un parade philosophique*, «tutti ne parlano. Persone delle quali non solo il pensiero, ma l'essere tutto intero, persino fisico, è una sapiente organizzazione di tutto ciò che vi è di odioso, simulano l'emozione dinanzi al concreto e alla vita».³²⁴ Anche la filosofia di Bergson ha cercato di tenersi al passo coi tempi, ma non vi è riuscita. Bergson non è stato capace di fare di meglio che produrre una verbosa serie di articolati sofismi – una “parade” di parole, per l'appunto – che, lungi dal cogliere realmente il concreto, non giungono nemmeno a prenderlo di mira o a sfiorarlo. Ciò che dobbiamo qui intendere per «concreto» non è il semplice opposto dell'*esprit* inteso come interiorità, «altrimenti non si capirebbe come Politzer abbia difeso, con il concreto, tanto il senso della vita individuale come tragedia (è

³²⁰ Ivi, p. 102.

³²¹ Ivi, p. 117.

³²² Cfr. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie* (1927), PUF, Paris 2003. Su questo si veda anche G. Bianco, «Introduction. 90 ans de psychologie concrète (1925-2015)», in G. Bianco (a cura di), *La signification du concret. Psychologie, philosophie et politique chez Georges Politzer*, Hermann, Paris 2016, pp. 4-22.

³²³ Il lettore avrà riconosciuto il nome di battesimo di Voltaire, che qui diviene, in un gioco di ironia e sagacia, pseudonimo di Politzer, che pubblicò come Arouet proprio *La fin d'une parade philosophique*.

³²⁴ G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Pauvert, Paris 1967, p. 15.

questo il contenuto della sua “psicologia concreta”) quanto la storia collettiva e materiale degli uomini». ³²⁵ Non si tratta di cancellare l’*esprit* a favore del suo “fuori”, ma di ribaltare il senso, la direzione, di questa relazione: «ciò che viene rifiutato, in ogni campo, è il ricorso all’ “*esprit*” come a una norma soggettiva e interna, per vedere piuttosto come, senza che scompaia, è ormai necessario coglierlo nella sua relazione con il *fuori* e addirittura *nel fuori, nel mondo, nella conoscenza, nella storia* presi e studiati per sé e in maniera concreta» ³²⁶. Se nell’opuscolo di Politzer l’obiettivo polemico è soprattutto Bergson, con *Les Chiens de garde* di Nizan diviene chiaro ed esplicito che il problema si pone nei confronti di un’intera stagione filosofica, che è però di segno diametralmente opposto. Nel terzo capitolo, che significativamente titola *Démissions des philosophies*, Nizan lancia la propria accusa:

Viviamo in un tempo nel quale i filosofi si astengono. Vivono in uno scandaloso stato di assenza. Esiste uno scandaloso scarto, una scandalosa distanza, tra ciò che afferma la filosofia e ciò che arriva agli uomini a dispetto della sua promessa; nell’istante stesso in cui ripete la propria promessa la filosofia è in fuga. Non è mai là dove si avrebbe bisogno dei suoi servizi. Essa è o, piuttosto, appare dimissionaria. Si dovrebbe addirittura parlare di diserzione, di tradimento. ³²⁷

E il tradimento consiste nell’abbandono del campo del concreto. Certo, filosofi come Brunschvicg professano una missione spirituale del filosofo, una missione “clericale” e umana; questa missione «presuppone che la filosofia conduce il mondo nella più nobile direzione del proprio destino e che gli uomini comuni hanno ben donde di provare un po’ di gratitudine per la stirpe dei filosofi, che per loro creano il mondo» ³²⁸. Questi filosofi, in realtà, perseguono sì una missione, ma è quella della difesa dello stato di cose della società borghese, uno stato di cose che ha portato alla guerra. «La nostra infanzia ha conosciuto una guerra, gli uomini tutti ancora tremano e portano le tracce delle sue ferite: dovremmo pensare che quest’immensa disgrazia altro non sia stato, agli occhi della filosofia, che una delle circostanze comuni, dove vigono gli impulsi del

³²⁵ F. Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle*, cit., p. 198.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Si segnala al lettore italiano il gioco di parole che ruota intorno all’espressione «abandon de poste» che significa, nel contesto militare, la diserzione (termine che abbiamo qui preferito), ma anche, nel contesto lavorativo, l’abbandono ingiustificato del posto di lavoro (P. Nizan, *Les Chiens de garde*, Agone, Marseille 2012, p. 31.

³²⁸ P. Nizan, *Les Chiens de garde*, cit., p. 39.

conformismo»³²⁹. Lungi dall'opporre una resistenza alla follia guerrafondaia questi chierici sono pronti a seguire i precetti del generale e del politico, «questi uomini generalmente non reclutabili, seguirono docilmente i movimenti dell'ignoranza ed esortarono gli uomini che potevano essere mandati al fronte a morire: ciascuno dei loro allievi che moriva portava testimonianza in favore della loro filosofia».³³⁰ Fu una colpa individuale, personale, biografica. Nizan non ha timore di denunciare uno per uno i nomi di coloro che misero la propria filosofia a servizio della retorica della guerra: «Bergson vide nella vittoria francese la propria vittoria. Fu la vittoria di Boutroux. La vittoria di Émile Durkheim. La Marna parve a Brunschvicg come un'eclatante verifica della propria filosofia».³³¹ Sotto l'acetta di Nizan cade anche la testa di Julien Benda, non troppo diverso, in fondo, dal suo «nemico fratello» Bergson.³³² Coloro che invocano, infatti, una filosofia pura, un pensiero e una cultura sacri, non contaminati, non corrotti dalla storia non sono più innocenti di chi ha posto la propria filosofia al servizio della guerra. Non vi è pensiero privo di posizione, non vi è filosofia che non occupi uno spazio di valore, una zona franca nell'agone politico: «È ora di dire, semplicemente, che vi è una filosofia degli oppressori e una filosofia degli oppressi, prive di qualsiasi reale somiglianza, sebbene si possa chiamarle entrambe filosofia. [...] Non vi è mai stata una filosofia indifferente, una filosofia che fosse realmente, chiaramente o in maniera oscura, coscientemente o inconsciamente, incapace di prendere partito».³³³ Vi è qui qualcosa dello stile polemico di Alain, dell'idea che pensare sia sempre e comunque prendere partito per qualcosa, contro qualcos'altro. Proprio quell'astensione che la filosofia professa e che Nizan denuncia è in realtà una scelta, una preferenza³³⁴. Occorre scegliere e occorre farlo per il partito giusto. Occorre scegliere per l'uomo e in difesa dell'uomo: «I filosofi di oggi arrossiscono ancora nel confessare che hanno tradito gli uomini per la borghesia. Se noi tradiamo la borghesia per gli uomini non arrossiamo nell'ammettere che siamo traditori»³³⁵.

³²⁹ P. Nizan, *Les Chiens de garde*, cit., p. 41.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Ibid.

³³² Ivi, pp. 40-41.

³³³ Ivi, p. 45

³³⁴ Ivi, p. 47.

³³⁵ Ivi, p. 168.

Ci troviamo dinanzi a tre testi per certi versi molto violenti, che testimoniano, perlomeno, quali fossero e quanto fossero bruciati e vivi i sentimenti che dovevano circolare a quell'epoca intorno a questioni come quelle della responsabilità della prima Guerra Mondiale o al ruolo dell'intellettuale dinanzi alle contraddizioni e alle ingiustizie della società del primo dopoguerra. Canguilhem certo condivide molte delle posizioni avanzate da Benda, Politzer e Nizan. Con Benda e Politzer egli condivide, innanzitutto, la critica filosofica al bergsonismo. Egli è – e sempre resterà – avverso a ogni psicologia e a ogni forma di psicologismo³³⁶ e non mancherà di sottolineare questo aspetto nel commento che farà del testo di Politzer. Come sottolinea Giuseppe Bianco, Canguilhem è convintamente anti-bergsoniano ancora nel 1932³³⁷ e vede proprio ne *L'Évolution créatrice*, opera che segnerà in seguito profondamente il suo pensiero, la causa di ogni confusione. D'altro canto, già Alain vedeva in Bergson «un filosofo che pone un sapere metafisico ingenuo, la psicologia, alla base dei principi che solo la riflessione filosofica è autorizzata a scoprire».³³⁸ Più nel dettaglio, egli si ispira a Benda per un intervento su *Libres Propos* del 20 novembre 1928, intitolato *Archives de la trahison des clercs*.³³⁹ In questo intervento Canguilhem, riprendendo l'affermazione di Benda secondo cui il chierico è «assimilato» dalla nazione ai propri scopi, elenca una serie d'interventi e di estratti di illustri uomini di lettere, scienziati e professori francesi a proposito delle qualità morali, intellettive e cerebrali del popolo tedesco. Non si tratta di un'adesione alle idee espresse da Benda, ma è chiaramente una ripresa della sua accusa di asservimento dell'intellettuale, dell'artista e dello scienziato alla «passione» del nazionalismo. Un paio d'anni dopo, in ogni caso, Canguilhem non farà mancare il proprio attestato di stima a Benda, pubblicando sulla *Nouvelle Revue Française* una recensione a dir poco elogiativa de *La fin de l'éternel* (1929), in cui arriva a paragonare l'autore a Auguste Comte.³⁴⁰ Benda riprese espressamente la recensione di Canguilhem nel corso di una discussione che intrattenne con Jean Guéhenno (1890-1978).

³³⁶ Torneremo più avanti sulla questione, in un altro capitolo. Per il momento rimando a J.-F. Braunstein, *La critique canguilhemienne de la psychologie*, «Bulletin de psychologie», n. 440, 1999, pp. 181-190; Id., «Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem», in J.-F. Braunstein (a cura di), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007, pp. 63-89.

³³⁷ G. Bianco, *Après Bergson*, cit., p. 76.

³³⁸ Ivi, p. 63.

³³⁹ *ŒC I*, pp. 206-209,

³⁴⁰ *ŒC I*, pp. 272-273.

Rispondendo a un articolo di Guéhenno apparso sulla rivista *Europe* del febbraio 1930, che a sua volta reagiva alle accuse rivolte da Benda ai redattori della rivista di essere “pecoroni” al seguito di Romain Rolland (1866-1944). Come abbiamo visto, infatti, pur deplorando l’adesione dei chierici alle passioni della razza, della classe e della nazione, Benda è tutt’altro che pacifista e, anzi, egli è un sostenitore della guerra, purché in nome della giustizia, e assume a tratti toni da vero patriota, soprattutto contro la minaccia tedesca³⁴¹. Benda accusava Rolland – come d’altronde, lo abbiamo visto, anche lo stesso Alain – di apportare alla causa della «pace a ogni costo» pseudo-argomentazioni fondate sul sentimento e non ragioni sensate e dettate dall’intelletto. Ciò su cui però Benda si contrappone al pacifista Rolland e, in seconda battuta a Guéhenno, è la questione della responsabilità della primo conflitto mondiale. Su questo punto, rispondendo alla difesa indignata del redattore di *Europe*, Benda chiamava in causa la recensione di Canguilhem a *La fin de l’eternel*, in cui quest’ultimo apriva a una possibilità di dibattito con Benda sulla questione proprio a partire dalla posizione da questi formulata nel libro del 1929, per mostrare la cattiva fede di *Europe* nel non ammettere alcuna possibilità di discussione e nella difesa che egli giudicava sentimentalista delle posizioni di Rolland. Chiamato in causa Canguilhem decide di rispondere, con una lettera indirizzata a Benda scritta a quattro mani con Michel Alexandre e pubblicata nuovamente sulla rivista di Alain.³⁴² Il punto che Canguilhem e Alexandre contestano a Benda è l’affermazione secondo cui, sebbene i “chierici” francesi e tedeschi si siano mostrati, all’occasione del conflitto, entrambi «abiettamente temporali»,³⁴³ il popolo francese abbia, a suo dire, compiuto un peccato minore contro l’Eterno. Al di là della verosimiglianza di quest’affermazione, che i due autori mettono immediatamente in dubbio,³⁴⁴ è sul ruolo del “chierico” che i due *disciples d’Alain* non concordano con Benda. Il chierico non ha la funzione di stabilire le responsabilità di un conflitto, di discernere tra i colpevoli e gli innocenti, ma di «opporre resistenza, in sé e attorno a sé, alle correnti sentimentali che portano frettolosamente ognuno ai propri

³⁴¹ P. Engel, *Les lois de l’esprit*, cit., pp. 261-262.

³⁴² *ŒC I*, pp. 290-294.

³⁴³ *ŒC I*, p. 290.

³⁴⁴ In particolare Canguilhem e Alexandre mettono in dubbio l’idea che si possa, coerentemente con quanto affermato dallo stesso Benda ne *La trahison des clercs*, suddividere e scomporre qualcosa come la responsabilità, in particolare la responsabilità della guerra.

giudizi».³⁴⁵ Tuttavia, che cosa significava allora «tradire l'*Esprit*» nel 1914? Significava mascherare sotto al suo nome tutto ciò che si potesse considerare come nemico. Canguilhem e Alexandre riconoscono invece Rolland come colui che già nel 1914 ha pronunciato il proprio «no!» fermo e irrevocabile a ogni sorta di retorica nazionalista e di menzogna populista: egli non solo non merita dunque le accuse che gli rivolge Benda, ma meriterebbe di vedersi dedicato *La trahison des clercs*.³⁴⁶ Rimane certo una forte stima per Benda, ma il suo incontro con Alain e la sua scuola, che la recensione effettivamente generosa di Canguilhem aveva forse lo scopo di favorire non avverrà mai sino in fondo, sebbene, come vedremo, alcune argomentazioni de *La trahison des clercs* troveranno una certa consonanza con le posizioni espresse da Canguilhem dal 1936.

Per quanto riguarda Politzer, invece, le affinità sono profonde e per nulla dissimulate, a partire dalle considerazioni sul bergsonismo. Come abbiamo già avuto modo di accennare, Canguilhem è, in gioventù, un feroce nemico di Bergson e della sua filosofia, anche in ragione dell'uso che questi ne fece in relazione alla guerra e alla sua giustificazione. Nella nota al pamphlet anti-bergsoniano di Politzer, Canguilhem si colloca perfettamente sulla scia dell'autore: «il concreto», scrive per esempio, «così come l'ha concepito Bergson, qualunque cosa sia la durata nell'*Essai*, qualunque cosa sia la vita ne *L'Évolution créatrice*, è il concreto di un filosofo che ha cercato di animare l'astrazione classica. Sulla durata e sulla vita Bergson non ha detto altro che cose generali, ossia astratte»³⁴⁷. E non conta che l'autore del pamphlet «forse non abbia letto Lagneau e Alain. Le vie sono molteplici».³⁴⁸ L'astrazione di Bergson e dei filosofi della sua specie è una colpa:

si capisce estremamente bene come una filosofia preoccupata unicamente della purezza spiritualista sia una filosofia inumana. Si capisce estremamente bene che questa negazione fatta alla maniera hegeliana, che annulla la filosofia per compierla, pone il problema in termini di azione e istituzioni. Si vede bene che cosa Marx abbia apportato di umano e di diretto alla soluzione di tutti questi problemi. Oggi come ai tempi di Marx “si trattano gli uomini come cappelli” e tutto ciò non è tollerabile.³⁴⁹

³⁴⁵ Ivi, p. 292.

³⁴⁶ Ivi, pp. 293-294.

³⁴⁷ *EC I*, p. 223.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid.

Cogliamo qui, nella denuncia della disumanità della filosofia astratta, i medesimi attacchi che Nizan rivolge ai filosofi borghesi: come non vedere, dietro quell'immagine di qualcuno che tratta gli uomini «come cappelli», la cinica rappresentazione di Bergson e Brunschvicg pronti a spedire i loro giovani allievi sul campo di battaglia come tante prove della bontà della propria filosofia? E d'altronde Canguilhem, Politzer e Nizan sono su questo punto del tutto concordi: in nome del concreto è necessario condannare gli individui.³⁵⁰ E la condanna a Bergson è precisamente questo; sebbene vi sia in Politzer un tono un po' eccessivo, scrive Canguilhem, che lo porta quasi a fraintenderne il senso, la condanna ne riemerge quasi più dura ancora: «Bergson non è un "isterico", non è una "prostituta". Egli non aveva alcun bisogno di vendersi alla borghesia, essendo lui stesso borghese».³⁵¹

Sebbene non citi mai direttamente o esplicitamente il libro di Nizan, non è difficile trovare nelle critiche serrate che questi rivolge all'indifferenza e alla presunta neutralità dei filosofi qualcosa che doveva risuonare bene agli allievi di Alain: «ogni cosa è per voi lotta, discussione e conquista».³⁵² D'altro canto sappiamo bene che Canguilhem e Nizan si conoscono sin dai tempi dell'Henri IV, dove Nizan fu allievo, insieme a Sartre, di François Joseph Chabrier (1865-1937), ma è nel 1924, tra le aule e i corridoi dell'ENS, che i due stringono particolarmente amicizia e formano, con Lagache, Sartre e Aron "le clan des philosophes".³⁵³ D'altro canto, Canguilhem è ancora, a questo punto della sua carriera, l'allievo prediletto di Alain e, se è certo che doveva essere quantomeno a conoscenza, come tutta la sua generazione, del libro di Nizan, non deve essergli sfuggito che il suo vecchio compagno di studi non sembrava portare molto riguardo, nei suoi feroci attacchi, alla "scuola" cui egli sentiva di appartenere: «La Sorbonne avrà sempre difficoltà a guardare a Marx come a un filosofo, ma non ai preti mancati Lachelier e Boutroux»³⁵⁴, scrive infatti Nizan ne *Les Chiens de garde*. Ma non sono solo Lachelier e Boutroux, del quale Canguilhem aveva tradotto nel 1927 la tesi latina *Des vérités éternelles chez Descartes* per l'editore Alcan, o Bouglé,³⁵⁵ che aveva diretto il suo *mémoire* del 1926, ma anche i sostenitori del pacifismo. Il 30

³⁵⁰ Ivi, p. 226-

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Alain, *Les marchands de sommeil*, Éd. Camille Bloch, Paris 1919, p. 4.

³⁵³ *ŒC* IV, p. 957

³⁵⁴ P. Nizan, *Les Chiens de garde*, cit., p. 51.

³⁵⁵ P. Nizan, *Les Chiens de garde*, cit., p. 60; p. 87

dicembre 1932, lo stesso anno in cui esce *Les Chiens de garde*, Nizan pubblica su *L'Humanité*³⁵⁶ una recensione delle *Propos sur l'éducation* di Alain. Quest'ultimo vi è descritto come qualcuno che «imita decisamente bene la potenza, la forza, la solidità della meditazione. Persino il suo aspetto fisico porta facilmente a credere in lui. [...] È il maestro di molti giovani, futuri professori, e attraverso di essi la sua influenza giunge lontano nei licei. Non stimola il pensiero dei propri allievi: suscita solo imitatori del proprio pensiero, del proprio stile».³⁵⁷ La sua influenza, aggiunge Nizan, non è diversa da quella dei professori della Sorbonne che egli spesso attacca. Ma soprattutto, Alain è pericoloso: «è radicale, nel senso politico della parola. [...] Egli pensa come i francesi piccolo-borghesi: ha stile, per questo non ce ne si accorge immediatamente»³⁵⁸. Nella filosofia di Alain «non verranno mai poste le questioni totali, non sarà mai posta la questione dell'economia [...]. È una filosofia in cui il più grande sforzo intellettuale finisce per sollevare un peso ridicolo, come al circo. È una filosofia che fa la coraggiosa, ma che, come le altre filosofie borghesi, non trova mai il coraggio di affrontare i problemi pericolosi»³⁵⁹. Il giudizio di Nizan è tremendo: la filosofia di Alain è una *philosophie de l'escamotage* e le *Propos sur l'éducation* sono «profondamente, radicalmente reazionarie»³⁶⁰. Ma è sulla questione della guerra che il pensiero di Alain rivela la propria debolezza borghese: «Alain riconosce che il pensiero si è svegliato dopo la guerra: ciò è vero, ma questo pensiero non è il suo, bensì il nostro, il pensiero degli uomini che, con Lenin, hanno soppesato le cause stesse della guerra e non il pensiero di quegli uomini che hanno declamato le sue cause apparenti, che si trovano solo nelle passioni e nelle cerimonie, come dice Alain ne *Mars ou la guerre jugée*»³⁶¹. Non è tuttavia necessario attendere questo attacco frontale ad Alain e ai suoi discepoli per comprendere la posizione di Nizan sul pacifismo; si legge infatti ne *Les Chiens de garde*: «è chiaro che l'interesse del chierico consiste nel perseguire in pace la propria meditazione, così come l'interesse dell'industriale mira produrre merci e a essere

³⁵⁶ Si tratta del famoso quotidiano fondato da Jean Jaurès (1859-1914), che in quel periodo era organo ufficiale del PCF. Il numero in questione, quello del 30 dicembre 1932, è reperibile nell'archivio online della BNF <http://gallica.bnf.fr> che raccoglie tutti i numeri del quotidiano dal 1904 al 1944. Cfr. anche P. Nizan, *Articles politiques et littéraires. Vol. I: 1923-1935*, Éd. Joseph K., Nantes 2005.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid.

interrotto dal minor numero possibile di conflitti»³⁶². Non vi è distanza tra il chierico e l'industriale: essi sono entrambi prodotti borghesi. Entrambi ingannano l'oppresso: «Il signor Michelin deve far credere che egli fabbrica pneumatici solo per dare lavoro a operai che, senza di lui, morirebbero. Il signor Brunschvicg deve far credere che egli fabbrica idee solo per garantire, infine, un futuro facile, meditativo e radioso agli uomini»³⁶³. Non sappiamo che cosa Canguilhem pensasse di questi attacchi così frontali, ma è certo che a questa data egli è ancora un fedele discepolo di Alain e un convinto pacifista. E d'altronde, come vedremo, anche quando, qualche anno dopo, Canguilhem comincerà a guardare con occhio critico le posizioni di Alain, questo avverrà in termini piuttosto diversi da quelli utilizzati da Nizan.

Tra la fine degli anni Venti e i primi anni del decennio successivo, in ogni caso, il mondo intellettuale francese, nato sulle ceneri dell'*Affaire Dreyfus* cinquant'anni prima, si era ormai infranto, nella sera del 31 luglio 1914, con il corpo assassinato di Jean Jaurès; quasi quindici anni dopo quel mondo non ha ancora terminato di fare i conti con la propria coscienza e mostra ancora tutte le proprie difficoltà nel rendere conto dei milioni di morti della prima Guerra Mondiale e nel prendere posizione nei confronti di una situazione sociale e diplomatica che promette per il futuro mali ancora peggiori. Il furore delle accuse, la *verve* polemica e gli attacchi incrociati che corrono all'interno di questo mondo sono forse il segno di una vera e propria élite intellettuale che fatica a trovare in se stessa le risorse per essere realmente incisiva nei confronti dei nemici esterni. Canguilhem dà prova di muoversi con esperienza e con intelligenza all'interno di questo mondo, ma molta di questa capacità "strategica" egli la deve alla posizione e al quadro che gli offriva la scuola Alain. A metà degli anni Trenta questo quadro comincerà ad apparire insufficiente e la posizione di Alain finirà per apparire a Canguilhem impossibile da tenere.

³⁶² P. Nizan, *Les Chiens de garde*, cit., p. 92.

³⁶³ Ivi, p. 71.



Figura 3 : Pagina interna del quotidiano L'Humanité del 30 gennaio 1930. La recensione di Nizan alle Propos sur l'éducation appare in basso, nella rubrica Notes de Lecture.

3.2. Il prezzo della pace

Nello stesso *milieu* intellettuale si muove in quegli anni un altro giovane intellettuale, di cui non abbiamo ancora approfondito la figura, e che rappresenta per Canguilhem un punto di confronto decisivo nell'evoluzione della sua posizione a proposito del pacifismo e della guerra, sia di quella passata sia, soprattutto, di quella a venire. Il personaggio di cui stiamo parlando è Raymond Aron. Il suo rapporto con Canguilhem al tempo dell'ENS è testimoniato ancora in un celebre libro-intervista che l'anziano filosofo concesse a Jean-Louis Missika e Dominique Wolton nel 2004: quando Wolton interroga Aron a proposito degli anni dell'ENS e fa i nomi di Nizan e di Sartre il suo interlocutore risponde: «lei ha citato Sartre e Nizan, i più celebri. Ma avevo molti altri compagni all'École normale: Lagache, Canguilhem, Marrou!»³⁶⁴. Inoltre, egli ben sottolinea l'influenza che ebbero su di lui Brunschvicg e, soprattutto, Alain, sebbene egli non fosse mai stato suo allievo.³⁶⁵ Nelle sue *Mémoires*, Aron scrive esplicitamente:

Fu forse Georges Canguilhem l'intercessore tra me e Alain. Ci univa una solida amicizia, diversa da quella che mi legava al gruppo Nizan-Sartre, ma non meno solida. Egli aveva ricevuto all'Henri IV l'insegnamento di Alain e ne condivideva, all'epoca, le convinzioni, in particolare il pacifismo. Attraverso di lui mi avvicinai agli allievi di Alain.³⁶⁶

Quale che fosse, ad ogni modo, il rapporto di Aron con Alain è certo che egli abbracciò con convinzione il pacifismo e fu vicino agli ambienti del pacifismo francese e parigino.

³⁶⁴ R. Aron, *Le spectateur engagé. Entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Éditions de Fallois, Paris 2004, p. 30. E ancora nelle *Mémoires*: «Delle mie amicizie giovanili – Lagache, Sartre, Guille, Nizan, Canguilhem – conservo la nostalgia, così come le ho conosciute o così come me le rammento; ci donavamo l'un l'altro tutto ciò che possedevamo, incapaci di calcolo, indifferenti all'apparente competizione. Purezza o illusione dei giovani? Non so» (R. Aron, *Mémoires. Éditions intégrale inédite*, Robert Laffont, Paris 2010, p. 783) e ancora, verso la fine dell'opera, l'ultimo attestato di stima: «Uno dei pochi della mia generazione che sopravvive insieme a me, Georges Canguilhem, merita la pace di cui gode; la sua riservatezza, la sua modestia, la qualità dei suoi libri, riservati a pochi, lo pongono al di fuori della battaglia per il prestigio o l'autorità parigini» (R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 975).

³⁶⁵ Per una precisazione dei rapporti tra Aron e Alain rimando ancora una volta a J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., pp. 484-494.

³⁶⁶ R. Aron, *Mémoire*, cit., p. 74.

Come nota Sirinelli, egli «sembra essersi irritato soprattutto per gli attacchi di Julien Benda contro i pacifisti francesi»³⁶⁷.

Anche Aron, inoltre, lavora inizialmente con Bouglé, come Canguilhem, ma conclusi gli studi all'ENS trascorre un periodo in Germania.³⁶⁸ Anch'egli, come molti altri, ha là l'occasione di rendersi conto che «quel popolo non accettava la sorte che gli era stata inflitta, che vi era una specie di rivolta radicale, fondamentale, aggravata dalla crisi economica»³⁶⁹; soprattutto, in Germania Aron vede trasformata la propria prospettiva: «a partire da quel momento, tra il 1930 e il 1933, ho vissuto con una psicologia del tutto diversa dalla psicologia dell'École normale. Il problema non erano più le follie della guerra precedente; il problema, l'ossessione, diveniva: come evitare la nuova guerra?». È allora che il credo pacifista giovanile, che Aron aveva ereditato dalla frequentazione con il gruppo degli allievi di Alain e dall'amicizia con Canguilhem, comincia a vacillare: «di conseguenza vacillavo tra il mio precedente pacifismo e quella che era la domanda decisiva in politica: che cosa si deve fare? [...] Non oso dirlo, ma dinanzi a Hitler i miei maestri, che fossero Alain o Brunschvicg, non erano all'altezza»³⁷⁰. In fin dei conti, Aron non solo osò dirlo prima di molti altri membri dell'ambiente pacifista, ma osò anche trarne le conseguenze. D'altra parte, come ricorda lui stesso, persino lo stesso Alain si era forse reso conto dell'insufficienza della sua posizione:

E quando gli ho detto, intorno al 1934-1935, o forse un po' più tardi, che volevo dedicarmi alla filosofia politica e ho fatto riferimento alle sue idee, egli mi disse, e questo è vero: «Non prenda sul serio le mie idee politiche; mi sono solo accontentato di dire quel che pensavo di un po' di gente che detestavo». In altre parole, egli era ben cosciente dei limiti del proprio pensiero politico. Lui stesso diceva di aver lasciato da parte la storia, che è essenziale per la politica.³⁷¹

Quando Canguilhem assume, nel 1932, la direzione di *Libres Propos*, raccogliendo il testimone dalle mani del fedelissimo collaboratore di Alain, Michel Alexandre, è invece ancora un *chartieriste* convinto, nonostante siano passati ben otto anni dall'ultima

³⁶⁷ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 491.

³⁶⁸ R. Aron, *Le Spectateur engagé*, cit., pp. 33-34

³⁶⁹ Ivi, p. 34.

³⁷⁰ Ivi, pp. 34-35.

³⁷¹ Ivi, p. 46.

lezione all'Henri IV. Proprio quell'anno scoppia, all'interno degli ambienti pacifisti francesi, l'«affaire Challaye³⁷²» un dibattito destinato a cambiare molte cose.

Nel novembre 1931 Félicien Challaye (1875-1967), anch'egli *normalien* e professore di filosofia, *dreyfusard* e socialista, famoso per le proprie posizioni contro il colonialismo e per un libro su *Bergson* pubblicato nel 1929, scrive un articolo su *La paix sans aucune réserve*, che viene pubblicato sulla rivista *La paix par le droit*. Challaye, oltre ad essere stretto a Canguilhem da un profondo legame di amicizia personale, è anche rappresentante dell'ala ultra-pacifista presso la "Ligue française pour la défense des droits de l'homme et du citoyen" dove, insieme con Michel Alexandre e agli altri esponenti del pacifismo radicale, si oppone alla posizione del presidente Victor Basch (1863-1944), anch'egli *dreyfusard* convinto, che si era però pronunciato a favore di una «guerra di diritto». Nel suo articolo, Challaye sosteneva, al contrario, la condanna definitiva e irrevocabile di ogni guerra e di ogni conflitto, posizione che aveva suscitato la replica di Théodore Ruysen (1868-1967). Quest'ultimo, anch'egli *normalien* e professore di filosofia, nonché convinto pacifista di ispirazione kantiana, rispose all'articolo di Challaye con una replica, *La paix sous réserves*, pubblicata nel gennaio 1932 sulla stessa rivista. Sarebbe seguita una risposta di Challaye e una di Canguilhem, questa volta su *Libres Propos*, nel febbraio del 1932 e una nuova risposta di Ruysen, ancora su *Libres Propos*, nell'aprile dello stesso anno. La discussione andò avanti per un po' e attirò molto l'attenzione, così Canguilhem e Challaye decisero in seguito di pubblicare un libretto che raccogliesse i diversi interventi, che uscì nella collana *Documents des Libres Propos* verso la fine del 1932.³⁷³ Nel numero di *Libres Propos* del 25 febbraio 1933 Aron pubblicherà, a partire da questa raccolta, delle *Réflexions sur le pacifisme intégral*, esprimendo una posizione sostanzialmente critica nei confronti della posizione di Challaye-Canguilhem. Quest'ultimo risponderà ancora una volta nel maggio dello stesso anno.

La tesi di Challaye era in effetti piuttosto semplice, come riconosceva anche lo stesso Ruysen. Challaye distingue tra guerra tra le nazioni e guerra civile o sociale. La seconda, scrive, non può essere rifiutata perché non è una questione di scelta: è una

³⁷² Prendo in prestito l'espressione da J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 455.

³⁷³ *La Paix sans aucune réserve, thèse de Félicien Challaye, suivie d'une discussion entre Th. Ruysen, F. Challaye, G. Canguilhem, Jean Le Mataf, et de textes de Bertrand Russell et d'Alain sur la vraie et la folle résistance*, La Laborieuse, Nîmes 1932

realtà inevitabile. Fintantoché vi saranno uomini che «possiedono senza lavorare, spesso senza aver mai lavorato, e uomini che lavorano senza possedere, spesso senza poter arrivare a possedere», vi sarà sempre lotta sociale, sino al momento in cui questa lotta non condurrà all'istituzione di una società priva di classi e di lotta di classe; «se per conquistare questa società giusta la lotta rivoluzionaria è indispensabile», conclude Challaye su questo punto, «si deve volere questa lotta»³⁷⁴. Diversamente stanno le cose nel caso della guerra tra i popoli, che invece dev'essere rigettata dal pacifismo integrale. Infatti, se da un lato «ogni decisione umana è allo stesso tempo scelta e sacrificio»,³⁷⁵ di cui occorre valutare il bilancio di rischi e benefici, la prima Guerra Mondiale ci ha ben insegnato, secondo Challaye, che la contabilità dei mali della guerra segna risultati esorbitanti. Non vi è alcuna guerra legittima e, soprattutto, non vi è alcuna guerra sostenibile, neppure, in definitiva, la guerra difensiva. «La guerra non è un male relativo», sostiene Challaye, «un male tra altri mali. È il peggiore di tutti i mali, il male per eccellenza, il male assoluto»³⁷⁶. Occorre dunque rispondere con un rimedio assoluto, senza riserve: la pace a ogni costo! Che cosa significa, però, la pace a ogni costo? Significa, secondo Challaye, «che *l'indipendenza della nazione o di una qualsiasi delle sue regioni viene oggi pagata troppo cara se viene pagata con una guerra*»³⁷⁷ e che, di conseguenza, occorre dire a caratteri cubitali: «PLUTÔT L'OCCUPATION ÉTRANGER QUE LA GUERRE»,³⁷⁸ meglio l'occupazione che il conflitto. Ruysen reagisce con forza a una tale affermazione. Nella sua risposta egli accusa la tesi di Cahllaye di essere una dottrina mortale, fondata su di un ragionamento completamente astratto da ogni esperienza e dalla vita stessa³⁷⁹. La contabilità di Cahllaye è certo vera, e la guerra del 1914-1918 ha lasciato sul terreno una quantità esorbitante di vite, ma Challaye sbaglia quando sostiene che in quei paesi, come il Belgio, che hanno subito l'occupazione straniera, non vi siano state sofferenze. L'errore di Challaye, secondo Ruysen, risiede nel fatto che egli minimizza le conseguenze di

³⁷⁴ Il testo di Challaye è riprodotto come «Annexe III» nel primo volume delle *Œuvres Complètes* di Canguilhem: *ŒC I*, pp. 979-988: 981.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ivi*, p. 983.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 984.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Anche il testo di Ruysen è riprodotto nell'«Annexe III» nel primo volume delle *Œuvres Complètes* di Canguilhem, seguito ancora dalla risposta di Ruysen all'articolo di Canguilhem in difesa di Challaye: *ŒC I*, pp. 989-997: 990.

un'occupazione. Alla «pace senza riserve» e all'«aritmetica dei piaceri» di Challaye occorre opporre «la pace in giustizia e dignità»³⁸⁰. Ben presto, come abbiamo visto, Canguilhem decide di intervenire a difesa dell'amico, sotto la forma di una lettera indirizzata a Challaye. L'attacco a Ruysen è sarcastico, ruvido. Canguilhem difende strenuamente la posizione di Challaye che considera, in definitiva, fondata sull'idea che la pace coincida con la giustizia. Questo perché la giustizia non è che un valore che gli uomini creano per dare un senso alla vita e al mondo, tuttavia affinché vi sia un qualsiasi valore che possa essere attribuito alla vita degli uomini «è anzitutto necessario che la vita sia»³⁸¹. La guerra, però, è la morte, è l'assassinio premeditato, l'omicidio progettato. Canguilhem aggiunge anche argomentazioni che, invero, non sono esplicitate nel testo di Challaye. In particolare, egli corrobora la tesi di Challaye sulla distinzione tra difesa personale della famiglia e difesa della nazione, sostenendo che, quando difendo la mia famiglia, difendo individui, persone, mentre la difesa dello stato e della nazione è la difesa di un'istituzione. Inoltre, aggiunge Canguilhem, non vi è in realtà popolo che si batta per la propria indipendenza, ma un sistema di alleanze e una sorta di «commercio di indipendenze», che finisce per ledere e sopprimere alcune reali rivendicazioni di indipendenza³⁸². Tuttavia, nella sostanza Canguilhem accetta sostanzialmente in tutto la tesi di Challaye e conclude insinuando, con tono pungente, un'accusa di nazionalismo nei confronti del suo detrattore. Ruysen risponderà tardi a Canguilhem, e lo farà con tono risentito e piccato, che però non aggungerà molto.

Quando Aron, prendendo spunto dalla polemica, pubblicherà invece le sue *Réflexions sur le pacifisme intégral* apporterà invece un contributo che ci pare rilevante, distinguendo tre forme di pacifismo integrale: il pacifismo del credente, quello del filosofo, quello del rivoluzionario.³⁸³ Il credente obietto rifiuta il proprio sostegno alle leggi transeunti della città per rispettare le leggi eterne di Dio; il filosofo, chierico o anarchico, come Alain o Bertrand Russell (1872-1970), che oppone un'«obiezione di ragione» e che si ritira, per così dire, fuori dalle mura della città; infine, il rivoluzionario – il comunista, dice Aron – che mira alla costituzione di una nuova realtà. Challaye-Canguilhem, secondo Aron, sostengono in realtà la tesi del rivoluzionario: quando

³⁸⁰ Ivi, p. 994.

³⁸¹ Ivi, p. 404.

³⁸² Ivi, p. 407.

³⁸³ Il testo di Aron, come già quelli di Challaye e di Ruysen, è contenuto nell'*Œuvres Complètes* come «Annexe IV»: *ŒC* I, pp. 999-1002.

Canguilhem, pur sostenendo la legittimità della guerra civile, dice che non vi è guerra di legittima difesa perché non vi è legittimità nel difendere con violenza un'istituzione, Aron ribatte che anche la guerra civile si combatte in nome di un'istituzione: «la Classe Operaia internazionale è molto meno “reale” della Francia o della Germania».³⁸⁴ Canguilhem-Challaye, difendendo la legittimità della guerra sociale e civile, ma negando la legittimità di qualsiasi guerra “esterna”, stanno semplicemente prendendo partito per un diverso modo di raggruppare gli uomini: la classe contro la nazione. La loro tesi è, esplicitata, estremamente logica e chiara: «essi aderiscono alla comunità “classe proletaria” e rifiutano la patria capitalista; dalla rivolta degli sfruttati essi si attendono la civilizzazione dell'avvenire»³⁸⁵. Il pacifismo è una dottrina per cristiani, per chierici-anarchici o per rivoluzionari, ma non è una filosofia adatta al cittadino, che non può mai, con la propria azione, sottrarsi alla legge.³⁸⁶

Canguilhem interverrà ancora una volta sul dibattito, nel marzo del 1933³⁸⁷, proprio per prendere posizione nei confronti di Aron, ma nelle pagine che egli dedicherà alla questione mostrerà di non condividere affatto la posizione dell'amico e compagno. Egli ribadisce la propria posizione e la propria adesione alla tesi di Challaye e si rifiuta di essere assimilato alla figura del rivoluzionario comunista. Occorre distinguere, egli dice, tra la rivolta nei confronti di un potere oppressore in quanto categoria sociale e la rivoluzione in quanto forma storica di una guerra di un gruppo – la classe operaia – nei confronti di un altro gruppo – la classe borghese o capitalista.³⁸⁸ È solo la rivolta contro l'oppressione che può essere legittimata, mai la guerra, di qualsiasi natura essa sia. Quale che sia il prezzo della pace vale la pena pagarla, perché la guerra impone costi che gli uomini non sono in grado di sostenere.

3.3. “Non è affatto comodo essere discepolo”

Nel 1939, allo scoppio della guerra, Challaye firmerà l'opuscolo pacifista *Paix immédiate*, di Louis Lecoïn (1888-1971) e subirà per questo la carcerazione. Dopo l'occupazione egli seguirà la sorte di molti allievi di Alain e sostenitori del pacifismo

³⁸⁴ Ivi, p. 1001.

³⁸⁵ Ivi, p. 1002.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ *ŒC I*, pp. 450-453.

³⁸⁸ Ivi, p. 452.

integrale, accettando, coerentemente con la posizione espressa nell'articolo del 1932, la politica collaborazionista e il governo di Vichy. A Londra, invece, Aron divenne gaullista, anche se «a modo suo».³⁸⁹ Canguilhem, dal canto suo, entrò nella resistenza e vi partecipò attivamente sino alla fine del conflitto. Nel *Traité de logique et de morale* scritto con Camille Planet e pubblicato proprio l'anno dell'inizio della guerra, la questione della pace occupa una porzione piuttosto rilevante della seconda parte. L'intero libro termina, in realtà, proprio con la questione del pacifismo, sottolineando così l'urgenza storica e politica della questione. Sorprendentemente, però, la posizione espressa è il completo ribaltamento delle affermazioni del 1932-1933 di Challaye e Canguilhem. Vi troviamo, anzi, una completa e inequivocabile presa di distanza da Alain e dal pacifismo integrale, colpevole, secondo Canguilhem, di non aver riconosciuto il fatto che la pace «non è l'inesistenza o l'annullamento di ogni conflitto internazionale, ma una forma di quei conflitti di cui la guerra non è che un'altra forma»³⁹⁰. Vi è, da parte dei due autori del *Traité*, una chiara ed esplicita assunzione di coscienza della capacità del conflitto di manifestarsi sotto forme diverse da quelle dell'esplicito scontro bellico: «la debolezza del pacifismo è di credere che evitare che i conflitti internazionali si pongano come guerre dichiarate significhi lavorare per mantenere e difendere la pace»³⁹¹. In realtà, la guerra e il conflitto sono ora inevitabili: «Nelle attuali circostanze, invocare la possibilità di un arbitraggio internazionale significa dimenticare che l'arbitraggio, nella forma della diplomazia, di Corti internazionali di giustizia, di Società delle Nazioni, ecc. è una copertura, per altro precaria, di relazioni di forze contrapposte».³⁹² D'altro canto, secondo i due autori del *Traité*, la speranza non è persa del tutto. Nella guerra stessa risiede una possibilità nuova: la guerra contemporanea, infatti, non è più guerra di una nazione contro l'altra, ma guerra tra gruppi di nazioni; questa nuova modalità del conflitto delinea già un'idea, per quanto pervertita e deviata dalla situazione bellica, di un nuovo ordine sociale internazionale. La guerra che si combatterà non è tra le rivendicazioni parziali delle nazioni e dei popoli, ma si svolgerà tra «regimi umani diversi».³⁹³ Ecco dunque che il problema si sposta e il pacifismo integrale perde il proprio significato. Ad affrontarsi

³⁸⁹ R. Aron, *Le Spectateur engagé*, cit. p. 119 e ss.

³⁹⁰ *CEC I*, p. 921

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *CEC I*, p. 922.

non sono la vita e la morte, ma un certo modo di concepire la vita, di assegnarle un valore, e un modo alternativo a questo:

A seconda che si adotti una morale idealista o realista si opta per i gruppi che si suppone difendano, tanto o poco, questa o quell'altra concezione della vita. Non vi è più politica interna, non vi è più politica esterna: la guerra si fa per l'organizzazione della società umana. Una morale idealista impone di optare per i gruppi che rappresentano un ideale progressivo. Qui, come l'Amleto di Shakespeare, occorre scegliere.³⁹⁴

Molto ci si è interrogati su quali ragioni abbiano condotto Canguilhem a un tale ribaltamento di posizioni, su cosa abbia fatto sì che il prediletto tra gli allievi di Alain, il suo pupillo, abbia potuto evitare ciò che allievi ben più tiepidi di lui furono condotti a fare anche, ma non solo, sulla scorta delle idee del maestro. Sappiamo che nel 1934 venne fondato il Comité de vigilance des intellectuelles antifascistes (CVIA), la cui esperienza si concluderà appena due anni dopo, a opera di Alain, di Paul Langevin (1872-1946) e di Paul Rivet (1876-1958). Sappiamo anche che Canguilhem parteciperà attivamente al gruppo e dichiarerà, nell'intervista a Bing e Braunstein del 1998, che fu lì che cominciò il suo allontanamento da Alain: «Dopo il Comité de vigilance des intellectuels antifascistes non avevo apprezzato la persistenza verso un certo pacifismo di alcuni alainisti»³⁹⁵. Tuttavia, alla domanda esplicita «come si spiega che essi abbiano continuato con questo atteggiamento che sembra difficile da comprendere? Avete mai avuto occasione di discuterne?», Canguilhem oppone un'educata riservatezza: «Ah, ça!». Sirinelli fa notare come non appaiano più, dopo il 1934, articoli e interventi a firma di Canguilhem su *Libres Propos*.³⁹⁶ Egli pubblica, inoltre, l'opuscolo sul fascismo e i contadini come esito di un'inchiesta condotta per il CVIA, in cui sembra prevalere l'interesse antifascista a quello pacifista. Tuttavia, non bisogna dimenticare che, quando l'opuscolo viene pubblicato, nel 1935, sono già presenti le tensioni tra le diverse anime del CVIA che porteranno all'abbandono, da parte del gruppo degli antifascisti di Langevin che andranno a costituire poi l'Union des intellectuels français pour la justice, la liberté et la paix (UDIF). Canguilhem continua inoltre a collaborare con *Europe*, la rivista pacifista di Rolland, per la quale firma una lunga recensione a *Les Dieux* di

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ F. Bing, J.-F. Braunstein, *Entretien avec Georges Canguilhem*, cit., p.124

³⁹⁶ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 597

Alain.³⁹⁷ D'altro canto *Libres Propos* cessa la propria pubblicazione il 30 settembre 1935 per lasciar spazio ai *Feuilles libero de la Quinzaine*, a caduta bimestrale, che invieranno le pubblicazioni il 10 ottobre dello stesso anno, fondati da Michel Alexandre e da Léon Éméry (1898-1981), esponenti entrambi del pacifismo integrale all'interno del CVIA e ai quali collaborerà occasionalmente anche Canguilhem.³⁹⁸ Alexandre e Éméry manterranno sino alla fine le loro convinzioni circa il pacifismo integrale e il secondo arriverà addirittura a esprimere un pieno appoggio, in chiave anticomunista, alla Germania hitleriana, auspicandone la vittoria finale nel conflitto.³⁹⁹ Egli interviene ancora, con una semplice comunicazione, su *Vigilance*, organo ufficiale del CVIA, il 27 maggio 1936.⁴⁰⁰ Dopo questa data egli non prende più posizione pubblicamente. Nel 1937 abbiamo solo il famoso *Descartes et la technique*, pubblicato negli atti del IX Congresso internazionale di filosofia, una pubblicazione su *Activité technique et création* per la rivista della Société Toulousaine de philosophie e, infine, una recensione del noto libro di Pierre Maxime Schuhl (1902-1984) su *Machinisme et philosophie*, pubblicata sulla *Revue philosophique de la France et de l'étranger* nel 1938. Dopo il maggio del 1936 non sembra restare nulla del Canguilhem fervente polemista e attivo sostenitore del pacifismo del 1932-1933.

Dal 1936 al 1939 Canguilhem pubblica saggi di filosofia, persino di storia della filosofia. I temi sono, come abbiamo visto, Descartes, la tecnica, la questione della macchina. Che cosa è accaduto? Che cosa ha consentito all'allievo di Alain di non aver dubbi, nel 1940, nel prendere congedo dalla propria posizione a Toulouse per «non essere costretto a insegnare quel che mi sembrava preparasi, ossia la morale del maresciallo Pétain»?⁴⁰¹ Braunstein ha avanzato un'ipotesi piuttosto convincente,⁴⁰² basata su di una testimonianza resa dallo stesso Canguilhem in tarda età. In un contributo in memoria di Silvio Trentin (1885-1944), antifascista esule in Francia, che aveva all'epoca una tipografia a Toulouse. Noi sappiamo che dall'autunno del 1936 Canguilhem prende effettivamente servizio nel Lycée "Pierre Fermat" di quella città e

³⁹⁷ *ÆC* I, pp. 475-480. Altri interventi posteriori al 1934 sono: OC I, pp. 487-488;

³⁹⁸ *ÆC* I, pp. 480-482; 482-484.

³⁹⁹ S. Epstein, *Un paradoxe français: antiracistes dans la Collaboration, antisémites dans la Résistance*, Albin Michel, Paris 2008, p. 214.

⁴⁰⁰ *ÆC* I, p. 489

⁴⁰¹ F. Bing, J.-F. Braunstein, *Entretien avec Georges Canguilhem*, cit., p. 122.

⁴⁰² J.-F. Braunstein, *À la découverte d'un Canguilhem perdu*, cit., pp.109-113.

che frequenta la tipografia di Trentin. La tipografia di Trentin è all'epoca un vero e proprio luogo di formazione politica, al punto che Canguilhem stesso avrà a dire che coloro che hanno avuto modo, all'epoca, di avere a che fare, in una maniera o nell'altra, con Trentin «possono essergli grati di aver evitato, per merito suo, le trappole in cui cadono generalmente le buone volontà prive di esperienza politica critica».⁴⁰³ Limoges arriva così a considerare, con ottime ragioni, Trentin come il «vero maestro politico» di Canguilhem.⁴⁰⁴ A Toulouse, insomma, Canguilhem incontra un'esperienza, quella dell'antifascismo italiano e della guerra civile spagnola,⁴⁰⁵ che gli permette di leggere immediatamente il regime di Vichy come un regime fascista e che, soprattutto, gli offre la possibilità di dare del fascismo una lettura che, sebbene già intuita ne *Le fascisme et les paysans* (1935) viene ora a precisarsi meglio: il fascismo e il nazismo non sono semplicemente modelli politici militaristi, contrari alla pace, ma sono espressione di un certo modo di comprendere la vita, sono l'esito di un certo valore attribuito alla vita. Questo valore, però, è pur sempre un valore, sebbene negativo, come rileva il *Traité*; non è semplicemente un'assenza, ma una positività, sebbene negativa. Si tratta di un'intuizione di portata fondamentale, che segnerà profondamente tutte le ricerche successive di Canguilhem e che gli offrirà una chiave di lettura filosofico-politica dell'esperienza della resistenza. Essa segnerà però, allo stesso tempo, il definitivo congedo da Alain, l'antico maestro, e dalla sua filosofia.

Ad ogni modo non si deve correre il rischio di pensare che la presa di distanza da Alain segnali un calo di stima personale o intellettuale. Canguilhem rimarrà tutta la vita, in qualche modo, un *chartieriste* e un amico di Alain, conservando per lui un profondo rispetto. Egli manterrà, della “scuola di Alain”, un certo modo di intendere la filosofia come polemica e come impegno politico, anche quando questa si presenti nelle forme dell'astrazione e della riflessione più ardua. Manterrà un rispetto incondizionato per il valore dell'insegnamento, per la figura, anche istituzionale, dell'insegnante e per la funzione politica del gesto pedagogico. Manterrà, in ultimo, l'idea che vi sia sempre qualcosa che, come l'*esprit* di Alain si contrappone al mondo e che questo mondo

⁴⁰³ G. Canguilhem, «Témoignage», in AA.VV., *Silvio Trentin e la Francia. Saggi e testimonianze*, Marsilio, Venezia 1991, 176-178: 177.

⁴⁰⁴ C. Limoges, «Introduction», cit., p. 10.

⁴⁰⁵ La tipografia di Trentin era infatti luogo di ritrovo dei militanti antifascisti e antifranchisti e di rifugiati antifascisti (Cfr. J.-F. Braunstein, «À la découverte d'un Canguilhem perdu», cit., pp. 102).

“esterno” non è mai una passiva fattività, ma una forza capace di opporre resistenza all’individuo.

Senza voler mutare la storia in leggenda, e senza voler elevare un semplice evento alla dignità di un simbolo, vale forse la pena riprendere una testimonianza di Michel Alexandre, che risale al 2 giugno 1951, dedicata alla morte del maestro:

Solo il respiro affannato testimoniava quest’ultima battaglia, che non ebbe mai l’aspetto di un’agonia (nessun rantolo). Là, con Mme Chartier, vi eravamo Cancouët, Savin, Buffard, Lost, Barbier e io. Canguilhem ci ha raggiunto verso sera e fu lui, alle 23.35, che raccolse il suo ultimo sospiro (che fu davvero il sospiro con cui si rende l’anima).⁴⁰⁶

È certo ironico che Alain, il socratico Alain, e quel suo allievo prediletto, che un tempo fu il suo «poulain Canguilhem», si rendano partecipi di una scena che, nel racconto di Alexandre, richiama un’estetica e un tono che risalgono nella storia della letteratura e della filosofia sino al *Critone* platonico.⁴⁰⁷ Nel 1929 Canguilhem pubblicò un articolo che intitolò, in onore ad Alain *Le sourire de Platon*. Alain raccontava infatti che Lagneau amava dire: «Ci dimentichiamo del sorriso di Platone»⁴⁰⁸. In quelle pagine, dedicate alla discussione degli *Onze chapters sur Platon* di Alain, Canguilhem riconosceva che, fedele al consiglio di Lagneau, il Platone di Alain «è un vivente, un uomo, che può avere un sorriso»⁴⁰⁹. Il libro di Alain ricordava all’allievo che «un pensiero, che lo si voglia o che se ne sia irritati, è portato da un corpo».⁴¹⁰ Ciò che però scandalizzava Alain era il comportamento di Aristotele nei confronti del proprio maestro. Aristotele appare, nelle sue parole, come un allievo ingrato, insensibile all’uomo che fu Platone, alla sua parola viva, alla sua vita concreta, che avrebbe dovuto ben guadagnargli un po’ d’indulgenza. Alain vedeva se stesso come un nuovo Platone – o quantomeno un Critone – e aveva cercato, nei suoi *Souvenirs*, di rendere immortale la figura del suo Socrate-Lagneau, all’ombra della quale condusse la sua intera riflessione. Canguilhem ebbe sempre per Alain parole di stima intellettuale e umana, anche nei

⁴⁰⁶ La testimonianza è tratta da una lettera di Michel Alexandre indirizzata a Henri Bouché (1893-1970) datata 12 giugno 1951, contenuta in J. Alexandre (a cura di), *En souvenir de Michel Alexandre. Leçons, textes, lettres*, Mercure de France, Paris 1956, p. 537. La lettera è citata anche in J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 464.

⁴⁰⁷ Vale la pena ricordare che «Critone» fu il primo pseudonimo utilizzato da Alain per firmare i propri scritti giovanili.

⁴⁰⁸ *EC I*, p. 228.

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 230.

⁴¹⁰ *Ibid.*

decenni successivi alla guerra, quando la figura del maestro subì una profonda svalutazione e quando prese piede una lettura del suo pensiero, che ne riduceva le ambizioni filosofiche a quelle di un moralismo un po' stucchevole e a uno spiritualismo ormai privo di ogni fascino e attrattiva. Per Canguilhem Alain rimarrà sempre uno dei più grandi filosofi della sua generazione, un vero eroe del pensiero, ma nondimeno, un eroe un po' tragico, che aveva combattuto la propria battaglia perdendola e finendo per favorire il nemico contro cui aveva giurato di battersi. Canguilhem fu davvero il «disciple d'Alain» e, in un certo senso, lo sarebbe rimasto sino alla fine, ma l'esperienza della guerra e il pericolo che egli riconobbe nella situazione storica dell'Europa gli impedirono di fare per Alain ciò che questi aveva fatto per Lagneau e accordare alle idee del maestro una fiducia e un'adesione incondizionate. «Non è affatto comodo, in verità, essere discepolo»,⁴¹¹ scrive il giovane Canguilhem; lo è ancor meno, ci sembra il caso di aggiungere, in alcuni momenti della storia, quando le idee che gli uomini scelgono di professare e di seguire determinano il campo entro cui essi si collocano con la propria azione e con le proprie responsabilità.

⁴¹¹ Ibid.

Capitolo 2

Storia e concetto

La questione dei valori rimarrà, a prescindere dai lavori degli anni Venti e Trenta, un problema centrale e una questione di primaria importanza lungo tutto il corso della produzione filosofica di Canguilhem. Questa permanenza, però, non implica una staticità strutturale, ma comporta un movimento che, da un lato, trova in diversi campi concreti di riflessione altrettante occasioni di sviluppo della questione e, dall'altro, vede all'interno di questi stessi campi un processo di elaborazione sviluppo e trasformazione. È questo il caso, in particolare, di quella che potremmo chiamare la questione epistemologica. Come sappiamo, nonostante la prima letteratura critica degli anni Sessanta e Settanta abbia costruito un'immagine molto convincente di Canguilhem come epistemologo o come filosofo e storico delle scienze del vivente, non è però possibile, alla luce della nuova e più complessa immagine che stiamo cercando di ricostruire, considerare il suo lavoro come riducibile a un'opera epistemologica o storiografica. Non solo, come abbiamo visto affrontando le questioni e le problematiche centrali del "Canguilhem avant Canguilhem", egli non nasce come epistemologo o

come storico delle scienze, ma anche nel periodo successivo alla metà degli anni Cinquanta, quando il suo lavoro in filosofia e storia delle scienze occuperà una parte sempre più consistente della sua produzione teorica, la sua filosofia manterrà sempre uno stile che renderà impossibile ricondurre anche lavori apparentemente di taglio epistemologico alla sola filosofia delle scienze.

Ad ogni modo, al fine di offrire una ricostruzione accurata e una discussione critica del significato e della posizione occupata dalla questione epistemologica occorre inquadrare quest'ultima all'interno di una genesi del problema che si origina, certamente, a partire dall'insegnamento sulla cattedra dell'Université de Strasbourg a Clermont-Ferrand all'inizio degli anni Quaranta, ma che viene inquadrata da Canguilhem all'interno di una cornice problematica i cui primi accenni sono presenti sin dal *mémoire* del 1926. L'interesse epistemologico cui abbiamo fatto cenno, infatti, si riconnette alla tematica centrale degli anni Venti e Trenta, ovvero alla questione dei valori, per mezzo del problema dei valori negativi. Come già abbiamo avuto modo di vedere affrontando il problema della distinzione tra la filosofia e la scienza, quest'ultima viene intesa come una funzione, un'attività umana, orientata da un valore particolare: la verità. La questione che si apre sin dallo scritto del 1926, però, è quella che concerne il modo in cui la verità scientifica possa venire a configurarsi e di quale sia il suo rapporto con ciò che non può più essere considerato verità, pur avendo in passato goduto di un tale statuto. Si tratta, in sostanza, di porre un duplice interrogativo: quale sia il valore negativo contro il quale emerge il valore di verità, sia esso il falso, l'errore o, semplicemente, la non-scienza, e quale sia il rapporto della scienza nei confronti della propria storia, che è storia dei rapporti tra la verità e il suo negativo. In questo senso, allora, sarà a partire dalla questione del rapporto tra la scienza e la propria storia che seguiremo la formazione degli strumenti concettuali dell'epistemologia di Canguilhem e della cornice teorica della sua storiografia delle scienze. Partiremo cercando di capire come e perché Canguilhem si rivolga alla storia delle scienze e cercheremo di individuare alcuni termini di confronto attraverso i quali il suo particolare stile acquisisce i propri strumenti concettuali, il proprio linguaggio, persino le proprie problematiche teoriche, finendo per occupare una posizione strategica particolare nei confronti di una serie di questioni e di problemi che si riveleranno essere di una portata ben al di là del campo della filosofia e della storia delle scienze.

1. Le scienze prima della storia delle scienze

1.1. Dall'insegnamento liceale all'*Université de Strasbourg à Clermont-Ferrand*

Nella prima produzione di Canguilhem non vi è apparentemente alcuna traccia di un'attenzione privilegiata al tema della storia delle scienze, sebbene non manchino riferimenti, come quelli contenuti nel *Traité de Logique et de Morale*, che testimoniano una certa attenzione alle tematiche epistemologiche. In molti, ormai, hanno inoltre fatto notare come la stessa tesi del 1943 sul normale e il patologico sia difficilmente considerabile uno studio di storia delle scienze o, finanche, un lavoro di epistemologia in senso stretto, sebbene la riflessione su categorie scientifiche quali «norma», «stato normale», «stato fisiologico», «salute», «stato patologico», «anomalia», «malattia» rivestano nel libro un significato centrale. D'altronde è lo stesso Canguilhem che, sin dall'Introduzione all'*Essai* dichiara, a proposito delle intenzioni dell'opera: «tantomeno vogliamo fare opera di storici della medicina. Se nella prima parte abbiamo posto un problema in prospettiva storica, è unicamente per motivi di maggiore chiarezza». ⁴¹² Tuttavia, è anche vero che la prima attestazione di un organico interesse per la storia delle scienze risale proprio ai primi anni Quaranta, nel periodo coincidente con la stesura della tesi in medicina, quando Canguilhem viene chiamato a sostituire Jean Cavaillès sulla cattedra di *Philosophie générale* all'*Université de Strasbourg à Clermont-Ferrand*. Già negli anni dell'insegnamento liceale non mancano riferimenti a insegnamenti di natura epistemologica, ⁴¹³ ma i materiali a noi pervenuti sembrano lasciare traccia di un più diffuso interesse per temi che già possiamo trovare al centro delle riflessioni degli anni Venti e Trenta o a temi vari di filosofia generale, da questioni

⁴¹² *NP*, p. 10.

⁴¹³ Mi riferisco ad alcuni materiali oggi raccolti al CAPHES, come alcuni appunti, purtroppo di datazione incerta, ma presumibilmente risalenti al periodo dell'insegnamento liceale, che titolano «Connaissance-réalité-vérité» (GC 9.2.2.) o a una più corposa serie di materiali – più di duecento fogli in tutto – risalenti al periodo trascorso a Toulouse tra il 1937 e il 1941, riguardanti le scienze in generale, ma anche argomenti più specifici come lo «spirito scientifico» [*esprit scientifique*] e il rapporto tra scienza e tecnica (GC 10.4.1; GC 10.4.2). Troviamo poi un interessante fascicolo di 45 fogli dattilografati, probabilmente collocabile al periodo di Douai (1932-1933), intitolato «L'expérience et la science expérimentale» (GC 10.1.2.), che testimonia un interesse mai sopito per il problema della sperimentazione, che vedremo riemergere tanto ne *Il normale e il patologico*, attraverso il confronto serrato con la fisiologia sperimentale di Bernard, sia in testi posteriori come, ad esempio, lo scritto sulla sperimentazione in biologia animale (Cfr. *CV*, cit., pp. 41-70).

morali⁴¹⁴ al problema della creazione,⁴¹⁵ da riflessioni su questioni “classiche” quali quelle sull’individuo,⁴¹⁶ l’assoluto,⁴¹⁷ la logica,⁴¹⁸ ad approfondimenti più specifici, come testimoniano appunti e materiali dedicati al dolore,⁴¹⁹ alla filosofia della storia,⁴²⁰ alla mitologia greco-romana,⁴²¹ alla speranza⁴²² e, persino, alla timidezza.⁴²³ I materiali che meglio testimoniano un interesse di natura epistemologica sono quelli dedicati alla psicologia, che rappresentano un nucleo di lavoro avanzato e che testimoniano di un precoce interesse di Canguilhem per questa disciplina, che riemergerà costantemente, anche se con minor frequenza, fino ai lavori più tardi.⁴²⁴ Con l’arrivo a Clermont-Ferrand le tematiche epistemologiche appaiono con maggior frequenza e cominciano a

⁴¹⁴ Sono i materiali forse più abbondanti e variano da corsi strutturati di natura generale come quelli testimoniati, per esempio in GC 9.2.4; GC 9.4.6 e GC 9.4.7; GC 9.5.4 ad approfondimenti più specifici come GC 10.4.9.

⁴¹⁵ GC 10.3.14. Si tratta di un tema particolare, che ha tutta una sua vicenda nella produzione canguilhemiana, che comincia a Charleville nel contesto della redazione di un corso più generale (forse addirittura di un’opera vera e propria), come testimonia GC 8.6, e che riemergerà in maniera significativa anche nell’insegnamento universitario a Strasbourg (GC 12.1.15 e GC 12.1.16), ma anche in periodi successivi, come testimoniano i materiali per l’Agrégation del 1965-1966 (GC 16.7.2) e del 1968 (GC 17.2.7). Se in questi ultimi casi la questione della creazione appare in contesti in cui forte è la presenza del Bergson della *Évolution créatrice*, le prime occorrenze del tema risalgono invece a un confronto con Alain, come testimonia lo scritto del 1951 sulla creazione artistica in Alain (OC IV, pp. 415-435). Il tema della creazione, poi, si intreccia in particolare con la riflessione sulla tecnica e attraversa anche un confronto con Descartes, autore a cui Canguilhem dedica una particolare attenzione (Cfr. OC I, pp. 490-497). Su questo punto rimando a E. Sfara, *Una filosofia della prassi*, cit., pp. 128-151).

⁴¹⁶ GC 10.4.6.

⁴¹⁷ GC 9.5.7.

⁴¹⁸ GC 9.5.3. Si tratta di ben 94 fogli di appunti e materiali in cui emergono anche, com’è ovvio, elementi di epistemologia e di filosofia delle scienze, ma che ci pare si inquadrino, più che in un interesse dominante rivolto a tali questioni, in una più generale cornice didattica dell’insegnamento della filosofia in quegli anni.

⁴¹⁹ GC 9.2.5.

⁴²⁰ GC 10.4.13

⁴²¹ GC 9.3.4 e GC 10.4.19. L’interesse per la mitologia classica non è affatto estemporaneo rispetto agli interessi maturi di Canguilhem. Tanto i corsi sulla norma e il normale dei primi anni Quaranta a Clermont-Ferrand, quanto *Il normale e il patologico*, fanno spesso riferimento a Ovidio e al tema dell’età dell’oro (Cfr. NP, p. 203; GC 11.2.3 – manoscritto non datato – o GC 11.2.2., in particolare ff. 9-10, dove viene ripreso il testo di Ovidio, *Metamorfosi*, I, vv. 21-23; 127-131).

⁴²² GC 10.4.18

⁴²³ GC 10.4.17

⁴²⁴ L’esempio più noto di questo riemergere della riflessione sulla psicologia è certamente lo scritto *Qu’est-ce que la psychologie*, oggi contenuto negli *Études*, ma originariamente concepito come una conferenza al Collège philosophique (18 dicembre 1956) e pubblicato prima nella *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, 1958 e ripreso una prima volta *Cahiers pour l’Analyse*, n. 2, marzo 1966 (EHPS, pp. 365-381).

indicare il costituirsi di un più definito profilo di interessi, come testimoniano i materiali dei corsi del 1941-1942, dove al *Cours sur la finalité*⁴²⁵ e a uno scritto sulla teoria dei valori del giugno 1941,⁴²⁶ si affiancano quelli relativi a insegnamenti su *La théorie de la connaissance*,⁴²⁷ quelli sul metodo⁴²⁸ – dove troviamo un ampio approfondimento sulle questioni dell'induzione, della teoria delle probabilità e sulla teoria della possibilità – nonché il corso su Bergson, con il famoso *Commento al terzo capitolo dell'Évolution créatrice*⁴²⁹ (1941-1942), tematicamente connesso con un corposo dossier dedicato al tema *Causalité et temps*,⁴³⁰ dove sono affrontati Platone, Aristotele, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Newton, Kant, Bergson, e dove troviamo anche un documento conclusivo, di una decina di pagine, dedicato all'*Irréversibilité physique*⁴³¹, che testimonia un interesse attento all'epistemologia delle scienze fisiche. Nel programma del corso del 1942-1943 gli interessi di ricerca nei confronti delle tematiche biologiche emergono finalmente in maniera chiara, in particolare con un corso su *La biologie*⁴³² e con un corso su *Les normes et le normal*, che presenta già un'intera parte dedicata a *La maladie: identité du normal et du pathologique chez Auguste Comte, Claude Bernard, René Leriche*⁴³³ e una dedicata a *La monstruosité*, che anticipano chiaramente le ricerche successive.⁴³⁴ Negli anni successivi le tematiche epistemologiche si consolidano e si stratificano, lasciando progressivamente meno spazio agli insegnamenti di carattere marcatamente morale o metafisico, anche se non mancano rimandi a

⁴²⁵ GC 11.1.2.

⁴²⁶ GC 11.1.3.

⁴²⁷ GC 11.1.4

⁴²⁸ GC 11.1.5

⁴²⁹ GC 11.1.6. Questo testo, poi ripreso nell'edizione delle opere complete (*ŒC IV*, pp. 111-170) è stato anche pubblicato in edizione italiana, a cura di Giuseppe Bianco, in G. Canguilhem e G. Deleuze, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Évoluzione créatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006.

⁴³⁰ GC 11.1.7.

⁴³¹ GC 11.1.7, ff. 79-89.

⁴³² GC 11.2.1

⁴³³ GC 11.2.2.

⁴³⁴ In particolare crediamo meriti di essere sottolineata l'attenzione che già qui viene dedicata al tema del mostruoso e della teratologia, che già Daniel Lagache, in una delle prime recensioni a *Il normale e il patologico*, sottolineava come un elemento centrale dell'opera di Canguilhem e che poi troverà autonomi sviluppi in riprese successive, come il saggio contenuto ne *La conoscenza della vita* dedicato a *La mostruosità e il portentoso* (Cfr. *CV*, pp. 239-255 e D. Lagache, «Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem», in Id., *Œuvres. Tome II. 1947-1952*, PUF, Paris 1979, pp. 439-456). Questo tema si inserisce qui in una più ampia riflessione sul rapporto tra norma, giudizio e valori, che enuncia già chiaramente la priorità dell'infrazione della norma sulla sua istituzione (GC 11.2.2., ff. 9-13).

questioni diverse da quelle relative alla filosofia delle scienze. Appaiono molto interessanti i riferimenti a temi e autori decisamente poco rappresentati nelle opere edite e negli scritti posteriori. In particolare, non ci sembra privo d'interesse il fatto che Canguilhem appaia molto interessato, oltre che alle questioni di logica generale⁴³⁵, ad autori come Bertrand Russell⁴³⁶ e a temi, come quelli della geometria assiomatica, che sono oggetto di discussione dei documenti raccolti in un dossier di una ventina di pagine databili tra il 1945 e il 1956⁴³⁷. Il tema dell'assiomatica e della geometria, così come quello del «ragionamento matematico»,⁴³⁸ è importante ricordarlo, sono in quegli anni i problemi centrali attorno al quale si concentra l'opera di Cavallès, di cui Canguilhem eredita la cattedra a Clermont-Ferrand. Possiamo legittimamente supporre che, dopo la rottura con Alain e con il gruppo degli *chartieristes*, e dopo un periodo passato all'interno dell'insegnamento liceale, Canguilhem si trovi ora a dover mediare tra diversi interessi che trovano, nel riferimento alla scienza e all'epistemologia, un punto di raccordo sempre più forte, nonché un punto di accesso straordinariamente versatile e interessante. In questo senso la riflessione sulla scienza sarebbe un prodotto di diversi fattori, quali la riscoperta e la rivalutazione dell'opera di Bergson e, in particolare, proprio della tematica della vita e del vivente contenuta nell'*Évolution créatrice*, che tanto aveva attirato le critiche e le polemiche di Alain; gli studi medici, intrapresi già nel 1936 durante l'insegnamento al *Lycée Pierre Fermat* di Toulouse; e, non ultimo, il nuovo impegno didattico come «maître de conférence en Philosophie Générale» a Clermont-Ferrand. Possiamo immaginarci dunque un Canguilhem che si colloca, contemporaneamente, sulla scia di Bergson e su quella di Cavallès, ma anche, come vedremo, su quella di Bachelard, e che aggancia i nuovi interessi a un filone della riflessione precedente, influenzata da Alain e dal kantismo francese di fine Ottocento, individuando nel valore della scienza, nella sua dimensione storica, un nucleo tematico di raccordo.

⁴³⁵ GC 11.3.2; GC 12.1.12; GC 12.1.13; GC 12.1.14

⁴³⁶ GC 11.3.2

⁴³⁷ GC 11.3.12. Anticipiamo, a questo proposito, che è nel 1955 che Canguilhem intraprende con decisione e in maniera strutturata la carriera ufficiale di filosofo e storico delle scienze, con la discussione della tesi in filosofia sulla formazione del concetto di riflesso e con l'inizio dell'insegnamento alla Sorbonne sulla cattedra di Gaston Bachelard.

⁴³⁸ GC 11.3.2.

1.2. L'eredità di Comte: storia e biologia 1926-1943

Ciò che colpisce in questi primi approcci alle questioni epistemologiche è, come si è detto, l'importante presenza di materiali dedicati all'insegnamento e all'approfondimento di questioni di logica generale e matematica, e la relativa scarsità dei riferimenti alla storia della scienza e alla specifica tradizione francese. Certo una qualche dimensione storica è sempre presente nella strutturazione dei corsi di Canguilhem, ma ci pare che spesso essa non sottenda ancora una reale e originale riflessione metodologica e che, il più delle volte, si rivolga, più che alla storia delle scienze in senso proprio, alla storia della filosofia o, più in generale, alla storia delle idee. Sono presenti alcuni riferimenti che sembrano rimandare a una certa lettura di autori centrali per l'epistemologia francese di quegli anni, come quello alla nozione di «ostacolo», sicuramente di provenienza bachelardiana, che deve aver ben presto colpito l'attenzione di Canguilhem,⁴³⁹ e pure occasionali riflessioni metodologiche sulla storia delle scienze e della filosofia,⁴⁴⁰ ma ci pare che l'approccio di Canguilhem in questo periodo sia quello di uno studioso che si muove all'interno di un complesso e articolato insieme di rimandi, problematiche e temi di ricerca che non presenta ancora, o almeno non del tutto, un profilo risolutivo. Lo stesso *Essai* del 1943 manifesta in un certo senso questa situazione. Lungi dall'essere il punto di partenza di una riflessione, come si è a lungo creduto, o al contrario un punto di arrivo conclusivo, come si potrebbe forse supporre, la tesi in medicina, l'opera più conosciuta e fortunata di Canguilhem, è la traccia di una riflessione in costituzione ed è forse il primo esperimento organico di questo riesame critico e metodologico.

Prima di prendere in considerazione la struttura e il contenuto della tesi del 1943, occorre però fare un breve riferimento alla sua contiguità con un altro lavoro accademico di quasi vent'anni precedente: quel *mémoire* del 1926, intitolato *Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte*, preparato sotto la guida di Bouglé. Questo

⁴³⁹ Mi riferisco, per esempio, al corso del 1942-1943 su *La biologie*, dove la parte introduttiva è tutta occupata da un capitolo su *Les obstacles à la Connaissance scientifique de la Vie* (GC 11.2.1, ff. 2-8) e dove troviamo un esplicito riferimento a Bachelard: «Un corso di metodologia delle scienze deve oggi cominciare con un inventario degli ostacoli alla scienza (Cf. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*)» (GC 11.2.1, f. 4).

⁴⁴⁰ Mi riferisco, in particolare, al piccolo manoscritto *Histoire de la philosophie et histoire des sciences* (GC 11.3.10).

breve lavoro – il manoscritto consta di 140 pagine – è di estremo interesse per almeno due ragioni. In primo luogo, perché chiarisce come, sin dagli anni dell'ENS e, quindi, durante il periodo in cui si sviluppa la massima acredine polemica nei confronti del positivismo e della riduzione della realtà ai fatti, Canguilhem non abbia mai inteso associare a questo positivismo “volgare” l'opera filosofica di Comte. Infatti, verso la fine del *mémoire*, egli riconosce come gli esiti più recenti del positivismo non soltanto si allontanino dall'effettivo contenuto della filosofia comtiana, ma finiscano addirittura per sovvertirne lo spirito e le intenzioni, arrivando a constatare, non senza una certa amarezza, che «è necessario affermare che gli allievi di Comte gli hanno reso un cattivo servizio».⁴⁴¹ Questo cattivo servizio consiste, in particolare, proprio in un completo fraintendimento della dottrina dell'ordine e del progresso, così come questa trova svolgimento all'interno del sistema del positivismo e della sua concezione della storia. Come hanno confermato anche lavori più recenti, la filosofia delle scienze di Comte appare letteralmente ossessionata dalla preoccupazione di evitare qualsiasi forma di ciò che il suo autore chiama «materialismo» o, in termini a noi contemporanei, «riduzionismo».⁴⁴² Gli eredi di Comte, invece, sembrano aver tradito, almeno nello spirito, l'opera del maestro, trasformando una filosofia che desiderava fornire all'agire umano un sostegno sicuro, estraneo a qualsivoglia materialismo, a una dottrina effettivamente materialista e riduzionista qual è il positivismo scienziato a cui sono devoti i più fanatici «adoratori dei fatti». In secondo luogo, elemento di particolare importanza del *mémoire* del 1926, è proprio il tema del progresso. Tra i fanatici adoratori dei fatti vi sono, certamente, uomini di diverso profilo scientifico, ma sono certamente gli scienziati occupati in quelle che potremmo chiamare «scienze umane» o «scienze dell'uomo» a provocare il maggior scandalo del giovane Canguilhem. Com'è stato fatto notare, sono in particolare psicologi, storici e sociologi ad attirare l'attenzione di Canguilhem, sino ai momenti più tardi della sua produzione.⁴⁴³ Quel che ci pare interessante è proprio il fatto che la questione dell'ordine e del progresso chiama in causa quel punto di contatto tra biologia e storia che, come ha notato Michele

⁴⁴¹ GC 6.1 p. 134.

⁴⁴² J.-F. Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, cit., pp. 43-50.

⁴⁴³ J.-F. Braunstein, «À la découverte d'un Canguilhem perdu», cit., pp. 120-123.

Cammelli, è il vero problema centrale del *mémoire* del 1926.⁴⁴⁴ La filosofia della storia di Comte, infatti, viene qui compresa come prolungamento di un modello, quello biologico, che Canguilhem riconosce già come l'elemento centrale di tutto il sistema comtiano.⁴⁴⁵ Inoltre, sin dal 1926 la fisiologia di Broussais è riconosciuta non solo come il principio fondamentale della biologia del *Cours de philosophie positive*, ma come il perno centrale attorno al quale ruota l'intera filosofia di Comte. Come nota Cammelli, infatti, «soffermandoci su questo accento che viene fatto risuonare dall'analisi di Canguilhem ci accorgiamo che persino la tesi centrale del sistema filosofico di Comte secondo cui "il progresso non è altro che lo sviluppo dell'ordine" non è possibile se non sullo sfondo di questo nuovo ordine bio-storico che appare attraverso uno sguardo biologico».⁴⁴⁶ Per quanto gli interessi di Canguilhem in campo medico e biologico siano dunque testimoniati solo da pochi e sporadici interventi nel corso nel periodo che intercorre tra la *Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte* e l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*,⁴⁴⁷ in realtà già nel *mémoire* del 1926 la questione che interessa Canguilhem può essere considerata in generale come il problema delle conseguenze "filosofiche" della nascita della biologia

⁴⁴⁴ M. Cammelli, «Il martelletto di Canguilhem e i sintomi della biopolitica», Postfazione a G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution* (1962), PUF, Paris 1985; tr. it. di E. Castelli Gattinara, *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 115-133:120.

⁴⁴⁵ La centralità della biologia per il sistema di Comte è stata fatta oggetto di grande interesse da parte degli studiosi. La filosofia comtiana, infatti, appare estremamente attenta alla ricerca delle scienze del vivente, tema su cui l'autore del *Cours* mostra un elevato livello di aggiornamento e che fa da cerniera per tutta una serie di questioni al passaggio tra scienze dei fatti bruti e scienze dei fatti organizzati: Cfr. J.-F. Braunstein, *La philosophie de la biologie d'Auguste Comte*, cit., pp. 95-114.

⁴⁴⁶ M. Cammelli, «Il martelletto di Canguilhem e i sintomi della biopolitica», p. 120.

⁴⁴⁷ Gli interventi più significativi, in tal senso, sono sicuramente l'articolo *À la gloire d'Hippocrate, père du tempérament* – su *Libres Propos* del 20 agosto 1929 (*CEC* I, pp. 248-251) – e la discussione del volume di Louis Vialleton (1859-1929) sul trasformismo (L. Vialleton, *L'origine des Êtres vivants. L'illusion transformiste*, Plon, Paris 1929), che segnala un precoce interesse per il dibattito evoluzionista e che appare sul n. 89 di *Europe* del 15 maggio 1930, con titolo *La renaissance du vitalisme?* (*CEC* I, pp. 294-301). A questi va aggiunto, inoltre, l'ampio capitolo dedicato alle *Sciences de la vie* all'interno del *Traité de Logique et de Morale* (*CEC* I, pp. 743-756).

Oltre a ciò, naturalmente, sono soprattutto i corsi a Strasbourg – e, tra questi, in particolare il corso su *La Biologie* del 1942-1943 (GC 11.2.1) – a testimoniare un grande interesse per le questioni del vivente, ma questi corsi, così come le lezioni sul Bergson, sono posteriori agli studi medici e alla complessiva rivalutazione del Bergson de *L'évolution créatrice* e si collocano, in definitiva, all'interno del medesimo contesto di formazione dello stesso *Saggio* del 1943 e sono da considerarsi contemporanee a quest'ultimo, piuttosto che realmente precedenti.

positiva a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo. Per meglio dire, anzi, ciò che interessa a Canguilhem, come vedremo, è soprattutto il passaggio di alcune nozioni o idee – alcuni «concetti», come preciseremo tra poco – dalla scienza a quella che possiamo chiamare la “cultura” di un’epoca, anche e soprattutto attraverso la mediazione di filosofie e sistemi di pensiero estremamente popolari, come fu, nel secolo XIX, quello di Comte e della vulgata positivista. Inoltre, sin da questo lavoro, la questione del progresso, ovvero la questione della valutazione del rapporto di valore tra un certo momento della storia umana e quelli precedenti o successivi, viene già affrontato in relazione al suo rapporto con i modelli delle scienze biologiche, secondo un programma di lavoro che troverà ulteriori sviluppi a partire dagli anni Cinquanta.

1.3. Il *Traité* del 1939: la scienza e il suo valore

Se, come si è detto, gli interessi di Canguilhem nel campo delle scienze del vivente e della medicina, seppur non del tutto assenti, non trovano un’espressione particolarmente estesa e articolata prima degli anni Quaranta, con il *Traité de Logique et de Morale* del 1939, scritto a quattro mani con Camille Planet (1892-1963), troviamo però una sintesi delle tesi epistemologiche e gnoseologiche che Canguilhem aveva cominciato a sviluppare nel periodo dell’insegnamento liceale. Sappiamo che Canguilhem lavora per undici anni all’interno del sistema di istruzione secondario francese, assumendo, in un primo momento, la carica di professore presso il *Lycée* di Charleville per l’anno scolastico 1929-1930, scuola che abbandona però velocemente anche in conseguenza del suo spirito insubordinato.⁴⁴⁸ Canguilhem passa in seguito a Albi (a.s. 1930-1931), per poi riprendere l’insegnamento, dopo un anno d’interruzione dovuto a un congedo per ragioni personali,⁴⁴⁹ al liceo di Douai nell’anno 1932-1933 e proseguire per i due anni scolastici successivi a Valenciennes (a.s. 1933-1934 e a.s. 1934-1935). Nel 1935-1936 lo ritroviamo invece a Béziers e, dal 1936-1937, ottiene infine quel posto al *Lycée Pierre Fermat* di Toulouse che ricorderà, ormai anziano, come «l’unico posto che ho

⁴⁴⁸ Si veda a questo proposito il *Discours* che Canguilhem tenne alla consegna dei premi scolastici nel Luglio 1930 a Charleville (*EC I*, pp. 306-312).

⁴⁴⁹ È l’anno in cui Canguilhem assume la direzione di *Libres Propos*, subentrando a Michel Alexandre alla guida della rivista di Alain.

davvero desiderato in vita mia». ⁴⁵⁰ Canguilhem, ricordiamolo, si sente in quel periodo l'erede di Lagneau e Alain, ovvero di una grande tradizione di professori liceali; egli è inoltre, lo sappiamo bene, un provinciale *paysan*, fiero della propria provenienza. E questa scelta è ancor più significativa se si tiene presente che, in quel periodo ancor più che in altri, dal punto di vista culturale e intellettuale, la Francia è Parigi. Sebbene Sirinelli, approfondendo la posizione dei licei provinciali nell'ammissione all'ENS nel corso degli anni Venti rilevi che la *khâgne* di Lyon si collocava al terzo posto, poco dopo il Lycée Henri-IV per numero di ammessi nel decennio 1921-1930, con trentacinque alunni, ⁴⁵¹ è significativo che già alla posizione immediatamente successiva, occupata dal Lycée Thiers di Marseille, non si tratti che di dieci ammessi in un intero decennio. ⁴⁵² Se il Lycée Montaigne di Bordeaux si poteva consolare dei suoi soli sei ammessi con il fatto che uno di questi, Paul Vignaux, fosse risultato primo all'*agrégation* del 1927 – lo stesso che vide Canguilhem arrivare secondo – il liceo di Toulouse non ottenne, nello stesso periodo, che un solo ammesso all'École Normale della rue d'Ulm. ⁴⁵³ Non si trattava, apparentemente, di una situazione entusiasmante per un giovane professore che aveva alle proprie spalle la migliore formazione liceale e universitaria parigina e che doveva avere ancora ben vividi nella memoria i ricordi della *khâgne* di Alain e degli insegnamenti degli altri professori "éveilleurs" ⁴⁵⁴ ricevuti nel prestigioso Lycée della Place du Panthéon. Eppure, come abbiamo visto, con il 1936 iniziano anche gli studi in medicina e si arriva alla rottura con Alain sulla questione del pacifismo, sul significato da attribuire alla situazione politica internazionale e sui provvedimenti resisi necessari dinanzi l'avanzata dei fascismi in Europa, in particolare dell'hitlerismo in Germania. A Toulouse, potremmo dire, tutto cambia. Non è un caso, quindi, che l'esito del triennio che va dalla presa di servizio alla *khâgne* di Toulouse nel 1936 alle dimissioni del 1940 dinanzi alla richiesta di prestare giuramento allo Stato

⁴⁵⁰ F. Bing, J.-F. Braunstein, «Entretien avec Georges Canguilhem», cit., p. 121.

⁴⁵¹ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 103.

⁴⁵² Ivi, p. 106.

⁴⁵³ Ivi, pp. 108-109.

⁴⁵⁴ Riprendo l'espressione «éveilleurs» da Sirinelli, che ne dà la seguente spiegazione: «Un giorno, su *L'Action française* Robert Brasillach ha indicato il suo vecchio professore di hypokhâgne come "excellent éveilleur". Questo termine appare piuttosto adatto per definire una categoria di uomini e di donne che, senza essere essi stessi per forza molto conosciuti o senza aver sempre ottenuto, in vita, una reputazione adeguata al loro ruolo effettivo, hanno svolto, nei diversi settori della vita intellettuale francese, un ruolo di stimolo per le generazioni successive» (J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 82).

Francese, sia dato da un testo scolastico – un *Traité* – le cui pagine esprimono la sintesi di una certa concezione della filosofia, non meno che del suo insegnamento. Si tratta, in fondo, di un modo di fare i conti con i propri maestri, un modo per assumere, definitivamente, le conseguenze della propria maturità di filosofo e d'insegnante. È alle ultime pagine del *Traité* che viene consegnato il giudizio ultimo sulla questione del pacifismo di Alain: si rende onore e ringraziamento all'uomo e al maestro, ma non è concessa alcuna possibilità di salvezza per la sua posizione.⁴⁵⁵

D'altronde sono questi gli anni in cui si forma un primo gruppo di studenti di Canguilhem, come Robert Pagès (1919-2007), José Cabanis (1922-2000) e quel Jacques Piquemal (1922-1990) che avrebbe collaborato ancora con Canguilhem nel periodo dei seminari all'Institut d'Histoire des Sciences della rue du Four negli anni 1958-1959 e 1959-1960, che avrebbero poi costituito la base del lavoro collettivo sulle nozioni di evoluzione e sviluppo, a firma di Georges Lapassade (1924-2008) e Jacques Ulmann (1910-2008), oltre che, ovviamente, di Piquemal e Canguilhem. Piquemal, che seguirà nella propria ricerca interessi non lontani da quelli del maestro,⁴⁵⁶ è anche autore di una testimonianza su Canguilhem, in riferimento agli anni di Toulouse, che ben ci comunica quali fossero gli interessi filosofici che a Canguilhem premeva trasmettere ai propri allievi.⁴⁵⁷ Ne emerge un quadro ancora dominato dalla questione dell'analisi riflessiva e, più in generale, dalla questione della critica al dato [*donnée*] come elemento neutro e primo che, come abbiamo visto, Canguilhem ereditava da Lagneau. D'altro canto, come ha notato correttamente Xavier Roth, se è vero che a metà degli anni Sessanta si consuma la rottura politica con il pacifismo di Alain, se è vero che tra il 1935 (anno di pubblicazione de *Il fascismo e i contadini*) e il 1939 (anno di pubblicazione del *Traité* e ultimo anno di insegnamento nella scuola secondaria) «è chiaramente il problema dell'unità dell'esperienza a occupare il cuore delle sue riflessioni»,⁴⁵⁸ e che da lì in poi la soluzione kantiana a tale questione si farà sempre più difficilmente sostenibile, è

⁴⁵⁵ *ŒC* I, pp. 921-922.

⁴⁵⁶ Egli è autore, tra l'altro, di una breve conferenza su Mendel, tenuta al Palais de la Découverte il 6 marzo 1965 (J. Piquemal, *Aspects de la pensée de Mendel*, Librairie du Palais de la Découverte, Paris 1965), esplicitamente ripresa dallo stesso Canguilhem nel saggio sull'*Objet de l'Histoire des Sciences* (*EHPS*, p. 22), nel contesto della critica alla nozione di «precursore» in storia delle scienze, con particolare riferimento al rapporto tra Maupertuis e Mendel.

⁴⁵⁷ J. Piquemal, *Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 90, 1985, pp. 63-83

⁴⁵⁸ X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 183

altrettanto innegabile che Canguilhem non rinuncerà mai, neppure nei lavori della maturità, alla centralità del problema dell'esperienza e della conoscenza.⁴⁵⁹ La "vecchia" idea di Lagneau e di Alain, per cui non vi sarebbe un dato originariamente positivo, ma già sempre una strutturazione anche soggettiva del dato si traduce, nel Canguilhem maturo, in una prospettiva anti-positivista sulla scienza e sul valore della verità. Per Canguilhem la conoscenza – e in particolare la scienza, intesa come conoscenza propriamente detta⁴⁶⁰ – non è mai questione di datità immediata, di positività originariamente offerentesi. La scienza, come vedremo, si configura a partire dal 1939 come un'attività che ha a che fare con un valore – quello della verità – piuttosto che con un fatto e, in tal senso, si può rinvenire nel *Traité de Logique et de Morale* una posizione del tutto coerente con le ricerche di Lachelier nel *Du fondement de l'induction*, con il *Cours sur la perception* di Lagneau e con gli insegnamenti di Alain.

Prima di affrontare i contenuti che ci interessano del *Traité*, trattati nella prima parte dedicata alla *Logique*, resta un ultimo problema da prendere in considerazione: quanta parte delle idee e dei contenuti del volume è da ascrivere direttamente a Canguilhem e quanta a Planet? Oppure, volendo porre la questione in termini più diretti: chi era Camille Planet? E quale ruolo ebbe nei confronti del Canguilhem della seconda metà degli anni Trenta? Anche Planet, come Canguilhem, era originario di Castelnaudary e aveva combattuto nella prima Guerra Mondiale, subendo un lungo periodo di prigionia in Germania.⁴⁶¹ Era stato professore di Jean Hyppolite al Lycée di Rocheford-sur-Mer, come racconta lo stesso Canguilhem,⁴⁶² ed era professore a Marseille, all'epoca della redazione del *Traité*. Non sappiamo molto del contenuto teorico del suo insegnamento, sebbene Roth abbia sottolineato che i documenti presenti tra i fascicoli del CAPHES permettano di ipotizzare uno spiccato interesse per questioni di natura estetica, che dovevano essere oggetto, d'altronde, di uno dei successivi volumi

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ *ÆC* IV, p. 1100.

⁴⁶¹ X. Roth, «Présentation - *Traité de Logique et de Morale*», in *ÆC* I, pp. 597-626: 615.

⁴⁶² G. Canguilhem, *Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968)*, «*Revue internationale de philosophie*», n. 90/1969, pp. 548-550.

della trilogia progettata con Canguilhem.⁴⁶³ Dal punto di vista politico non vi sono dubbi che, per quanto non sia possibile distinguere il contributo individuale apportato da ciascuno dei due autori, si possa estendere al complesso della seconda parte dell'opera il giudizio che Sirinelli ha espresso nei confronti delle ultime pagine del *Traité*, riferite alla questione del pacifismo e della «scelta» a cui le donne e gli uomini dell'epoca sarebbero presto stati chiamati a fare dinanzi alla «tormenta» che si sarebbe presto abbattuta sull'Europa: «Certo, l'indice non precisa chi, tra i due professori, sia l'autore del capitolo. È però piuttosto probabile che, su di un problema di tale importanza, e a una tale data, queste pagine non sarebbero potute essere pubblicate senza il consenso di entrambi gli autori».⁴⁶⁴

Per quanto riguarda invece la prima parte del *Traité*, Roth ha segnalato che, in uno dei rarissimi casi in cui Canguilhem ha pubblicamente fatto riferimento al proprio co-autore,⁴⁶⁵ questi viene chiamato in causa in riferimento all'interesse nei confronti dei «valori negativi», dai quali sarebbe poi derivato, per Canguilhem, l'interesse per nozioni come quella di «ostacolo epistemologico», elaborata da Gaston Bachelard, o per la tematica dell'errore, su cui gli interpreti hanno giustamente attirato l'attenzione.⁴⁶⁶ Nel 1937, infatti, Planet aveva sostenuto una tesi di dottorato alla Sorbonne, con titolo *Valeur et Réalité. Essai d'une axiologie de la connaissance*, accompagnata da una tesi minore intitolata *Valeur des sens*. Si tratta di lavori che si inquadrano nello stesso interesse generale di Canguilhem per la filosofia dei valori, ma che non appaiono immediatamente ascrivibili alla tradizione di Lagneau e Alain. Inoltre, rileva Roth, «non vi è nulla di esplicitamente accademico nei lavori di Planet» e, forse anche per questa ragione, questi trovarono un'accoglienza tutt'altro che entusiasta da parte dei due

⁴⁶³ Il *Traité de Logique et de Morale* doveva infatti essere solo il primo volume di una serie di tre opere, cui dovevano seguire un *Traité de Psychologie* e da un *Traité d'Esthétique* (CEC I, p. 622-623).

⁴⁶⁴ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit. p. 597. Nonostante questo, comunque, Sirinelli sembra disposto ad accordare una preminenza a Canguilhem, sulla base del richiamo, nel contesto dell'ultimo capitolo del *Traité*, all'importanza delle tesi di Norman Angell che, stando a un'intervista concessa da Canguilhem allo stesso Sirinelli, aveva contribuito in maniera significativa alla sua presa di coscienza pacifista degli anni Venti (Ibid.).

⁴⁶⁵ Si tratta del *Discours de réception de la médaille d'or du CNRS* (1987) (GC 1.3.3), citato in X. Roth, «Présentation», cit., p. 622.

⁴⁶⁶ Cfr. M. Porro, «Canguilhem: la norma e l'errore», in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, pp. VII-XLVIII.

rapporteurs: André Lalande (1867-1963) e Charles Blondel (1876-1939).⁴⁶⁷ Quel che è certo è che Canguilhem deve aver letto con attenzione gli scritti di Planet e che doveva aver riconosciuto nelle tesi dell'amico «una profonda complicità con la filosofia dei valori di Le Senne»,⁴⁶⁸ a cui lo aveva segnalato.⁴⁶⁹ In una lettera privata del 1984, Canguilhem afferma con una certa nettezza, che la redazione della seconda parte dell'opera è sua, mentre è da attribuirsi a Planet la redazione della prima parte, sulla «philosophie des sciences».⁴⁷⁰ In realtà, alla luce di un'attenta lettura condotta sui materiali preparatori e su quelli concernenti il secondo volume, dedicato alla psicologia, Roth giunge alla condivisibile conclusione che le cose debbano essere andate in maniera diversa e che i due abbiano più volte ripreso l'uno il lavoro dell'altro: «lungi dal dividersi la redazione del libro per parti, sembra quindi che i due amici abbiano proceduto paragrafo per paragrafo. [...] Se, dal punto di vista della *forma*, il *Traité* è senza dubbio un'opera del solo Canguilhem,⁴⁷¹ nondimeno il contenuto è il frutto di una collaborazione estremamente intensa tra i due colleghi».⁴⁷² Se questo comporta, da un lato, che non vi sia possibilità di isolare il contributo del solo Canguilhem, appare altrettanto impossibile che vi possano essere, nel *Traité* elementi e posizioni che egli non condividesse del tutto. Il *Traité* rappresenta dunque un contenuto importante e centrale al fine di tracciare la formazione del pensiero epistemologico di Canguilhem e il suo valore non viene per nulla intaccato dal fatto di essere un'opera costruita in collaborazione con Planet.

La prima cosa che ci interessa notare, all'interno di questa "traccia", è la definizione di scienza che i due autori propongono all'inizio del primo capitolo,

⁴⁶⁷ Roth, *Présentation*, cit., pp. 619-620.

⁴⁶⁸ René Le Senne (1882-1954) fu professore al Louis-le-Grand e poi alla Sorbonne. Egli è autore di numerose opere, di cui è possibile reperire traccia anche negli scritti di Canguilhem, soprattutto per quanto riguarda il periodo precedente il 1943. Fu amico affezionato di Canguilhem, che ne ricambiò sempre la stima e l'amicizia.

⁴⁶⁹ Roth, «Présentation», cit., p. 621. Pare che Le Senne abbia poi seguito l'invito di Canguilhem e abbia indirizzato a Planet alcune lettere con i propri consigli (Su queste corrispondenze tra Canguilhem, Le Senne e Planet si confrontino i documenti contenuti in GC 37.2.1).

⁴⁷⁰ La lettera è citata in X. Roth, «Présentation», cit., p. 624.

⁴⁷¹ Pare infatti, sulla base dei manoscritti preparatori e dei materiali conservati in archivio, che la sistemazione e redazione definitiva del testo siano da attribuirsi al solo Canguilhem, che interveniva sul testo di Planet in seconda battuta. Questa è la conclusione a cui giunge Roth (X. Roth, «Présentation», cit., pp. 624-626).

⁴⁷² Ivi, p. 625.

significativamente intitolato *Connaissance – Réalité – Vérité*: «Una scienza data è una raccolta di affermazioni o giudizi ritenuti *veri*, ossia rappresentativi, in maniera esatta o fedele, di una *realtà*».⁴⁷³ Sebbene le affermazioni o giudizi siano, come riconoscono immediatamente gli autori, «operazioni compiute da una mente [*esprit*]», nondimeno è chiaro che il valore di rappresentazione attribuito a queste operazioni riposa su di un principio esterno alla mente stessa: la realtà. Naturalmente, riconoscono ancora gli autori, la conoscenza non ha altro senso per l'uomo che quello di rappresentare qualcosa di altro rispetto alla conoscenza, a riprodurre nel pensiero qualcosa che non è il pensiero stesso, ma che sono «le *cose*».⁴⁷⁴ Ma la scienza non differisce poi molto, in effetti, dalla conoscenza in generale: «una scienza non è, in effetti, nient'altro che una conoscenza resa metodica ai fini della *verifica* [*vérification*]; per conoscerne il valore, di conseguenza, è piuttosto importante capire in virtù di che cosa, in principio, sia parsa utile la ricerca di un metodo in funzione di questo scopo: la scoperta della verità».⁴⁷⁵

Questi termini – conoscenza (scienza), realtà, verità – si articolano secondo un modello, definito come il «postulato di verità» e organizzato in tre enunciati:

- 1) Esiste una Natura indipendente da ogni affermazione;
- 2) La nostra mente [*esprit*] può produrre affermazioni conformi oppure non conformi al loro pretesto «oggettivo» o «naturale»;
- 3) L'affermazione teoricamente *legittima* è quella vera, ossia conforme al proprio oggetto.⁴⁷⁶

La seconda parte del postulato di verità è quella che attira di più la nostra attenzione e, in realtà, anche quella degli autori. Essa regola, al centro della definizione del rapporto tra realtà, pensiero e verità, la possibilità dell'errore o, in altri termini, di quello che potremmo chiamare sin d'ora il valore negativo della conoscenza. La definizione dell'errore non è, apparentemente, delle più originali: l'errore è la non conformità del pensiero alla realtà. Ancora più interessante è la il commento che, nel *Traité*, segue la definizione del postulato: «sul piano teorico, e in virtù del postulato di Verità, il valore del falso è negativo; non è però meno evidente che la specie “negativo” non significa “nullo”, poiché il falso è qui qualcosa da escludere o eliminare e, in altre parole, è

⁴⁷³ *EC* I, p. 643.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ivi*, p. 644.

un'affermazione possibile, ma *illegittima*». ⁴⁷⁷ Questa considerazione ci sembra particolarmente importante: in effetti, dicono Canguilhem e Planet, se l'errore è qualcosa che può essere emendato. L'errore, infatti, non è assenza di valore, bensì opposizione al valore di verità: se volessimo utilizzare una metafora, potremmo dire che la sua non è una carica semplicemente nulla, ma negativa. Il giudizio falso non ha forma o scopo diverso da quello vero; esso mira alla verità, pur mancandola. Si articola secondo la medesima struttura del giudizio vero e, proprio per questo, appare indistinguibile, almeno al momento della sua formulazione, dal giudizio vero. Di conseguenza, non si dà precedenza della verità nei confronti dell'errore, all'interno della scienza, perché non avrebbe altrimenti alcun senso procedere a «una critica scientifica degli enunciati di esistenza»: il processo di verifica non è un processo di aggiunta, bensì la «funzione di un riduttore di finzioni [*fictions*]». Allora «occorre ribaltare la formula di *Spinoza*, che pretendeva che il falso fosse una semplice mancanza. *La Scienza è innanzitutto la caccia alle illusioni*» ⁴⁷⁸; e queste illusioni riposano, in ultima analisi, nella vita stessa: «è la fantasia delle passioni, dei desideri, delle speranze e, innanzitutto, la diretta urgenza dei bisogni vitali a porre l'errore nel pensiero. [...] Il fondo di ogni finzione, mitologia collettiva o fantasia personale, consiste nell'immaginare l'oggetto sul modello del soggetto». ⁴⁷⁹ L'errore ha un'origine psicologica o, se vogliamo, antropologica. Si spiegano così convinzioni quali quella nell'incorruttibilità degli astri, l'*horror vacui*, la generazione spontanea, la fissità delle specie, ecc.: esse si radicano nell'umana «volontà di potenza» della soggettività cosciente che rifiuta di riconoscere «la facoltà di resistenza» della Natura. ⁴⁸⁰ Vengono in mente le considerazioni di qualche anno prima circa la resistenza della realtà all'ordine di valore imposto dal regolamento militare o i passaggi di Lachelier sulla libertà iscritta nella costituzione metafisica della natura. Viene ovviamente in mente anche il Nietzsche di *Umano, troppo umano* (1878), secondo cui «nelle epoche di civiltà rozza e primordiale l'uomo credette di conoscere nel sogno un *secondo mondo reale*; è

⁴⁷⁷ Ivi, p. 645.

⁴⁷⁸ Ibid.

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ Ivi, p. 646

questa l'origine di ogni metafisica»,⁴⁸¹ e secondo cui «come l'uomo ancora oggi ragiona in sogno, così l'umanità ragionò *anche nella veglia* per molti millenni». ⁴⁸² E se Nietzsche prosegue affermando che «ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici»,⁴⁸³ ci sembra che Canguilhem e Planet si muovano in piena coerenza con l'idea che «tutta la vita umana è profondamente immersa nella non verità». ⁴⁸⁴ Vi è tuttavia un altro nome, tra i molti possibili, che vengono richiamati sin da queste prime pagine del lavoro: quello di Gaston Bachelard. Va notato che, in effetti, gli autori del *Traité* non amano molto le citazioni e che, d'altro canto, il nome di Bachelard non compare in alcuno degli scritti editi di Canguilhem antecedenti questa data, eppure, sin da queste prime pagine dedicate alla scienza e al rapporto tra la verità e l'errore, ci sembra di ritrovare una certa assonanza con l'autore de *La formation de l'esprit scientifique* (1938) che, dall'anno precedente, aveva cominciato a concentrare i propri interessi nei confronti di quella nozione di «ostacolo epistemologico» la cui origine era individuata, ne *La psychanalyse du feu* (1938), nella dimensione della *rêverie*. Affronteremo tra poco la questione del complesso rapporto tra Canguilhem e Bachelard, ma per il momento ci sembra già un elemento di non poco conto il fatto che, in un periodo in cui certamente la conoscenza che Canguilhem poteva avere delle opere del suo futuro maestro doveva essere quantomeno ancora superficiale, già all'interno di uno scritto significativo come il *Traité* vediamo affacciarsi temi e tesi in forte consonanza con le riflessioni bachelardiane di quel periodo, quali il valore epistemologico dell'errore, il rapporto dinamico tra questo e il procedere della verità scientifica, il rapporto tra la scienza e la dimensione dell'illusione, del fittizio, dell'immaginario. ⁴⁸⁵

Un secondo elemento che ci interessa, all'interno della prima parte del *Traité*, è la ripresa di una nozione che, come abbiamo visto, accompagna il pensiero di Canguilhem sin dal *mémoire* del 1926: l'idea di progresso. Nel quarto capitolo del

⁴⁸¹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878); tr. it. di S. Giammetta, *Umano, troppo umano*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV, Tomo II, Adelphi, Milano 1965; 2 voll., vol. 1, p. 18.

⁴⁸² Ivi, p. 23.

⁴⁸³ Ivi, p. 27.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 41.

⁴⁸⁵ Persino la nozione di «ostacolo» trova già qui una prima esplicita citazione (*CEC* I, p. 653).

Traité, dopo aver preso in considerazione la scienza sia come dottrina (sistema di credenze), sia come metodo (sistema di regole), Canguilhem e Planet si accingono a prenderla in conto in quanto «funzione» dell'*esprit*.⁴⁸⁶ Si affronta dunque, in primo luogo, il rapporto tra la scienza e le altre funzioni, per poi procedere, in un secondo momento, a discutere come questo rapporto condizioni «il lavoro scientifico e a quali condizioni il "progresso" [*progrès*] di tale lavoro sia assicurato». ⁴⁸⁷ La funzione scientifica mira unicamente alla verità, indipendentemente dagli altri possibili valori, che guidano le tre diverse funzioni nei confronti delle quali la scienza può di volta in volta ritrovarsi in opposizione: tecnica, religione, arte. Nel caso del rapporto scienza-tecnica assistiamo alla possibile opposizione tra necessario e utile: «non sempre ciò che esiste necessariamente è ciò che concorderebbe con i nostri bisogni; ciò che concorderebbe con i nostri bisogni non sempre è realizzabile»⁴⁸⁸. Nel caso della religione, invece, l'opposizione si può verificare tra la ragione e la fede. Qui il conflitto può manifestarsi sotto diverse forme: come divergenza circa l'origine («se è vero che pensare scientificamente significa mettere in relazione e che un'origine assoluta è una rottura di relazione»), la natura (che lo spirito scientifico considera «sistema di leggi», laddove quello religioso lo considera «sistema provvidenziale») e il destino («poiché se la scienza fa dell'uomo una parte della natura e mostra quale luogo esso occupi nell'universo, essa non saprebbe dire quale sia il suo destino o il suo avvenire, [...] poiché non può essere un oggetto di sapere, ma solo un motivo di speranza»).⁴⁸⁹ La scienza, inoltre, pensa l'umanità come perfettibile, per mezzo della tecnica, mentre la religione vede come connaturata nella natura dell'uomo una storia di decadenza. Nei confronti dell'arte, infine, «si avrà la stessa opposizione che vi è tra l'amore per le verità analitiche impersonali e l'amore per le sintesi personali originali. La scienza disfa dati [*données*], esseri o fenomeni. L'arte pretende di creare». ⁴⁹⁰ Occorre però stabilire come questi rapporti si esplicitino dal punto di vista della storia della funzione scientifica, di come queste opposizioni vi trovino espressione. Nel caso del rapporto tra la religione e la scienza, per esempio, ci si pone la domanda se la scienza prolunghi uno sforzo già istanziato dalla religione, come avviene, per esempio, secondo Émile Durkheim (1858-

⁴⁸⁶ Ivi, p. 679.

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 680.

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 681.

1917) o se, al contrario, vi sia una frattura irreversibile e necessaria tra il pensiero mistico-religioso, il pensiero pre-logico, e il pensiero scientifico, sulla scorta di quanto sostenuto da Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939).⁴⁹¹ Durkheim e la sua scuola avevano tratto dallo studio delle tribù australiane, l'idea che anche un'operazione logica apparentemente elementare come quella della classificazione si fondi, in ultima analisi, sulla religione e sulla mitologia. «In fondo ogni mitologia», leggiamo nell'articolo fondamentale che Durkheim e Marcel Mauss (1872-1950) dedicano al problema, «è una classificazione che però deriva i suoi principi da credenze religiose e non già da nozioni scientifiche».⁴⁹² Tuttavia, se davvero così stanno le cose, si chiedono Canguilhem e Planet, se davvero la scienza costituisce un prolungamento di strutture cognitive presenti nella religione, «come spiegare la loro scissione e il loro conflitto?».⁴⁹³ D'altronde, se seguiamo Lévy-Bruhl nel sostenere che «la mentalità primitiva si preoccupa, come la nostra, delle cause di ciò che accade. Tuttavia non le cerca nella stessa direzione»⁴⁹⁴ e nel credere che i “primitivi” vivano in un mondo diverso dal nostro, del tutto altro, completamente esterno al nostro, com'è possibile, si chiedono i due autori, «che noi possiamo penetrare e comprendere con abitudini di pensiero scientifico le leggi fondamentali della mentalità prelogica?».⁴⁹⁵ E certo, anche l'idea che la metafisica offra alla religione e alla scienza una sorta di ponte transitorio, un guado storico, esso stesso destinato a essere superato, come crede Comte, non sembra risolvere il problema. Questo perché in realtà, dicono gli autori, «non vi è origine della scienza»⁴⁹⁶, almeno non nel senso di un processo per mezzo del quale la scienza emergerebbe da una qualsiasi funzione non organizzata intorno al suo stesso valore di verità. La scienza, intesa come funzione che mira alla verità non è una funzione seconda che dipenderebbe da una funzione originaria, primordiale e primitiva. Certo, la religione e la scienza si riferiscono entrambe a un ordine, «ma l'ordine, espressione della realtà e

⁴⁹¹ Ivi, p. 682.

⁴⁹² E. Durkheim, M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*, «L'année sociologique (1896/1897-1924/1925)», T. 6 (1901-1902), pp. 1-72; tr. it. di A. Macchiario, «Forme primitive di classificazione. Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive» (1902), in E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *L'origine dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 17-92: 70.

⁴⁹³ *ÆC I*, p. 682.

⁴⁹⁴ L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Félix Alcan, Paris 1922; tr. it. di C. Cignetti, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966, p. 431

⁴⁹⁵ *ÆC I*, p. 682.

⁴⁹⁶ Ivi., p. 683.

garanzia della verità non è stato davvero un postulato della ricerca scientifica se non quando è stato ipotizzato non più sul modello di un aggiustamento voluto, ma su quello di una serie di affermazioni o proposizioni entro cui il giudizio scorge un rapporto costante». ⁴⁹⁷ In questo senso, il «miracolo greco» della costituzione della matematica, con Euclide, Pitagora e Archimede, è realmente, secondo Planet e Canguilhem, il gesto aurorale della funzione scientifica. Nei confronti della tecnica e dell'arte le considerazioni di Canguilhem e Planet sono meno utili al chiarimento del problema che ci proponiamo di comprendere, quello del rapporto tra scienza e storia. Va comunque notato, in riferimento al rapporto tra scienza e tecnica, che il *Traité* riconosce come quest'ultima preceda logicamente e cronologicamente la prima: è infatti «incontestabile che, nella storia dell'umanità, l'abilità tecnica abbia preceduto la coscienza di un possibile sapere metodico» ⁴⁹⁸. Essa ha in tal modo offerto alla scienza, in primo luogo, «occasioni e problemi» e, solo in seconda battuta, strumenti e verificazioni. ⁴⁹⁹ Per parte sua, l'arte ha un rapporto con la scienza che, almeno nella nostra civiltà, sembra essersi proposto come una sorta di alternativa secca: «l'esperienza civilizzata è formata dal conflitto delle due tendenze, che si disputano i favori delle migliori menti: per questo quelli che hanno scelto una volta per l'una sono inclini a trattare l'altra come una semplice serva» ⁵⁰⁰. Questa opposizione, in un certo senso irrisolvibile, è in realtà un'opposizione di due forme normative diverse: «del diverso e dell'identico, della quantità e della qualità» e, in un certo senso, del rapporto tra Spirito [*Esprit*] e Natura: la scienza desidera determinare teoricamente i fenomeni, laddove l'arte si propone di cambiarli. La storia dell'arte e quella della scienza, dunque, sono storie che si incontrano e si incrociano, ma che sono anche e sempre storie di due funzioni concorrenziali.

A questo punto, avendo chiarito il significato della scienza come funzione orientata al valore della verità, è possibile affrontare il significato del progresso e del rapporto tra la scienza e la propria storia. «Parlare di progresso», affermano Planet e Canguilhem, «significa formulare un giudizio di valore positivo sulla relazione tra una

⁴⁹⁷ Ibid.

⁴⁹⁸ Ivi., p. 685.

⁴⁹⁹ Ivi., pp. 687-689.

⁵⁰⁰ Ivi., p. 694.

successione di stati o atti e un fine anticipato o presunto».⁵⁰¹ Nel caso della scienza, il progresso corrisponde a un'affermazione della verità, a un progredire di quella operazione fondamentale che, abbiamo visto, consiste nel ridurre l'errore e nell'emendare il falso, in relazione a un valore che rappresenta l'ideale a cui tende la funzione scientifica sia come attività individuale, sia come attività collettiva e sociale.⁵⁰² Esiste dunque un "fuori campo" della scienza, con il quale, come abbiamo visto, l'impresa scientifica deve per forza confrontarsi. Il progresso in quanto tale è concepibile solo nella misura in cui è sempre riconosciuto il ruolo fondativo dell'errore, nella sua capacità di essere prioritario rispetto alla verità e, anzi, di costituirne una condizione di possibilità. Ma questo non significa assumere l'idea di Comte, che già fu di Condorcet e che Claude Bernard condividerà,⁵⁰³ secondo cui la precedenza cronologica corrisponde a una inferiorità logica. Significa piuttosto riconoscere che la scienza muove sempre dall'incontro dell'uomo con un ostacolo del mondo esterno. Se la scienza non è riducibile alla religione, alla tecnica o all'arte, nondimeno essa non è una funzione isolata. Quando l'uomo, nell'esercizio di una sua funzione, in particolare

⁵⁰¹ Ivi, pp. 694-695.

⁵⁰² Già a quest'epoca, ben prima cioè che prendessero piede, ben prima dei lavori sociologici di Bruno Latour e Steve Woolgar sul laboratorio, prima che Andrew Pickering avanzasse le proprie ipotesi sulla costruzione sociale degli oggetti fisici o che Steven Shapin e Simon Schaffer mostrassero sino a che punto l'emergere di quella che chiamiamo la "scienza moderna", dei suoi fenomeni, delle sue verità, dei suoi esperimenti fosse implicato nella costruzione del nuovo ordine politico moderno, Canguilhem e Planet affermano che «il progresso scientifico è un fatto sociale, nella misura in cui presuppone una divisione del lavoro, una cooperazione dei ricercatori e una sorta di cosmopolitismo scientifico [...] implica l'esistenza di una *tradizione*» e, in definitiva, dicono gli autori, di una «sociologia della conoscenza scientifica» (*EC I*, pp. 699-700). Cfr. anche B. Latour e S. Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton 1986; S. Shapin e S. Schaffer, *The Leviathan and the Air-Pump. Hobbes Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton 1985; A. Pickering, *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*, Chicago University Press, Chicago 1984.

⁵⁰³ *CV*, p. 74. Questo riferimento ci pare particolarmente significativo perché è ripreso da Canguilhem, nelle prime pagine dell'articolo su *La teoria cellulare*, di cui ci occuperemo tra poco. Effettivamente, nell'*Introduction*, Bernard afferma, sin dalle prime pagine, che «lo scienziato apprende ogni giorno dall'esperienza; per mezzo di essa egli corregge incessantemente le proprie idee scientifiche, le proprie teorie, le rettifica per armonizzarle con un sempre maggior numero di fatti e per avvicinarsi sempre più alla verità» (C. Bernard, *Introduction à l'Étude de la médecine expérimentale* (1865), Flammarion, Paris 2008, pp. 49-50). Questa convinzione fa da sfondo all'idea che la storia della conoscenza umana, in ogni campo dello scibile, muova dall'osservazione alla scienza sperimentale, vero coronamento della conoscenza scientifica. Si tratta di un processo inarrestabile, un movimento senza deviazioni, poiché, sebbene la scienza possa incontrare i propri ostacoli, «lo scienziato non ha nient'altro da fare che marciare incessantemente, poiché egli avanza sempre» (Ivi, p. 378).

nel perseguimento della sua funzione tecnica, incontra una difficoltà quest'ultima diviene un nuovo problema per la scienza. La storia della scienza è in questo senso una storia sociale, e il progresso scientifico è un vero e proprio fatto sociale.

È curioso che, lo stesso anno della pubblicazione del *Traité*, Alain pubblica una riedizione delle *Idées*, uscite nel 1932. Nella prima edizione di quest'opera Alain presentava a mo' di «*introduction à la philosophie*» i sistemi filosofici di Platone, Descartes e Hegel. Nella nuova edizione, Alain afferma che gli è «parso utile presentare, dopo lo studio su Hegel, il sistema di Comte, che non è meno completo, né meno libero, di quello di Hegel», anzi, aggiunge presto l'autore delle *Idées*, non vi è «sistema che conduca alla riflessione e all'invenzione quanto quello che si chiama *Positivismo*». ⁵⁰⁴ La storia della scienza è dunque la storia di una funzione inserita all'interno di una dimensione plurale di valori: sarebbe un errore concepire la verità «come l'unico valore possibile o come il valore definitivamente e assolutamente dominante o anche infine, forse, come valore *assolutamente* positivo». ⁵⁰⁵ Ebbene, proprio l'esposizione del sistema del positivismo di Comte diviene occasione per Alain di sottolineare la dimensione sociologica della storia delle scienze, in termini che non paiono discostarsi molto da quelli di Planet e Canguilhem. ⁵⁰⁶ «Comte chiede perché Ipparco non ha scoperto le leggi di Keplero», ricorda Alain, la risposta a questa domanda, affermano gli autori del *Traité*, «può essere data solo da una sociologia della conoscenza intesa come psicologia della funzione sociale di conoscenza; il che significa che il genio individuale, per quanto indispensabile, come abbiamo visto, non è la causa sufficiente del pensiero scientifico ⁵⁰⁷» o, in altre parole, fa loro eco Alain, la legge del progresso di Comte mostra davvero che «è l'umanità che pensa», ⁵⁰⁸ non il tal individuo o la tal società. In questo senso, nel succedersi delle diverse scienze secondo l'ordine di complessità del loro oggetto, afferma ancora Alain, «vi è ben altro che una legge logica, e si tratta di ritrovare la legge sociologica di questo progresso capitale, che immediatamente scopre relazione del tutto sconosciute, proprio là, tra l'inferiore e il superiore, al contrario di quest'idea anarchica secondo cui ciascuna scienza è assolutamente autonoma, sufficiente a se stessa, e funge da saggezza universale per

⁵⁰⁴ Alain, *Idées*, cit., p. 5.

⁵⁰⁵ *ŒC I*, p. 801.

⁵⁰⁶ Alain, *Idées*, cit. pp. 253-255.

⁵⁰⁷ *ŒC I*, p. 700.

⁵⁰⁸ Alain, *Idées*, cit., p. 254.

colui che la conosce».⁵⁰⁹ Così, anche per Canguilhem e Planet, occorre distinguere il progresso della scienza, in quanto fatto intellettuale circoscritto alla sola scienza di una determinata epoca «dipende dagli aiuti che si prestano mutualmente le diverse specializzazioni del sapere, dal genio degli scienziati, dal caso»⁵¹⁰, ma la scienza come fatto di civilizzazione [*civilisation*] dipende altresì dal rapporto tra la propria funzione e quella delle altre funzioni sociali.⁵¹¹ Questa è forse l'elemento più interessante del *Traité*, che rivestirà un'importanza sempre maggiore per Canguilhem: il rapporto della scienza con il proprio “fuori campo”, con il non scientifico, con la dimensione tecnica, sociale, politica.

1.4. Il saggio del 1943: funzione della storia nella critica epistemologica

«Se nella prima parte abbiamo posto un problema in prospettiva storica, è unicamente per motivi di maggiore chiarezza. Non aspiriamo ad alcuna erudizione di ordine biografico»:⁵¹² così Canguilhem chiarisce, sin dalle primissime pagine dell'*Essai* del 1943, il rapporto che quello scritto intrattiene con la storia delle scienze. La tesi in medicina non è uno scritto di storia delle scienze, non è un lavoro storiografico, né tantomeno un lavoro che pretenda di ambire a una qualche completezza di ordine storico. Non è un caso che Canguilhem tornerà più e più volte sul tema del normale e del patologico, che non considerava affatto esaurito dalle pagine dell'*Essai*. L'introduzione chiarisce d'altro canto con estrema precisione la limitazione della questione generale del normale e del patologico, che di per sé riguarderebbe una più ampia varietà di ambiti, al problema della fisiopatologia. Eppure, la funzione della prima parte de *Le normal et le pathologique* può davvero portare, a prima vista, a intendere questo lavoro come rispondente a un progetto di una storia delle scienze del vivente che, in realtà, comincerà a delinarsi solo dopo l'esperienza della guerra e, in particolare, a partire dalla metà degli anni Cinquanta.

Ciò che colpisce, innanzitutto, è la delimitazione, in fondo piuttosto ridotta, della ricostruzione storiografica di Canguilhem. Il primo capitolo, l'*Introduction au*

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ *CEC* I, p. 697.

⁵¹¹ *Ivi*, p. 698.

⁵¹² *NP*, p. 10.

problème, si apre con una distinzione tra la teoria ontologica della malattia, ovvero la convinzione che la malattia sia qualcosa che si aggiunge o che viene a mancare nell'uomo, e la teoria dinamica, di origine ippocratica, secondo cui la malattia sarebbe una reazione generalizzata dell'organismo per ristabilire un nuovo equilibrio. Queste concezioni, riconosce Canguilhem, «hanno un punto in comune: la malattia differisce dallo stato di salute, il patologico dal normale, come una qualità differisce dall'altra»⁵¹³. Esse perdono qualcosa del loro fascino per i medici che faranno proprio il principio di Bacone secondo cui si comanda alla natura obbedendole:⁵¹⁴ perché l'uomo possa attivamente comandare alla natura nel campo della medicina occorre fondare la patologia scientifica sulle basi della fisiologia. Così Canguilhem ripercorre a grandi balzi l'emergere, tra il XVII e il XVIII secolo, della «teoria dei rapporti tra normale e patologico secondo cui i fenomeni patologici negli organismi viventi non sono nient'altro che variazioni quantitative, secondo il più e il meno, dei corrispondenti fenomeni fisiologici»⁵¹⁵. In questa storia, che Canguilhem ammette di recuperare interamente dall'*Introduction à la médecine* (1932) di Henry E. Sigerist (1891-1957), compaiono i nomi di Thomas Sydenham (1624-1689), Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805-1861), Philippe Pinel (1745-1826), ma anche quelli di Giovan Battista Morgagni (1682-1771), di William Harvey (1578-1657) e di Albrecht von Haller (1708-1777). Eppure, non è a questa genealogia di naturalisti, medici, anatomisti che Canguilhem rivolge la propria attenzione. L'identità di fisiologico e patologico, infatti, «è diventata, nel corso del XIX secolo, una sorta di dogma scientificamente provato»,⁵¹⁶ capace di estendersi alla psicologia e alla filosofia. Canguilhem decide dunque di spostare la propria attenzione verso i due luoghi di elaborazione del sapere del secolo che, nella sua opinione, hanno con più forza espresso la teoria dell'identità del normale e del patologico: la filosofia di Auguste Comte e l'*Introduction à la médecine expérimentale* di Claude Bernard.⁵¹⁷ Questa scelta è giustificata sulla base della risonanza che i due autori in questione ebbero nell'epoca successiva, «perché questi due autori hanno svolto

⁵¹³ NP, p. 17.

⁵¹⁴ L'espressione «l'uomo comanda alla natura obbedendole» appare in *Cogitata et visa*, scritto del 1607 i cui contenuti già anticipavano quelli del *Novum Organum* (1620), ma edita postuma. Cfr. F. Bacone, *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1975, p. 389.

⁵¹⁵ NP, p. 18.

⁵¹⁶ NP, p. 19.

⁵¹⁷ Ibid.

un ruolo, per metà volontario, di portabandiera».⁵¹⁸ A questi si è scelto di aggiungere René Leriche, per «motivazioni esattamente opposte»: egli è, a differenza di Bernard e Comte, un vero clinico ed è a quest'esperienza che rivolge la propria attenzione Canguilhem. Notiamo comunque che Bernard e Comte vengono scelti non in quanto punto di origine di una certa teoria, ma piuttosto in virtù del loro ruolo di divulgatori e volgarizzatori di una teoria scientifica in altri campi, quali la psicologia, la letteratura, la filosofia. Si tratta di un elemento di metodo che non ci pare sia stato adeguatamente sottolineato e che troverà un'esplicita sistemazione solo in lavori più tardi, come *La formation du concept de réflexe*, ma che troviamo qui espresso in maniera già chiara: il passaggio di un concetto o di una teoria dal discorso specialistico di un gruppo di esperti ad altre forme ed espressioni della cultura (la filosofia, in primo luogo, ma anche la politica, l'educazione, la tecnica) rappresenta il punto di accesso al problema filosofico che quel concetto racchiude. Si coglierà senza molte difficoltà una certa continuità con la tesi del *Traité* secondo cui la scienza non è una funzione sociale isolata, ma, per quanto irriducibile alle altre funzioni, essa intrattiene con ciascuna di esse un rapporto che è strutturale e non casuale o occasionale. Se la seconda parte dell'*Essai* è di fatto un vero e proprio lavoro di chiarificazione concettuale (di nozioni quali normale, anomalia, malattia, normale, sperimentale, norma, media, guarigione, salute) e di definizione del campo di lavoro e dello statuto della fisiologia e della patologia, tale analisi concettuale e tale lavoro di elaborazione teorica si rende possibile a partire da un chiarimento del momento di passaggio del concetto cardine – quello di stato normale – dalla fisiopatologia alla cultura nel suo senso più ampio.

Non meno interessante di questa riduzione del campo di lavoro è l'intricata struttura di ricostruzione che Canguilhem sceglie per la prima parte del suo lavoro. Inizialmente egli muove dalla funzione che il «principio di Broussais» svolge all'interno del sistema di Comte e da uno studio particolarmente centrato sulla *Leçon XL* del *Cours de philosophie positive*, nella quale Comte espone la propria *philosophie biologique* e fonda la conoscenza sperimentale dell'oggetto biologico sull'equivalenza tra il fenomeno patologico e quello fisiologico. Verso la metà del capitolo, però, Canguilhem sposta il terreno d'analisi allo stesso Broussais: «è risalendo fino a Broussais», ci viene detto, «che possiamo comprendere le incertezze e le lacune della trattazione di

⁵¹⁸ Ivi, pp. 21-22.

Comte»⁵¹⁹. Di Broussais ci viene presentata, in particolare, la sua dottrina circa il fenomeno dell'eccitabilità, che Canguilhem riconosce essere il fondamento della tesi sull'identità del fisiologico e del patologico. Tuttavia, ancora una volta l'analisi sembra costretta a retrocedere: per ciò che riguarda la dottrina di Broussais, infatti, è necessario ricordare che «la sua incoerenza va attribuita innanzitutto al fatto che essa mescola, senza troppo preoccuparsi delle loro rispettive implicazioni, le dottrine di Xavier Bichat e di John Brown, intorno a cui giova dire qualche parola»⁵²⁰. Ancora una volta, dunque, veniamo sospinti indietro negli anni, sulle tracce di una genealogia scientifica che, per mezzo di Brown, ci riporta proprio a Francis Glisson (1596-1677) e Albrecht von Haller, ovvero al punto esatto in cui si arrestava il brevissimo resoconto storico dell'introduzione.

Il vero nodo cruciale di questa ricostruzione è dunque Broussais, che per quanto abbia appreso da Brown «che affermare l'identità – salvo variazioni quantitative – dei fenomeni normali e patologici significativi, da un punto di vista logico, imporsi la ricerca di un metodo di misura»,⁵²¹ d'altro canto eredita da Bichat il caratteristico sospetto nei confronti dell'applicazione dei metodi metrici in biologia. E d'altronde, «è da Bichat che Comte e Bernard traggono la loro diffidenza sistematica verso qualunque approccio matematico ai fatti biologici e specialmente verso qualunque ricerca di medie, qualunque calcolo statistico».⁵²² Insomma, già in Bichat è presente un'ambiguità, rinforzata in Broussais dall'introduzione delle dottrine di Brown, che Comte e Bernard renderanno sistematica. Resta però da chiedersi: perché questa storia a ritroso? Non sarebbe stato più logico, e forse più efficace, quantomeno da un punto di vista espositivo, un percorso inverso, che individuasse il problema nelle sue origini e ne ricostruisse gli sviluppi e gli esiti ultimi? È lo stesso Canguilhem a rispondere alla questione: «Innanzitutto la ricostruzione storica capovolge regolarmente il vero ordine d'interesse e d'indagine. È nel presente che i problemi sollecitano la riflessione. Se la riflessione conduce a una regressione, la regressione deve necessariamente essere in relazione ad essa. In tal modo l'origine storica importa in definitiva meno dell'origine

⁵¹⁹ Ivi, p. 29.

⁵²⁰ Ivi, p. 33.

⁵²¹ Ivi, p. 36

⁵²² Ibid.

riflessiva»⁵²³. Senza dimenticare che lo scopo dell'*Essai* non è quello di far opera di storia delle scienze, dobbiamo ad ogni modo ammettere che ci troviamo qui dinanzi a una consapevolezza storiografica e a una riflessione sul rapporto tra il sapere – la scienza – e la sua storia assolutamente non ingenua né scontate. Potremmo forse spingerci ad affermare che ci troviamo dinanzi a una prima messa in atto di quell'idea normativa della storia della scienza, quell'idea, espressa poi in *Idéologie et rationalité*, secondo cui «una scienza è un ragionamento normato dalla sua rettifica critica» e per la quale questo stesso ragionamento «è una storia di cui l'epistemologo deve riattivare il senso»⁵²⁴. Il punto di partenza della storia delle scienze è proprio il suo presente, sempre storico anch'esso. D'altro canto, già nell'*Essai* al capitolo retrospettivo dedicato a Comte e alle origini del principio di Borussais, facevano seguito due rilanci al presente. Il primo, il capitolo dedicato a Claude Bernard, si giustifica proprio in virtù della rilevanza di Bernard per la scienza presente, e non solo: se da un lato «ci troviamo di fronte a un insigne scienziato, le cui scoperte e i cui metodi a tutt'oggi non hanno ancora esaurito tutta la loro fecondità, cui medici e biologi fanno costantemente riferimento», d'altro canto «nel XIX secolo, gli artisti e gli scrittori che hanno cercato nella fisiologia e nella medicina fonti di ispirazione o motivi di riflessione non hanno in pratica fatto differenza tra le idee di Comte e quelle di Bernard»⁵²⁵. L'influenza di Bernard sulla scienza presente è garantita dalla fecondità del metodo sperimentale che egli inaugura in patologia; la sua efficacia nella cultura in senso più ampio, nella cultura “volgare”, è garantita dal prestigio del suo nome e dalla fortuna della filosofia a cui è associato il suo pensiero: basterà pensare al mirabile discorso pronunciato da Bergson al Collège de France nel 1913 su *La philosophie de Claude Bernard* per rendersi conto di quanto dovesse ancora sembrare viva e potente l'influenza di Bernard per la filosofia e le scienze, all'autore dell'*Essai*. In secondo luogo, sono le idee – ma soprattutto la pratica clinica – di René Leriche a offrire l'origine della riflessione per Canguilhem. Da un lato Leriche segue e prolunga le teorie di Comte e Bernard, d'altro se ne discosta e, in un certo senso, ne segna i limiti. Infatti, «Leriche introduce nei rapporti tra fisiologia e patologia un giudizio da tecnico e non da filosofo come Comte, o da teorico come

⁵²³ Ivi, p. 38.

⁵²⁴ IR, p. 12.

⁵²⁵ NP, p. 41.

Bernard»⁵²⁶. È la tecnica di Leriche a suscitare la sua riflessione e, in ultimo, a conferire valore anche a quella dello stesso Canguilhem sul normale e il patologico: «il valore in sé della teoria di Leriche, indipendentemente da qualunque critica su dettagli di contenuto, è che essa è la teoria di una tecnica, una teoria per cui la tecnica esiste, non come docile servitrice che esegue ordini indiscutibili, ma come consigliera e animatrice che attira l'attenzione sui problemi concreti e orienta la ricerca in direzione degli ostacoli»⁵²⁷. Ritroviamo qui, dunque, l'idea già avanzata nella prima parte del *Traité de la logique et de morale* del 1939, secondo cui la tecnica offre alla scienza innanzitutto problemi e ne orienta le ricerche. Secondo questa idea la tecnica indica alla teoria anzitutto una difficoltà, un punto d'arresto, un ostacolo. Leriche, nel prolungare più o meno consapevolmente convinzioni e teorie che gli derivano dalla fisiologia e dalla patologia del secolo XIX, diviene anche il punto in cui la teoria mostra le proprie difficoltà e offre il punto di comprensione retrospettiva capace di orientare la lettura dello storico. Come ha notato Guillaume Le Blanc, «proponendo di riflettere sul normale e sul patologico, Canguilhem non sia accontenta di scrivere la genealogia del discorso medico, ma il suo pensiero rende possibile una messa in prospettiva dell'esercizio attuale della medicina»⁵²⁸.

La parte "storica" dell'*Essai* è dunque un momento estremamente importante per la definizione di un metodo storiografico che offrirà i propri frutti più maturi solo a partire dal decennio successivo. In essa si ritrovano elementi che già apparivano in una posizione di grande rilievo nel 1939 e che ora, a maggior ragione, risulta difficile attribuire al solo Planet, considerato il ruolo organizzatore che essi svolgono, pochi anni dopo, nella tesi di medicina. Troviamo anche elementi originali e innovativi, come la struttura della ricostruzione storiografica, che sceglie un cardine – la *Leçon XL* del *Cours* e la filosofia di Comte – e vi ruota attorno ricostruendone, da un lato, le origini più profonde nell'anatomia e nella filosofia del vivente del secolo precedente, e dall'altro parte da essa per illuminare e chiarire il sapere presente e illuminare un determinato discorso scientifico. È in questo gioco di movimenti retrospettivi e di rimandi tra passato e presente che scorgiamo, già nel 1943, uno dei caratteri distintivi di

⁵²⁶ Ivi, p. 72.

⁵²⁷ Ivi, p. 74.

⁵²⁸ G. Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, PUF, Paris 2002, pp. 148-149.

uno stile di lavoro che si chiarirà e si formalizzerà solo a partire dalla metà degli anni Cinquanta.

1.5. La conoscenza della vita

Rimangono solo due testi degni di nota che ci interessi affrontare prima di passare a quelli relativi al periodo in cui Canguilhem svolge un effettivo lavoro di storico delle scienze, riconosciuto come tale dalla comunità scientifica e accademica francese e internazionale e segnato da prodotti che, esplicitamente, vengono concepiti, realizzati e presentati come opere di storia delle scienze. Il primo testo a cui facciamo riferimento è un articolo, originariamente apparso in un volume miscelaneo della Faculté des Lettres de Strasbourg nel 1946, quindi in una certa continuità con il periodo di elaborazione dell'*Essai*, ma anche con altri momenti di riflessione particolarmente intensi sulla questione delle scienze, non ultima la pubblicazione postuma del libro che Cavaillès scrisse nel periodo della prigionia, o il ciclo di conferenze che Canguilhem tenne al Collège philosophique su invito di Jean Wahl (1888-1974) – *Aspects du vitalisme, Mécanisme et organisme, Le vivant et son milieu* – che costituiranno poi il materiale per i tre studi inediti pubblicati ne *La connaissance de la vie*. L'articolo in questione *La théorie cellulaire en biologie*, riappare sei anni dopo la prima pubblicazione, proprio ne *La connaissance de la vie*, con un titolo ridotto – *La théorie cellulaire* – e privato del sottotitolo che lo caratterizzava nella sua prima apparizione: *Du sens et de la valeur des théories scientifiques*. Inoltre, all'interno della raccolta del 1952, l'articolo sulla teoria cellulare finisce per occupare da sola l'intera parte intitolata *Storia*, che separa la prima parte (*Metodo*) dalla più lunga e corposa terza parte (*Filosofia*). In realtà questo articolo non deve essere concepito come saggio isolato, ma deve essere contestualizzato all'interno della cornice teorica de *La connaissance de la vie*. Troppo poco si è ancora insistito sul fatto che *La connaissance de la vie* non è un testo di storia delle scienze del vivente, che differisce da altre raccolte, come gli *Études* o da *Idéologie et rationalité* perché affronta un problema, quello del rapporto tra la conoscenza e la vita, che viene posto, sin dalla sua introduzione, come un problema di *philosophie biologique*. Nella famosa introduzione alla raccolta – *Le vivant et la pensée* – Canguilhem chiarisce questo punto con estrema precisione, dimostrare che «la conoscenza consiste in una

ricerca di sicurezza mediante la riduzione degli ostacoli, in una costruzione di teorie assimilatorie», che essa è, in altre parole, «un metodo generale di risoluzione diretta o indiretta delle tensioni insorgenti tra l'uomo e il suo ambiente».⁵²⁹ *La théorie cellulaire* ha quindi lo scopo di mostrare, attraverso la storia di una teoria biologica particolare, questo rapporto della vita con la conoscenza scientifica, rilevando in particolare come una trasformazione, peraltro molto difficile e da più parti avversata, a livello della teoria scientifica si sia accompagnata e si sia connessa con una trasformazione di tipo politico: «chi può dire se si è repubblicani per il fatto di essere sostenitori della teoria cellulare o, invece, se si è sostenitori della teoria cellulare per il fatto di essere repubblicani?»⁵³⁰. Ad ogni modo, ben prima dell'ormai famoso lavoro di Steven Shapin e di Simon Schaffer, Canguilhem mostra come l'emergere di una certa forma della scienza o di una specifica teoria scientifica non sia una questione che si risolva sul piano di un'intelligenza o di una ragione disincarnata e sottratta alla vita umana, ma l'esito di uno sforzo, quello conoscitivo, il cui scopo «è quello di permettere all'uomo un nuovo equilibrio col mondo, una forma e un'organizzazione della sua vita».⁵³¹ Questa riconnessione della vita con l'intelligenza, però, ha una contropartita dal punto di vista epistemologico: «le teorie non nascono dai fatti [...]. I fatti suscitano le teorie, ma non generano quei concetti che le unificano internamente, né quelle intenzioni intellettuali che esse sviluppano».⁵³² Le teorie affondano le proprie radici in immagini antiche, finanche in miti,⁵³³ ma ciò non significa affatto, per Canguilhem, che la storia delle scienze sia indistinguibile da una storia dei miti. La storia delle scienze consiste nel rivelare che nella scienza vi è storia reale, che vi è «senso del possibile».⁵³⁴ Si tratta di mettere in luce, attraverso lo sguardo dello storico delle scienze, il fatto che il progresso della conoscenza non è solo progressiva dimostrazione del necessario, ininterrotta sequenza di conquiste e di vittorie dove l'«errore è un errore solo perché è di ieri»,⁵³⁵ ma è anche genesi del possibile, in cui si ricorda all'intelligenza stessa che «anche l'illusione

⁵²⁹ *CV*, p. 34.

⁵³⁰ *Ivi*, p. 108

⁵³¹ *Ivi*, p. 34.

⁵³² *Ivi*, p. 120.

⁵³³ *Ivi*, p. 119.

⁵³⁴ *Ivi*, p. 78.

⁵³⁵ *Ivi*, p. 74.

sarebbe potuta essere una verità» e, addirittura, che «un giorno, la verità si rivelerà forse un'illusione».⁵³⁶

È evidente il ritorno, nell'articolo sulla teoria cellulare, del tema del progresso e di quello del significato dell'impresa scientifica come impresa storica che, in quanto tale, deve confrontarsi, da un lato, con l'errore e con la presenza del falso, dell'illusione, della fantasticheria e che, dall'altro lato, non può fare a meno di svolgere una funzione che non può mai sconnettersi dalle altre funzioni vitali dell'uomo, quali la religione, l'arte, la politica. È anche evidente la ripresa della questione del fatto, che qui non si trova opposto al valore, ma chiarito in rapporto al suo ruolo nei confronti della teoria. Canguilhem non nega tanto l'esistenza del fatto e, in un certo senso, neppure la sua precedenza rispetto alla teoria (sono i fatti, in fondo, che «suscitano» le teorie), ma delimita, per così dire, il campo: il fatto è occasione di conoscenza, ma non è la conoscenza stessa; il fatto, in altre parole, non è né la teoria, né il concetto, che ha il compito di conferire alla teoria unità interna. I concetti emergono altrove, emergono dall'immaginario, dal mito, dalla fantasia o, più in generale forse, dalla vita stessa nel suo farsi. D'altro canto, nel 1949, appena due anni dopo la prima apparizione de *La théorie cellulaire*, Canguilhem si pronuncia nuovamente sullo statuto della storia delle scienze, in particolare in relazione alla filosofia e al suo insegnamento. Ci troviamo in un contesto particolare, Canguilhem è appena divenuto Inspecteur général de philosophie (1° ottobre 1949) e il mese successivo organizza, con il collega Charles Brunold (1893-1984), Inspecteur général de physique, una riunione degli insegnanti del secondo grado d'istruzione per coordinare gli insegnamenti di filosofia e scienze fisiche nelle classi di "Philosophie" e "Science expérimentales". In quell'anno, infatti, i nuovi programmi scolastici integravano tra i compiti del professore di fisica nella classe di filosofia un insegnamento circa l'evoluzione di alcune idee fondamentali della disciplina.⁵³⁷ Canguilhem coglie l'occasione per analizzare un esempio, lo sviluppo della dinamica, per affrontare filosoficamente la nozione di «fatto», in particolare in rapporto alla conoscenza sperimentale. Canguilhem affronta quindi la questione attraverso un lavoro che muove tra Galilei e Descartes, dando per altro prova di

⁵³⁶ Ivi, p. 78.

⁵³⁷ Cfr. *ÆC IV*, p. 369. Il titolo completo dell'intervento, poi pubblicato nello stesso anno è: *Rôle de l'histoire des sciences dans la philosophie des sciences: l'établissement des faits fondamentaux de la dynamique* (*ÆC IV*, pp. 369-391).

un'ottima conoscenza della storiografia scientifica relativa alla nascita e allo sviluppo della fisica classica. Ne emerge un quadro innovativo, in parte anche dal punto di vista storiografico, sebbene l'innovazione, da questo punto di vista, segua in generale le acquisizioni di Koyré, cui Canguilhem fa continuo e puntuale riferimento. A essere messa in discussione è la presunta opposizione tra un Galilei sperimentatore, tecnico, positivo e un Descartes speculativo, filosofico, metafisico: «Koyré dice a ragione che è lo stesso Descartes a essere responsabile di questa erronea tradizione storica [...]. Infatti Galileo ha una metafisica, il platonismo, ma Descartes lo ignora».⁵³⁸ D'altro canto, se la fisica galileiana implica il principio di inerzia non per questo lo formula: è Descartes a formulare il principio, perché la sua cornice teorica gli permette di pensare il movimento né come essere, né come divenire, ma come «stato».⁵³⁹ Ma la conquista è soprattutto teorica e pedagogica, perché la storia delle scienze non ha alcun senso se viene resa mera erudizione:

È necessario che la storia delle scienze che utilizziamo nella filosofia delle scienze mantenga un valore subordinato. Per usarla filosoficamente è necessario costituirlo scientificamente. È inoltre necessaria un'idea direttrice, un'esplicita intenzione di dimostrazione. Alla storia delle scienze dev'essere sottesa a una filosofia delle scienze a una filosofia delle scienze una teoria della conoscenza.⁵⁴⁰

In altre parole non vi sono fatti nella storia delle scienze, ma piuttosto concetti, teorie, modelli e, questi stessi, non possono essere concepiti come un dato, un evento, che si manifesti dinanzi allo sguardo dello storico già carico del proprio senso. La storia delle scienze presuppone un'epistemologia e una gnoseologia o, in altre parole, una filosofia. La scelta di questa filosofia, la sua costruzione e la sua messa a punto, però, è cosa tutt'altro che semplice ed è proprio questo compito che, come vedremo nella seconda parte di questo capitolo, occuperà tutti gli sforzi che Canguilhem dedicherà alla storia delle scienze a partire dalla metà degli anni Cinquanta.

⁵³⁸ *EC* IV, pp. 386-387.

⁵³⁹ *Ivi*, p. 388.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

2. Georges Canguilhem storico delle scienze

Quando nel 1955 Canguilhem si accinge a completare definitivamente la propria formazione accademica, discutendo una tesi sotto la direzione di Gaston Bachelard, che all'epoca occupava la cattedra di storia e filosofia delle scienze presso la Faculté des Lettres della Sorbonne, non è dunque del tutto estraneo alle questioni epistemologiche. Sin dalla tesi del 1926 sulle idee di ordine e progresso in Comte e poi, in maniera più ampia e sistematica, a partire dal *Traité* e dai corsi universitari tenuti a Clermont-Ferrand prima, e a Strasbourg poi, Canguilhem ha iniziato una personale riflessione sulle scienze del vivente, che trovano, in quel momento, un'espressione particolarmente ricca in quella speciale proposta di *philosophie biologique* che troviamo esemplificata nell'*Essai* del 1943 e ne *La connaissance de la vie*. Ma, come abbiamo detto, «philosophie biologique» non significa ancora, almeno in questo momento, storia delle scienze. La prima parte dell'*Essai* rifiutava esplicitamente questa qualifica, e non per una qualche forma di pudore, ma in virtù di un orientamento dell'atto filosofico che aveva, in quel momento, un orientamento e una finalità del tutto differenti. Persino la sezione denominata «storia» all'interno de *La connaissance de la vie*, dedicata interamente a un lungo capitolo sulla teoria cellulare, non appare, a un'attenta lettura, un'opera storiografica in senso stretto, quanto piuttosto uno scritto che affronta una questione, quella dei rapporti tra la biologia e la politica, che incrocerà ancora più volte i lavori storiografici di Canguilhem, senza perciò esaurirne completamente il significato. L'opera di Gaston Bachelard, d'altronde, doveva già essere ben nota a Canguilhem sin dalla scrittura del *Traité* o, quantomeno, dal periodo direttamente connesso alla scrittura della tesi in medicina, se è vero che ne troviamo una traccia implicita nell'opera redatta con Planet e un'esplicita ripresa all'interno dei corsi dei primi anni Quaranta. Proprio all'inizio degli anni Quaranta Bachelard, già noto al pubblico scientifico, e non solo, grazie a opere come *La formation de l'esprit scientifique* e *La psychanalyse du feu*, aveva trovato pieno riconoscimento accademico con la chiamata, alla morte di Abel Rey, sulla cattedra di storia e filosofia delle scienze della Sorbonne e con l'incarico di direzione del prestigiosissimo Institut d'Histoire des Sciences et Techniques fondato proprio da Rey nel 1932. Nel 1955 Canguilhem presenta e discute alla Sorbona una tesi in filosofia destinata a divenire una delle sue

opere più celebri, la sola, ad eccezione de *Il normale e il patologico*, a essere concepita sin da subito e poi pubblicata come libro organico: *La formation du concept de réflexe*. È certamente grazie a questo lavoro eccezionalmente innovativo e originale ch'egli ottiene, immediatamente dopo il pensionamento di Bachelard, il suo stesso posto di direttore dell'Institut e la cattedra alla Sorbonne, sulla quale egli rimarrà come professore sino al suo pensionamento. Come ha raccontato in un suo ricordo personale Bertrand Saint-Sernin, «la sua prima apparizione nell'Anphitéâtre Michelet ci colpì». ⁵⁴¹ Quel primo anno, stando ai ricordi di Saint-Sernin, «egli dedicò un corso a “La visione come modello della conoscenza” [*La vision comme modèle de la connaissance*]», in cui la storia della metafora ottica viene affrontata, sempre secondo la testimonianza di Saint-Sernin, attraverso il confronto tra due modelli:

L'occhio e lo spirito [*esprit*] funzionano sia come fonti luminose [*luminaires*], sia come recettori: nel primo caso, l'intuizione muove dallo spirito come un fascio per illuminare le cose [...] e nel secondo, essa era un'impressione fatta sull'occhio e sullo spirito. Questa seconda tesi si duplicava: o le impressioni, come in Epicuro, erano prodotte da «simulacri» o «specie» [*espèces*] provenienti dalle cose, oppure erano dovute alla riflessione sull'occhio di una luce naturale, emanata da Dio, che rischiara contemporaneamente le nozioni prime e il reale. ⁵⁴²

L'interesse per questa metafora luminosa, nonché per il rapporto tra l'occhio e l'*esprit*, sono già tutti interni alla *Formation du concept de réflexe* e alla questione “cartesiana”. È Descartes il punto di applicazione primo della storia delle scienze di Canguilhem, il suo primo oggetto di discussione. Non è un caso che l'esigenza di ripensare, o forse di cortocircuitare, se così si può dire, il cominciamento cartesiano della filosofia, abbia trovato, proprio nell'immagine de *L'Œil et l'Esprit* (1964), l'ultimo tentativo della fenomenologia di Merleau-Ponty, che sin dall'*Essai* del 1943 costituisce, insieme con Goldstein, uno dei termini di confronto della *philosophie biologique* di Canguilhem. Merleau-Ponty avrebbe poi espresso, nelle prime pagine di quel testo, un'esigenza filosofica nei confronti della scienza che, se da un lato richiama lo Husserl della *Krisis*, d'altro canto trova una strana assonanza con la problematica che Canguilhem aveva aperto e inaugurato a partire dalla tesi in medicina e che avrebbe visto ne *La formation*

⁵⁴¹ B. Saint-Sernin, *Georges Canguilhem à la Sorbonne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 90, 1985, pp. 84-92: 84.

⁵⁴² Ivi, p. 87.

du concept de réflexe una nuova formulazione: quella del rapporto tra la scienza e la vita. Scrive infatti Merleau-Ponty:

È necessario che il pensiero scientifico – pensiero di sorvolo, pensiero dell’oggetto in generale – si ricollochì in un «c’è» preliminare, nel luogo, sul terreno del mondo sensibile e del mondo lavorato così come sono nella nostra vita, per il nostro corpo, non quel corpo possibile che è lecito definire una macchina dell’informazione, ma questo corpo effettuale che chiamo mio, la sentinella che vigila silenziosa sotto le mie parole e sotto le mie azioni.⁵⁴³

La tesi in filosofia si apre con una brevissima *Avant-propos* il cui incipit è ormai divenuto celebre: «poco ci importa di essere o non essere considerati vitalità, quale che sia la valutazione che si voglia racchiudere in questo aggettivo».⁵⁴⁴ E tutto il lavoro di Canguilhem, potremmo dire, è volto a mostrare una tesi vitalista o, per meglio dire, a mostrare la fecondità del vitalismo per la conoscenza del vivente. François Dagognet ha scritto che la ragione principale per cui si può considerare il pensiero di Canguilhem come connesso a quello di Bachelard è data dall’idea di razionalità, «una razionalità in crisi o in battaglia, quella che, in qualche modo, non teme la tempesta, ma che, grazie ad essa, si rinnova»⁵⁴⁵. Ecco, potremmo dire che proprio ne *La formation du concept de réflexe*, ci troviamo dinanzi a un tentativo di porre la ragione e la razionalità scientifica dinanzi a una tormenta: lo scopo dichiarato del libro è quello di decostruire, polemicamente, l’idea tutta positivista, esemplificata in particolare dalla storiografia eroica del positivismo scienziato di autori come Émile du Bois-Reymond (1818-1896), di una storia delle scienze che procede senza frattura, senza discontinuità, senza burrasche, lungo una rotta continua e diretta, che procede verso una verità tutta intera e ben visibile all’orizzonte, che solo ideologie e mitologie confuse sarebbero in grado di oscurare. In questa storiografia esistono posizioni filosofiche, come il vitalismo, che altro non sono che fantasie, pervertimenti dello spirito positivo, e che non hanno condotto, né mai condurranno, la scienza ad alcun risultato. Lo scopo di Canguilhem è precisamente quello di ribaltare questa tesi: egli vuole mostrare che «spesso le considerazioni positiviste e scientifiche sono servite alla biologia meno delle analisi

⁵⁴³ M. Merleau-Ponty, *L’œil et l’esprit*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di A. Sordini, *L’occhio e lo spirito*, Edizioni SE, Milano 1989.

⁵⁴⁴ *FC*, p. 1

⁵⁴⁵ F. Dagognet, *Une œuvre en trois temps*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 90, 1985, pp.29-38: 31.

vitalità, che erano considerate [all'epoca di Canguilhem, *ndr*] generalmente come metafisiche e sterili»⁵⁴⁶. Si tratta di mostrare che la biologia ha avuto bisogno del vitalismo, che anche la teoria del riflesso, che appare ai fisiologi del XIX secolo come il più grande risultato della fisiologia positiva, capace di ricondurre anche il movimento del corpo al meccanicismo e al determinismo, è in realtà il frutto di un modo di concepire il vivente che rifiuta, per l'appunto, ogni forma di riduzionismo meccanicista. Si tratta di mettere in campo allora una nuova storiografia scientifica, capace di porsi non dal punto di vista della scienza dominante, della positività raggiunta, ma di prendere in conto anche ciò che questa vuole scartare dalla narrazione mitologica del proprio divenire scienza. Si tratta di fare una storia vitalista della scienza del vivente, che mette in campo una serie di nozioni e di strumenti epistemologici che, come vedremo, costituiranno la maggiore acquisizione della tesi del 1955.

2.1. La tesi del 1955: *La formation du concept de réflexe*

Sin dall'introduzione a *La formation du concept de réflexe*, Canguilhem mette in campo una nozione che non ha, almeno in apparenza, alcunché di originale, se considerata dal punto di vista della storia della filosofia: quella di «concetto». La ragione della presenza di versioni discordanti della storia del concetto di riflesso, ci dice Canguilhem, risiede in due fondamentali pregiudizi della storiografia scientifica: uno di ordine generale e uno specifico della storia della biologia e delle scienze del vivente. Il secondo, a cui abbiamo già fatto riferimento, «consiste nel pensare che, in questa scienza [la biologia, *ndr*], solo le teorie di stile meccanicistico abbiano condotto a feconde applicazioni e ad acquisizioni positive»⁵⁴⁷. La prima, invece, più interessante per il nostro discorso perché si riferisce alla storia delle scienze nel suo complesso, «consiste nel pensare che un concetto non possa inizialmente comparire se non nel contesto di una teoria o, quantomeno, in un'ispirazione euristica omogenea a quelle in cui i fatti di osservazione corrispondenti saranno più tardi interpretati»⁵⁴⁸. Il concetto, dunque, è l'oggetto di questo studio: non solo il concetto di riflesso, ma il concetto in generale e, nello specifico, la sua formazione. La tesi di Canguilhem è esplicita sin dall'inizio: così come

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 37.

⁵⁴⁷ *FC*, p. 3.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

questo lavoro condurrà a una messa in discussione – e, in ultimo, a un ribaltamento – della convinzione che le teorie meccanicistiche possiedano un privilegio epistemologico, rispetto al vitalismo, nel campo della biologia e delle scienze del vivente, così anche la convinzione che il concetto possa formarsi solo all'interno di un quadro teorico per così dire “corretto” o definitivo dovrà essere alla fine invertita.

Che cos'è però un concetto? Si tratta di un termine in fondo vago e, se vogliamo, non “tecnico”. Non si tratta di un termine nuovo, di un neologismo, come sarà, per esempio, l'*episteme* foucaultiana, né di una parola che rivesta, in quel momento, un particolare significato all'interno della storiografia delle scienze. Certo esisteva, e Canguilhem dev'esserne a conoscenza, una «storia delle idee» che, a partire da *The Great Chain of Being* (1936) di Arthur O. Lovejoy (1873-1962), aveva trovato nell'idea l'unità epistemica fondamentale, il componente ultimo della conoscenza che doveva costituire l'oggetto della storia delle scienze e della filosofia. Alexandre Koyré (1892-1964), il cui lavoro Canguilhem teneva in gran conto, quasi al pari di quello di Bachelard, aveva dedicato alla metodologia della *history of ideas* un certo interesse sin dagli anni Trenta – forse su indicazione di Lévy-Bruhl che conosceva e apprezzava sia il lavoro di Lovejoy, sia quello di Franz Boas (1858-192) – e aveva pubblicato, nel suo periodo americano, alcuni interventi sul *Journal of the history of ideas* e, come nota Paola Zambelli, «non è casuale che le sue “Noguchi Lectures” *From the Closed World to the Infinite Universe* siano state tenute nel 1953 alla John Hopkins e lì pubblicate nel 1957», né che in apertura del suo più famoso libro Koyré rinviasse «alla *Great Chain of Being* di Lovejoy, che lì era stato professore». ⁵⁴⁹ Koyré vedeva nella metodologia della *history of ideas* un modo di evitare la separazione della storia delle scienze dalla storia della filosofia, ma anche dalla storia della tecnica, della religione, della letteratura e, in questo, egli non era certamente lontano dal tentativo di Canguilhem. Eppure vi è qualcosa di più nella nozione di «concetto» così come la utilizza Canguilhem, e nella storia epistemologica di Koyré, di quanto non vi sia nella nozione di «idea» di Lovejoy e della sua scuola. Prendiamo in considerazione un testo posteriore, che può aiutarci a capire meglio quale sia questa differenza. Si tratta di una conferenza tenuta più di dieci anni dopo la pubblicazione de *La formation du concept de réflexe*, il 26 ottobre 1966, a Montreal e destinata a divenire l'introduzione agli *Études d'histoire et de philosophie*

⁵⁴⁹ P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, Leo Olschki Editore, Firenze 2017, p. 262

des sciences del 1968.⁵⁵⁰ Questo testo, il cui titolo definitivo è *L'objet de l'histoire des sciences*, affronta, a un certo punto, proprio dopo aver esaminato la storiografia di Koyré, «certi dibattiti che hanno visto opporsi coloro che gli autori anglosassoni chiamano *esternalisti* e *internalisti*»⁵⁵¹. Secondo Canguilhem, sia gli uni sia gli altri «finiscono per assimilare l'oggetto della storia delle scienze all'oggetto di una scienza»: ⁵⁵² l'esternalista vede, nella storia delle storia delle scienze, la storia di un fenomeno culturale, di un fatto sociale, se così possiamo dire, e tende a ridurne lo statuto a quello di «una sociologia naturalista delle istituzioni, tralasciando completamente l'interpretazione di un discorso caratterizzato da una pretesa di verità»⁵⁵³; l'internalista, dal canto suo, vede nella storia delle scienze e nei fatti di cui essa si occupa, come «fatti che concernono la scienza», per comprendere i quali è necessario privilegiare la teoria stessa, trascurando così l'elemento empirico. Al di fuori di qualsiasi presa di posizione all'interno del dibattito internalisti/esternalisti, Canguilhem propone un punto di vista del tutto differente, quello secondo cui «la storia delle scienze non è una scienza e il suo oggetto non è un oggetto scientifico»⁵⁵⁴. La storia delle scienze non si occupa, in altre parole, di fatti che possano essere oggetto di una scienza sociale, né può assumere come proprie teorie le stesse teorie scientifiche, ma si pone di operare a un livello, per così dire, meta-discorsivo nei confronti della scienza stessa. Questa convinzione, che risale in realtà già a *La connaissance de la vie*, rappresenta l'espressione e la ripresa, all'interno della storia della scienza, di quella critica alla nozione di fatto oggettivo che già abbiamo avuto modo di analizzare nella riflessione del giovane allievo di Alain. Si tratta, in questo caso, di operare una nuova distinzione, che riproduce in un certo senso l'opposizione tra fatto e valore, ma che trova una nuova declinazione.

⁵⁵⁰ L'edizione del testo riporta una nota di Canguilhem, che chiarisce come il tema di questo scritto sia stato oggetto di discussione anche in altre occasioni, in particolare nel contesto del seminario dell'Institut d'histoire des sciences et techniques della rue du Four negli anni accademici 1964-1965 e 1965-1966. Ancora una volta, come spesso accade negli scritti che fanno riferimento alla seconda metà degli anni Sessanta, viene fatto il nome di Jacques Piquemal, allora assistente di storia delle scienze, che rappresenta uno dei collaboratori più stimati da Canguilhem in quel periodo. Il testo è disponibile in traduzione italiana nella raccolta G. Canguilhem, *Scritti filosofici*, trad. it. di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2004, pp. 57-69

⁵⁵¹ *EHPS*, p. 15.

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Ibid.*

Se torniamo allora a *La formation du concept de réflexe* scopriamo che questa distinzione tra il fatto e la conoscenza del fatto, trova un'esplicita formulazione. Nel pieno della discussione sulla teoria cartesiana, proprio quando giunge il momento di mettere in discussione le presunte "prove" della paternità di Descartes nei confronti del concetto di riflesso, Canguilhem riconosce come operazione necessaria al procedere dell'analisi il «cercare di distinguere i fenomeni e i concetti, ossia le descrizioni e le teorie, di dissociare le definizioni e le denominazioni, di pesare i testi – e i contesti – e di evitare le illusioni retrospettive»⁵⁵⁵. Se riconduciamo quest'affermazione al suo contesto, il suo significato apparirà chiaro. Canguilhem sta cercando di mostrare come la storiografia tardo ottocentesca abbia individuato Descartes come padre della nozione di riflesso sulla base di due figure del *Traité de l'homme* che sembrano suggerire e rappresentare il concetto di riflesso. Tuttavia, sostiene Canguilhem, una cosa è dire che Descartes abbia avuto a che fare con il fenomeno del movimento involontario e, per così dire, automatico, altra cosa è sostenere che egli avesse in mente il concetto – o anche solo il termine – di «riflesso». In questo senso occorre distinguere il fenomeno e il concetto, ma anche il concetto e la parola. Non solo la parola «riflesso» compare pochissime volte nell'opera cartesiana, ma quando appare lo fa in maniera casuale, occasionale e soprattutto, priva di determinazione precisa. Al contrario, nel caso dell'uso del termine «riflesso» nei lavori di Thomas Willis (1621-1675), «siamo davvero in presenza di un concetto, poiché ne troviamo la definizione»⁵⁵⁶. Ecco allora che appare, non all'interno di una discussione teorica e metodologica, ma nell'operare vivo dello storico delle scienze, il significato della nozione di «concetto»: il concetto è una definizione o, per meglio dire, una parola associata a una definizione. Non vi è concetto se non quando sia possibile associare a un dato termine un determinata definizione. «Questa definizione», come mostra il caso di Willis e del riflesso, «si fa in poche parole: non è una teoria sviluppata, è un compendio»⁵⁵⁷. Nondimeno, la teoria può ora cominciare, perché in Willis «troviamo la cosa, la parola e la nozione»⁵⁵⁸ o, in altri termini, fenomeno, parola e concetto.

⁵⁵⁵ *FC*, p. 38.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 68.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*

Ci sembra di essere dinanzi a un passaggio di estrema importanza e che non sempre ha ricevuto, nella discussione dell'epistemologia di Canguilhem, adeguata presentazione. Il concetto non è semplicemente, come nella storia delle idee di Lovejoy, l'elemento unitario minimo su cui si può esercitare il lavoro dello storico, ma è un'unità epistemica fondamentale: si tratta di un'unità composita, certamente, nella misura in cui essa è data da una parola definita in relazione a un fenomeno reale, ma è anche un elemento puntuale che compendia al proprio interno gli sviluppi di una teoria. Perché la riflessologia generale del XIX secolo possa sorgere vi è un ostacolo da superare: quell'ostacolo, lungi dall'essere il vitalismo, è dato proprio dalla teoria cartesiana in cui il positivismo scienziato della seconda metà dell'Ottocento voleva ritrovare le origini della teoria del riflesso,⁵⁵⁹ e tale ostacolo trova superamento solo in seguito alla formazione – vorremmo spingerci a dire: alla nascita – all'interno di un "brodo concettuale" vitalista, del concetto di «riflesso», che non costituisce, nei confronti della teoria generale, una sorta di "mattoncino" destinato a combinarsi con altri, ma piuttosto il «valore di un fondamento»⁵⁶⁰. Il concetto migra da un terreno dottrinale, quello vitalista, che era «favorevole, come abbiamo cercato di mostrare, allo studio delle funzioni del sistema nervoso [...] più adatto del meccanicismo a rendere familiare al pensiero dei biologi la decentralizzazione delle funzioni di coordinazione senso-motoria»⁵⁶¹, a teorie fisiologiche di stampo meccanicistico e riduzionista. Perché ciò sia possibile, però, è necessario che il concetto occulti le proprie radici, nascondendo la propria vergognosa origine vitalista: a questo serve, ormai è chiaro, una storia delle scienze che ha più familiarità con la retorica e con la difesa del proprio presente, con l'apologia del vero istituito, che con l'esame dei testi, con lo studio del contesto storico effettivo e con il confronto con il passato. Si tratta di una storiografia incapace di fare i conti alla pari con il passato, che prova nei confronti della genesi reale del presente una sorta di vergogna o di paura, che la conduce a fare della narrazione storica un utilizzo consapevolmente o inconsapevolmente asservito alla conservazione del presente. Si tratta di una storia tutt'altro che polemica, di una storia asservita al dato di fatto, al fatto presente. È contro questa storia che Canguilhem prende posizione, una posizione che

⁵⁵⁹ Ivi, pp. 52-53.

⁵⁶⁰ Ivi, p. 171.

⁵⁶¹ Ivi, pp. 171-172.

prolunga la strategia che abbiamo visto all'opera nell'opposizione tra il fatto e il valore, ma dinanzi alla quale lo «stile riflessivo» di Lagneau e Alain non è più sufficiente.

2.2. Il confronto con Gaston Bachelard

Come abbiamo visto, Canguilhem redige la propria tesi in filosofia sotto la guida di Bachelard, e possiamo forse considerare *La formation du concept de réflexe* come il lavoro del filosofo di Castelnaudary più influenzato da Bachelard e dai concetti della sua epistemologia. Prima di allora i riferimenti a Bachelard sono sporadici, se non del tutto inesistenti, e anche nella tesi del 1943 essi sono tutt'al più impliciti. Ne *Le normal et le pathologique*, infatti, chiari riferimenti a Bachelard giungeranno solo con le *Nouvelles réflexions* del 1966, nelle quali, in ogni caso, a essere ripreso non è un passaggio concernente la scienza, ma la letteratura.⁵⁶² Per trovare una prima esposizione pubblica delle idee di Canguilhem circa il lavoro di Bachelard dobbiamo attendere il 1957, con l'articolo *Sur une épistémologie concordataire*, pubblicato come primo capitolo del volume *Hommage à Gaston Bachelard*, e il 1962, anno della morte del vecchio filosofo, quando Canguilhem viene invitato dall'emittente RTF a presentare, in una piccola serie di due puntate, *La pensée et l'œuvre de Gaston Bachelard*.⁵⁶³ Si tratta di due interventi di natura commemorativa e, soprattutto, rivolti a un grande pubblico televisivo: non dobbiamo perciò attenderci di trovare, in queste pagine, un confronto tecnico estremamente puntuale e preciso, quanto piuttosto una complessiva presentazione di quello che, agli occhi di Canguilhem, rappresentava il lavoro di Bachelard all'inizio degli anni Sessanta. Ad ogni modo è interessante notare, innanzitutto, che già alla morte di Bachelard il mondo della divulgazione scientifica, e non solo il ristretto mondo accademico parigino, riconosce in Georges Canguilhem una persona particolarmente indicata per parlare di Bachelard e della sua filosofia. D'altro canto, come sappiamo, Canguilhem ha assunto sin dal 1955 la carica di professore proprio sulla cattedra di storia e filosofia delle scienze di Bachelard, fatto che inaugura e segna l'ultima parte della sua carriera professionale. Come nota Camille Limoges, per quanto non vi sia nulla di sorprendente nell'elezione di Canguilhem alla Sorbona, né nel

⁵⁶² NP, p. 203.

⁵⁶³ Il testo dei due interventi si trova oggi nel quarto volume delle *Œuvres Complètes* (ŒC IV, pp. 1031-1040).

sostegno che in questo gli venne da parte dello stesso Bachelard che, in un certo senso, lo scelse come proprio successore, non per questo dobbiamo considerare questo un fatto scontato⁵⁶⁴. Prima del 1955 solo l'articolo del 1946 sulla teoria cellulare⁵⁶⁵ e la conferenza del 1949 sul *Rôle de l'histoire des sciences dans la philosophie des sciences*⁵⁶⁶ affrontano in maniera esplicita tematiche di storia delle scienze, se escludiamo la prima parte dell'*Essai*, che poteva esser percepita, da un lettore disattento o poco informato, come uno studio di storia della medicina. È vero che Canguilhem è anche autore, a quella data, della prima edizione de *La connaissance de la vie*, un testo destinato ad avere una grande influenza in patria e all'estero, ma la stessa struttura del volume, suddiviso in tre sezioni, dedica alla «storia» un solo capitolo, costituito, per l'appunto, dall'articolo sulla teoria cellulare, sulla cui natura di studio di storia delle scienze, però, sono stati giustamente avanzati dubbi.⁵⁶⁷ Insomma, la produzione scientifica di Canguilhem nel campo della storia e della storiografia delle scienze comincia dopo il 1955, con una serie di interventi divulgativi,⁵⁶⁸ con una serie di recensioni e con la produzione di importanti articoli e saggi, di natura diversa, ma tutti comunque concernenti la storia delle scienze del vivente, che andranno a comporre, in larga parte, gli *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968),⁵⁶⁹ tra cui tre saggi, originariamente pubblicati tutti nel 1963 su diverse

⁵⁶⁴ C. Limoges, «Introduction», cit., p. 23.

⁵⁶⁵ *CV*, pp. 73-121.

⁵⁶⁶ *ÆC IV*, pp. 369-391.

⁵⁶⁷ Ci preme segnalare un fatto interessante, che Limoges ha riportato proprio a proposito de *La théorie cellulaire*: questo articolo «apparso inizialmente in una pubblicazione della Faculté des Lettres de Strasbourg, possedeva all'epoca anche un sottotitolo, che lo connotava più come un testo di riflessione teorica che di storia, sottotitolo che Canguilhem fece sparire nel 1952: "Du sens et de la valeur des théories scientifiques"» (C. Limoges, «Introduction», cit., p. 26). Ci pare che questo possa essere forse un segnale di un mutamento da parte di Canguilhem, che non rispecchia tanto l'emergere di interessi del tutto inediti, quanto piuttosto un ripensamento del proprio ruolo istituzionale e una nuova presentazione della propria figura all'interno del sistema universitario. Nel 1952, è bene ricordarlo, egli è Inspecteur général già da quattro anni ed è possibile che con *La connaissance de la vie* egli già volesse porre le basi per un rientro a tempo pieno in Università, ma non immaginasse ancora la futura posizione accademica nel campo della storia delle scienze.

⁵⁶⁸ Si tratta di interventi che hanno per oggetto Descartes (*ÆC IV*, pp. 683-694; 695-702), La Mettrie (Ivi, pp. 703-712), Lériché (Ivi, pp. 721-726), Lamarck e Darwin (Ivi, pp. 743-756), Claude Bernard (Ivi, pp. 757-764).

⁵⁶⁹ Oltre ai saggi poi raccolti in altre opere, ci pare importante segnalare, in questi anni, quantomeno la partecipazione all'importante e monumentale opera collettiva sulla storia delle scienze diretta da René Taton (1915-2004), per la quale redigerà un lungo capitolo su *La physiologie animale* (*ÆC IV*, pp. 767-820), apparsa nel 1958 nel secondo volume dell'opera,

riviste, dedicati a Bachelard. Tra il 1957 e il 1968, dunque, si concentra una produzione non certo irrilevante di storia delle scienze e di riflessioni storiografiche sulla disciplina, che include diverse occasioni di esplicito confronto con l'opera di Bachelard. Proviamo quindi a determinare quale sia stato, al di là delle letture successive che vennero fatto del rapporto tra Bachelard e Canguilhem, il modo che ebbe quest'ultimo di relazionarsi e confrontarsi con l'opera di quello che in molti avrebbero indicato come il suo vero maestro.

Ne *La formation du concept de réflexe*, il nome di Bachelard viene chiamato in causa una prima volta, nel contesto del capitolo dedicato alla formazione del concetto di riflesso in Willis, con riferimento alle indagini di Bachelard raccolte in *L'air et les songes* (1943).⁵⁷⁰ In una nota, Canguilhem riconosce «la disposizione gerarchica dei termini distillazione, purificazione, sublimazione, spiritualizzazione», all'interno del *De fermentatione* di Willis, come una verifica dell'idea di Bachelard secondo cui «l'immaginazione è necessariamente valorizzazione»⁵⁷¹. In questo primo caso, dunque, la storia della formazione del concetto di riflesso offre l'occasione di un caso di verifica particolare nei confronti di una tesi generale. Nel capitolo successivo, invece, le analisi di Bachelard vengono chiamate in causa ancora in questo senso. La discussione della teoria dell'anima ignea, che Willis eredita dalla filosofia del XVIII secolo, appare a Canguilhem una questione in cui «la psicologia rischia di rivelarsi più utile della storia»⁵⁷². In questo contesto, dunque, sono le pagine de *La psychanalyse du feu* (1938) a essere chiamate in causa: «tra le immagini di interesse fondamentale per lo spirito umano», scrive infatti Canguilhem, «che abbiano potuto condurre all'assimilazione dello spirito [*esprit*] e del fuoco, Bachelard prende in considerazione, in particolare, quella della fiamma».⁵⁷³ L'associazione psicologica dell'anima alla luce e al fuoco permette così a Canguilhem di ricomprendere il significato epistemologico della teoria di Willis sulla base della disgiunzione della metafora del fuoco in un'immagine luminosa e in una “calorica”: «nella teoria dell'anima ignea di Willis, come nella teoria

dedicato alle scienze moderne tra il 1450 e il 1800, e un secondo capitolo, *Physiologie animale*, che apparirà nel 1961 nel terzo volume, e che si occuperà della storia della fisiologia nel XIX secolo (Ivi, pp. 977-999).

⁵⁷⁰ FC, p. 61, n. 3.

⁵⁷¹ Ibid.

⁵⁷² FC, p. 86.

⁵⁷³ Ibid.

del fuoco cardiaco – “fuoco senza luce” – di Descartes, muore, in seguito alla propria divisione all’alba della fisiologia moderna, una mitologia della fiamma di cui non è necessario cercare l’origine nella storia, se è vero che essa, come suggerisce Bachelard, si trova nel nostro stesso ardore»⁵⁷⁴. In questo secondo caso, va notato, il contributo di Canguilhem non si limita a confermare o a verificare una tesi bachelardiana, ma procede nella sua linea, la prolunga, se così vogliamo dire, aggiungendo alla sua psicanalisi elementale del fuoco la narrazione della fine, nella storia della fisiologia muscolare e della psicologia fisiologica, dell’immagine della fiamma. Poco più avanti è un altro lavoro, quello sulla *rêverie* della terra a essere chiamato in causa, questa volta molto brevemente⁵⁷⁵. Fin qui, possiamo dire, Canguilhem usa il lavoro di Bachelard, in particolare la sua psicanalisi degli elementi naturali, come cassetta degli attrezzi per una storiografia che integri, al proprio interno, gli strumenti della psicologia e della psicanalisi. Sin qui, d’altro canto, nulla di troppo strano: sappiamo che Canguilhem aveva da tempo familiarizzato con l’idea che la scienza avesse a che fare con il superamento di ostacoli e di una rappresentazione immaginaria e finanche fittizia della realtà⁵⁷⁶, ma ci pare che nell’ultimo paragrafo del capitolo conclusivo de *La formation du concept de réflexe* il discorso si collochi su di un piano differente. Innanzitutto notiamo che a essere citate in questa sede non sono più le opere sulla *rêverie*, le opere “notturne”,⁵⁷⁷ ma quelle di carattere esplicitamente epistemologico, come *La formation*

⁵⁷⁴ Ivi, p. 88.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 93.

⁵⁷⁶ Leggiamo nel *Traité*: «l’Errore è finzione e ogni finzione ha la propria origine nella “volontà di potenza” dell’*Esprit*» (*ÆC* I, p. 646); e poco oltre: «Ogni scienza è analisi degli *ostacoli* che la presunta esistenza di una Natura introduce nell’esperienza dinanzi ai nostri desideri» (Ivi, p. 653).

⁵⁷⁷ Ci preme chiarire che la distinzione che facciamo tra le «opere diurne», ovvero quelle di natura epistemologica, e quelle «notturne», dedicate alla *rêverie*, non deve essere intesa come una frattura netta, ma come il riconoscimento di una composizione duale e dialettica all’interno della riflessione bachelardiana. Sull’idea di una dialettica tra il «diurno» e il «notturno» in Bachelard rimando, oltre al già citato D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, cit., anche al saggio di F. Bonicalzi *La venticinquesima ora di Gaston Bachelard*, in cui la studiosa italiana nota con intelligenza che la concezione bachelardiana «mette in campo il soggetto nella produzione del sapere, sia esso il soggetto degli errori e degli ostacoli epistemologici, il soggetto della città scientifica che “tenta le astrazioni più audaci” o il soggetto poetico, inarrestabile produzione di autentica *rêverie*»; insomma, conclude Bonicalzi, «il soggetto cui Bachelard allude è l’uomo intero, non una generalizzazione logica o una soggettività psichico-emozionale» (F. Bonicalzi, *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Jaca Book, Milano 2007, p. 13)

de l'esprit scientifique (1938),⁵⁷⁸ *Le rationalisme applique* (1949)⁵⁷⁹ e *L'activité rationaliste de la science contemporaine* (1951).⁵⁸⁰ Questo confronto avviene, come si è detto, alla fine del settimo capitolo dell'opera, *Histoire de l'historique du réflexe*, con il quale Canguilhem desiderava, da un lato, ricostruire la storia di come si fosse formata la “leggenda” dell'origine cartesiana del concetto di riflesso e il correlativo oscuramento e oblio dei meriti e dell'opera di Willis e, dall'altro, collocare il proprio lavoro all'interno di un panorama di storiografia delle scienze che rimonta sino agli anni Trenta del secolo XIX. Questa sorta di “storia della storiografia” sul concetto di riflesso aveva come scopo quello di mostrare, contro la filosofia della storia positivista, secondo cui il movimento storico delle scienze è quello di una sostituzione del falso con il vero⁵⁸¹, che la storia della scienza può essere scritta solo in riferimento a idee direttrici che sono estranee alla scienza stessa.⁵⁸² I pregiudizi di du Bois-Reymond nei confronti del vitalismo gli impediscono di prendere in considerazione, nella sua storia della fisiologia muscolare,⁵⁸³ i meriti dell'antimeccanicista Prochaska, perché questi infrangerebbe la linearità della vicenda storica della scienza fisiologica.⁵⁸⁴ L'idea che struttura la storiografia di du Bois-Reymond è un'idea filosofica e non scientifica, anche se finisce per strutturare la sua visione della storia di una disciplina scientifica.

Questo riconoscimento del ruolo che idee non scientifiche hanno nell'attività degli storici delle scienze non porta Canguilhem a teorizzare la necessità di una posizione di completa “neutralità” dello storico dinanzi al proprio oggetto. Il fatto che lo storico abbia un pregiudizio, una visione prospettica sul passato, non è qualcosa che

⁵⁷⁸ *FC*, p. 159

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 161

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 166.

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 156.

⁵⁸² *Ivi*, p. 158.

⁵⁸³ La fonte a cui fa riferimento Canguilhem è il discorso del 1858 pronunciato in occasione della morte del suo maestro, Johannes Müller (1801-1858), in cui Du Bois Reymond fa risalire a Descartes i meriti di Prochaska nei confronti della fisiologia del riflesso (E. Du Bois-Reymond, «Gedächtnisrede auf Johannes Müller. Gehalten in der Leibniz-Sitzung der Akademie der Wissenschaften am 8. Juli 1858», in Es. Du Bois-Reymond (a cura di), *Reden von Emil Du Bois-Reymond*, Veit & Co., Leipzig 1912, vol. 1, pp. 135-317). Come nota Canguilhem, è chiara «quale sia l'intenzione di Du Bois Reymond. È innanzitutto quella di riservare i diritti d'autore, se ci è concesso dirlo, a J. Müller, che poteva ignorare Descartes, ma non Prochaska. [...] Descartes è inoltre, secondo Du Bois Reymond, un fisiologo meccanicista consapevole [...], laddove Prochaska è uno spirito fumoso e incoerente, per il quale la nozione di riflesso è connessa a quella di *consensus nervorum*, mito anatomico di ispirazione animista» (*FC*, p. 139).

⁵⁸⁴ *FC*, p. 158.

possa essere emendato. Tuttavia, questa curvatura prospettica può e deve essere in qualche modo gestita e governata. La consapevolezza che esistono idee direttrici – ideologie, potremmo dire – che orientano il suo lavoro deve condurre lo storico a farsi carico di quegli elementi che la scienza crede di aver espulso nel corso del proprio cammino: gli errori, innanzitutto, ma anche gli elementi immaginari, le mitologie e le ideologie che il presente rifiuta. Lo scienziato del presente guarda al passato della propria disciplina come a processo che ha condotto l'uomo da una situazione segnata dalla confusione e dall'errore a una condizione di chiarezza e di evidenza. Lo storico delle scienze è però consapevole che anche il presente conserva i propri miti e i propri dèmoni nascosti e che proprio questi segnano il suo sguardo sul passato. Egli sa dunque di dover giudicare il passato, ma sa anche di poterlo fare sempre e soltanto a partire da un punto di vista prospettico e parziale, la cui attuale validità sarà un giorno essa stessa oggetto di giudizio da parte di qualcun altro.

È a questo punto che, all'interno del discorso di Canguilhem, entra in gioco Bachelard. Si tratta innanzitutto di cercare di capire se la storia della formazione del concetto di riflesso, oggetto dell'intero studio, si collochi nella storia scientifica o in quella pre-scientifica. Abbiamo già visto, nel *Traité*, come questo problema del passaggio dal livello pre-logico a quello logico, che già interessava la scuola di Durkheim e quella di Lévy-Bruhl,⁵⁸⁵ costituisse un problema che Planet e Canguilhem già ponevano sul terreno della storia delle scienze, anche in riferimento a Comte. Ora è un'altra «legge dei tre stati a essere chiamata in causa»:

Se prendiamo in prestito da Bachelard i criteri di discriminazione delle epoche del pensiero scientifico, così come essi sono indicati dalla sua nuova legge dei tre stati, ci troviamo in grave difficoltà, poiché, a suo dire, lo stato scientifico, che si estende sul XIX secolo e sull'inizio del XX, era in preparazione sin dalla fine del XVIII secolo.⁵⁸⁶

La periodizzazione generale della storia delle scienze di Bachelard non sembra dunque adeguarsi bene alla storia del concetto di riflesso. Potremmo in un certo senso dire che la formazione dello spirito scientifico sembra avere, in fisiologia, un qualche ritardo, se è vero che la formazione del concetto di riflesso, concetto che pone le basi per una

⁵⁸⁵ *ŒC* I, p. 682

⁵⁸⁶ *FC*, p. 159.

fisiologia neuro-muscolare realmente positiva e scientifica, sembra aver luogo in un momento in cui lo dovrebbe già essersi pienamente formato lo spirito scientifico. Ma l'epistemologia di Bachelard può ancora venirci in soccorso:

Il compito sembra più agevole se prendiamo in prestito dallo stesso autore la sua distinzione tra esperienza comune, non composita, fatta di osservazioni giustapposte, e l'esperienza scientifica, in rottura con la prima, inserita in una prospettiva di errori rettificati e di verifiche convergenti, per ciò che riguarda i loro risultati, per quanto indipendenti, per ciò che concerne le loro tecniche.⁵⁸⁷

Ciò che si desidera ritenere, in questo punto, è l'opposizione tra l'esperienza e la scienza, che però, si chiarirà nelle pagine successive, non deve essere intesa alla maniera di una rottura piena, di una separazione. Si ricorderà che già nel *Traité Planet e Canguilhem*, nell'analizzare il rapporto tra la scienza e la tecnica avevano riconosciuto come quest'ultima offrisse alla prima, innanzitutto le occasioni e i problemi su cui esercitare la propria funzione. Ora quell'idea si coniuga qui con la tesi, che Canguilhem eredita da Lagneau, della precedenza dell'*esprit* rispetto alla percezione: con il passaggio alla fisiologia sperimentale della metà del XIX secolo «il riflesso cessa di essere solo concetto, per divenire percepito [*percept*]. Esiste poiché fa esistere oggetti che permette di comprendere».⁵⁸⁸ In questo senso, aggiunge Canguilhem, «rispetto ai fenomeni di cui pretende di contenere la spiegazione, esso non è più solo fenomenologico [*phénoméno-logique*], ma anche fenomeno-tecnico [*phénoméno-technique*]⁵⁸⁹. Questa distinzione permette di dare nuova risposta, in un certo senso, al vecchio problema della distinzione tra la mentalità prescientifica e la mentalità scientifica, chiarendo ulteriormente il rapporto tra il concetto e il fenomeno: «la distinzione tra il comune e lo scientifico non è finita: essa cambia col tempo [...] se il riflesso 1850 è più scientifico del concetto 1800 è perché trova il proprio posto in così tanti modi nel laboratorio del fisiologo e spiega un maggior numero di fenomeni, istituiti o dati: non è

⁵⁸⁷ Ibid.

⁵⁸⁸ Ivi, p. 161.

⁵⁸⁹ Ibid. Il riferimento è a G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué* (1949), PUF, Paris 1966, p. 168: «Dobbiamo dunque continuare a dire che la formula algebrica è astratta? Dinanzi a un simile potere di organizzazione si dovrebbe, al contrario, affermare che questa formula è umanamente più concreta che l'una o l'altra delle sue applicazioni fenomenotecniche? Se si rifiuta questo ribaltamento dei valori di astratto e concreto è perché si manca di distinguere fenomenologia e fenomenotecnica».

più scientifico perché meglio spiegato, ossia dedotto»⁵⁹⁰. Un concetto è tanto più scientifico, dunque, quanto più dimostra il proprio valore fenomeno tecnico, finanche oltrepassando i limiti della scienza in cui esso ha trovato la prima validazione fenomenotecnica. È così che il «il riflesso 1850 ha trovato conferma della propria validità scientifica in proporzione alla sua divulgazione, nella misura in cui il termine riflesso è fuoriuscito dal vocabolario scientifico o medico per passare al vocabolario popolare»⁵⁹¹. Nella prima parte del nostro lavoro abbiamo già avuto modo di osservare come, in Canguilhem, si ponesse il problema del rapporto tra i «concetti volgari» e i «concetti scolastici». Qui, quella distinzione di sapore kantiano, già sottesa all'*Essai* del 1943 e poi esplicitata nelle *Nouvelles Réflexions* del 1966 fa la sua comparsa in un contesto schiettamente epistemologico: è in questo modo che il rapporto tra la scienza e l'esperienza comune, il mondo pre-scientifico, trova nuova configurazione. Dopo la formazione del concetto scientifico questo torna alla "cultura": «il riflesso non è dunque più solo un fatto scientifico conosciuto dagli specialisti: è, per così dire, un fatto d'utilità pubblica e di pubblica notorietà»⁵⁹². Il Canguilhem de *La formation du concept de réflexe* porta dunque alle estreme conseguenze l'epistemologia fenomenotecnica di Bachelard, e arriva in un certo senso a sostenere che un concetto scientifico non è tale se non quando si trova a essere del tutto divulgato, quando diviene «un concetto che il primo venuto, nel popolo, si dice popolarmente capace di "realizzare"»⁵⁹³. Questo comporta anche una sorta di prudenza metodologica dello storico: se la scientificità di un concetto è garantita dalla sua capacità di permeare in qualcosa come la «cultura», è pur vero che questa validazione di scientificità è sempre sottoposta a revisione, nella misura in cui non esiste cultura che non sia sottoposta alla storia e alle sue trasformazioni. D'altro canto, la storia delle scienze, come ha mostrato lo studio del concetto di riflesso, non lascia inalterato il presente a cui si rivolge, non è una semplice «paleontologia di uno spirito scientifico scomparso», ma consente di ritrovare la vitalità di elementi che la scienza contemporanea pare aver scartato.⁵⁹⁴

Nella serie di interventi pubblici – radiofonici o su riviste – che Canguilhem produsse alla morte di Bachelard, probabilmente su invito di chi vedeva in lui il

⁵⁹⁰ *FC*, p. 161.

⁵⁹¹ *Ivi*, pp. 162-163.

⁵⁹² *Ivi*, p. 163.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 166.

legittimo erede della lezione bachelardiana, troviamo l'inizio di un confronto diretto, esplicito e puntuale. Ciò che emerge immediatamente è il tentativo di collocare l'opera di Bachelard e di precisarne la funzione, in un processo di "messa a fuoco" degli scopi e dello statuto della storia delle scienze che, in realtà, coinvolge in prima persona lo stesso Canguilhem. Da un lato, nella prima trasmissione radiofonica in commemorazione di Bachelard, Canguilhem sembra non aver dubbio sulla dimensione di rottura che il pensiero di Bachelard ha avuto nella storia della filosofia francese: «Gaston Bachelard», ci viene detto, «non trova, nella galleria di ritratti dei filosofi e, più nello specifico, nella galleria universitaria dei professori francesi, alcun antecedente, alcun modello».⁵⁹⁵ Non si tratta solo di una questione di originalità di pensiero, ma di posizione sul piano pubblico: «Quando l'anno scorso gli è stato conferito il Grand Prix National des Lettres, naturalmente, Gaston Bachelard si è rivelato essere, semplicemente, un filosofo popolare. Al giorno d'oggi, quest'alta consacrazione, l'identificazione di un viso, di un portamento [*allure*], di uno stile di vita, con l'idea che il pubblico si fa di un filosofo, poteva appartenere solo a lui»⁵⁹⁶. Vediamo come sia l'elemento della pubblicità, della funzione pubblica e del riconoscimento in senso ampio a fare del filosofo delle scienze e della poesia una figura eccezionale nel panorama della filosofia francese. Ovviamente, è però nel pensiero che la figura di Bachelard trova la massima dignità, in particolare per il merito di aver dato avvio a una nuova era nel rapporto tra la filosofia e le scienze. Egli ha saputo trarre le conseguenze della grandiosa trasformazione che l'emergere delle geometrie non euclidee e della fisica relativistica e quantistica imponevano alla filosofia della sua epoca; in particolare egli ha compreso appieno che il senso di quelle trasformazioni era polemico, non solo dal punto di vista epistemologico ma, più in generale, filosofico. Ecco che allora Bachelard è colui che, per primo e nella maniera più efficace, ha portato battaglia a quel cominciamento della filosofia moderna che corrisponde, invece, con la nascita della scienza classica: «Bachelard è», in altre parole, «il primo filosofo francese per il quale il metodo di Descartes non rappresenta, non può più rappresentare, il canone di un metodo per la scienza»⁵⁹⁷. Egli «è colui che ha voluto dare alla scienza del XX secolo la filosofia

⁵⁹⁵ *EC* IV, p. 1032.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *Ivi*, p. 1037.

che essa meritava»⁵⁹⁸, ma è anche colui che ha *potuto* compiere davvero una tale operazione, per il semplice fatto che egli ha goduto di una posizione particolare, quella di chi ha «appreso la scienza matematica del XIX secolo nell'istante in cui la scienza matematica del XX secolo la superava»⁵⁹⁹. Questo gli ha permesso di intravedere quella che rappresenta forse la più grande delle sue scoperte in epistemologia, ossia il fatto che, in questo passaggio, la scienza ha incorporato all'interno del proprio discorso e dei propri compiti quella critica dei fondamenti che la filosofia aveva, nell'età moderna, riservato per sé. Egli ha potuto farlo non in quanto filosofo, ma in quanto scienziato che, nel rapportarsi alla filosofia, ha istituito per essa «un nuovo campo di riflessione, mentre la invitava a ridurre le proprie pretese nei confronti della scienza»⁶⁰⁰: questo campo è precisamente il campo della *rêverie*, dell'immaginario, e della sua riconversione con la razionalità scientifica. Nella sua opera di analisi delle metafore e delle immagini elementari fondamentali che accompagnano, nella sua formazione, l'*esprit scientifique*, Bachelard ha «collocato in una poetica la funzione che la filosofia aveva, sino ad allora, delegato a un'ontologia: rendere conto di ciò che la conoscenza assume come proprio oggetto»⁶⁰¹. Ecco allora che assistiamo a uno strano commercio di concetti scientifici nel campo della poetica (come quello di «gruppo», che Bachelard utilizza per parlare di «gruppi di immagini») e di concetti poetici che migrano sul terreno dell'epistemologia (così, nota Canguilhem, Bachelard ha potuto parlare, per esempio, della matematica come dell'«estetica della scienza»). Ecco allora che, finalmente, si compone l'immagine complessiva di Bachelard e appare il senso del suo razionalismo: esso «consiste nel considerare la razionalità un insieme di valori militanti, ad accettare, come egli afferma ne *Le matérialisme rationnel*, una doppia vita umana: quella dell'uomo diurno e quella dell'uomo notturno». Bachelard è, potremmo dire, sulla soglia: la sua filosofia è lo sforzo di offrire alla nuova scienza un'epistemologia capace di rendere conto di una ragione, di uno spirito scientifico, che appare estremamente più esigente e ampia di quanto non dovesse apparire a Descartes o a Kant. Egli è un uomo istruito alle scienze del secolo XIX che si è posto l'obiettivo di comprendere quelle del secolo XX. Egli è, infine, colui che ha scorto nella poesia quella «funzione fondatrice, ancor più che

⁵⁹⁸ Ivi, p. 1039.

⁵⁹⁹ Ibid.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 1040.

⁶⁰¹ Ibid.

fondamentale, la “funzione dell’irreale”» che l’immaginazione offre alla ragione.⁶⁰² Tuttavia la presenza di questa duplicità che sembra accompagnare, sotto diversi aspetti, non solo l’opera, ma persino la vita di Bachelard, non si è mai tradotta in lui in una visione tragica dell’uomo, ma ha prodotto, anzi, un’antropologia della compresenza serena di due uomini in uno: «uno stesso uomo è uomo della storia, della cultura, se è scienziato; e uomo dell’origine, della natura, se è sognante [*rêvant*]. Non può essere l’uno o l’altro: dev’essere l’uno e l’altro. È per questo che, per essere di volta in volta l’uno e l’altro, egli ha bisogno della filosofia»⁶⁰³.

Certo, questi testi e discorsi, scritti e pronunciati tra il 1962 e il 1964, hanno forse una funzione più celebrativa che scientifica: essi, pur non rinunciando in effetti a un certo rigore del discorso, svolgono anche il compito di una “istituzionalizzazione” di Bachelard nel Pantheon dei filosofi francesi che Canguilhem stava conducendo, in un contesto lievemente diverso, nei confronti di Jean Cavaillès e che avrebbe condotto, in ultimo, alla ricollocazione strategica del senso della tradizione francese in filosofia delle scienze all’interno del dibattito filosofico francese degli anni Sessanta che emerge in *Mort de l’homme ou épuisement du cogito*.⁶⁰⁴ Bachelard, nel suo identificarsi come filosofo non-cartesiano e non-kantiano, rappresenta, in questa presa di posizione, un punto di riferimento non meno centrale di Cavaillès.

2.3. Marxismo e storia delle scienze: da Bachelard alla scuola di Althusser

Nello stesso periodo, però, Canguilhem porta il confronto con Bachelard anche su di un piano meno “pubblico” e dotato di un maggior approfondimento teorico e concettuale. Si tratta, innanzitutto, dei tre articoli del 1963 – apparsi, rispettivamente, sugli *Annales de l’Université de Paris*, sulla rivista *Sciences* e sulla *Revue internationale de philosophie* di Bruxelles – e poi ripresi all’interno degli *Études d’histoire et de philosophie des sciences* del 1968. Quest’arco di tempo relativamente breve, che va dal 1963 al 1968, rappresenta il momento decisivo in cui viene elaborata, per la prima volta, l’immagine di un Canguilhem erede di Bachelard e “ponte” tra quest’ultimo e la filosofia degli anni Sessanta e Settanta. Nel 1963, infatti, Louis Althusser (1918-1990)

⁶⁰² Ivi, p. 1082.

⁶⁰³ Ivi, p. 1084.

⁶⁰⁴ G. Canguilhem, «Morte dell’uomo o estinzione del cogito?», cit.

propone a un suo giovanissimo allievo e collaboratore, il venticinquenne Pierre Macherey, di presentare, nel contesto del suo seminario all'ENS, una presentazione dell'opera di Canguilhem.⁶⁰⁵ Si tratta di una delle primissime occasioni, per quanto ne sappiamo, in cui si abbia una presentazione pubblica – e una discussione – dell'opera di Canguilhem, all'epoca ormai quasi sessantenne. Canguilhem, che assiste alla presentazione e partecipa alla discussione, sembra aver apprezzato il tentativo del giovane Macherey, al punto di spingere Foucault a proporre la pubblicazione del saggio sulla rivista «Critique».⁶⁰⁶ Come ricorda Macherey, però, «per iniziativa di Althusser», il contributo apparirà nel 1964, su un'altra rivista «La pensée», rivista direttamente connessa con il PCF e su cui erano apparsi molti dei contributi che lo stesso Althusser avrebbe poi ripubblicato, l'anno successivo, nella raccolta *Pour Marx*. Come nota Macherey, non vi era nulla di scontato nel pubblicare su una rivista di stretta osservanza marxista uno studio su Canguilhem, anzi: «in questo particolare ambiente in stato di permanente effervescenza, nel quale l'anatema volava con una certa facilità» e nei confronti del quale, è bene ricordarlo, Canguilhem aveva fatto ben poco per evitarsi antipatie,⁶⁰⁷ «fare l'elogio di Canguilhem, della sua opera di filosofo e di storico della scienza, era una sorta di provocazione»⁶⁰⁸. Ad ogni modo, l'articolo viene pubblicato, con una presentazione dello stesso Althusser,⁶⁰⁹ e costituisce, in effetti, il primo saggio edito dedicato al filosofo di Castelnaudary. Questa breve digressione non ha solo però valore anedddotico, ma costituisce un importante elemento per la comprensione dei rapporti tra Bachelard e Canguilhem in quel periodo. Althusser, infatti, si considerava un allievo di Bachelard: nel 1948, lo stesso anno in cui si era iscritto al PCF, aveva superato l'agrégation, arrivando secondo, dopo aver preparato, proprio sotto la direzione di Bachelard, una tesi di laurea su Hegel. Il punto centrale di tutta l'opera di Althusser è

⁶⁰⁵ L'intera vicenda è stata raccontata dallo stesso Macherey in P. Macherey, «Prefazione» in Id., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, Paris 2009; tr. it. di P., Godani, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2011, pp. 13-33: 22-28.

⁶⁰⁶ Ivi, p. 25.

⁶⁰⁷ Per quanto Canguilhem avesse avuto, prima e durante il periodo della Resistenza, stretti rapporti con l'ambiente marxista, egli era considerato, all'epoca, «un reazionario di prim'ordine», anche in ragione del ruolo che egli rivestì, tra il 1948 e il 1955, di Inspecteur Général du second degré pour la philosophie. Secondo Macherey, nello svolgere i compiti connessi a questa carica, Canguilhem sarebbe entrato in contrasto con non pochi «professori di filosofia comunisti [...] che, animati certo dalle migliori intenzioni, avevano però spesso la tendenza a far confusione tra la loro classe e una tribuna politica» (Ibid).

⁶⁰⁸ Ivi, pp. 25-26.

⁶⁰⁹ Oggi in AA.VV., *Penser –Louis Althusser*, Les Temps des cerises, Paris 2006, pp. 25-30.

quello di chiarire una differenza, quella che intercorre tra Marx e tutte «le filosofie che aveva seguito o attraversato, quelle di Hegel e Feuerbach».⁶¹⁰ Si tratta di riqualificare Marx, di ritornare davvero al marxismo, per comprenderlo e rifondarlo, assumendo però fino in fondo la problematicità, insieme storica e teorica, dei rapporti del marxismo con la filosofia: «il problema della *differenza specifica* della filosofia marxista prese così la forma della questione di sapere se esistesse o meno, nello sviluppo intellettuale di Marx, una *rottura epistemologica* che segnasse la nascita di una nuova concezione della filosofia – e la questione correlativa del *luogo preciso* di tale rottura».⁶¹¹ Com'è noto, la rottura epistemologica all'interno dello sviluppo della filosofia marxista avviene, secondo Althusser, nel 1845 con le *Tesi su Feuerbach* e l'*Ideologia tedesca*, e rappresenta un evento a dir poco epocale, che spezza in due il pensiero marxiano in un periodo ideologico e in un periodo scientifico.⁶¹² Ma questa rottura diviene anche occasione per pensare, in termini generali, il rapporto tra ideologia e scienza all'interno della storia, nel suo significato dialettico, che finisce per identificare epistemologia e teoria marxista. La lettura di Marx, infatti pone «come condizione una teoria marxista della natura differenziale delle formazioni teoriche e della loro storia, vale a dire una teoria della storia epistemologica, che è la filosofia marxista stessa».⁶¹³ Di conseguenza:

che il marxismo possa e debba essere esso stesso l'oggetto della questione epistemologica, che tale questione epistemologica non possa che essere posta in funzione della problematica teorica marxista, è una necessità per una teoria che si definisce dialetticamente non solo come scienza della storia (materialismo storico) ma anche come filosofia, capace di dar conto della natura delle formazioni teoriche, e della loro storia, dunque capace di rendere conto di se stessa, prendendo se stessa a proprio oggetto.⁶¹⁴

L'avvicinamento che Althusser tenta, per mezzo del suo allievo Macherey, nei confronti del «prof. della Sorbonne»⁶¹⁵ si inserisce dunque in un percorso strategico di assimilazione della tradizione francese in epistemologia e di costruzione di una «teoria

⁶¹⁰ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 32.

⁶¹¹ Ibid.

⁶¹² Ivi, p. 34.

⁶¹³ Ivi, p. 38.

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Così Althusser si riferisce a Canguilhem in una lettera a Franca Madonia del 23 ottobre 1962 (Cfr. L. Althusser, *Lettres à Franca*, Stock/IMEC, Paris 1998, p. 356. Citato anche in Macherey, *Prefazione*, cit., p. 24).

della storia epistemologica» in cui Canguilhem rappresenta, in quel momento, un punto di passaggio, istituzionale non meno che teorico, obbligato. Nel 1967, pochi anni dopo Macherey, Dominique Lecourt, anch'egli allievo di Althusser all'ENS, chiede a Canguilhem di dirigere il suo *mémoire de maîtrise*.⁶¹⁶ Si tratta di un nuovo avvicinamento, non sappiamo se mediato o meno da Althusser, ma certo più esplicito: il giovane Lecourt propone infatti a Canguilhem un *mémoire* dedicato a Bachelard, proprio sulla base dell'utilizzo che delle nozioni dell'epistemologia bachelardiana aveva fatto in quegli anni Althusser. Canguilhem accetta e il lavoro di Lecourt, destinato poi a essere pubblicato presso l'editore Vrin con il titolo *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard* che riceve una breve prefazione dello stesso Canguilhem. È curioso notare che, in queste poche righe, Canguilhem sembra voler inviare un messaggio: «Se Lecourt mobilita, per il suo studio, alcuni concetti epistemologici di cui non dissimula la matrice teorica, può però giustificarsene innanzitutto con la discrezione di cui fa mostra e poi soprattutto per il fatto che questi concetti sono stati inventati e sperimentati per obbedire, in un campo nel quale lo stesso Gaston Bachelard non si è impegnato, a certe norme ed esigenze dell'epistemologia bachelardiana».⁶¹⁷ Si tratta di concetti di matrice althusseriana piuttosto evidenti, quali «ideologia»,⁶¹⁸ «filosofia differenziale»,⁶¹⁹ «produzione teorica»⁶²⁰, ma anche di distinzioni concettuali raffinate, che rivestono un ruolo di primo piano in una rilettura marxista di Bachelard, come la contrapposizione tra «la categoria filosofica di materia e il concetto scientifico della materia»⁶²¹. Quello di Lecourt è un libro, dobbiamo ricordarlo, che si inserisce in un contesto di grande rinnovamento del dibattito epistemologico; basti pensare che, in quegli anni, dopo la pubblicazione di *Two Dogmas of Empiricism* (1951) di Willard Van Orman Quine (1908-2000) e dopo la traduzione inglese della *Logik der Forschung* (1934; 1959) e la pubblicazione di *Conjectures and Refutations* (1963) di Karl R. Popper (1902-1994), era apparso *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) di Thomas S. Kuhn (1922-1996): la filosofia delle scienze anglosassone faceva insomma i conti con la tradizione empirista e, allo stesso tempo, apriva a un nuovo ruolo della

⁶¹⁶ D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, cit., p. 113.

⁶¹⁷ G. Canguilhem, D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, cit., p. 93.

⁶¹⁸ Ivi, p. 139

⁶¹⁹ Ibid.

⁶²⁰ Ivi, p. 148

⁶²¹ Ivi, p. 166.

storia delle scienze. Nel frattempo, in Francia, uscivano, nel pieno del Sessantotto, gli *Études d'histoire et philosophie des sciences*, che rieditavano al proprio interno proprio gli articoli del 1963 su Bachelard che certo non dovevano essere passati inosservati né agli occhi di Lecourt né, più in generale, al circolo dei *normaliens* althusseriani. È in questi testi che Canguilhem, dinanzi agli occhi di chi cominciava a istituzionalizzare l'idea di una tradizione che potesse assumere, a partire da Bachelard, il nome di «*épistémologie historique*», precisa la propria posizione.

Ne *L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard*,⁶²² la preoccupazione iniziale di Canguilhem è quella di ricordare come Bachelard fosse stato chiamato, nel 1940, come successore di Abel Rey, sulla cattedra che, prima di lui, era stata creata alla Sorbonne per Gaston Milhaud (1858-1918). Sottolineare la discendenza “istituzionale” di Bachelard da Milhaud e da Rey non è un fatto irrilevante: si tratta di due personaggi che, con la creazione della cattedra sulla «storia della filosofia nei suoi rapporti con le scienze»⁶²³ (Milhaud) e con la fondazione dell'Institut d'histoire des sciences⁶²⁴ (Rey), avevano di fatto istituzionalizzato la congiunzione tra filosofia e storia delle scienze e che, dal punto di vista di Canguilhem, avevano portato a termine il progetto di introduzione della storia delle scienze nella cultura francese che risaliva sino ai tentativi di Comte di ottenere la creazione di una cattedra di storia delle scienze al Collège de France. La cattedra, che venne effettivamente creata dopo la morte di Comte, fu in realtà occupata da Pierre Laffitte (1823-1903), allievo di Comte e presidente della Société Positiviste. Dopo la morte di Laffitte, però, la cattedra cadde in disgrazia poiché alla candidatura di Paul Tannery (1843-1904) il Collège preferì quella di Grégoire Wyrouboff (1843-1913), cristallografo allievo di Comte sin dal 1865, ma interessato agli esiti religiosi della filosofia del maestro, più che a un'attenta e rigorosa storia delle scienze.⁶²⁵ Milhaud

⁶²² *EHPS*, pp. 173-186.

⁶²³ *EHPS*, p. 174.

⁶²⁴ Su questo si vedano i già citati J.-F. Braunstein, «Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences», cit.; J. Gayon, *L'Institut d'histoire des sciences*, cit.

⁶²⁵ Per una narrazione della vicenda, contestualizzata nel quadro generale dell'istituzionalizzazione dell'insegnamento di storia delle scienze in Francia, rimando a: H. W. Paul, *Scholarship and Ideology. The Chair of the General History of Science at the Collège de France 1892-1903*, «*Isis*», n. 67, 1976, pp. 376-397; E. Coumet, *Paul Tannery. L'organisation de l'enseignement de l'histoire des sciences*, «*Revue de synthèse*», 3° serie, n. 101-102, 1981, pp. 87-123; F. Locher, *L'enseignement de l'histoire des sciences en France sous la Troisième République*, «*Revue d'histoire des sciences*», n. 58 (2), 2005, pp. 305-455.

avrebbe poi elogiato, pochi anni dopo, il lavoro di Tannery, riconoscendovi un'importante fonte di ispirazione⁶²⁶ e lo stesso Rey riconosceva quella subita da Tannery come una gravissima ingiustizia.⁶²⁷ Insomma, Canguilhem riconnette l'opera di Bachelard alla più prestigiosa tradizione francese, ma anche, d'altro canto, al progetto originale di Comte. Il filosofo del "non", che rompe con l'epistemologia tradizionale, è nondimeno erede, più o meno indiretto, del padre del positivismo. D'altro canto, Bachelard riprende in effetti molti tratti tipi del pensiero di Comte, ma ribaltandone il significato. Così, per esempio, egli «si propone di far vedere che la successione storica dei problemi scientifici non è ordinata secondo la loro crescente complessità»⁶²⁸ e, proprio nel contesto di un confronto tra Bachelard e Comte, Canguilhem sottolinea come, per il primo, «lo sviluppo scientifico non è uno sviluppo semplicemente storico»⁶²⁹: è dalla storia delle scienze, interrogata filosoficamente, che emerge la filosofia delle scienze, secondo Bachelard. Tuttavia, secondo Canguilhem, il concetto fondamentale che permette di articolare il rapporto tra filosofia e storia delle scienze in Bachelard è certamente quello di ostacolo epistemologico. È in virtù dell'ostacolo epistemologico, infatti, che si diversificano i compiti dello storico e dell'epistemologo. In primo luogo, l'ostacolo epistemologico «proteggerà lo storico dalla falsa obiettività che consiste nel far l'inventario di tutti i testi nei quali in una data epoca, o in epoche diverse, compare la medesima parola [...]. Una stessa parola», si affretta ad aggiungere Canguilhem, «non esprime un medesimo concetto».⁶³⁰ Ci troviamo qui in piena continuità con quanto già affermato ne *La formation du concept de réflexe*, ma in un certo senso Canguilhem sembra ora procedere oltre, chiarendo ulteriormente che «lo storico e l'epistemologo hanno in comune (o almeno dovrebbero avere) l'odierna cultura scientifica», sebbene finiscano per conferirle una diversa funzione storica: «lo storico procede dalle origini al presente, in modo che la scienza odierna si trova già sempre, in qualche misura, preannunciata dal passato. L'epistemologo procede dall'attuale ai suoi cominciamenti, in modo che solo una parte di ciò che ieri era dato

⁶²⁶ G. Milhaud, *Paul Tannery*, «La revue des Idées», 1906, pp. 1-14. Su Milhaud si veda inoltre: A. Brenner, A. Petit (a cura di), *Science, histoire & philosophie selon Gaston Milhaud. La constitution d'un champ disciplinaire sous la troisième République*, Vuibert, Paris 2010.

⁶²⁷ A. Rey, *L'Histoire des sciences dans l'enseignement*, «Enseignement scientifique», n. 2, 1933, p. 13.

⁶²⁸ *EHPS*, p. 174.

⁶²⁹ *EHPS*, p. 175

⁶³⁰ *Ivi*, p. 1777.

per la scienza si trovi in qualche misura fondato dal presente». ⁶³¹ Non è un caso che, quando nel 1973 Lecourt pubblicherà il libro che forse più di tutti sarebbe risultato fondamentale nel divulgare, non solo al pubblico francese, ⁶³² l'idea di una "discendenza" diretta tra Bachelard, Canguilhem e, in ultimo, Foucault, riprenda proprio questo saggio di Canguilhem per chiarirne la differenza rispetto a Bachelard: «l'epistemologia di G. Bachelard era storica; la storia delle scienze di G. Canguilhem è epistemologica» ⁶³³, anche se, si affretta ad aggiungere Lecourt, occorre dire che «la sua storia delle scienze è epistemologica solo perché la sua epistemologia è essa stessa storica». ⁶³⁴ Ad ogni modo, il concetto che più di ogni altro trova spazio nell'interpretazione di Bachelard data da Canguilhem negli anni Sessanta è, curiosamente, un concetto che sembra, più di ogni altro, richiamare proprio il marxismo: quello di dialettica. In *Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard*, ⁶³⁵ è proprio il senso e il significato della dialettica a essere interrogato e messo sotto inchiesta. Lo scopo di Canguilhem è quello di sottrarre questo termine a qualsiasi fraintendimento connesso alla storia di lunga durata di cui esso è protagonista nella tradizione filosofica: il termine, che richiama Platone, come Aristotele, ma anche Kant, Hegel, Marx, non deve essere considerato una ripresa o una riproposizione di qualcosa di già noto alla storia filosofica. Per Bachelard la dialettica dice, semplicemente, la completa identificazione di Ragione e Scienza, ribaltando il senso del loro rapporto nella storia, così com'è stato concepito dalla tradizione: «distinguere, come si è fatto sino a lui, tra ragione e scienza, significa ammettere che la ragione è potenza di principi, indipendentemente dalla loro applicazione. Al contrario, identificare scienza e ragione significa attendersi dall'applicazione che essa fornisca un piano di principi. Il principio viene alla fine» ⁶³⁶. È interessante notare che anche Lecourt, nel trattare il problema della dialettica nel suo *mémoire* dedicato a Bachelard, concluda, citando il saggio di Canguilhem, notando che «il concetto di dialettica non coincide [in Bachelard, *ndr*] con

⁶³¹ *EHPS*, p. 178.

⁶³² Il riferimento è a *Pour une critique de l'épistémologie*; il testo venne immediatamente tradotto, l'anno successivo in italiano (Cfr. D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia. Bachelard, Canguilhem, Foucault*, cit.) e, soprattutto, nel 1985, in inglese, con un titolo che tradiva molto di più le intenzioni dell'autore di quanto non facesse il titolo francese: *Marxism and Epistemology*.

⁶³³ D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia*, cit., p. 104.

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ *EHPS*, pp. 196-207.

⁶³⁶ *EHPS*, p. 206.

nessuno dei concetti designati da questa parola nella filosofia tradizionale. [...] tenuto conto della situazione dell'epistemologia di Bachelard in rapporto alla Filosofia anteriore, questo concetto *non poteva* essere l'equivalente di nessun concetto filosofico»⁶³⁷. Quello che ci interessa notare è che questa insistenza di Canguilhem sul concetto di dialettica, per quanto possa aver trovato, in qualche misura, una ragione, per così dire, contingente, dettata dal rischio che alcune nozioni "tecniche" del pensiero di Bachelard, trova una sua piena e completa giustificazione anche dal punto di vista delle esigenze teoriche del pensiero di Canguilhem. Come vedremo tra poco, infatti, la questione che in questo momento si pone per Canguilhem, è quella di determinare quale sia il posto della ragione, identificata da Bachelard con la scienza stessa, all'interno di un processo storico in cui un vivente razionale si volge allo studio della vita stessa. Si tratta, in altre parole, di trovare una soluzione al problema della difficile riconciliazione del razionalismo bachelardiano con la filosofia della vita e del vivente che, a partire dalla rivalutazione del Bergson de *L'évolution créatrice*, e dalla "scoperta" della normatività vitale con la tesi del 1943, occupava il centro delle riflessioni di Canguilhem.

Canguilhem incontra il marxismo o, per meglio dire, i marxisti incontrano Canguilhem nel momento in cui, per ragioni istituzionali e, al tempo stesso, genuinamente filosofiche, egli si trova a fare i conti con la tradizione epistemologica francese e a dover posizionare e collocare il proprio lavoro nei confronti di questa tradizione e, in particolare, in relazione all'opera di Bachelard. Non è un caso che gli interpreti althusseriani abbiano contribuito, più di ogni altro, alla fortuna dell'immagine di Canguilhem come epistemologo. Il primo articolo di Macherey, di cui abbiamo parlato, titola esplicitamente *La filosofia delle scienze di Georges Canguilhem. Epistemologia e storia delle scienze* e Lecourt antepone al capitolo dedicato a Canguilhem nel suo libro sull'epistemologia francese, una nota che afferma che «la storia delle scienze, così come la praticava da vent'anni G. Canguilhem, era, senza alcun dubbio, la messa in opera più probante delle categorie epistemologiche, la cui applicazione al materialismo storico – alla scienza marxista della storia – ha reso possibile la rilettura del *Capitale* che è nota a tutti».⁶³⁸ Non tanto Bachelard, dunque,

⁶³⁷ G. Canguilhem, D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, cit., p. 141.

⁶³⁸ D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia*, cit., p. 99.

quanto piuttosto Canguilhem ha fornito l'epistemologia, i concetti storico-epistemologici, che sono alla base di *Lire le Capital* (1965), secondo Lecourt. E questo perché Canguilhem va, dal punto di vista del materialismo storico e del materialismo dialettico, più in là rispetto a Bachelard, che rimane ancorato, in definitiva, a uno «psicologismo» che oppone, sebbene non separi, la vita e la scienza. Si tratta certo di un tentativo interessante di coniugare storia delle scienze ed epistemologia, ma «il tentativo di Canguilhem è ancora più interessante: egli crede di poter fondare questa unità tra epistemologia e storia delle scienze su un'altra unità che scopre alla fine del suo lavoro, quella del *concetto* e della *vita*». ⁶³⁹

3. A ognuno la sua discontinuità: progresso, verità e storia

Come abbiamo avuto modo di vedere l'acquisizione degli strumenti dell'epistemologia di Bachelard da parte di Canguilhem va di pari passo con la strutturazione di un rapporto con la *philosophie biologique* e il vitalismo. La strategia di Canguilhem tra il 1943 e il Sessantotto segue un doppio posizionamento che riguarda il rapporto tra la filosofia e le scienze: da un lato egli opta, lo abbiamo visto, sempre più esplicitamente, a partire da *La formation du concept de réflexe*, per una ripresa e una rielaborazione originale nelle applicazioni, ma fondamentalmente fedele nello spirito, della riflessione bachelardiana; d'altro canto, dapprima in modo sostanzialmente implicito all'interno dell'*Essai* del 1943, poi sempre più esplicitamente con *La connaissance de la vie* e con *La formation du concept de réflexe*, Canguilhem si accosta al vitalismo, sia come oggetto di indagine e di riflessione, sia come filosofia in cui egli finisce per identificare i propri sforzi e la propria posizione nei confronti delle scienze del vivente.

Bachelard l'innovatore, Bachelard il filosofo che «non ha debiti con la filosofia» ⁶⁴⁰, che anzi supera il modello di rapporto tra filosofia e scienza istituito da Descartes all'inizio della modernità, e confermato da Kant. Descartes è il filosofo che ha assistito alla nascita della scienza moderna, Kant è stato testimone del suo apogeo. Bachelard, invece, l'abbiamo visto, è il filosofo del passaggio, colui che scopre l'importanza del movimento dialettico della scienza e che lo legge come una filosofia

⁶³⁹ Ivi, p. 126.

⁶⁴⁰ *ÆC* IV, p. 1080.

del "non" (del non-euclideo, del non-cartesiano, del non-kantiano). Egli supera, nel senso che integra all'interno di un quadro più ampio, tanto il progetto cartesiano quanto quello kantiano e, soprattutto, il tentativo del positivismo. Non ci pare affatto strano che Canguilhem, che già dalla metà degli anni Venti si era occupato del problema del progresso in Comte, ritorni sulla questione del significato del progresso nel positivismo contiamo proprio negli stessi anni in cui si svolge l'incontro e il confronto con Bachelard.

3.1. Decadenza dell'idea di progresso: il confronto con Comte

Un testo particolarmente interessante per definire l'evoluzione del rapporto di Canguilhem con la filosofia di Comte, spesso sottovalutato o del tutto ignorato dalla critica, è il terzo capitolo degli *Études* dedicato all'autore del *Cours de philosophie positive* e, in particolare, al rapporto che si instaura nel suo sistema tra la storia delle religioni e la storia delle scienze. Non è irrilevante il fatto che questo testo apparve, per la prima volta, all'interno di un volume del 1964 in onore di Koyré, scomparso quell'anno. Com'è noto, infatti, Koyré era stato indirizzato da Lévy-Bruhl, anche per mediazione del suo allievo Étienne Gilson (1884-1978),⁶⁴¹ allo studio del pensiero religioso, in particolare con riferimento a Descartes.⁶⁴² Tutte le principali opere di Koyré degli anni Venti sono dedicate al problema di Dio – in particolare alla funzione filosofica della sua idea e alla prova della sua esistenza, come testimoniano bene le due tesi su *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (1922) e *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme* (1923) – e alle indagini sulla mistica, come mostra *La philosophie de Jacob Boehme* (1929). Da Descartes, poi, Koyré aveva mosso

⁶⁴¹ Paola Zambelli arriva ad attribuire a Gilson il ruolo di «fratello maggiore» per Koyré. In particolare, ciò che i due traggono dall'insegnamento di Lévy-Bruhl è l'idea che, per mostrare l'inesattezza della vecchia tesi sui "secoli bui" del medioevo, fosse di primaria importanza mostrare la permanenza in Descartes, colui che secondo questa mitologia aveva "creato dal nulla" la modernità, di importanti concetti e argomenti riconducibili alla tradizione scolastica. Cfr. P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, cit., p. 88.

⁶⁴² L'importanza e la risonanza dei lavori di Koyré e di quelli di Gilson in questo campo (in particolare de E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Alcan, Paris 1913), è testimoniata anche dal riferimento di Husserl, nei "Discorsi parigini" alla Sorbonne, agli studi «belli e profondi di Gilson e Koyré» (Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen un Pariser Vorträge*, in «Husserliana», vol. I, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2009, p. 9).

le proprie ricerche nella direzione di Galilei. Questo studio, come nota Zambelli, «gli aveva rivelato un altro Descartes, che inizialmente Koyré scartava. L'analisi combinata dei due pensatori l'ha portato a definire il metodo della storia del pensiero scientifico che va sotto il suo nome»⁶⁴³. Spesso, come abbiamo già visto, Canguilhem parla indirettamente di un autore, di una filosofia o di una problematica affrontandone, in un contesto apparentemente estemporaneo, un'altra. Non è forse un caso, dunque, che questo saggio dedicato a Comte decida di affrontare la questione del feticismo e di mettere in relazione la storia delle religioni e la storia delle scienze, ossia i due campi della storia del sapere su cui Koyré aveva concentrato i propri sforzi.

All'inizio del saggio Canguilhem sembra riprendere la vecchia idea, già espressa nel *Traité*, secondo cui la religione costituirebbe l'espressione di un ordine, frutto del rapporto dell'uomo con la natura. Canguilhem sottolinea in particolare che «secondo Comte, la messa in moto della storia per mezzo di un'illusione propulsiva è necessaria all'avvento dello spirito positivo»⁶⁴⁴. La storia umana è per Comte lo sviluppo della natura umana, in un contesto, quello della filosofia del *Cours*, in cui, come si fa notare in uno studio dello stesso periodo, egli utilizza «un concetto di sviluppo o di evoluzione nel quale sono ancora molto importanti le concessioni fatte all'idea di preformazione»⁶⁴⁵. In questo contesto, «la teoria del feticismo costituisce la componente indispensabile di una concezione biologica della storia, elaborata proprio nella stessa epoca in cui la storia cominciava a penetrare in biologia»⁶⁴⁶. In questo senso l'idea di progresso elaborato e diffuso alla fine del XIX secolo riunisce due significati diversi di evoluzione, formati nel corso di quel secolo: l'evoluzione di matrice darwiniana e spenceriana, che si pone sulla base di una biologia “trasformista”, che ha inglobato all'interno della propria concezione del vivente l'idea che del vivente si dia necessariamente storia, e una più antica, che il positivismo di Comte eredita, rielaborandola, dall'Illuminismo di Condorcet e di Voltaire, che impone alla storia il modello di una biologia “preformista”, un modello, dunque, che non è quello dell'evoluzione delle specie secondo il principio di selezione naturale, ma quello dello

⁶⁴³ P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, cit., p. 152.

⁶⁴⁴ *EHPS*, p. 83.

⁶⁴⁵ G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, cit., p. 60.

⁶⁴⁶ *EHPS*, p. 98.

sviluppo embriologico dell'individuo vivente a partire dal proprio "germe".⁶⁴⁷ In questo senso in Comte, se si dà passaggio dalla religione alla metafisica e, infine, allo spirito positivo e alla scienza, non si dà però frattura. La religione, finanche il feticismo primitivo, non costituisce un errore o un ostacolo nella storia dell'intelligenza umana, bensì uno stadio necessario, inevitabile e, in un certo senso, indispensabile.

In realtà Canguilhem riprenderà ancora una volta il tema del progresso, con particolare riferimento, anche questa volta, alla filosofia di Comte. Dopo la tesi del 1926, dopo il lavoro sullo sviluppo e l'evoluzione condotto con gli allievi dell'Institut nel 1962, e dopo gli articoli degli anni Sessanta, Canguilhem pubblica, nel 1987, un lungo articolo sulla *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitolato *La décadence de l'idée de Progrès*.⁶⁴⁸ In questo articolo, Canguilhem riprende e precisa la genesi illuministica dell'idea di progresso, muovendo soprattutto dalla sua formazione nel contesto dell'*Aufklärung*, con Kant, e dell'Illuminismo francese, con Condorcet. «I filosofi francesi del XVIII secolo, fondatori della teoria del progresso, l'hanno costituito come somma di ogni sorta di progresso effettivo e come anticipazione di tutti i progressi possibili»⁶⁴⁹. In questo contesto, in Condorcet prima, in Kant di conseguenza, il progresso umano viene descritto come un processo inarrestabile e irrefrenabile, subordinato però a una «legge di costanza cosmologica».⁶⁵⁰ Certo, il progresso dell'umanità è irreversibile e inarrestabile, salvo – ovviamente – catastrofi naturali che distruggano il globo terrestre (Condorcet) o a eccezione di una «rivoluzione naturale» che cancelli la specie umana, facendo «entrare in scena altre creature» (Kant).⁶⁵¹ D'altro canto è proprio la conoscenza cosmologica, l'astronomia, fissata nei *Principia* newtoniana e poi definitivamente sistematizzata da Laplace, a costituire la garanzia del progresso per Condorcet e a rappresentare il modello della scienza compiuta in Comte.⁶⁵² Canguilhem istituisce quindi in questa sede una sorta di parallelo ideale tra l'idea di progresso (XVIII secolo) e il principio di conservazione, elaborato dalla scienza moderna (XVII-XVIII secolo). Proprio questo parallelo, che connette in ultima analisi

⁶⁴⁷ G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, cit., p. 60.

⁶⁴⁸ G. Canguilhem, *La décadence de l'idée de Progrès*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 4, 1987, pp. 437-454.

⁶⁴⁹ Ivi, p. 439.

⁶⁵⁰ Ibid.

⁶⁵¹ Ibid.

⁶⁵² J.-F. Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, cit., pp. 30-34

L'idea del progresso con la teoria termodinamica, permette a Canguilhem di introdurre la questione della tecnica e, in particolare, la discussione sul significato dell'immagine della macchina. La macchina di Watt – in seguito soppiantata da quella di Woolf – è una macchina «inventata e migliorata nel suo rendimento prima e senza la teoria che ne rende intelligibile il funzionamento»; essa ha trasfigurato l'immagine del Progresso nel «volto di bambini al lavoro per quindici ore al giorno, nei filatoi o nelle miniere»⁶⁵³. È questa la rappresentazione del progresso che si è manifestata agli occhi di Marx; si tratta dell'immagine del vapore, del fumo delle ciminiere simbolo di un Progresso ambiguo nei suoi esiti e nei suoi processi. Se il fenomeno simbolo del Progresso fu, nel XVIII secolo, l'illuminazione, l'immagine di un'umanità in cammino nello sforzo di trascinarsi fuori dalle tenebre dell'ignoranza, verso un avvenire luminoso e rischiarato dal lume della Ragione, nel XIX secolo l'immagine del progresso è piuttosto quella termica, di un calore che non più garantito, nella propria permanenza, dalla stabilità di un sistema planetario, ma dallo sfruttamento di risorse terrestri i cui giacimenti sono, costitutivamente, limitati. È in questo contesto, sullo sfondo di queste due immagini –la luce e il calore – derivate dallo sdoppiamento dell'immagine elementale della fiamma che sono sorte le ideologie del progresso del XVIII e del XIX secolo. L'analisi di Canguilhem, che non possiamo qui ripercorrere in tutti i suoi dettagli, mostra come la filosofia del XVIII secolo non abbia ignorato affatto il grave problema della scarsità delle risorse, ma rivela altresì come i filosofi di quel secolo abbiano scorto nel «controllo della quantità della vita umana»⁶⁵⁴ la possibile soluzione al problema. Il XIX secolo, però, porta una correzione a quest'immagine e alle prospettive che essa apriva per gli uomini del secolo precedente: compare così, «a fianco di principi di conservazione, un principio di ineguaglianza o degradazione, che sorregge le trasformazioni irreversibili».⁶⁵⁵ Nel corso dell'Ottocento, «l'equivalenza quantitativa, ma non qualitativa del lavoro meccanico e del calore si trova a essere, in un qualche modo, ricalcata da un problema di economia politica e di giustizia sociale: la non equivalenza della quantità di lavoro utile e della sua remunerazione in valore economico nella società capitalista».⁶⁵⁶ È questo, secondo Canguilhem, il problema che il socialismo

⁶⁵³ G. Canguilhem, *La décadence de l'idée de Progrès*, cit., p. 448

⁶⁵⁴ Ibid..

⁶⁵⁵ Ivi, p. 449.

⁶⁵⁶ Ibid.

scientifico desiderava risolvere. Questo socialismo non può pensare il progresso come una cacciata delle tenebre dell'ignoranza e della brutalità da parte della Ragione, perché la condizione di indigenza e sfruttamento dell'operaio non è una privazione di natura, ma l'effetto di una spoliatura sociale: «il progresso non sarà effettivo per ciascuno se non dopo una seconda rivoluzione, quella vera, quella che sostituirà una teoria materialista della storia ad anticipazioni idealiste»⁶⁵⁷. Ad ogni modo, la migrazione di concetti termodinamici nel campo della filosofia della storia e la sostituzione dell'immagine luminosa con la rappresentazione termodinamica della storia ha contribuito, lentamente, a generare una progressiva decadenza dell'idea di progresso.

Oggi l'idea di progresso appare al tramonto. Dopo l'esperienza della bomba atomica, «l'energia nucleare, per quanto fonte di vita sulla superficie della terra, evoca il volto della morte»⁶⁵⁸. Emergono, in questo contesto, presunte filosofie che predicano il ritorno a una vita più semplice. Le idee evoluzioniste in antropologia e nelle scienze umane appaiono del tutto superate, al punto che si assiste a una rivalutazione della categoria del selvaggio. Eppure, anche queste forme di reazione alla mitologia del progresso non sono meno pericolose. Esse nascono spesso, sotto la loro superficie, il fascino nostalgico «dell'arcaismo, vertigine del nichilismo»⁶⁵⁹. Tuttavia, sostiene Canguilhem, esiste una forma di questo rifiuto dell'evoluzionismo progressivo e lineare che pare essere immune dal rischio di ogni ingenuità reattiva. Si tratta di «comparare la storia di società diverse o anche di stati diversi di una stessa società secondo rapporti differenti e in maniera conforme a molteplici criteri»⁶⁶⁰. È, in fondo, il lavoro condotto da Claude Lévi-Strauss (1908-2009), secondo cui «le società primitive non rappresentano tappe superate dal progresso delle società civilizzate, ma altre soluzioni a problemi analoghi, il cui valore non può essere stimato sulla base di parametri derivati dall'esterno»⁶⁶¹. Non sfuggirà al lettore che tale questione del valore del primitivo trova qui, in riferimento a Lévi-Strauss, una soluzione che già veniva ricercata all'interno del *Traité* e che, in fondo, si poneva già in merito all'efficacia e alla fecondità del vitalismo per la storia delle scienze del vivente. In questo contesto, nell'analisi dell'ideologia del progresso dei secoli XVIII e XIX, e dell'eredità che questa comporta per lo stesso

⁶⁵⁷ Ivi, pp. 449-450.

⁶⁵⁸ Ivi, p. 450.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 451.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Ibid.

Novecento, Canguilhem si riconnette alla soluzione del grande antropologo strutturalista, seguendo una linea di posizionamento polemico che lo pone invece in diretto contrasto con una precisa filosofia del Novecento. Il merito di Levi-Strauss, infatti, consiste nell'aver criticato il paradosso su cui si regge l'intera ideologia del progresso – sottesa, in fondo, alle origini stesse dell'antropologia culturale – per cui la civiltà dell'antropologo si sarebbe interessata allo studio delle società “inferiori”, proprio nel momento in cui si rendeva responsabile della loro sparizione. Questa critica, però, conduceva Levi-Strauss, alla fine de *La pensée sauvage* (1963), a reagire violentemente agli esiti della filosofia della storia del Sartre della *Critique de la raison dialectique* (1960). Sartre, infatti, è in fondo un filosofo del secolo XIX, per il quale rimangono centrali i concetti energetici di scarsità e inerzia.

A essere in gioco, in questo dibattito, è il significato del marxismo come filosofia della storia. Il marxismo, secondo Canguilhem, eredita e rielabora l'ideologia del progresso attraverso una sua dialettizzazione e materializzazione. Non si tratta più, ovviamente, di annunciare l'avvento dell'avvenire luminoso per mezzo di un rischiaramento della ragione, ma «di convertire alla concezione rivoluzionaria del progresso le società che sono state abbandonate al loro primitivismo [...]. La nuova idea “pratica” di progresso si afferma nei fatti, si produce nella storia»⁶⁶². Ma il marxismo presuppone ancora che si possa in qualche modo giudicare il primitivismo produttivo delle società “arretrate” con il metro di giudizio della civiltà industriale. D'altro canto, aggiungiamo noi, sin dal momento della Rivoluzione d'Ottobre, la stessa teoria marxista dovette porre seriamente la questione della linearità del progresso storico che conduce una società verso la sua forma capitalista e il suo conseguente superamento. Non è solo l'antropologia a testimoniare, però, la fine dell'idea di progresso e la sua decadenza. Al di là dei numerosi tentativi condotti nella speranza di conciliare l'opera di Marx e quella di Freud, nella psicanalisi freudiana si trovano non pochi concetti che egli prende in prestito dalla teoria energetica del XIX secolo e Jacques Lacan (1901-1981), ricorda Canguilhem, «ha dedicato molto spazio, nel suo seminario del 1959-1960, allo studio della pulsione di morte e non ha mancato di insistere sull'assimilazione a un sistema materiale che tende tornare all'equilibrio»⁶⁶³. Per quanto Freud rimanga un uomo del

⁶⁶² Ivi, p. 453

⁶⁶³ Ibid.

secolo XIX, un uomo cresciuto e istruitosi in una cultura profondamente segnata da fenomeni intellettuali quali il positivismo, lo scientismo e l'evoluzionismo, la sua psicanalisi è la testimonianza della completa decadenza dell'idea del progresso, al punto che Canguilhem conclude la propria indagine sulla storia di quest'idea richiamando proprio le parole di Freud: «Ci rendiamo conto con sorpresa che il progresso stretto alleanza con la barbarie». ⁶⁶⁴

Questo saggio appare interessante, nell'ambito della produzione di Canguilhem, soprattutto per il fatto di costituire un ultimo sistematico confronto con la questione del progresso, che trova qui una nuova formulazione, che conferma e amplia i risultati cui già erano pervenuti gli interventi precedenti. In primo luogo è interessante notare come il tema del progresso, che prima era già stato affrontato dal punto di vista della filosofia comtiana, delle teorie biologiche dello sviluppo e dell'evoluzione e del confronto tra storia della religione e storia della scienza, trovi qui un nuovo punto di accesso, fornito dalla fisica e, in particolare, dalla cosmologia e dalla termodinamica. Probabilmente non è irrilevante il fatto che, a partire dalla fine degli anni Settanta, la questione della termodinamica avesse trovato, soprattutto in Francia, un nuovo spazio, soprattutto con la pubblicazione, nel 1978 de *La Nouvelle Alliance* di Ilya Prigogine (1917-2003) e Isabelle Stengers. In questo testo ormai divenuto celebre, i due autori mostravano la rilevanza della trasformazione concettuale instaurata dalla termodinamica, proprio dal punto di vista della nozione di temporalità dei sistemi fisici. I fenomeni termodinamici sono fenomeni complessi, caratterizzati tanto dall'irreversibilità quanto dalla non linearità del loro sviluppo temporale. Prigogine e Stengers, discostandosi dall'interpretazione "classica" dell'irreversibilità, ovvero dall'interpretazione probabilistica fornita da Boltzmann, secondo cui non vi è irreversibilità nelle leggi della fisica, «ma lo stato iniziale che abbiamo scelto per il nostro sistema ha una caratteristica importante: questo stato è "molto improbabile"», ⁶⁶⁵ arrivano poi alla famosa interpretazione dei sistemi viventi come sistemi dissipativi, ovvero capaci di lavorare in

⁶⁶⁴ Ivi, p. 454. La citazione è tratta dall'«Avvertenza prima» al saggio *Mosé, il suo popolo e la religione monoteistica* e si trova in S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in Id., *Gesammelte Werke*, 18 voll., vol. 16, *Werken aus den Jahren 1932-1939*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt 1950; tr. it. «Mosé il suo popolo e la religione monoteistica», in *Opere Vol. 11. L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. p. 379.

⁶⁶⁵ D. Ruelle, *Hasard et chaos*, Odile Jacob, Paris 1991; tr. it. di L. Sosio, *Caso e caos*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 127.

uno stato lontano dall'equilibrio termodinamico e di produrre un ordine complesso o, addirittura, caotico. Canguilhem è sicuramente al corrente, a questa data, dei lavori di Prigogine e dell'interpretazione che questi e Stengers avevano proposto della termodinamica. Egli, inoltre, aveva già analizzato sin da *La formation du concept de réflexe*, come abbiamo visto, la mitologia della fiamma e la sua suddivisione nell'immagine della luce e del calore. In quel contesto, schiettamente fisiologico, la questione non giungeva a chiamare chiaramente in causa lo sviluppo della termodinamica nel XIX secolo, ma a questo punto, forse anche in risposta agli stimoli che potevano venire dalla nuova interpretazione filosofica del problema dell'entropia e dell'irreversibilità dei sistemi termodinamici, la storia di questa scienza e dei concetti che essa "presta" alla filosofia della storia dell'Ottocento diventa centrale.

In secondo luogo il saggio è interessante perché inquadra la problematica del progresso in una nuova cornice teorica, che Canguilhem aveva cominciato a elaborare a partire dalla fine degli anni Settanta e dal confronto con i lavori di Foucault, in particolare con *Histoire de la folie*,⁶⁶⁶ e con quelli di Althusser e della sua scuola. Si tratta di un quadro che mantiene molto delle linee direttrici dell'epistemologia e della storia delle scienze elaborate negli anni Cinquanta e Sessanta, ma che integra due nozioni che ci sembrano essere particolarmente utili all'impostazione di Canguilhem in quanto servono a rendere definitivamente intelligibile il problema del rapporto storico tra la scienza e il suo fuori, il suo "altro", che come abbiamo visto occupa la mente di Canguilhem sin dai primi interventi sulla natura e la funzione della scienza.

3.2. Soglie, ideologie e razionalità

La raccolta di studi *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977) si apre con una premessa che chiarisce in maniera inequivocabile il debito dell'ormai anziano professore della Sorbonne nei confronti di una nuova generazione di filosofi e storici delle scienze:

⁶⁶⁶ Canguilhem ritorna sul valore dell'opera di Foucault ancora a metà degli anni Ottanta, proprio nello stesso periodo di stesura del saggio sull'idea di progresso: Cfr. G. Canguilhem, *Sur l'Histoire de la folie en tanto qu'événement*, cit., pp. 37-40

L'introduzione del concetto di ideologia scientifica, a partire dal 1967-1968, nel mio insegnamento o in alcuni articoli e conferenze, sotto l'influenza degli studi di Michel Foucault e Louis Althusser, non era solo un segno di interesse o di consenso per i loro originali contributi alla deontologia della storia delle scienze. Era un modo per rinnovare, senza respingerla, la lezione di un maestro di cui avevo letto i libri, non avendo potuto seguirne l'insegnamento, la lezione di Gaston Bachelard.⁶⁶⁷

Del rapporto con Althusser e con la sua scuola già qualcosa abbiamo detto. Questo gruppo di giovani marxisti parigini, raccolti intorno alla figura di un grande maestro che trasmette loro non solo un ben preciso progetto filosofico (quell'«appello a leggere, studiare, discutere, utilizzare e trasformare Marx *oltre il marxismo, dopo la fine del marxismo*» di cui ha parlato Étienne Balibar⁶⁶⁸) ma anche una ricca cassetta degli attrezzi che permette di accedere a un nuovo Marx, un Marx rimasto fino ad allora per certi versi inedito, virtualmente accessibile a chiunque, ben celato al di sotto di esposizioni caricaturali e a impalcature retoriche. Ma questo inedito accesso a Marx si traduce in secondo luogo, sempre nelle parole di Balibar, nella «possibilità di esportare le nozioni e le questioni presenti in Marx nell'intero campo dell'epistemologia, della politica e della metafisica»,⁶⁶⁹ attraverso la produzione di una serie di costellazioni di strumenti concettuali che costituirono, per gli allievi di Althusser, la principale eredità dell'imponente operazione intellettuale del maestro. Abbiamo da un lato la costellazione che si articola intorno ai concetti fondamentali di «problematica» e di «rottura epistemologica», che Althusser recupera da Jacques Martin (1922-1964) e da Bachelard⁶⁷⁰. Abbiamo, ovviamente, la costellazione che ruota intorno alla nozione di «struttura», che orienta la lettura althusseriana verso «un doppio rifiuto, tanto delle metodologie "individualiste", quanto delle metodologie "organiciste" o "oliste" che si contendono l'epistemologia delle scienze umane»⁶⁷¹. Abbiamo infine, soprattutto, la costellazione che sorge e ruota intorno al concetto di «ideologia», che costituisce per Althusser «il cuore stesso della sua impresa *filosofica* e del suo rapporto *con la filosofia* come discorso e come disciplina»⁶⁷². La nozione di ideologia, ci informa Canguilhem, è già penetrata nei suoi lavori, in un modo o nell'altro, sin dal 1967-1968, ovvero gli anni

⁶⁶⁷ *IR*, p. XVII

⁶⁶⁸ É. Balibar, «Introduzione alla riedizione del 1996», in L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 7-19: 7.

⁶⁶⁹ *Ivi*, p. 12.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ *Ivi*, p. 13

⁶⁷² *Ivi*, p. 15.

in cui egli segue da vicino il lavoro di Lecourt su Bachelard e in cui è in più stretto contatto con il circolo di studenti di Althusser dell'ENS. In essa Canguilhem trova in fondo una conferma, o forse una libera rilettura, dell'insegnamento fondamentale di Bachelard. Egli però chiarisce, sin dall'introduzione, come la nozione di ideologia non debba far pensare, nel suo caso, a un mutamento di approccio circa l'oggetto di lavoro dello storico delle scienze: «Quanto al fatto di sapere se la mia indifferenza per la gestazione di una storia che alla separazione tra le scienze e le idee, cioè la letteratura, sembra sostituire la loro reciproca intussuscezione, mi possa attribuire oggi la qualifica di fossile concettualista, devo ammettere che non me ne curo affatto».⁶⁷³ In altre parole, la storia delle scienze rimane per Canguilhem storia dei concetti scientifici e della loro formazione e, soprattutto, mantiene salda l'idea che la scienza sia una funzione distinta, sebbene non scissa, dalla funzione dell'arte e della letteratura.

Nei confronti di Foucault la questione si pone in termini leggermente diversi e forse lievemente più complessi. Se da un lato egli considera le considerazioni di Foucault sull'ideologia scientifica «molto utili»,⁶⁷⁴ qualche riserva viene invece posta intorno alla teoria foucaultiana delle soglie di trasformazione del sapere. Ne *L'archéologie du savoir* Foucault distingue quattro soglie di trasformazione del sapere: la soglia di positività, la soglia di epistemologizzazione, la soglia di scientificità, la soglia di formalizzazione.⁶⁷⁵ È nei confronti di queste che Canguilhem avanza alcune riserve. In particolare, sostiene Canguilhem, in alcuni casi, come quello della biologia e della medicina del XIX secolo, l'ordine delle trasformazioni foucaultiane sembra non trovare riscontro. L'opera di Claude Bernard, per esempio, non è il caso «di una ricerca la cui epistemologizzazione da parte del suo stesso autore, imbevuto di filosofemi, è più “avanzata” o più “forte” della sua positività? Mentre al contrario Pasteur, non medico ma chimico, ricerca innanzitutto la positività delle proprie ricerche, senza troppo preoccuparsi di una loro epistemologizzazione coerente».⁶⁷⁶ Sebbene il problema appaia

⁶⁷³ IR, p. XVIII

⁶⁷⁴ Ibid. Il riferimento è, ovviamente, al paragrafo *Sapere e ideologia* nel sesto capitolo (*Scienza e sapere*) della quarta parte d'*Archéologie du savoir* (Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 240-243)

⁶⁷⁵ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 244.

⁶⁷⁶ IR, p. XIX

qui trattato superficialmente, quasi con leggerezza,⁶⁷⁷ non è che un modo per formulare lo stesso problema che si pone all'inizio del capitolo *Qu'est-qu'une idéologie scientifique?*: «di che cosa la storia delle scienze pretende di fare storia?».⁶⁷⁸

La risposta al quesito che apre il libro potrebbe essere anche la più banale, «la storia delle scienze fa la storia di quelle forme della cultura rappresentate dalle scienze»,⁶⁷⁹ ma una risposta tanto banale solleva una domanda delle più gravi, quella concernente «quali criteri permettano di decidere se una data disciplina, che in una data epoca della storia generale si presenta come scienza, meriti o no questo titolo, poiché di titolo si tratta, cioè di una rivendicazione di dignità».⁶⁸⁰ E non è finita: come se questo compito non apparisse già di per sé come un'impresa titanica, «è inevitabile porsi il problema di sapere se la storia di ciò che è scienza autentica debba escludere o tollerare, oppure rivendicare e includere anche la storia dei rapporti di espulsione o meglio di evizione dell'inautentico da parte dell'autentico».⁶⁸¹ Occorre dunque saggiare la nozione di ideologia scientifica per verificare che essa risponda, quantomeno, a questi due quesiti, offrendoci, in altre parole, una possibilità sensata e credibile di pensare il "fuori" della scienza.

Occorre innanzitutto distinguere l'ideologia scientifica dalla falsa scienza. Ciò che contraddistingue la falsa scienza, afferma Canguilhem, è il fatto che essa non incontra mai il falso: «per una falsa scienza non esiste uno stato prescientifico. Il ragionamento della falsa scienza non può essere smentito. In breve, la falsa scienza non ha storia»⁶⁸². Al contrario, l'ideologia scientifica, come abbiamo visto, ha una storia e, soprattutto, ha una fine, un momento in cui il «posto che occupava nell'enciclopedia del sapere viene ad essere occupato da una disciplina che dimostra, operativamente, la validità delle sue norme di scientificità. In quel momento viene determinato per esclusione un certo campo di non scienza»⁶⁸³. L'ideologia scientifica ha l'ambizione di essere scienza, essa cerca di condurre un discorso scientifico all'interno di un campo di

⁶⁷⁷ Canguilhem conclude la premessa con un'ironia quasi socratica nei confronti della critica che ha appena rivolto a Foucault: «È d'altronde possibile che le mie analisi non siano sufficientemente sottili e rigorose. Lascio al lettore decidere se si tratti di riserva, di pigrizia o di incapacità» (*IR*, p. XIX).

⁶⁷⁸ *IR*, p. 25.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² *Ivi*, p. 31.

⁶⁸³ *Ibid.*

cui ancora non vi è scienza. Non disponendo di metodi operativi adeguati né un modello proprio di scientificità, essa guarda a quelli di altre scienze, ed è proprio questo il punto interessante: l'ideologia scientifica presuppone la scienza, «l'esistenza di ideologie scientifiche implica l'esistenza parallela e preliminare di ragionamenti scientifici e pertanto l'avvenuta separazione della scienza dalla religione»⁶⁸⁴. Per quanto l'ideologia sia destinata, presto o tardi, a essere sostituita da un discorso scientifico, non dobbiamo però cadere nell'ingenuità di pensare a un modello di sviluppo lineare, in cui l'ideologia rappresenterebbe l'origine ancestrale della scienza in quanto tale. L'ideologia precede sempre una scienza nel campo in cui questa verrà a formarsi, ma allo stesso tempo, perché un'ideologia possa colonizzare un nuovo campo di possibile scientificità deve sempre esservi, al suo fianco, in un campo collaterale, una scienza già costituita, a cui l'ideologia possa, più o meno segretamente, guardare.⁶⁸⁵ Proprio per questo l'ideologia è a buon titolo oggetto della storia delle scienze o, perlomeno, di quella storia delle scienze che non si concepisca come mera collezione di fatti. Già nella prospettiva di Bachelard la storia delle scienze doveva essere storia giudicata [*histoire jugée*], una storia che distingue le conoscenze “cadute in prescrizione”, le conoscenze obsolete [*connaissances périmées*] e le conoscenze ratificate [*connaissances sanctionnées*].⁶⁸⁶ Certamente, nota ora Canguilhem, «la sanzione di verità o di oggettività porta con sé la condanna di ciò che è superato [*périmé*]. Ma se ciò che più tardi sarà superato non si presenta dapprima alla consacrazione [*sanction*], la verifica non può far apparire la verità»⁶⁸⁷. Si tratta, dice Canguilhem, di lavorare su due piani, evitando una storia delle scienze che si proponga di fare solo la storia della verità, una storia «senza ombre, né rilievo», una storia che sarebbe, essa stessa, «nient'altro che ideologia, questa volta nel senso di una falsa coscienza del suo soggetto»⁶⁸⁸. La storia delle scienze necessita

⁶⁸⁴ Ivi, p. 32.

⁶⁸⁵ Ivi, p. 37.

⁶⁸⁶ G. Bachelard, *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, trad. it. di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1987, p. 29.

⁶⁸⁷ Vi è qui un problema di traduzione: La traduttrice italiana di *Idéologie et rationalité*, Paola Jervis, sceglie di tradurre «périmé» con «superato» e «sanctionné» e il relativo verbo «sanctionner» con «consacrato» e «consacrare» (*IR*, p. 38). Si tratta di scelte perfettamente legittime, che non hanno però trovato accoglienza nelle traduzioni italiane di testi bachelardiani o anche di altri testi di Canguilhem in cui compaiano i due concetti dell'epistemologia bachelardiana. Abbiamo allora deciso di mantenere nella citazione diretta le scelte di Jervis, segnalando però l'originale francese.

⁶⁸⁸ *IR*, p. 38.

dunque della nozione di ideologia, così come necessitava di quella di errore o di ostacolo epistemologico, perché senza tale concetto essa rischia di mancare il significato e la specificità dell'impresa scientifica. Non si comprende il successo degli *Elementa medicinæ* di Brown tra i romantici tedeschi e la contemporanea indifferenza nei suoi confronti da parte dei francesi se non si tiene in conto il fatto che la sua teoria del vivente è radicalmente opposta al vitalismo di Bichat, ma non si comprende allo stesso modo nulla della medicina del XIX secolo dopo Claude Bernard se non si riconosce nel principio di identificazione del fisiologico e del patologico che Broussais trae da Brown l'architrave di un'ideologia, «quella del potere illimitato della medicina [...] un'eco, prolungata nel XIX secolo, del comandamento di John Brown: "Occorre stimolare o indebolire. Guai all'inazione. Non vi fidate delle forze della natura"»⁶⁸⁹.

La storia delle scienze non è però solo la storia dell'emergere delle ideologie. Essa è anche la storia della formazione dei concetti e della loro migrazione o filiazione. A questo punto Canguilhem non sembra rinunciare nemmeno dopo le revisioni e le integrazioni che la nuova epistemologia francese di Althusser e Foucault sembra avergli suggerito a questo punto della sua elaborazione. Ne è una prova *La formation du concept de régulation biologique aux XVIIIe et XIXe siècle*, il primo capitolo della seconda parte del volume, dedicata alle conquiste della razionalità biologica nel XIX e XX secolo. Notiamo anzitutto che vi è una esplicita ripresa, sin dal titolo, dell'impostazione del lavoro del 1955 sul concetto di riflesso. Inoltre, il periodo selezionato, il XVIII e il XIX secolo, corrisponde solo in parte al titolo della sezione del volume in cui il saggio è contenuto. Questo titolo, infatti, suggerisce che la razionalità biologica sia qualcosa la cui storia si sviluppa a partire dall'Ottocento e prosegue nel corso del Novecento. Il primo saggio della sezione, invece, segue la formazione di un concetto a partire dal Settecento e trova la propria conclusione, come vedremo, con la fisiologia, tutta ottocentesca di Bernard. Ci pare di scorgere qui la scelta di un problema "di soglia", nel senso foucaultiano del termine, sebbene coi dovuti aggiustamenti che Canguilhem ritiene di apportare alla cronologia delle soglie di trasformazione così come era stata presentata ne *L'archéologie du savoir*. È infatti nei «filosofemi» di Claude Bernard che il termine regolazione entra definitivamente nel lessico della fisiologia e diviene, di lì a poco, un concetto biologico, dopo essere stato, per lungo tempo, un

⁶⁸⁹ Ivi, p. 46.

concetto meccanico. Ma dalla fisiologia di Bernard il concetto è destinato a muoversi ancora e, incontrando il concetto di omeostasi, a divenire un concetto centrale – vorremmo dire «organizzatore» – della cibernetica che, proprio in quegli anni, era divenuta punto di massimo interesse nel dibattito scientifico e filosofico.⁶⁹⁰ È il termine «regolatore», prima ancora di «regolazione», a unificare un certo campo di lavoro, in una storia che, ben prima della genealogia che da Bernard porta a Wiener,⁶⁹¹ coinvolge i campi più svariati del sapere moderno: dalla teologia all'astronomia, alla tecnologia, alla medicina e alla sociologia. Ma è solo dopo Bernard che il concetto di regolazione diviene un concetto della fisiologia e con il vitalista Driesch⁶⁹² che il termine, che compare al plurale nel titolo della sua opera, acquisisce un'estensione «e non può averla che grazie a una comprensione provvisoriamente determinata» o, per usare le parole che abbiamo utilizzato nella *Formation du concept de réflexe*, una definizione. Ed è a questo punto che il concetto è pienamente integrato all'interno di una scienza biologica, una scienza che contribuisce a organizzare, dopo aver “lavorato” al servizio della meccanica e «aspettando di diventare un concetto della cibernetica».⁶⁹³ Ma se un concetto può migrare da una scienza a un'altra scienza o a un'altra ideologia significa che esso è integrato all'interno di qualcosa che deve essere scienza. La fisiologia di Bernard, con il suo complicato rapporto nei confronti di una soglia di positività che stenta addirittura a intravedere, al punto che egli «non è riuscito a chiamare regolazione altre modalità di collegamento di un sistema vivente diverse dal nervoso che fu tuttavia il primo a mettere in evidenza»,⁶⁹⁴ rappresenta nondimeno il punto di accesso del

⁶⁹⁰ Mi limito a ricordare che uno dei primi a cimentarsi in un lavoro di analisi filosofica della cibernetica, appena sei anni dopo la pubblicazione di *Cybernetics* (1948) di Norbert Wiener (1894-1964), era stato Raymond Ruyer (1902-1987), con *La Cybernétique et l'Origine de l'information* (1954), poi riedito con integrazioni e correzioni nel 1967. Com'è noto Canguilhem non solo recensì, alla sua uscita *Néo-finalisme* di Ruyer (*CEC* IV, pp. 527-528), ma aprì proprio con un riferimento a Ruyer la famosa *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, dove la pubblicazione degli *Éléments de Psychobiologie* (1946) sono definiti come un «evento» (*CEC* IV, pp.307-320). Per le opere di Ruyer il riferimento è a R. Ruyer, *Éléments de Psychobiologie*, PUF, Paris 1946; Id., *La Cybernétique et l'Origine de l'information*, Flammarion, Paris 1954¹, 1967²; Id., *Néo-finalisme* (1952), PUF, Paris 2012. Per Wiener l'edizione è invece N. Wiener, *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1948¹; Wiley, New York 1961²; tr. it. di O. Beghelli, Bompiani, Milano 1953.

⁶⁹¹ *IR*, p. 78

⁶⁹² H. Driesch, *Die organischen Regulationen*, Leipzig 1901.

⁶⁹³ *IR*, p. 98.

⁶⁹⁴ *Ivi*, p. 96

concetto scientifico di regolazione all'interno della fisiologia, un concetto ben diverso da quello ancora "meccanico" di una regolazione dall'esterno, ancora presente in Comte.⁶⁹⁵

Il saggio sul concetto di regolazione, così come quello sulla storia delle scienze della vita dopo Darwin, dove Canguilhem analizza il cambio di prospettiva e di "scala" della biologia post-darwiniana o come, ancora, la ripresa del problema della normalità, di cui parleremo più diffusamente nel prossimo capitolo, contribuiscono a fare di *Idéologie et rationalité* un momento centrale dell'elaborazione dei problemi epistemologici che, nel corso di quasi un quarantennio dalla pubblicazione del *Traité de logique et de morale*, occupano la mente di Canguilhem. Il concetto di ideologia e il suo rapporto con l'emergere di una razionalità scientifica, sia che essa avvenga o meno secondo l'ordine delle soglie foucaultiane, pone ancora una volta, in maniera esplicitamente congiunta, il problema del rapporto tra la scienza e la non-scienza e quello della definizione del progresso. Troviamo certo confermata la rielaborazione del quadro concettuale bachelardiano che abbiamo visto svilupparsi nel lavoro di Canguilhem dalla *Formation du concept de réflexe* agli *Études*. Troviamo ancora, ovviamente, il nesso tra la vita e la scienza del vivente, in tutta quella complessità che la scienza contemporanea rivela, visto che «mai come ora è stato così chiaro quanto l'uomo debba lavorare a rendersi estranei gli oggetti ingenui dei suoi interrogativi vitali per meritarne la scienza»⁶⁹⁶. Troviamo, in ultimo, lo sforzo di articolare un rapporto tra l'epistemologia e la storia delle scienze in un'unità che non ha nulla di artificiale o di astrattamente imposto, ma che emerge congiuntamente dallo sforzo filosofico del chiarimento concettuale e da quello storiografico della determinazione del senso di un avvenimento. Eppure non vi è nulla di stanco in queste pagine, non vi è nulla di crepuscolare o di notturno. Canguilhem rimane fedele a una posizione presa, in tempi non sospetti, sin dagli anni Venti e Trenta: l'idea che la scienza sia fondamentale «conoscenza vera» e che come tale essa risponda a una funzione vitale specifica, inconfondibile, sebbene non separata, dalle altre funzioni di quel vivente che chiama se stesso «uomo». Ogni mossa, ogni movimento, ogni cambio di posizione e di traiettoria, ogni rielaborazione dello stile, potremmo dire, è per Canguilhem orientato in funzione

⁶⁹⁵ Ibid.

⁶⁹⁶ Ivi, p. 119.

di questa posizione, una posizione che è strategica, nel senso che abbiamo cercato di mostrare, perché fondamentalmente polemica, nei confronti di una certa epistemologia, di una certa storia delle scienze, di una certa concezione della scientificità. Il ripensamento degli anni Settanta non rappresenta un abbandono del campo di battaglia, nemmeno davanti ai «giovani colleghi» che propongono una nuova epistemologia o dinanzi alle nuove tendenze della storiografia della cultura, dinanzi a cui Canguilhem compie una mossa dialettica e ironica al tempo stesso, riconoscendo che, «quando, dal proprio piccolo angolo di osservazione si è riconosciuta l'esistenza di discontinuità nella storia, sarebbe poco opportuno rifiutare la presenza di discontinuità nella storia della storia. A ognuno la sua discontinuità. A ognuno le sue rivoluzioni del globo scientifico»⁶⁹⁷.

3.3. La verità: il concetto e la storia

In questo capitolo abbiamo cercato di offrire, per quanto possibile, un punto di vista unitario di un rapporto, il cui profilo si disegna in una miriade di testi, interventi, libri e conferenze tra il 1926 e la fine degli anni Ottanta. In un certo senso, a prima vista, potrebbe sembrare che in questo lungo percorso tutto cambi senza che niente effettivamente sia mutato. In verità, a un più attento esame, ci accorgiamo che si tratta piuttosto di un lungo lavoro di precisazione e di ridefinizione, come di chi, una volta abbozzato uno schizzo sul foglio bianco, insista a più riprese per delineare i contorni e i profili di una figura che all'inizio appariva solo nelle sue forme generali. Certo, Canguilhem non abbandona mai l'idea che la scienza sia conoscenza vera, né intende mai questa verità nel senso del positivismo ingenuo e triviale, che la interpreta come descrizione del fatto; nondimeno è solo con il tempo che si precisa il senso e la funzione di nozioni quali quella di ostacolo, errore, concetto e che emerge un modo del tutto particolare che Canguilhem ha di inserirsi nella cosiddetta *épistémologie française*. Insomma, è solo nel tempo che emerge lo stile di Canguilhem⁶⁹⁸ nell'epistemologia e nella storia delle scienze, che già Macherey, Lecourt e Foucault cercavano di cogliere, ma che sembra, almeno in parte, sfuggir loro.

⁶⁹⁷ Ivi, p. XVIII

⁶⁹⁸ J.-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le style français en épistémologie*, cit.

Questo perché, anche nel caso dell'epistemologia e della storia delle scienze, a maggior ragione delle scienze del vivente, quello di Canguilhem è un atteggiamento, una filosofia che non è metodo, ma modalità di approccio alle questioni, stile di lavoro concettuale e scelta strategica dei problemi da affrontare. Come è stato fatto notare, «ci si è spesso stupiti del carattere apparentemente molto tecnico dei suoi studi [di Canguilhem, *ndr*] di storia delle scienze. Bisogna però sottolineare che le scelte dei suoi temi di studio rispondono a ragioni molto attuali, che chiariscono il carattere spesso fortemente polemico delle sue esposizioni»⁶⁹⁹. Questo perché la scienza e la storia delle scienze sono per Canguilhem risposte a un'esigenza, a un bisogno che la vita trova dinanzi a sé come un ostacolo. Esse sono prolungamenti di un vivente che ha da confrontarsi con il reale [*le Réel*]⁷⁰⁰ e come tali non possono e non devono mai rischiare di perdere il nesso che le connette alla vita, al vivente in generale e al vivente uomo e scienziato in particolare.

⁶⁹⁹ J.-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie*, cit., pp. 935-936.

⁷⁰⁰ Così leggiamo nel *Traité*: Cfr. *ÆC* I, p. 801.

Capitolo 3

Conoscenza e vita

Hans Blumenberg (1920-1996) ha detto una volta che «tra i libri e la realtà è posta un'antica inimicizia»⁷⁰¹. In verità non l'ha propriamente detto: l'ha scritto in un libro a proposito dei libri e di come l'oggetto libro sia potuto diventare metafora del mondo naturale come «cosa da leggere». Blumenberg intendeva dire che vi è nel libro la segreta speranza di sostituire la realtà, di rendere in qualche modo superflua l'esperienza che l'uomo fa del mondo.

Esiste una sorta di arroganza dei libri in forza della loro pura quantità: già dopo un certo periodo una civiltà che pratici la scrittura suscita l'impressione opprimente che nei libri debba esservi tutto e che non abbia senso, nel lasso di tempo di una vita che è comunque troppo breve, tornare a guardare e percepire un'altra volta ciò che già una volta era stato registrato e portato a conoscenza.⁷⁰²

⁷⁰¹ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; tr. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1984, p. 11.

⁷⁰² Ibid.

Si scrive perché si è percepito e si legge per percepire. Vi è una circolarità ermeneutica tra la scrittura e l'esperienza, tra il libro e la realtà, che, una volta istituita, difficilmente può essere infranta. Si potrebbe essere tentati di dire – erroneamente – che si legge perché non si è vissuto e questa convinzione può condurre qualcuno a muovere guerra ai libri, credendo di portare in questa battaglia le ragioni della vita contro quelle della conoscenza. Il libro è stato fatto oggetto, nella storia, di un'inaudita cura e dedizione, ma anche di un odio tutto particolare: il libro è stato portato in processione e venerato, custodito, trasmesso, copiato e conservato, ma anche bandito, vietato, censurato, sequestrato, bruciato e distrutto. Poche immagini rappresentano con tanta efficacia la violenza del fanatismo ideologico quanto lo spettacolo del rogo dei libri nelle piazze delle città, cui l'Europa ha assistito ancora in tempi non troppo antichi. Tuttavia, per quanto violenta sia la reazione al libro, per quanto una generazione rifiuti le pagine dei suoi vecchi maestri, non si potrà fare a meno di scrivere questa stessa violenza e questo stesso rifiuto, di mantenere la traccia di quella frattura, raccontandola e spiegandola, e di cercare, in altre parole, di racchiudere nuovamente il mondo in un libro. L'esperienza deve trovare il modo di scriversi, quale che sia la scrittura scelta dagli uomini.

Spesso si pensa a *Le normal et le pathologique* come al principale libro di Georges Canguilhem, alla sua "opera", nel senso classico. Più raramente ci si ricorda che il nucleo centrale di quel libro, l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, non venne scritto, come la maggior parte delle tesi di laurea o di dottorato, nella tranquillità degli anni degli studi universitari, ma nei periodi più duri del secondo conflitto mondiale. Non dobbiamo, ad ogni modo, pensare a Canguilhem come a un'eccezione, nel panorama dell'Europa bellica: la seconda guerra mondiale, infatti, non fu solo uno dei momenti più cupi e travagliati della storia recente dell'Europa e del mondo ma rappresentò anche uno dei momenti più significativi per la produzione intellettuale, artistica e culturale dell'intero Novecento.⁷⁰³ Paule Pradel

⁷⁰³ Si potrebbe forse dire che fu anche l'ultimo momento della storia del secolo scorso in cui gli intellettuali europei, nonostante il diffondersi della barbarie della guerra, del genocidio, della violenza, poterono ancora credere di essere depositari di una speciale "fiaccola" della ragione, di essere speciali custodi del *lógos* che avrebbe illuminato la vita degli uomini. La fine del conflitto lascerà alle proprie spalle un'Europa in macerie, anche dal punto di vista culturale. In un mondo bipolare, caratterizzato dalla logica degli estremi, in cui i poli attorno ai quali si venivano ora ad articolare le due principali sfere di influenza erano Washington e Mosca, e in cui processi rapidissimi, come la spinta per la decolonizzazione, lo smantellamento delle ultime vestigia imperiali, la provincializzazione del bacino del Mediterraneo, costringevano gli

(1915-2017), moglie del famoso storico Fernand Braudel (1902-1985), raccontò che suo marito scrisse *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II* col solo ausilio della propria prodigiosa memoria.⁷⁰⁴ Braudel, tuttavia, non si limitò a *La Méditerranée*: Paule Braudel troverà, dopo la morte del marito, una serie di appunti, un manoscritto, che egli, abituato a distruggere ogni traccia inedita del proprio lavoro, aveva risparmiato. Si trattava di un ciclo di lezioni sul significato della storia che egli aveva tenuto nel Oflag XII B di Mainz, in cui venne tenuto prigioniero tra il 1940 e il 1942. Vi si legge una frase chiarificatrice: «Ho la pretesa di spiegarvi il tempo presente al di là dei fatti contingenti e dei mutamenti della vita attuale. Grande pretesa, voi penserete, e grande presunzione da parte mia»,⁷⁰⁵ tuttavia, aggiunge Braudel rivolgendosi ai suoi compagni di detenzione, il suo tentativo riposa su un genere speciale di fiducia, «quella che io ripongo nella storia, strumento di conoscenza e di misura delle cose».⁷⁰⁶ Il tempo presente, con tutte le sue ambiguità e la drammaticità che portava con sé, doveva trovare, per Braudel, la propria soluzione nella riflessione, nella storia e nella conoscenza, ovvero nella capacità del sapere, in questo caso della storia, di costituirsi come misura del mondo, come metro e criterio. Ci si potrebbe allora spiegare, allo stesso modo, perché Marc Bloch (1886-1944), un altro storico, si sia impegnato nella travagliata redazione di un'opera, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, le cui pagine sono attraversate da una domanda infantile, «Papà, spiegami allora a che serve la storia»,⁷⁰⁷ capace però di innescare la riflessione dello storico sul

intelletuali europei, abitanti di un continente frammentato internamente e debole sulla scena internazionale, a ripensare completamente il proprio ruolo. La seconda guerra mondiale, insomma, fu l'ultimo momento in cui gli europei poterono concedersi il lusso di pensare un'Europa al centro del mondo e sovrana nelle arti e nella cultura. Le opere dell'ingegno che essi produssero sono le ultime che riflettono ancora una posizione privilegiata, vera o presunta che fosse.

⁷⁰⁴ In realtà Braudel aveva cominciato a scrivere la sua tesi di dottorato nel 1939, poche settimane prima dell'inizio del conflitto, dopo dieci anni di ricerca condotta sotto la guida di Lucien Febvre, che avrebbe ricevuto, nel corso della prigionia dell'allievo, tra il 1940 e il 1945, ben tre diverse redazioni dell'opera, inviate per posta, in piccoli quadernetti scolastici.

⁷⁰⁵ F. Braudel, «Histoire, mesure du monde», in Id., *Les Ambitions de l'Histoire*, a cura di R. de Ayala e P. Braudel, Éditions de Fallois, Paris 1997; tr. it. di G. Zattoni Nesi, *Storia misura del mondo* (1997), il Mulino, Bologna 1998, p. 27.

⁷⁰⁶ Ibid.

⁷⁰⁷ M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Édition critique préparée par Étienne Bloch*, Armand Colin, Paris 1993; tr. it. di G. Gouthier, *Apologia della storia o mestiere di storico* (1993), Einaudi, Torino 2009, p. 7. Per riferimenti sulla biografia di Bloch rimando a É. Bloch (in collaborazione con A. Cruz-Ramirez), *Marc Bloch (1866-1944). Une biographie impossible*, Culture et Patrimoine en Limousin, Limoges 1997.

senso del proprio mestiere. Bloch sarebbe morto, senza concludere il proprio libro, il 16 giugno 1944, fucilato a Saint-Didier-de-Formans, al termine tre mesi di prigionia e tortura da parte degli uomini del feroce ufficiale delle SS Klaus Barbie (1913-1991). La stessa sorte era toccata anche a Jean Cavaillès, fucilato ad Arras, il 17 febbraio 1944, quattro mesi prima di Bloch. Anche lui lasciava alla posterità un lavoro interrotto, quel *Sur la logique et la théorie de la science* che, nelle parole di Gaston Bachelard, a lungo «i filosofi dovranno meditare». ⁷⁰⁸ Sul perché un uomo la cui opera per la Resistenza fu «immensa» ⁷⁰⁹ abbia scritto, tra il 1943 e il 1944, quando le vicende della guerra si facevano sempre più confuse e concitate, un libro sui fondamenti della logica e della scienza all'interno di un carcere, tutto è stato detto dalle parole dei primi curatori di quell'opera: «tornare alla riflessione, nel mezzo dell'azione, gli appariva l'indispensabile garanzia della direzione da seguire». ⁷¹⁰ Tra i due uomini che raccolsero l'eredità e il testamento filosofico di Jean Cavaillès vi era anche Georges Canguilhem, e non possiamo non credere che anch'egli condividesse, in quegli anni tormentati, quella stessa esigenza di trovare nella riflessione il senso concreto dell'azione necessaria e che questa stia alle spalle del suo principale scritto di quegli anni.

1. Il normale e il patologico

1.1. Una doppia crisi. Filosofia e medicina nell'Essai del 1943

La guerra, insomma, è un evento che cambia tutto nell'esperienza degli uomini e nel modo con cui questa si trasforma in conoscenza. Essa è un evento che ristrutturava in qualche modo ogni campo di esperienza umano e riconfigura esigenze, bisogni e priorità. Questo è avvenuto, a maggior ragione, a partire dal Novecento, ovvero l'età in cui la guerra è divenuta un fenomeno totale, capace di investire con inedita potenza tutti i campi della vita umana, ivi compresa quello dell'impresa scientifica e tecnologica. Proprio questa capacità della guerra di investire ogni aspetto dell'esistenza umana ha, tra l'altro, l'effetto di ricordarci in fondo che la scienza è uno strumento di cui l'uomo si serve per risolvere un problema che si pone nella nostra esperienza concreto, ed è in

⁷⁰⁸ J. Cavaillès, *Sulla logica e la filosofia della scienza*, cit., p. 25.

⁷⁰⁹ Ibid.

⁷¹⁰ G. Canguilhem, Ch. Ehrensfield, «Avvertenza alla prima edizione (1947)», in J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, cit., p. 19.

questo senso che un famoso storico della medicina ha detto che «il momento cruciale che trasforma la “scienza per la scienza” nella “scienza per l’umanità” è la guerra»⁷¹¹. A chiunque abbia mai avuto tra le proprie mani *Le normal et le pathologique* non può essere sfuggita una frase dell’introduzione all’*Essai*: «ciò che esattamente ci attendevamo dalla medicina era un’introduzione a problemi umani concreti»⁷¹². L’*Essai* è un libro che nasce dall’esperienza della guerra e, come le opere di Braudel, Bloch e Cavaillès, muove da una doppia crisi cui cerca di offrire una risposta congiunta.

La prima di queste crisi, che abbiamo già intercettato alla fine del primo capitolo di questa sezione, è quella di una generazione filosofica la quale, pur avendo avuto la fortuna di scampare agli orrori della prima guerra mondiale, riconosceva la debolezza delle soluzioni che la generazione precedente, che pure aveva vissuto in prima persona quel dramma, era stata capace di opporre alle nuove tragedie che si profilavano all’orizzonte. Quando Canguilhem indica nella medicina un punto di accesso, per la filosofia, ai «problemi umani concreti», quando assume che «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve essere estranea»⁷¹³ risponde alla questione che poneva Nizan nel suo attacco alla filosofia dei cani da guardia della Sorbonne e dell’accademia parigina: «non si vede con che cosa faccia rima la filosofia priva di materia, la filosofia priva di rima e di ragione».⁷¹⁴ Alla fine degli anni Trenta Canguilhem ha ormai deciso tra Benda e Nizan, tra la filosofia dei chierici e quella di chi desidera conoscere di che cosa siano fatti gli uomini, «che cosa mangiano, le case in cui abitano, gli abiti che indossano, il modo in cui muoiono, le donne che amano, il lavoro che svolgono. Il modo in cui passano le loro domeniche. Il modo in cui curano le loro malattie. Come impiegano il tempo. Il loro reddito. I giornali, i libri che leggono. Gli spettacoli con cui si divertono, i loro film, le loro canzoni i loro proverbi»⁷¹⁵. Claude Debru ha colto in parte il punto, riconoscendo che la vera scommessa dell’*Essai* è quella di «fondare un’antropologia filosofica sulla base della medicina, di utilizzare la situazione patologica che la medicina prende in considerazione, per pensare la realtà umana nella

⁷¹¹ G. Cosmacini, *Guerra e medicina. Dall’antichità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 176.

⁷¹² *NP*, p. 9.

⁷¹³ *NP*, p. 9.

⁷¹⁴ P. Nizan, *Les chiens de garde*, cit., p. 31.

⁷¹⁵ *Ivi*, p. 32.

sua concretezza, mediante l'elaborazione di concetti che ne colgano, di nuovo, l'assoluta singolarità»⁷¹⁶.

Canguilhem in realtà va ancora più in là di quanto non riconosca Debru. La tesi del 1943 non è solo, come spesso si è detto, una tesi in medicina, ma è anche una tesi in filosofia, che risponde a un preciso bisogno interno della filosofia. È lo stesso Canguilhem ad ammetterlo: l'*Essai* vuole riesaminare una tesi generalmente tenuta per vera, un punto di vista assodato, un fatto compiuto, accettato ed è rimettendolo al centro della riflessione che «riteniamo di obbedire a un'esigenza del pensiero filosofico, che è quella di riaprire i problemi piuttosto che chiuderli. Léon Brunschvicg ha detto, a proposito della filosofia, che essa è la scienza dei problemi risolti. Facciamo nostra questa definizione semplice e profonda».⁷¹⁷ I problemi che la tesi del 1943 sono i problemi stessi della filosofia, i problemi che essa incontra quando, volendo davvero prendere in conto quella dimensione concreta della realtà, non voglia correre il rischio di idealizzarla e di farne nuova astrazione. A questo cerca di rispondere *Le normal et le pathologique*.

La seconda crisi è, invece, quella della medicina. Chi scrive è convinto che, anche in questo caso, la guerra costituisca un motivo occasionante non irrilevante. Come ha scritto Giorgio Cosmacini, «la guerra disegna e ridisegna, nel corso dei secoli, le nozioni e azioni mediche che contribuiscono, talora in modo rilevante o decisivo, agli sviluppi e progressi nel campo della terapia e dell'assistenza»⁷¹⁸; d'altro canto, come nota egli stesso, la guerra «mortifica, letteralmente, l'umanità; anzi la disumanizza; e la medicina, che usa le proprie scienze di base e le loro tecniche applicative per la cura degli uomini, non può e non deve far altro che essere al primo posto nell'esecrarla e nel condannarla»⁷¹⁹. Martin Gilbert ha concluso il suo voluminoso lavoro sulla seconda Guerra Mondiale, con una riflessione sulle questioni lasciate aperte dal conflitto, riconoscendo, con amarezza, che «la più grande "questione aperta" della seconda guerra mondiale è l'umana sofferenza». Chi meglio di un medico conosce l'orrore degli infiniti modi della sofferenza umana? Eppure, dinanzi alla nuova forma della guerra nel

⁷¹⁶ C. Debru, *Georges Canguilhem. Science et non science*, Éditions de la rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 2004, p. 27.

⁷¹⁷ *NP*, p. 11.

⁷¹⁸ G. Cosmacini, *Guerra e medicina*, cit., p. V.

⁷¹⁹ *Ibid.*

Novecento, quella guerra che Hobsbawm ha giustamente definito «guerra totale»⁷²⁰, si pone ancora una volta «l'interrogativo se la medicina e la sanità, non ultime tra le scienze e le pratiche cui si ascrive il merito di contribuire al benessere dell'umano consorzio, abbiano in qualche modo fallito o tradito il loro compito istituzionale primario: quello di instaurare nel pianeta una coscienza medico-sanitaria, civile, sociale, preventiva della guerra e delle sue inevitabili complicità»⁷²¹. Lungi dal trovare nella medicina una risposta alla crisi della filosofia, Canguilhem vi rinviene, al contrario, una crisi non meno profonda. Si tratta, anche in questo caso, di un conflitto tra la vita e la conoscenza, che è tanto più radicale in quanto coinvolge una branca del sapere che ha la pretesa di essere conoscenza del vivente stesso. È tenendo sullo sfondo questa “crisi nella crisi”, della filosofia e della medicina, che vorremmo ora provare a offrire una lettura dell'*Essai* come tentativo di risposta all'esigenza di ridefinire il rapporto tra la concretezza dell'esperienza e la necessità del pensiero, tra l'urgenza dell'azione e il bisogno della riflessione: in altre parole, tra la vita e la scienza.

1.2. *Pars destruens*. Il valore del patologico, il valore del clinico

Abbiamo già analizzato la struttura storiografica proposta dalla prima parte dell'*Essai* e ne abbiamo discusso il significato metodologico nella definizione del rapporto tra scienza e storia. Ora occorre spingere la nostra analisi un po' più in là e cercare di chiarire quale sia la mossa teorica che si cela dietro alla ricostruzione genealogica del principio di Broussais e quale sia il suo significato all'interno dell'impianto argomentativo della tesi del 1943. A questo scopo non ci riferiremo qui solo alla prima parte dell'*Essai*, ma prenderemo in considerazione anche altri testi successivi, in cui Canguilhem, ritornando sulla questione del normale e del patologico o su alcuni aspetti specifici del lavoro, offre chiarimenti aggiuntivi, che permettono una lettura più complessa proprio di questa prima parte del suo lavoro.

Sappiamo, innanzitutto, che il primo capitolo, apparentemente dedicato alla filosofia della biologia di Comte, offre in realtà l'occasione per una genealogia

⁷²⁰ E. J. Hobsbawm, *Ages of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Pantheon Books, Random House, Inc., New York, 1994; tr. it. di B. Lotti, *Il secolo breve 1914-1991*, Rizzoli, Milano 1997¹; 2014², p. 33-70.

⁷²¹ G. Cosmacini, *Guerra e medicina*, cit., p. 184.

retrospettiva del principio, che ne rintraccia le fondamenta teoriche nelle ricerche anatomiche del XVIII secolo. Comte introduce il principio di Broussais nella *Leçon XL* del *Cours de philosophie positive*, a uno scopo ben preciso. Nell'economia generale dell'epistemologia proposta nel *Cours* è fondamentale, per Comte, operare una distinzione tra le scienze, fondata sulla distinzione tra gli oggetti cui queste si riferiscono. Oltre alla matematica, che costituisce una sorta di caso a sé, vi sono dunque scienze di fatti bruti (astronomia, fisica, chimica) e scienze di fatti organizzati (biologia, sociologia). Ogni scienza, inoltre, ha un suo specifico metodo di esplorazione del proprio oggetto e, in ragione del principio di progressiva complessità dell'oggetto cui le diverse scienze si riferiscono, ogni scienza può fare affidamento anche ai metodi di esplorazione delle scienze precedenti. Se l'astronomia, per esempio, in virtù della semplicità del proprio oggetto, può affidarsi alla sola osservazione, la fisica, invece, non trova soddisfazione nella semplice osservazione dei fenomeni, ma necessita di introdurre il metodo dell'esperimento. Nell'introdurre i fenomeni biologici dinamici, quelli relativi cioè alla fisiologia, Comte si trova dinanzi alla difficoltà costituita dalla sperimentazione in biologia. La sperimentazione, infatti, presuppone due condizioni fondamentali: «1. che l'alterazione introdotta sia pienamente compatibile con l'esistenza del fenomeno studiato [...]; 2. che i due casi messi a confronto non differiscano che per un solo aspetto». La sperimentazione, infatti, rischia di pregiudicare l'esistenza del fenomeno studiato, in quanto potrebbe comprometterne il «consensus», ovvero l'intima connessione tra le parti e il tutto e tra le parti tra loro che caratterizza i fatti organizzati.⁷²² Si pone dunque il problema: com'è possibile la sperimentazione in biologia? A questo risponde il principio di Broussais, nella misura in cui l'identificazione tra lo stato normale e lo stato patologico permette di considerare la malattia come una sorta di *experimentum naturalis*. Lo stato patologico, infatti, è per Broussais uno stato fisiologico modificato, ma è pur sempre, aggiunge Comte, uno stato in cui l'organismo vive. Uno studio sistematico delle patologie è per Comte l'unica via per una reale conoscenza sperimentale dell'organismo nel suo stato normale o fisiologico.

La portata epistemologica del principio di Broussais è dunque rivoluzionaria. Come scrive Michel Foucault, con Broussais «la medicina delle malattie ha fatto il suo

⁷²² A. Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., Lezione XL, p. 691.

tempo» e inizia invece un nuovo tipo di medicina, «una medicina delle reazioni patologiche, struttura d'esperienza che ha dominato il XIX secolo e sino ad un certo punto il XX». ⁷²³ Non vi è più malattia esterna che penetri nell'organismo: lo spazio della malattia è «senza residuo né slittamenti, lo stesso spazio dell'organismo. Percepire il morboso è un certo modo di percepire il corpo» ⁷²⁴. Questo gli è possibile in virtù della sua teoria dell'irritabilità, teoria dalla lunga storia che parte da Glisson e arriva proprio sino a Broussais, nel corso della quale «i concetti di eccitamento, eccitazione, stimolo, prendono forma e assumono una funzione». ⁷²⁵ All'interno di questa storia, i cui nomi più noti sono quelli di Haller e Cullen, un ruolo del tutto particolare è rivestito da John Brown e dai suoi *Elementa medicinæ* (1780). In un saggio contenuto in *Idéologie et rationalité*, dedicato proprio a Brown, Canguilhem fa notare che «quando Brown attribuisce all'organismo una quantità finita di eccitabilità, di capacità di essere affetto dai poteri eccitanti o stimolanti, non si fa carico di alcuna giustificazione né di alcuna prova. Pone questa differenza tra la vita e la materia come un principio» ⁷²⁶. Questa distinzione di fondo, comporta però, di riflesso, una serie di identificazioni tra tutti i fenomeni della vita; scompaiono così le distinzioni tra animale e vegetale, tra agricoltura e medicina, tra nervo e muscolo, tra salute e malattia. ⁷²⁷ «Nella natura tutto è opera di un solo organo», afferma Brown e, alla fine della seconda parte degli *Elementa Medicinæ*, aggiunge:

Non è dunque vero che alcuni poteri sono preposti dalla natura alla conservazione della vita e della salute e altri per arrecare malattia e morte. Invero, la tendenza di loro tutti è quella di sostenere la vita, ma per mezzo di un'imposizione, e in seguito di condurre alla morte, ma per mezzo di un'operazione spontanea. ⁷²⁸

Ci troviamo dinanzi a una posizione inversa rispetto a quella delle *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* di Bichat, che si aprono con la famosa definizione

⁷²³ M. Foucault, *La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), PUF, Paris 1972, tr. it. di A. Fonta, *La nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico*, Einaudi, Torino, 1998; p. 206.

⁷²⁴ Ibid.

⁷²⁵ *IR*, p. 43

⁷²⁶ Ibid.

⁷²⁷ Ibid.

⁷²⁸ J. Brown, *Elementa medicinæ*, Edimburgh 1780, §327.

«la vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte»:⁷²⁹ Brown afferma invece che, lungi dall'essere capace di resistere alla morte, la «vita è uno stato forzato» [*vitam coactum statum esse*],⁷³⁰ la cui sussistenza richiede un continuo supporto. Se la vita è una condizione forzata, se la morte è lo stato verso il quale l'organismo tende naturalmente, allora ogni atto medico, ogni intervento volto a conservare la vita e a evitare o ritardare la morte è un gesto contro natura. In questo «Brown è un anti-Bichat ante-litteram»,⁷³¹ ma soprattutto è un anti-Ippocrate. Nel primo capitolo dell'*Essai* Canguilhem distingue due concezioni antiche della malattia, entrambe venate di un certo ottimismo: la concezione ontologica, che secondo alcuni sarebbe di origine egizia,⁷³² secondo la quale la malattia sarebbe una generalizzazione dell'esperienza della possessione e consisterebbe dunque in qualcosa che si aggiunge o si perde e una concezione dinamica, ippocratica, secondo cui la malattia appartiene alla totalità dell'uomo ed è «sforzo della natura nell'uomo per ottenere un nuovo equilibrio».⁷³³ Nel primo caso l'ottimismo deriva dal fatto che, se la malattia rappresenta un agente esterno che entra nell'organismo o un elemento che questi possedeva e ha perso a un dato momento, la medicina o la magia hanno quantomeno un compito ben preciso. «Ciò che l'uomo ha perduto gli può essere restituito, ciò che è entrato in lui può uscire»:⁷³⁴ tanto basta perché già vi sia una rassicurazione. Tuttavia, se è a una tecnica o a una magia che si guarda «è perché dalla natura in sé non ci si aspetta nulla di buono».⁷³⁵ Al contrario negli scritti ippocratici «la terapeutica deve innanzitutto tollerare e al bisogno rinforzare queste reazioni edeniche e terapeutiche spontanee» che la natura impone: «imitare non significa soltanto ricopiare un'apparenza: significa mimare una tendenza, prolungare un movimento interno».⁷³⁶ Qui l'ottimismo non riguarda la capacità della tecnica umana di intervenire, ma il senso stesso della natura. Si tratta di due modi di concepire

⁷²⁹ «*La vie est l'ensemble des fonction qui résistent à la mort*»: X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), Éd. Victor Masson – Charpentier, Paris 1852, Première Partie, article 1, p. 1.

⁷³⁰ J. Brown, *Elementa medicinæ*, cit., §72.

⁷³¹ *IR*, p. 45.

⁷³² Canguilhem riconduce la tesi dell'origine egizia della concezione ontologica a Sigerist, che la faceva derivare da una generalizzazione dell'esperienza della possessione (*NP*, p. 15). Su questo, come su molti temi generali di storia della medicina, il riferimento di Canguilhem è H.-E. Sigerist, tr. fr. di M. Tenine, *Introduction à la médecine*, Payot, Paris 1932, p. 120 e ss..

⁷³³ *NP*, p. 16.

⁷³⁴ *NP*, p. 15.

⁷³⁵ *NP*, p. 16.

⁷³⁶ *NP*, pp. 16-17.

l'intervento del medico e il rapporto della medicina nei confronti della natura difficilmente conciliabili e la polemica ippocratica contro la medicina magica e l'interpretazione religiosa del *morbo sacro* mostra bene quanto questo fosse chiaro già ai tempi della redazione del *Corpus Hippocraticum*.⁷³⁷ Brown non ripone alcuna fiducia nella natura: essa, lasciata a se stessa, conduce il più velocemente possibile il malato alla morte. D'altro canto, però, la malattia non è che uno stato naturale, fisiologico, che risponde alle medesime leggi dello stato normale, che è eccitabilità: sarà dunque sufficiente, per la terapeutica, stimolare ed eccitare i tessuti oppure, all'inverso, indebolire e contrastare l'eccessiva eccitazione. La medicina è una reazione, un contrasto, una lotta che l'uomo porta contro la natura e ogni speranza di guarigione è da affidarsi al medico e alla sua arte; in ogni caso occorre agire, occorre intervenire: «Guai all'inazione. Non fidatevi delle forze della natura»,⁷³⁸ ammonisce il medico scozzese.

Due elementi della dottrina di Brown penetrano dunque nella medicina francese a opera della mediazione di Broussais, ed entrambi riposano sull'identificazione del normale e del patologico. In primo luogo, l'idea che vi sia una possibilità di quantificare l'eccitazione, e che le malattie costituiscano un eccesso o un difetto. In secondo luogo, l'idea anti-ippocratica del potere della medicina, che troverà in Bernard la propria massima espressione, arrivando a fondare l'ideologia «del potere illimitato della medicina».⁷³⁹ Su quest'ultimo punto Comte e Bernard si contrappongono. Comte introduce il principio di Broussais per via dell'impossibilità della sperimentazione di agire sull'individuo biologico e attende dalla natura l'occasione della malattia per scoprire le leggi dello stato fisiologico, per mezzo della variazione che lo stato patologico offre: il processo della conoscenza muove dal patologico al fisiologico. Per Bernard, al contrario, l'identità del normale e del patologico serve a giustificare la

⁷³⁷ Ci pare interessante, a sostegno della tesi di Canguilhem, notare come Ippocrate porti l'attenzione sul fatto che, se anche il morbo di cui si occupa – l'epilessia e altri fenomeni simili – fosse davvero di origine sacra e divina, e se anche l'intervento dei maghi e dei purificatori fosse efficace, questo contraddirebbe l'idea che essi agiscano per il dio e, anzi, comporterebbe la loro empietà: «Chi infatti, operando purificazioni e magie, sia in grado di stornare questo male, parimenti potrebbe richiamarlo escogitandone altre, e il divino da questo discorso sparisce. [...] i loro discorsi non hanno nulla a che fare con la devozione, come essi pensano, ma piuttosto con l'empietà, e significano che gli dèi non sono». *De morbo sacro*, par. III, p. 274 (Le citazioni dal *Corpus Hippocraticum* sono rimandano, nel riferimento di pagina, a Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino 1965).

⁷³⁸ J. Brown, *Elementa medicinæ*, cit., §95.

⁷³⁹ *IR*, p. 46.

possibilità dell'intervento sulla malattia a partire dalla conoscenza della fisiologia normale dell'individuo. Inoltre, il vitalismo che Broussais e Comte ereditano da Bichat e dalla scuola di Montpellier,⁷⁴⁰ impedisce loro di considerare la differenza tra normale e patologico in senso numerico, introducendo così un'ambiguità all'interno delle loro rispettive posizioni. Bichat, Broussais e Comte chiamano lo stato patologico alterazione dello stato normale, ma al contempo definiscono tale alterazione come eccesso o difetto: «Incremento e diminuzione sono concetti di valore quantitativo, mentre alterazione è un concetto di valore qualitativo».⁷⁴¹ Bernard, invece, appare più propenso a fornire una definizione quantitativa dei fenomeni del vivente, almeno nella misura in cui per lui la continuità tra normale e patologico prolunga una continuità tra vita e morte, tra organico e inorganico.⁷⁴² La chimica dell'organismo non differisce in nulla dalla chimica del laboratorio, «non vi sono due chimiche»,⁷⁴³ secondo un principio generale della medicina sperimentale che recita: «nei fenomeni della vita vi è un determinismo assoluto quanto quello dei fenomeni di corpi bruti»,⁷⁴⁴ cui fa seguito un ulteriore principio generale, secondo cui «il metodo sperimentale si applica sempre nella stessa maniera e secondo i medesimi principi, quale che sia la scienza che si prenda in considerazione, sia scienza di corpi bruti o scienza di corpi vivi».⁷⁴⁵ Tuttavia, come nota Canguilhem, questo significa solo rifiutare lo spiritualismo e aderire al materialismo; ma il vitalismo e il materialismo, come hanno sottolineato anche studi recenti,⁷⁴⁶ sono tutt'altro che incompatibili. Leggiamo nei *Principes de médecine expérimentale* che

⁷⁴⁰ La riconduzione della biologia comtiana alla scuola vitalista di Montpellier è espressa soprattutto da *L'école de Montpellier jugée par Auguste Comte* (EHPA, pp. 75-80), anche se la discendenza di Comte dal vitalismo francese è già chiara nel saggio del 1943. Su Canguilhem e Comte e il significato della filosofia del vivente all'interno del positivismo comtiano si veda J.-F. Braunstein, «Canguilhem, Comte et le Positivisme», cit., pp. 95-120, in particolare pp. 104-110.

⁷⁴¹ NP, 37.

⁷⁴² NP, p. 46.

⁷⁴³ C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux. Tome I*, Librairie J.-B. Ballière et Fils, Paris 1878, p. 224.

⁷⁴⁴ C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale* (1947), PUF, Paris 2008, p. 264.

⁷⁴⁵ C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, cit., p. 266.

⁷⁴⁶ È in particolare il XVIII secolo ad aver offerto, da questo punto di vista, esempi interessanti. Si vedano in particolare Ch. T. Wolfe, «Varieties of Vital Materialism», in S. Ellenzweig e J. H. Zammito (a cura di), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, Routledge, New York 2017, pp. 44-65. Id., «Materialism», in A. Garrett, *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Routledge, New York 2014, pp. 91-118.

«questi sistemi di *animismo* e *vitalismo* non risolvevano nulla»,⁷⁴⁷ ma d'altro canto le teorie moderne hanno mostrato che «altro non siamo che animali composti di parti viventi elementari o di organismi più semplici»,⁷⁴⁸ e la scienza moderna ha mostrato chiaramente che è a questi elementi che si deve giungere se si vuole rendere conto dei fenomeni della vita e che è su questi che occorre agire se si vuole operare una modifica. «Di conseguenza», conclude Bernard, «tutto agisce in ultimo su di un ambiente interno [*milieu intérieur*], che è più o meno indipendente dall'ambiente esterno [*milieu extérieur*]». ⁷⁴⁹ Ne consegue però, ed è materia difficile da definire in quale misura Bernard ne sia consapevole o meno, che vi è una differenza tra ciò che accade nell'organismo e ciò che avviene al di fuori di lui. È solo in virtù della sua concezione dell'organismo come composizione di parti organiche e viventi che Bernard può proporre un esperimento come quello «del fegato lavato», altrimenti impossibile in una medicina che vede all'interno dell'organismo un ambiente strutturalmente diverso da quello esterno.

Dunque, la scoperta di Canguilhem è che in Broussais, in Comte, ma anche in Bernard, permane un'ambiguità che «è rivelatrice della persistenza del problema stesso in seno alla soluzione che si crede di aver fornito». ⁷⁵⁰ A differenza di Comte e di Broussais, Bernard riconduce l'identità dei fenomeni fisiologici e di quelli patologici all'identità delle leggi fisiche e chimiche che vi presiedono. Non vi sono un calore normale e uno patologico, «ma l'identità del calore», nota Canguilhem, «non implica l'identità della sorgente di calore, e neppure l'identità del meccanismo di liberazione delle calorie». ⁷⁵¹ In Bernard l'identità del fisiologico e del patologico riposa sull'identità delle leggi chimico-fisiche con se stesse. La teoria di Bernard, che pretende di essere teoria oggettiva del patologico, patologia scientifica, non spiega il proprio

⁷⁴⁷ C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, cit., p. 272. Va notato che, nella stessa pagina, Bernard passa in rassegna le teorie antiche e recenti sul vivente, in una rassegna che ci offre l'idea di che cosa egli intenda con vitalismo e animismo: «La scienza antica considerava l'organismo vivente come un tutto dotato di una forza individuale e propria. Per Ippocrate questa forza era la natura, perciò si è dato dalla sua medicina il nome di *naturalismo* (V. Guislain) Galeno. Per Stahl, questa forza è l'*anima*: *animismo*. Van Helmont divide questa forza in *archée* secondari, ma sempre animismo» (Ivi).

⁷⁴⁸ C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, cit., p. 272.

⁷⁴⁹ C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, p. 273.

⁷⁵⁰ NP, p. 50.

⁷⁵¹ NP, p. 57.

oggetto: lo dissolve.⁷⁵² Tuttavia, «una ricerca che dissolve il proprio oggetto non è oggettiva»,⁷⁵³ anzi. La difficoltà che incontra Bernard è quella di riconoscere che lo stato patologico è qualcosa di diverso dallo stato normale senza perciò sostenere che esso violi le medesime leggi di funzionamento della fisiologia. Quel che Bernard non riesce a pensare, in definitiva, è la novità che lo stato patologico comporta, il fatto che «un comportamento dell'organismo può essere in continuità con i comportamenti che lo hanno preceduto pur rimanendo un comportamento altro».⁷⁵⁴ Che cos'è, in fondo, un sintomo, se non qualcosa che emerge come una discontinuità su di uno sfondo o a partire da un contesto? Questo implica però la messa in dubbio della direzione del movimento che Bernard instaura tra la fisiologia e la clinica; implica che sia l'esperienza clinica, l'esperienza del malato, innanzitutto, a occasionare la scienza del fisiologo e che il punto di vista che questi adotta sull'organismo sia secondo, se non secondario, rispetto a quello del paziente. Certo, aggiunge Canguilhem, «ogni medico sa, per averlo talvolta imparato a costo di errori, che la coscienza sensibile immediata della vita organica non è di per se stessa scienza di questo stesso organismo, non è conoscenza infallibile»⁷⁵⁵ e che «la patologia ha il diritto di mettere in dubbio e rettificare l'opinione del malato che crede, per il fatto di sentirsi altro, di sapere anche in che cosa e come egli sia altro»,⁷⁵⁶ ma non perciò essa è autorizzata a negare che egli non sia effettivamente altro, che la sua condizione patologica, che egli sente come discontinuità nel proprio vivere, che percepisce come «*un altro andamento [allure] di vita*»,⁷⁵⁷ non sia che un'illusione.

In questo senso Canguilhem chiama in causa, dopo aver affrontato la posizione del filosofo (Comte) e quella del fisiologo e dello sperimentatore (Bernard), l'esperienza del clinico e, in particolare, quella di un chirurgo che ha scelto di confrontarsi con il problema del dolore. Canguilhem assume come punto di partenza per una discussione della teoria della malattia di René Leriche – «teoria talvolta un po' incerta, ma ricca di sfumature, concreta e profonda»⁷⁵⁸ – la nota affermazione secondo

⁷⁵² NP, p. 58.

⁷⁵³ Ivi, p. 61.

⁷⁵⁴ Ibid.

⁷⁵⁵ Ivi, p. 63

⁷⁵⁶ Ivi, p. 64.

⁷⁵⁷ Ibid.

⁷⁵⁸ Ivi, p. 65

cui «la salute è la vita nel silenzio degli organi».⁷⁵⁹ L'esperienza del dolore è quella del corpo malato e l'uomo in salute è inconsapevole del proprio corpo. Tuttavia, secondo Leriche, compito del medico è quello di superare il punto di vista del malato, che spesso si inganna circa le proprie condizioni. La scienza del medico supera l'esperienza del malato perché, come già segnalava Ippocrate: «Per essi [i malati, *ndr*] – che son sprovveduti – non è certo facile comprendere i loro propri mali, come sorgano e cessino e per quali ragioni s'accrescano o scemino».⁷⁶⁰ Non solo, «Leriche mostra in effetti che il silenzio degli organi non è equivalente all'assenza di malattia, che ci sono nell'organismo lesioni o turbe funzionali a lungo impercettibili per coloro la cui vita mettono in pericolo»,⁷⁶¹ ma egli ne conclude anche che la medicina debba divenire una pratica sempre più disumanizzata, che il clinico debba diffidare dell'esperienza soggettiva del paziente e che, in definitiva, «nella malattia, in fondo, ciò che meno importa è l'uomo».⁷⁶² Persino una malattia diagnosticata a un cadavere, come un cancro scoperto durante l'autopsia di un uomo che sia morto inconsapevole della massa tumorale, non risulta in alcun modo diminuita per il fatto di non essere percepita: «la malattia che non è mai esistita nella coscienza dell'uomo, perviene all'esistenza nella scienza del medico».⁷⁶³ Al contrario, dice Canguilhem, «noi riteniamo che non vi sia nulla nella scienza che prima non sia apparso nella coscienza».⁷⁶⁴ In che senso, ci si chiede? Non è forse corretto il punto di vista di Leriche? Ci si rivolge al medico in virtù della sua conoscenza, in virtù del suo sapere pratico, ma anche scientifico, e perché in definitiva si scorge in quel sapere motivo di fiducia, di rassicurazione. Nessuno è medico di se stesso.⁷⁶⁵ Ed è certo un fatto che la capacità diagnostica del medico superi

⁷⁵⁹ Ibid.

⁷⁶⁰ *L'antica medicina*, II, p. 132

⁷⁶¹ *NP*, p. 66.

⁷⁶² Ibid.

⁷⁶³ Ibid. In questo senso, ci sembra, Leriche prolunga un'idea che è già esplicita in Bernard, quella della non differenza tra l'organo vivo e l'organo morto. Quando Bernard opera l'esperimento del fegato lavato egli ne interpreta il funzionamento «come se fosse vivo», non solo ignorando che il *milieu* del laboratorio non è il *milieu intérieur* del corpo umano, ma presupponendo una sostanziale identità tra la funzione del fegato all'interno di un vivente e quella dello stesso organo in un contesto non vitale.

⁷⁶⁴ Ibid.

⁷⁶⁵ Lo stesso Canguilhem, qualche anno più tardi, avrà modo di criticare proprio quelle filosofie e quelle proposte politiche che, un po' ingenuamente, pensavano di risolvere i problemi legati alla crescente medicalizzazione del mondo occidentale e alla progressiva presa di potere del sapere/potere biomedico, con un mero ricorso a soluzioni “naturali” o al mito del *medicus sui*

spesso la nostra capacità di scorgere in noi l'emergere di quella discontinuità che è la malattia. In realtà, «è soltanto perché sono eredi di una cultura medica trasmessa dai clinici di ieri, che i clinici di oggi possono procedere e superare in perspicacia diagnostica i loro clienti abituali o occasionali».⁷⁶⁶ In questo, Canguilhem riprende una considerazione che troviamo già nel *Corpus Hippocraticum*, che riconosce nel malato, e nella specificità della condizione patologica come discontinuità nei confronti dello stato normale, l'esperienza all'origine della malattia: «In origine dunque non sarebbe stata scoperta l'arte medica né si sarebbero condotte ricerche (non ve ne sarebbe stato alcun bisogno), se per gli ammalati fosse stato opportuno seguire lo stesso regime [*diaite*] e la stessa alimentazione, che seguono i sani nel cibo, nelle bevande e in tutto il modo di vita».⁷⁶⁷ Vengono in mente le parole di Canguilhem poste a conclusione dell'*Essai*: «è dunque innanzitutto perché gli uomini si sentono malati che vi è una medicina».⁷⁶⁸ Ed è interessante notare che l'affermazione ippocratica sia tratta da uno scritto del V secolo a.C. – l'*Antica medicina* – il cui scopo era proprio quello di far valere il diritto della scuola medica di Cos, scuola di terapeuti, che fondava la propria autorevolezza sulla pratica medica e sulla tradizione, rispetto alla nuova medicina italica, che cercava di fondare, sulla base di una filosofia della natura delle qualità, un «fisiologia generale», per dedurre poi da questa i principi della terapeutica.⁷⁶⁹ Recuperando implicitamente in

ipsius: Su questo si vedano in particolare: *La salute: concetto volgare e questione filosofica* (EM, pp. 23-34) e *È possibile una pedagogia della guarigione?* (EM, pp. 35-52).

⁷⁶⁶ NP, p. 67.

⁷⁶⁷ *L'antica medicina*, III, p. 134.

⁷⁶⁸ NP, pp. 190-191.

⁷⁶⁹ L'autore dell'*Antica medicina* se la prende in particolare con la «medicina filosofica» ispirata alla dottrina degli elementi e delle qualità delle scuole filosofiche della Magna Grecia. Ne andava, in tale discussione, di difendere il sapere costituitosi sulla base della lunga esperienza del medico, esperienza che gli veniva dall'esercizio della sua *téchne* [τέχνη], nei confronti di una *sophia* [σοφία] che pretendeva di fondare la medicina su di una fisiologia generale, a sua volta basata su principi filosofici generali e universali. La polemica ippocratica critica dunque l'idea che la conoscenza fondata su postulati, *hyphotesis* [ὑπόθεσις], tipica di altri saperi come la geometria, potesse essere estesa al campo medico [*Antica medicina*, I, pp. 129-130]. Occorre fare attenzione e non fare di Canguilhem un seguace di Ippocrate oltre i limiti che egli stesso si pone: la polemica ippocratica contro la fisiologia antica era volta a sostenere l'infondatezza di tale scienza rispetto alla medicina fondata sull'esperienza clinica e la tradizione; Canguilhem non mette mai in discussione il valore della fisiologia ma, anzi, potremmo forse sostenere che il suo intero lavoro di storico delle scienze del vivente sia tutto volto a un chiarimento dei modi in cui il sapere fisiologico sia approdato al terreno della scientificità. Suo scopo è, piuttosto, quello ristabilire il corretto ordine di priorità tra la clinica, la patologia e la fisiologia. Al di là de *Il normale e il patologico* e *La formation du concept de réflexe*, un'interessante testimonianza dell'interesse di Canguilhem per la storia della fisiologia

questo l'insegnamento ippocratico, Canguilhem compie nuovamente il gesto di demarcazione della clinica dalla scienza e, soprattutto, rivendica la priorità dell'esperienza clinica sulla scienza biologica. Lo stesso Leriche, forte della propria esperienza clinica, riconosce in effetti che «bisogna smettere di aggirare la difficoltà, affermando semplicemente l'esistenza di forme silenziose e larvate di malattia: questo non è che un verbalismo. Forse la lesione non basta a fare la malattia clinica, la malattia del malato. Questa è altro dalla malattia dell'anatomo-patologo». ⁷⁷⁰ Per Leriche «malattia clinica» significa però «malattia fisiologica» ed egli sta istituendo qui una distinzione tra la lesione organica e il suo effetto sulla funzione fisiologica corrispondente. In questo senso, per Leriche, non vi sarebbe, in linea di principio, distinzione tra il normale e il patologico, se non in quanto il patologico ha degli effetti. In questo senso ben si comprende l'interesse di Leriche per il dolore, che egli interpreta come un «fatto di malattia». ⁷⁷¹ Il dolore è patologia, il dolore è malattia. Questo significa indicare nella malattia non una mera variazione quantitativa dalla norma, ma una deviazione qualitativa. La malattia è «un ordine fisiologico nuovo». ⁷⁷² riconosce Leriche. Egli, come si è detto, definisce la malattia a partire dai suoi effetti: «ora, con almeno uno dei suoi effetti», dice Canguilhem, «il dolore, abbandoniamo senza equivoco il piano della scienza astratta per la sfera della coscienza concreta. Otteniamo questa volta la coincidenza totale della malattia e del malato». ⁷⁷³ La malattia rivela possibilità fisiologiche inedite. Le malattie sono così «nuovi andamenti di vita» [*nouvelles allures de la vie*], ma sono anche il punto in cui le funzioni normali si rivelano proprio nel loro venir meno. «Vale per la fisiologia ciò che, secondo Aristotele, vale per ogni altra scienza: essa nasce dallo stupore. Ma lo stupore proprio della vita è l'angoscia provocata dalla malattia». ⁷⁷⁴ Se la scienza è, essa è nata dall'esperienza soggettiva.

sono i due capitoli dedicati alla fisiologia animale nella grande storia delle scienze diretta da Taton (*ŒC* IV, pp. 767-820; pp. 977-999). Sul ruolo della fisiologia in Canguilhem si veda anche F. Dagognet, «Qu'est-ce que la physiologie selon Canguilhem?», in F. Bing, J.-F. Braunstein, F. Dagonet et al., *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, cit., pp. 85-93.

⁷⁷⁰ *NP*, p. 68.

⁷⁷¹ *Ivi*, p. 69.

⁷⁷² *Ivi*, p. 70.

⁷⁷³ *Ivi*, p. 72.

⁷⁷⁴ *Ivi*, p. 74.

Che cosa resta dunque, alla fine della prima parte dell'*Essai* del 1943? Resta in definitiva la consapevolezza dell'inadeguatezza e l'insufficienza del principio generale secondo cui lo stato patologico non sarebbe altro che una variazione quantitativa dello stato normale. Ne emerge, come corollario, l'insufficienza di ogni considerazione che finisca per considerare la patologia come subordinata alla fisiologia, intesa come scienza delle funzioni dell'organismo nel suo stato normale, e qualsiasi concezione che tenda a subordinare la pratica clinica alla scienza fisiologica. Ne emerge, infine, una sorta di empirismo di fondo, in cui l'esperienza, senza confondersi con la scienza, offre al vivente l'occasione di comprendere se stesso. Ma questa comprensione può avvenire nella forma della scienza? Sono possibili, si chiede a questo punto Canguilhem, scienze del normale e del patologico?

1.3. *Pars construens*. La vita e suoi andamenti: fisiologia e patologia

Come abbiamo già avuto modo di osservare, Dagognet sottolinea che con Broussais la medicina allontana ogni presenza vaga e immaginaria dal corpo del paziente, come le febbri.⁷⁷⁵ Allontana, inoltre, ogni possibilità di concepire in maniera dualista, manichea, la salute e la malattia: il principio di Broussais, eletto a principio cardine della fisiopatologia, instaura un sostanziale monismo biologico. In questo senso, certamente, l'*Introduction à la médecine expérimentale* occupa un posto all'interno della storia che, dal *Morbo sacro* di Ippocrate in poi, oppone la medicina fondata sull'esperienza alla medicina delle purificazioni e degli incantesimi. Non si tratta certo, per Canguilhem, di screditare il sapere medico o, peggio ancora, la scienza in quanto tale: «non si vuole certo negare che una terapeutica scientifica sia superiore a una terapeutica magica o mistica».⁷⁷⁶ In questo senso vanno considerati del tutto abusivi e fuori luogo i tentativi di trarre da *Le normal et le pathologique* un sostegno a una qualche forma di medicina che rinunci all'apporto delle scienze o che rifiuti le forme della razionalità scientifica. Si tratta, piuttosto, di ristabilire il senso e la collocazione della conoscenza fisiologica e patologica nei confronti della terapeutica. Perché, se da un lato «è fuori di dubbio che

⁷⁷⁵ F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, cit., p. 25.

⁷⁷⁶ NP, p. 76.

conoscere sia meglio di ignorare quando è necessario agire»,⁷⁷⁷ nondimeno occorre riconoscere che l'ideologia scientifica dell'onnipotenza della medicina - di cui Bernard è esemplare eccellente⁷⁷⁸ - «rispecchia la convinzione umanista che l'azione dell'uomo sull'ambiente e su se stesso possa e debba divenire interamente trasparente alla conoscenza dell'ambiente e dell'uomo, e debba di norma essere soltanto la messa in pratica della scienza preventivamente istituita».⁷⁷⁹ Vi è dunque una sorta di movimento a cascata, in Bernard: dalla conoscenza del normale fisiologico si determina una conoscenza del patologico, sulla base della quale è possibile intervenire con l'azione terapeutica. Tuttavia, sebbene Bernard riconosca che la pratica clinica può costituire un'esperienza di stimolo intellettuale per il fisiologo, (tant'è che, com'è noto, egli esortava i propri allievi a cominciare dall'ospedale) egli non concepisce la terapeutica, la patologia e la fisiologia sullo stesso piano. Come rileva Dagognet, «Claude Bernard vuole costruire, a fianco dell'ospedale, l'istituto in cui la malattia sarà infine compresa. L'ospedale serve solo a raccogliere i casi o le osservazioni».⁷⁸⁰ E d'altro canto, «le malattie confermano, a chi conosce la fisiologia, la fisiologia che egli conosce, ma in fondo non insegnano nulla»,⁷⁸¹ anche perché esse non sono nient'altro che fenomeni fisiologici.

Ma se questa subordinazione della patologia e della terapeutica alla fisiologia riposa sul concetto di stato patologico come stato qualitativamente identico allo stato normale, occorre verificare che cosa sarà della fisiologia e della patologia, dei rapporti che tra esse intercorrono e di quelli che le legano alla terapeutica, una volta chiarito il reale significato del normale e dei concetti che a esso si trovano connessi. Questo è, in effetti, il compito della seconda parte dell'*Essai*, che si apre con l'esame preliminare di alcuni concetti nel loro rapporto alla nozione di normale (in particolare del normale in relazione all'anomalia e alla malattia e del normale in relazione allo sperimentale), procede con la determinazione della differenza tra il normale in quanto norma e il

⁷⁷⁷ NP, p. 76.

⁷⁷⁸ Questa è tesi del saggio *Un'ideologia medica esemplare, il sistema di Brown* (IR, pp. 39-47). Il ruolo di Brown trova qui una posizione centrale all'interno della storia della fisiologia, posizione che forse non gli era pienamente riconosciuta nelle pagine de *Il normale e il patologico*, ma che la nozione di ideologia permette probabilmente di evidenziare con maggiore chiarezza.

⁷⁷⁹ NP, p. 76.

⁷⁸⁰ F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, cit., p. 52.

⁷⁸¹ NP, p. 77.

normale in quanto media, per poi ridefinire i concetti fondamentali della terapeutica (salute, malattia, guarigione). Ne emerge, in conclusione, una ridefinizione dello statuto, dei compiti e del significato per la medicina nel suo complesso della fisiologia e della patologia.

La prima nozione a essere chiarita è quella del normale, in relazione alla malattia e all'anomalia. L'analisi delle definizioni di normale offerte dai dizionari di Littré e Robin e da quello di Lalande, manifesta l'insufficienza dell'idea di normale come adeguamento alla regola, come rispetto della norma. Tuttavia, dalla definizione di Lalande emerge quantomeno un elemento interessante. Dopo aver distinto tre diversi significati di «*normal*» (come «perpendicolare», come ciò «che è come dev'essere», e quindi «sinonimo attenuato di *buono* [*bon*] e di *giusto* [*juste*]» e, infine, come «ciò che si incontra nella maggior parte dei casi di una determinata specie»),⁷⁸² la sezione "critica" del lemma sottolinea, giustamente, come la parola indichi «tanto un fatto quanto un valore attribuito a questo fatto da colui che parla», e come la confusione tra questi due fatti sia frequente in filosofia, anche a causa delle parole «norma» e «normativo».⁷⁸³ Notiamo la vicinanza alla distinzione tra valore come oggetto a cui è stato conferito un valore e come principio di valutazione che abbiamo già incontrato nell'*Esquisse d'une théorie des valeurs*.⁷⁸⁴ Osserviamo anche la centralità della funzione del giudizio, che certo non doveva dispiacere a Canguilhem, che, come ha mostrato Roth, tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta, cercava di superare in direzione della "concretezza" il kantismo di Alain e di Lagneau, senza rinunciare alla distinzione tra fatto e valore e senza ammettere compromessi con un ingenuo realismo, sul quale condivideva ancora l'opinione della scuola francese della percezione di Lagneau e Alain. D'altro canto, nota Lalande, la confusione non si limita alla filosofia, ma coinvolge anche il campo medico, «dove l'espressione "stato normale" indica innanzitutto lo stato abituale degli organi e della mente [*esprit*]; poi, dal momento che questo stato abituale è l'oggetto ordinario della terapeutica, esso finisce per essere considerato lo stato ideale, lo stato perfetto che corrisponde all'essenza

⁷⁸² A. Lalande, voce «Normale» in Id., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* cit., pp. 688-690: 688-689.

⁷⁸³ Ivi, p. 689.

⁷⁸⁴ GC 11.2.2., f. 115.

dell'organismo umano».⁷⁸⁵ Ciò che Lalande si limita a indicare, ma non approfondisce realmente è questo legame della terapeutica per lo stato normale, legame che può essere letto in due direzioni: «è perché ad esso [allo stato normale, *ndr*] la terapeutica mira come al buon fine da raggiungere, che si deve dirlo normale, oppure è perché esso viene considerato normale dall'interessato, vale a dire dal malato, che la terapeutica ne fa il proprio obiettivo?». ⁷⁸⁶ È la seconda opzione a essere corretta, secondo Canguilhem: la medicina, infatti, è la messa in campo, da parte del medico, di uno sforzo per rispondere al giudizio che un altro vivente fa della propria condizione come stato di malattia. Si tratta di una risposta a una valutazione, a un giudizio che esprime un valore negativo nei confronti di una certa condizione di vita. Essere malati è, in altri termini, giudicare la propria vita come insoddisfacente:

Noi pensiamo che, per un vivente, il fatto di reagire con una malattia a una lesione, a un'infezione, a un'anarchia funzionale, esprima il fatto fondamentale che la vita non è indifferente alle condizioni nelle quali essa è possibile, che la vita è polarità e proprio per questo istituzione inconscia di valori; in breve, che la vita è di fatto normatività⁷⁸⁷

Occorre essere molto cauti su questo punto, poiché il rischio di fraintendimenti è elevato. Non si deve credere che Canguilhem stia operando, attraverso le nozioni di «norma» e «normatività», una forma di riduzione del vitale, ancorché del biologico, al livello dell'antropologico, sostenendo un'ipotesi culturalista circa la natura della malattia. Tutt'altro, anzi: egli sta ricollocando l'esperienza antropologica della malattia all'interno di una più ampia definizione della vita come rifiuto dell'indifferenza e come polarità assiologica. «Non attribuiamo contenuto umano alle norme vitali, ma ci domandiamo come la normatività essenziale alla vita umana si svilupperebbe se non fosse in qualche modo contenuta in germe nella vita umana»⁷⁸⁸. La definizione della vita come normatività non ricade nell'illusione della retroattività che connota ancora la medicina ippocratica, che si affida a una *vis medicatrix naturæ*⁷⁸⁹, ma riconosce al contrario il fatto che la medicina, in quanto tecnica, è da sempre parte della vita, che è

⁷⁸⁵ A. Lalande, «Normal», cit., pp. 689-690.

⁷⁸⁶ *NP*, p. 96.

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ *Ivi*, p. 97.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

*informazione*⁷⁹⁰ e *assimilazione*. La medicina, in altre parole, non si pone nei confronti della vita né come un'assistente o una spettatrice, come nel naturalismo ippocratico, né come una forza esterna o un potere eteronomo, come nell'ideologia dell'onnipotenza medica che connette Brown e Bernard: essa è, proprio in quanto tecnica, già sempre interna alla vita, è sforzo della vita a favore della vita.

A partire da questa definizione del vivente come espressione di normatività ritroviamo il significato originario di una serie di altri concetti che apparivano oscuri e fonte di confusione senza un adeguato riconoscimento del carattere essenzialmente normativo della vita. In particolare, occorre distinguere tra l'anomalia e l'anormale. L'anomalia, come suggerisce l'etimologia, indica una configurazione particolare del terreno, un'asperità, un'irregolarità: «designa un fatto, è un termine descrittivo, mentre "anormale" implica il riferimento a un valore, è un termine valutativo, normativo».⁷⁹¹ La confusione sul reale significato di anomalia e anormale, ha però condotto, paradossalmente, a uno scambio di funzioni: «anomalia» ha finito per divenire un concetto normativo, laddove si è attribuito ad «anormale» un significato descrittivo a valenza oggettiva. Ad aver proposto una teoria generale delle anomalie è stato Geoffroy Saint-Hilaire, che utilizza, nella sua classificazione delle anomalie, due distinti principi: un principio di crescente complessità e uno di crescente gravità.⁷⁹² A questi si aggiungono, poi, il rapporto tra la l'anatomia e l'esercizio della funzione e un principio psicologico, dato dalla «influenza *nociva* o *dannosa* sull'esercizio delle funzioni».⁷⁹³ All'interno di questa classificazione, Geoffroy Saint-Hilaire individua una categoria tassonomica particolare, quella delle cosiddette «eterotassie», ovvero «modificazioni nell'organizzazione interna, senza modificazione delle funzioni e senza apparenza

⁷⁹⁰ Non apriremo qui la questione del rapporto che lega, evidentemente, questa posizione di Canguilhem con le tesi poi espone da Gilbert Simondon (1924-1989), ma possiamo rimandare ad alcuni studi che hanno recentemente tentato di offrire un confronto tra le prospettive dei due filosofi sia sul piano della *philosophie biologique*, sia sul piano di una filosofia della tecnica. Cfr. E. Clarizio, *Dalla "tecnologia generale" alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*, «Lessico di Etica pubblica», n. 2, 2015, pp. 66-76. Per una ripresa della questione vita/tecnica nuovamente a partire da un confronto con Canguilhem e Simondon si veda E. Clarizio, «Normativité vitale» et «normativité technique»: pour une éthique biologique des techniques, «Cahiers COSTECH», n. 1, 2017.

⁷⁹¹ NP, p. 101.

⁷⁹² Ivi, pp. 103-104.

⁷⁹³ Ivi, p. 104.

estriore»⁷⁹⁴. Si tratta di un caso particolare, a partire dal quale Canguilhem riesce a rendere conto della differenza effettiva tra anomalia e anormale: siamo infatti dinanzi a un caso in cui un'anomalia, anche molto complessa, non impedisce né ostacola in alcun modo le funzioni fisiologiche dell'organo interessato, non produce alcuna apparente difformità e non comporta alcuna conseguenza "visibile", al punto che si potrebbe immaginare un individuo che viva la propria vita senza che né lui né altri abbiano coscienza dell'anomalia che lo riguarda, e solo un esame autoptico ne riveli l'esistenza. Ammettendo questo genere di anomalie, dobbiamo riconoscere che «l'anomalia è ignorata nella misura in cui essa è priva di espressione nell'ordine dei valori vitali»⁷⁹⁵ e che, in altre parole, «l'anomalia viene conosciuta nella scienza soltanto se prima viene avvertita nella coscienza».⁷⁹⁶ Se l'anomalia comporta il sentimento dell'ostacolo, dell'impedimento, della nocività, abbiamo allora un comportamento normativo, un giudizio, anche inconscio, di valore nei confronti dell'anomalia. Da questo punto di vista, ammettere la teoria delle anomalie e la teratologia come parte integrante della scienza del vivente, implica assumere il punto di vista della normatività vitale, quel punto di vista cioè che riconosce che «vivere significa, anche per un'ameba, preferire ed escludere».⁷⁹⁷ Infatti, se si dà uno studio scientifico delle anomalie è perché alcune di queste vengono giudicate patologiche.⁷⁹⁸ In questo senso l'anormale è il malato, il patologico. Solo se intendiamo l'anormale come ciò che non esiste, come ciò di cui non si dà possibilità, allora possiamo dire che il patologico è normale, e ad essere anormale è la salute perfetta, il vivente sempre in salute. La vita prevede la malattia, la include già sempre nelle proprie possibilità. In questo senso, ovviamente, la malattia non è assenza di vita e, di conseguenza, di normatività. «Ma il fatto che la malattia sia prevista non significa che essa non lo sia come stato contro cui è necessario lottare per continuare a vivere, cioè come stato anormale rispetto alla vita, che svolge in questo caso il ruolo di norma».⁷⁹⁹

In questo senso comprendiamo che l'anomalia non può coincidere con la malattia, sia perché essa non comporta, necessariamente, una condizione che la vita

⁷⁹⁴ Ivi, p. 104.

⁷⁹⁵ Ivi, p. 105.

⁷⁹⁶ Ibid.

⁷⁹⁷ Ibid.

⁷⁹⁸ Ivi, p. 106.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 108.

giudichi contraria alla propria norma (si prenda l'esempio del *situs inversus*), sia perché essa si esprime, in ogni caso, come una variazione nell'ordine dello spazio, mentre la malattia si presenta come una variazione nell'ordine del tempo.⁸⁰⁰ Si è anomali solo in rapporto ad altri, si può essere malati in rapporto a se stessi. Si è malati in virtù di un paragone nei confronti di un sé sano:

L'uomo normale è l'uomo normativo, l'essere in grado di istituire nuove norme, anche organiche. Una norma unica di vita è sentita come privazione, non come fatto positivo. Chi non può correre si sente leso, cioè converte la propria lesione in frustrazione, e benché coloro che gli sono vicini evitino di rendergli l'immagine della sua incapacità – come quando dei bambini, per delicatezza, evitano di correre in compagnia di un piccolo zoppo – l'invalido sente bene a costo di quale ritegno e di quali rinunce da parte dei suoi simili le differenze tra lui e loro siano apparentemente annullate.⁸⁰¹

Il patologico, a differenza dell'anomalia, comporta necessariamente un costo, un prezzo che il vivente paga nei confronti della sua capacità di far fronte all'ambiente, alle situazioni, ai bisogni e ai desideri che intende perseguire. «Non esistono fatti normali o patologici in sé»,⁸⁰² afferma Canguilhem: «normale» e «patologico» non esprimono un fatto, ma un valore. «Anomalia», al contrario è un concetto realmente descrittivo: «l'anomalia o la mutazione non sono in se stesse patologiche. Esse esprimono altre possibili forme di vita»,⁸⁰³ esse sono, in effetti, semplice espressione della capacità della vita di «dirsi in molti modi». Queste diverse possibilità della vita, queste norme anomale o mutate, saranno normali o meno in relazione alla loro capacità di rivelarsi normative.⁸⁰⁴ «Il patologico non è l'assenza di norma biologica, bensì una norma altra, ma respinta per comparazione dalla vita».⁸⁰⁵ In questo senso ha perfettamente colto il punto François Dagognet, quando ha constatato che «la malattia ci restituisce un essere nuovo piuttosto che un essere diminuito»,⁸⁰⁶ posizione questa che si avvicina al Merleau-Ponty de *La structure du comportement*, che definisce la malattia come

⁸⁰⁰ Ibid.

⁸⁰¹ Ivi, p. 109.

⁸⁰² Ivi, p. 114.

⁸⁰³ Ibid.

⁸⁰⁴ Ibid.

⁸⁰⁵ Ibid.

⁸⁰⁶ F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophie de la vie*, p. 41.

un'alterazione qualitativa del comportamento, non «scomparsa di una soluzione [arrangement], ma creazione di una soluzione nuova».⁸⁰⁷

Il concetto di normatività non implica solo il piano dell'individuo biologico, inteso come un tutto organico, un organismo con le proprie norme interne, ma presuppone anche una strutturale condizione di relazione con l'ambiente, il *milieu*. Questo diviene evidente qualora si prenda in considerazione il rapporto tra il normale e lo sperimentale. La norma determinata sperimentalmente in laboratorio è dunque lo stato normale dell'individuo? Già Comte prendeva le mosse dalla difficoltà che il vivente pone allo scienziato in sede sperimentale.⁸⁰⁸ Tuttavia, Comte considerava la difficoltà come insita nella natura del vivente in quanto *consensus partium*: il carattere analitico dell'esperimento avrebbe compromesso il fenomeno vitale, al punto di metterne a rischio la stessa sussistenza.⁸⁰⁹ Anche per Canguilhem l'esperimento rischia di non cogliere la norma del fenomeno vitale, ma per una ragione del tutto diversa. Il fatto è, secondo Canguilhem, che «se è consentito definire lo stato normale di un vivente tramite un rapporto normativo di adattamento a degli ambienti, non bisogna dimenticare che il laboratorio costituisce esso stesso *un nuovo ambiente*».⁸¹⁰ In questo nuovo *milieu* la vita costituisce certamente nuove norme, ma l'estrapolazione di tali norme non può valere, con necessità assoluta, anche in condizioni diverse, ovvero in un ambiente non laboratoriale. Il laboratorio è solo uno tra i possibili ambienti in cui il vivente può venirsi a trovare. E se «lo scienziato ha ragione di vedere nei suoi apparecchi null'altro che le teorie che essi materializzano, nei prodotti impiegati null'altro che le reazioni che essi permettono, e di postulare la validità universale di queste teorie e di queste reazioni»,⁸¹¹ d'altro canto il vivente vede in tutti questi elementi semplicemente «oggetti tra i quali egli si muove come in un mondo insolito».⁸¹² Il punto di vista della fisiologia sperimentale, è dunque un punto di vista molto specifico, che rivela il comportamento del vivente in una condizione speciale, che è solo una tra le molte e non è, però, una condizione privilegiata o oggettiva. Qualcosa di simile, inoltre, vale anche per il concetto di media, che tende ad assumere, agli occhi

⁸⁰⁷ G. Le Blanc, *La vie humaine*, cit., p. 113.

⁸⁰⁸ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., Lezione XL, p. 691.

⁸⁰⁹ Ibid.

⁸¹⁰ *NP*, p., 118.

⁸¹¹ Ibid.

⁸¹² Ibid.

dello scienziato, il valore di un corrispettivo oggettivo del concetto di norma.⁸¹³ Canguilhem ingaggia, su questo punto, un confronto serratissimo con le posizioni di Francis Galton (1822-1911) e, soprattutto, di Adolphe Quételet (1796-1874): è infatti da una generalizzazione dell'antropometria di Quételet, la scienza della *mesure de l'homme*, che Galton ha tratto i fondamenti per l'istituzione della biometria. Quételet, infatti, identifica nel concetto di media vera, la nozione di norma e quella di frequenza statistica. In questo confronto, ad ogni modo, Canguilhem non è affatto solo e può ben ricorrere agli aiuti che gli offrono la sociologia di Maurice Halbwachs (1877-1945), originale e profondo innovatore della scienza sociale in Francia, fratello di Jeanne Alexandre, cui Canguilhem aveva già dedicato non poche attenzioni nel periodo delle *Libres Propos*,⁸¹⁴ che era anche autore di un lavoro critico proprio sulla misura dell'uomo in Quételet⁸¹⁵ e che muoveva dai presupposti di fondo della "nuova" geografia di Paul Vidal de la Blache e, in particolare, dal concetto di «genere di vita». Ora, secondo Halbwachs l'errore di Quételet consiste nel trattare la media come un concetto a cui sia possibile applicare le leggi del caso: «la condizione principale di questa applicazione è che i fenomeni, considerati come combinazioni di elementi in numero determinabile, siano delle realizzazioni tutte indipendenti le une dalle altre, tali

⁸¹³ Ivi, p. 123. È interessante notare che non sono mancati, negli ultimi anni, lavori volti a mettere in relazione critica la filosofia normativa della salute e della malattia di Canguilhem con la proposta biostatistica di Christopher Boorse, elaborata nel contesto della filosofia della medicina angloamericana. Di Boorse si veda in particolare: Ch. Boorse, *Health as a Theoretical Concept*, «Philosophy of Science», n. 44, 1977, pp. 542-573; Id., *On the Distinction between Disease and Illness*, «Philosophy & Public Affairs», n. 5 (1), 1975, pp. 49-68. Sono stati in particolare i lavori di Elodie Giroux a istituire un confronto tra la filosofia della medicina anglosassone, nel cui panorama la teoria biostatistica occupa un posto di rilievo, e la posizione esposta da Canguilhem ne *Le normal et le pathologique*. Si vedano in particolare E. Giroux, *Après Canguilhem: définir la santé et la maladie*, cit. Altri utili e interessanti riferimenti che mettono in relazione la prospettiva biostatistica e la filosofia di Canguilhem possono essere trovati in S. Pilotto, *Quale normatività? Vita e malattia fra naturalismo e antiriduzionismo*, cit.; G. Lingua, *Essere nella norma o essere normativi? Riflessioni sulla distinzione tra salute e malattia a partire da Georges Canguilhem*, cit.

⁸¹⁴ Canguilhem aveva in particolare dedicato attenzione allo studio di Halbwachs sul suicidio, che riprendeva un tema classico della sociologia durkheimiana. La recensione di Canguilhem è stata ripubblicata anche in traduzione italiana da Michele Cammelli come G. Canguilhem, *Sociologia – Le cause del suicidio. Recensione all'opera del sociologo Maurice Halbwachs Les causes du suicide*, «Storicamente», n. 3, 2007, DOI: 10.1473/stor398. Su questo si veda anche il saggio critico M. Cammelli, *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, «Storicamente», n. 3, 2007, DOI: 10.1473/stor397.

⁸¹⁵ M. Halbwachs, *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quételet et la statistique morale*, Alcan, Paris 1913.

che nessuna esercita influenza su quella che la segue»⁸¹⁶. Come ha notato Ian Hacking, il modello di Quêtelet è un modello meccanico, che deriva dall'astronomia: «la stabilità statistica assomiglia al modo in cui i cambiamenti interni a un sistema lasciano immobile il suo centro di gravità. Come affermano gli astronomi, ci possono essere perturbazioni del sistema, ma questo poi torna all'equilibrio: un modello che Quêtelet ha applicato al periodo rivoluzionario del 1830-1848»⁸¹⁷. Quêtelet considera dunque il rapporto tra i fatti fisici ambientali e i fenomeni fisiologici che intende studiare (nello specifico dell'esempio considerato da Canguilhem, la crescita della statura umana), come connessi da relazioni e rapporti analizzabili, scomponibili e indipendenti. Ma questa prospettiva appare del tutto insostenibile, per il semplice fatto che il vivente in generale, e l'uomo in un modo del tutto particolare, è una parte dell'ambiente, è un geografico e non un mero prodotto del paesaggio, come Vidal de la Blache aveva, con buone ragioni, fatto valere contro il determinismo geografico della scuola tedesca di Friedrich Ratzel (1844-1904). «L'uomo», scrive Canguilhem, «è un fattore geografico, e la geografia è interamente compenetrata di storia, sotto forma di tecniche collettive»⁸¹⁸. Il paesaggio in cui vive l'uomo, il *milieu* entro cui egli si muove, è un ambiente sociale e storico, non meno che geografico. Anzi, a voler essere corretti dovremmo dire che esso è un ambiente geografico, quello specifico ambiente geografico, proprio in virtù del suo essere storicamente vissuto dagli uomini. Così, come l'ambiente non è dunque polo attivo nei confronti di un vivente passivo e ricettivo nei confronti dei suoi stimoli, ma è esso stesso prodotto dell'azione sociale dell'uomo, anche il corpo umano è un prodotto che tiene in conto fattori sociali specifici, come l'adesione o meno a determinate norme di vita e comportamenti: «Un tratto umano non sarebbe», allora, «normale in quanto frequente, ma frequente in quanto normale, vale a dire normativo in un genere di vita dato»⁸¹⁹. Se a questo si aggiunge che la fisiologia ha la tendenza a

⁸¹⁶ NP, p. 126.

⁸¹⁷ I. Hacking, *Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism*, «Journal of the History of Ideas», n. 44 (3), 1983, pp. 455-475:470

⁸¹⁸ NP, pp. 126-127.

⁸¹⁹ Ivi, p. 127. Si noti che la nozione di «genere di vita» è una nozione che Canguilhem trae proprio dalla geografia di Vidal de la Blache, per mediazione di Halbwachs. Il geografo aveva elaborato tale concetto in due diversi scritti: P. V. de la Blache, *Les genres de vie dans la géographie humaine: premier article*, «Annales de Géographie», n. 111, 1911, pp. 193-212; Id., *Les genres de vie dans la géographie humaine: second article*, «Annales de Géographie», n. 112, 1911, pp. 289-304. Non potendo approfondire in questa sede il rapporto con Halbwachs e de la Blache rimando alle interessanti considerazioni fatte da Michele Cammelli a partire dalla

considerare media la costante di quell'ambiente speciale che è il laboratorio e che, come si è detto, non costituisce che una tra le possibili norme vitali dell'individuo biologico, il rischio concreto è quello di «presentare l'uomo normale come un uomo mediocre, ben al di sotto delle possibilità fisiologiche di cui gli uomini, in situazione diretta e concreta d'azione su se stessi o sull'ambiente, evidentemente dispongono, anche agli occhi meno informati dal punto di vista scientifico».⁸²⁰

Le norme fisiologiche, insomma, non definiscono una natura umana, ma piuttosto «abitudini umane» che il vivente uomo elabora e mette in campo in rapporto a specifici generi, livelli, ritmi della vita in un certo ambiente e a determinate condizioni.⁸²¹ La fisiologia non ha il compito di determinare il normale in maniera oggettiva, ma di esprimere il carattere fondamentale della vita, ovvero la sua normatività. Essa assolve dunque un tale compito solo se si rivela capace di determinare il contenuto specifico delle norme in cui la vita del vivente umano si stabilizza e si attua⁸²². Per farlo essa deve considerare l'ambiente come un'opera, un prodotto del vivente e della sua normatività, che è sempre istituzione di norme e posizione di valori. Per tale ragione, lungi dall'essere un mero insieme di fattori causali fattuali, l'ambiente è la vera «tavola dei valori» del vivente.⁸²³

2. Vitalismo e normatività

2.1. La vita normale: malattia, guarigione, salute

L'analisi dei concetti connessi al normale ci conduce dunque a una definizione del vivente normale, dell'uomo normale, come prodotto dell'attività normativa vitale. Se nei corsi dell'inizio degli anni Quaranta Canguilhem distingueva tra il valore reificato e il valore come principio di valutazione, nella tesi del 1943 diviene chiaro che è la stessa normatività del vivente a costituire il criterio attraverso cui questi definisce la propria condizione come condizione di malattia, individuando in una certa norma di vita una

recensione di Canguilhem allo studio sulle cause del suicidio di Halbwachs: Cfr. M. Cammelli, *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, cit. Si veda anche M. Halbwachs, *Le causes du suicide* (1930), PUF, Paris 2002.

⁸²⁰ NP, p. 131.

⁸²¹ Ivi, p. 135.

⁸²² Ivi, pp. 144-145.

⁸²³ Ivi, 145.

forma di inadeguatezza. È chiaro che, a questo punto, il concetto di «normale», così definito, riconfigura immediatamente anche i concetti centrali intorno ai quali si organizza la terapeutica: malattia, salute e guarigione.

Essere sani significa essere normativi. Essere malati significa vivere con una norma inferiore. L'elemento però più significativo, la reale acquisizione che otteniamo nel riconoscere il significato normativo della salute e della malattia, è la scoperta della natura individuale del confine che le separa.⁸²⁴ Già Kurt Goldstein aveva ben chiarito, in *Der Aufbau des Organismus* (1934) – sulla scia della *Allgemeine Psychopathologie* (1923) di Karl Jaspers, secondo cui «la malattia è un concetto di valore»⁸²⁵ – che «l'esser malato non viene avvertito dal medico, né dal paziente come un cambiamento riguardo ai contenuti, ma piuttosto come un disturbo nel corso dei processi di vita».⁸²⁶ La definizione famosa che Goldstein traeva da queste considerazioni recita che «la malattia è shock e pericolo per l'esistenza»,⁸²⁷ ma tale pericolo riguarda l'organismo nel suo essere individuo. Ovviamente il pericolo non riguarda necessariamente e in primo luogo la morte: Goldstein ritiene, invece, che tale pericolo sia da intendersi come un «mettere a rischio l'attualizzazione delle “potenzialità di prestazione”, che sono essenziali per l'organismo individuale».⁸²⁸ Canguilhem conserva, di questa teoria, soprattutto l'idea che la malattia comporti una riduzione dell'ambiente.⁸²⁹ Essere malati vuol dire dover vivere in un ambiente che dev'essere, in qualche misura, un ambiente protetto da determinate eventualità. Questo vale per la malattia cerebrale, che costituisce il principale interesse di Goldstein, ma è facile rendersi conto che è qualcosa di valido in generale per lo stato patologico. Di converso, la salute è la capacità di abitare un ambiente in qualche modo allargato, significa poter trascendere il normale per poter essere normativi. Significa tollerare un'infrazione.⁸³⁰ «La salute è un margine di tolleranza nei confronti delle infedeltà dell'ambiente»⁸³¹, afferma esplicitamente

⁸²⁴ Ivi, p. 146.

⁸²⁵ K. Goldstein, *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*, Urzone, Inc., New York 1995; tr. it. di L. Corsi, *L'Organismo. Un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2010, p. 342

⁸²⁶ Ivi, pp. 344-345.

⁸²⁷ Ivi, p. 345.

⁸²⁸ Ivi, p. 346.

⁸²⁹ NP, p. 150

⁸³⁰ Ivi, p. 160.

⁸³¹ Ivi, p. 161.

Canguilhem. In questo riconoscimento della posizione non passiva, ma attiva, istituyente, normativa del vivente nei confronti del *milieu* Canguilhem traduce l'insegnamento del Nietzsche della *Wille zur Macht*; come nota Guillaume Le Blanc, infatti, «la creazione di valori implica l'affermazione della vita. È precisione ciò che ha di mira Nietzsche quando, in *Der Wille zur Macht*, cerca di pensare la vita come forza di incorporazione (*Einverleibung*), facendo della nutrizione uno dei modi essenziali del vivente, che non può essere compreso se non a partire dalla sua creazione, intesa come scelta e compimento della scelta».⁸³² Un comportamento semplice come quello della nutrizione «presuppone che l'organismo sia capace di appetito, di valutazione di possibilità, di scelta che egli compie in un atto».⁸³³ Non è un caso che in Nietzsche compaia, in tal senso, un riferimento alla nutrizione, che per altro viene ripreso anche da Canguilhem che porta l'attenzione sul fatto che la determinazione di una sostanza come nutrimento o come escremento rappresenti di per sé un atto normativo: già Ippocrate, nell'*Antica medicina*, proponeva, infatti, una breva storia della medicina che abbiamo già evocato e che assegnava un ruolo certo non marginale all'alimentazione. Leggiamo infatti nel testo ippocratico:

In origine dunque non sarebbe stata scoperta l'arte medica né si sarebbero condotte ricerche (non ve ne sarebbe stato alcun bisogno), se per gli uomini ammalati fosse stato opportuno seguire lo stesso regime [*diaite*] e la stessa alimentazione, che seguono i sani nel cibo e nelle bevande e in tutto il modo di vita, e se non ve ne fossero stati altri migliori di questo: ora invece la necessità stessa spinse gli uomini a ricercare e a scoprire la medicina, perché agli ammalati non s'addiceva, come anche oggi non s'addice, la stessa alimentazione dei sani.⁸³⁴

L'alimentazione è l'esempio perfetto per mostrare come l'ammalato viva una norma inferiore. Quando si è ammalati – lo si sa bene – si è costretti a mangiare “cibo da ospedale”. L'uomo sano è colui che tollera ogni alimento, purché non velenoso o avariato, mentre l'uomo malato è colui che deve seguire una dieta, anzi: un «regime», come traduce giustamente in questo caso Mario Vegetti, che corrisponde a una nuova e differente *allure vitale*.

Che cosa significherà allora guarire? Significherà, in un certo senso, tornare a una dieta più ampia, sebbene quasi certamente non identica a quella precedente l'evento

⁸³² G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, cit., p. 57.

⁸³³ Ivi, p. 58.-

⁸³⁴ *Antica medicina* III, p. 134.

patologico. Significherà, in altre parole, tornare a essere normativi, ovvero a valere: «*Valere*, da cui “valore”, significa in latino star bene»⁸³⁵. Ma questo tornare a essere normativi non equivale a una ricostituzione delle condizioni antecedenti l'evento patologico. Non si tratta di un processo restaurativo o, se vogliamo, reazionario. Si tratta di trovare una nuova norma. «Così, stare bene», dice Goldstein, in piena sintonia con Canguilhem, «significa esser capaci di mettere in atto un comportamento ordinato [...]. Ma il nuovo stato di salute non è lo stesso di prima. [...] Proprio come al precedente stato di normalità apparteneva una precisa condizione quanto ai contenuti, così anche alla nuova normalità appartiene una precisa condizione quanto ai contenuti; ma i contenuti di ambedue le condizioni certamente differiscono».⁸³⁶ È chiaro dunque che la guarigione è una riabilitazione dell'individuo, tuttavia «a questa riabilitazione corrisponde una nuova norma individuale». Si portano sempre con sé le tracce della malattia. L'evento patologico, per quanto si esprima in un tempo ridotto, per quanto rimanga circoscritto nei propri effetti a una funzione specifica, finanche, se così possiamo dire “secondaria”, dell'organismo lascia sempre una traccia, un segno. Non vi è frattura che non si risolva con un callo osseo o un'infezione che non lasci traccia del proprio passaggio nel sistema immunitario dell'organismo infettato. Guarire non significa tornare in «perfetta salute», poiché la salute non è uno stato di perfezione, una santità del corpo. Non vi è alcun ritorno all'ingenuità del corpo dopo la malattia. In un testo pubblicato nel 1978 sulla *Nouvelle Revue de psychanalyse*, Canguilhem chiarirà in maniera definitiva il significato della guarigione nel contesto della sua concezione della vita:

La vita dell'individuo è, sin dall'origine, una riduzione delle proprie capacità della vita. Dato che la salute non è una costante di soddisfazione ma *l'a priori* del potere di affrontare situazioni pericolose, è abbastanza evidente che questo potere si consuma a mano a mano che esso affronta pericoli su pericoli. La salute del dopo la guarigione non è la salute di prima.⁸³⁷

⁸³⁵ NP, p. 165.

⁸³⁶ K. Goldstein, *L'Organismo*, cit., p. 349.

⁸³⁷ EM, p. 52

2.2. Fisiologia e patologia

Ridefinire le nozioni di salute, malattia e guarigione significa ridefinire il significato tecnico della medicina, ma lascia ancora aperta la questione dello statuto e del contenuto delle scienze di cui essa è «crocevia». L'arte medica ne esce trasformata e rielaborata nella sua pratica, ma questa trasformazione non può lasciare inalterati i compiti e lo statuto della fisiologia e della patologia. Occorre dunque recuperare tutti i guadagni dell'analisi concettuale della seconda parte dell'*Essai* per ottenere, come risultato ultimo, un nuovo significato da attribuire alle due scienze che si articolano intorno ai concetti organizzatori di «normale» e di «patologico».

Ciò che emerge è un completo ribaltamento della prospettiva bernardiana, che vede nella fisiologia la scienza medica fondamentale, il cui compito si esaurisce nella definizione del normale, e che considera la patologia come una scienza costituita intorno alla nozione derivata e seconda di «patologico». La scoperta dell'*Essai* consiste nella natura primaria e irriducibile del patologico rispetto al fisiologico. Innanzitutto perché, a questo punto, appare impossibile identificare il fisiologico con la scienza delle costanti del vivente nella sua vita normale: in primo luogo, perché il normale, come si è potuto appurare, non costituisce una variabile quantificabile, ma una valutazione qualitativa della vita; in secondo luogo perché anche il patologico è in questo senso «normale», e non può più essere contrapposto al fisiologico. Si tratta quindi di ripensare il rapporto tra la fisiologia e la patologia a partire dal loro comune radicarsi in una nozione di «normalità» sufficientemente ampia da comprendere anche il campo patologico.

Come definire allora la fisiologia? Di che cosa è scienza questa scienza che pensavamo essere la conoscenza dello stato normale? La risposta di Canguilhem è tanto semplice quanto gravida di conseguenze: la fisiologia non è altro che la scienza di un solo oggetto particolare, la vita.⁸³⁸ Questa definizione, che può certo apparire come la rivendicazione di una sconcertante banalità, rappresenta invece il primo passo di una complessa e importante mossa sul piano epistemologico. Nel definire la fisiologia come scienza della vita, Canguilhem accede a una domanda diversa, che sposta il punto della discussione su di un terreno che supera i confini dell'epistemologia *stricto sensu*. La

⁸³⁸ NP, p. 166.

vita infatti, appare un oggetto ben strano a definirsi, un oggetto epistemico che certo non condivide i tratti di stabilità e di permanenza che caratterizzano la materia e il moto per la scienza fisica⁸³⁹. Si potrebbe addirittura temere che la fisiologia perda il proprio statuto di scienza “naturale”, perché in fondo la struttura della vita «non è tanto storica quanto istologica?»⁸⁴⁰. D’altro canto è pur vero che occorre intendersi su che cosa sia questa capacità della vita di cambiare forma e di creare novità. Claude Bernard scrive, nelle ultime pagine, abbozzate, dei *Principes* che «la vita è creatività» e, certo, Bergson, che ammirava Bernard e che sembra stagliarsi silenziosamente sullo sfondo del discorso canguilhemiano, aveva ben insistito sul carattere evolutivo, trasformativo e creativo della vita.⁸⁴¹ Canguilhem dispone però, a questo punto, di una determinazione concreta della creatività vitale, che si declina ora in normatività vivente. Vivere, ormai è chiaro, significa istituire norme e, di conseguenza, ogni novità nella storia del vivente, ogni nuova *allure*, può essere letta e deve essere interpretata come cambiamento di norma. «Nel testo canguilhemiano, la vita è dell’ordine del valore»⁸⁴². La questione si risolve, quindi, nella determinazione del segno positivo o negativo del valore che la vita assume. Vi sono, in questo senso, due tipi di nuovi andamenti vitali. In un primo caso, il nuovo regime normativo della vita si esprime in «costanti normali a valore propulsivo»,⁸⁴³ che sono normali perché realmente normative, capaci cioè di stabilità, ma al contempo in grado di superare, all’occorrenza, la stabilità acquisita. In un secondo caso, invece, si avranno sì «costanti normali, ma a valore repulsivo»⁸⁴⁴. Si tratta, in questo caso, di costanti sufficienti a consentire la sopravvivenza del vivente, ma al prezzo della sua normatività. Sono quelle condizioni che, sebbene non costituiscano uno scacco della vita intesa come sopravvivenza, implicano una restrizione molto consistente dell’ambiente del vivente. In tal senso esse sono patologiche, perché in esse la vita non può esprimersi realmente come normatività, ma solo in senso conservativo.⁸⁴⁵

⁸³⁹ Ibid.

⁸⁴⁰ Ibid.

⁸⁴¹ Il riferimento qui è ovviamente a H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., in particolare al Primo Capitolo, dedicato a *L’evoluzione della vita. Meccanismo e finalità*, che rappresenta il punto di appoggio di tutto il vitalismo bergsoniano.

⁸⁴² F. Dagonget, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, cit., p. 81.

⁸⁴³ *NP*, p. 169.

⁸⁴⁴ Ibid.

⁸⁴⁵ Ibid.

Per il XIX secolo la patologia è, dal canto suo, un piano secondo, derivato in qualche modo dalla fisiologia. Rudolf Virchow (1821-1902) vede per esempio, nella patologia, una «fisiologia con ostacoli»⁸⁴⁶. Vi è la fisiologia e, in secondo luogo, al presentarsi dell'ostacolo, si dà patologia. Secondo Canguilhem si tratta di un'inversione di origine pedagogica: si insegna allo studente di medicina prima la fisiologia e poi la varietà della patologia. In realtà, invece, «è stato per primo il malato che un giorno ha constatato che "qualcosa non andava", ha notato certe modificazioni sconvolgenti o dolorose della struttura morfologica o del comportamento»⁸⁴⁷ ed è stato lui ad attirare l'attenzione del medico su tali strutture. Solo allora il clinico ha fatto oggetto di quelle strutture di conoscenza scientifica. Il medico, insomma, ha la tendenza a dimenticarsi, a lungo andare, che è sempre il malato ad averlo chiamato – o ad aver chiesto soccorso, in generale, alla medicina – e che il suo sguardo sul paziente non è mai la prima esperienza. La prima conoscenza della malattia non è dell'ordine del λόγος, ma del πάθος e, di conseguenza, la patologia precede la fisiologia. Vi è sempre una precedenza dell'anormale sul normale. Se non vi fossero problemi patologici, non vi sarebbe alcuna fisiologia per risolverli: «Oggi una patologia oggettiva deriva dalla fisiologia, ma ieri la fisiologia è derivata da una patologia che si deve dire soggettiva, e perciò imprudente senza dubbio, ma senza dubbio anche audace e perciò progressiva. Ogni patologia è soggettiva rispetto al futuro».⁸⁴⁸

2.3. L'esperienza e la scienza: la soluzione del vitalismo

Ci pare che, a questo punto, l'ingresso della soggettività all'interno del discorso sulla fisiologia e sulla patologia comporti uno spostamento. Come si è detto, l'*Essai* risponde a due crisi. La prima è la crisi della medicina, riconosciuta come deficitaria e insufficiente nel proprio riferimento teorico cardinale, rappresentato dal principio di Broussais. L'altra crisi, invece, è quella della filosofia, che trova qui una risposta che si affaccia nella penombra del discorso sulla medicina, ma che costituisce in realtà una vera e propria presa di congedo dalla tradizione spiritualista all'interno della quale Canguilhem aveva elaborato le basi concettuali del suo lavoro.

⁸⁴⁶ NP, p. 170.

⁸⁴⁷ Ibid.

⁸⁴⁸ Ivi, p. 175.

Come sappiamo, il Canguilhem degli anni Venti e Trenta si muoveva all'interno di un programma filosofico ereditato dal neocriticismo francese. Ora, rispetto alla centralità della dimensione dell'*esprit*, che in Lagneau e in Alain esauriva la dimensione della soggettività e dell'individualità agente e giudicante, Canguilhem si pone da un punto di vista, per così dire, di retroterra. Certo, il malato che giudica insufficiente la propria condizione, l'uomo caduto nello stato patologico, che valuta la propria condizione come "ristretta" nelle sue possibilità normative in relazione al *milieu*, è un soggetto giudicante, anche verbalmente e nella modalità del *logos* e dell'*esprit*; tale capacità espressiva della dimensione della coscienza si fonda però sul fatto che egli è innanzitutto un vivente che, come tale, è «istituzione inconscia di valori».⁸⁴⁹ Il punto in cui trova articolazione la polarità dei valori non è dato dall'attività razionale di un ente dotato di coscienza, ma dal vivente nel suo senso più ampio. Canguilhem è esplicito su questo punto, e non crediamo vi possano essere dubbi: la dimensione normativa trova espressione in ogni vivente, dalle forme che paiono all'uomo più complesse, sino a quelle che gli si presentano come apparentemente più semplici, come l'ameba. Perché vi sia valorizzazione e polarizzazione di valori non è necessario presupporre un essere capace di porre, in forma linguistica o logico-razionale, la domanda sul valore del mondo: è sufficiente che vi sia un vivente, che di per sé dovrà scegliere e preferire, selezionare e scartare, sulla base di ciò che egli troverà come più o meno corrispondente alla propria forma vitale. È in fondo questo il senso della definizione come attività normativa: non si tratta di pensare che esista qualcosa come una sostanza speciale, la vita, che *ha* la proprietà dell'essere normativa, ma piuttosto di riconoscere che, se la vita è, essa è normatività, che se vi è vita, non vi può essere indifferenza, ma solo polarità, posizione di valori, istituzione di norme.

Si apre qui un nuovo problema, che Canguilhem comincia ad affrontare proprio nel periodo di stesura dell'*Essai*, ma sul quale egli ritornerà a più riprese ben oltre la tesi del 1943. Potremmo, in un certo senso, porre la questione nei termini del rapporto tra la vita e il vivente che si volge alla conoscenza della vita stessa. È un problema che Canguilhem eredita esplicitamente da Bergson e, in particolare, da *L'Évolution créatrice*. Nel 1943 Canguilhem aveva esplicitato, in un lungo commento al terzo

⁸⁴⁹ NP, p. 96.

capitolo del testo bergsoniano, un dialogo, che porterà avanti per tutta la vita⁸⁵⁰ con Bergson e che, a nostro modo di vedere, rappresenta una vera e propria "resa dei conti" con l'eredità della sua formazione e con le posizioni avanzate e difese nel corso degli anni Venti e Trenta. Sappiamo infatti che Canguilhem fu un grande estimatore del *pamphlet* anti-bergsoniano di Georges Politzer e che condivideva, come tutti gli allievi di Alain, l'ostilità nei confronti di Bergson, accusato di aver utilizzato proprio le categorie di vita e di materia elaborate nell'*Évolution créatrice* al servizio della retorica bellicista della prima Guerra mondiale. D'altro canto Bergson era considerato, nella schiera degli allievi di Alain, anche colpevole di aver deviato l'eredità della tradizione filosofica che rimonta a Ravaisson e Lachelier in un senso psicologista che lo rendeva assimilabile alla schiera degli «adoratori dei fatti». Eppure, è proprio attraverso una rivalutazione di Bergson, che avviene già alla fine degli anni Trenta,⁸⁵¹ e una riscoperta dell'importante significato della vita, così com'esso viene definito all'interno dell'*Évolution créatrice* che la posizione di Canguilhem compie un ribaltamento complessivo. Canguilhem formula con disarmante schiettezza il problema che abbiamo cercato di indicare: «per una filosofia dell'Azione e della Vita, è il problema della conoscenza a essere cruciale, esattamente come è la soluzione al problema dell'azione ad essere essenziale per una filosofia intellettualismo».⁸⁵² La filosofia della vita di Bergson deve dunque rendere conto della *genesi* dell'intelligenza. Ma il fatto stesso che l'intelligenza abbia una *genesi* in riferimento a qualcos'altro, significa anche che questo qualcos'altro dev'essere al contempo un movimento che la sorpassa, un movimento di cui essa non costituisce che un momento. «L'intelligenza è un carattere della natura umana, ma della natura naturata, non della natura naturante»⁸⁵³. Giuseppe Bianco ha giustamente rilevato come sia interessante che «Canguilhem traduca il problema saliente del capitolo iii, quello della *genesi* simultanea della materia e dell'intelligenza,

⁸⁵⁰ Lo riconosce Canguilhem stesso, nell'intervista a Bing e Braunstein (F. Bing, J.-F. Braunstein, «Entretien avec Georges Canguilhem», cit., p. 129).

⁸⁵¹ Una convincente esposizione dell'evoluzione dei rapporti di Canguilhem nei confronti di Bergson alla fine degli anni Trenta è stata offerta da X. Roth, *Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)*, «Dialogue», n. 52, 2013, pp.625-647.

⁸⁵² G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Évolution créatrice di Bergson*, cit., p. 62.

⁸⁵³ Ibid.

in problema “della conoscenza”». ⁸⁵⁴ Il confronto con Bergson è per Canguilhem il punto di origine della questione della conoscenza della vita, ovvero di quel movimento paradossale che compie il vivente che conosce il vivente. La scoperta dell’*Essai* è che il vivente conosce la salute e la malattia come un’esperienza e non «sul piano della scienza». ⁸⁵⁵ Viene in mente ciò che Bergson aveva detto a proposito della filosofia di Claude Bernard, in un testo che Canguilhem riprenderà più avanti ne *La connaissance de la vie*: ⁸⁵⁶ «Egli [Claude Bernard, ndr] non cerca tanto di definire la vita, quanto la scienza della vita». ⁸⁵⁷ E leggiamo, ne *L’Évolution créatrice*: «la coscienza è essenzialmente libera; è la libertà stessa: ma non può attraversare la materia senza appoggiarsi, senza adattarsi a essa. Questa forma di adattamento è ciò che si chiama intellettualità; e l’intelligenza, quando ritorna sulla coscienza agente, ovvero libera, la riduce naturalmente entro gli schemi in cui suole vedere inserirsi la materia». ⁸⁵⁸ L’intelligenza conosce la vita in un fraintendimento: «coglierà dunque sempre la libertà sotto forma di necessità; ignorerà sempre la componente di novità o di creatività insita nell’atto libero, sostituirà sempre all’azione vera e propria un’imitazione artificiosa e approssimativa, ottenuta mediante composizione del già noto col già noto, dell’identico con l’identico». ⁸⁵⁹

Canguilhem offre una propria risposta, differente da quella bergsoniana, che è solo *in nuce* presente nell’ultimo capitolo della tesi del 1943 e che Michel Dufrenne riconoscerà pienamente nella particolare lettura del vitalismo che Canguilhem darà ne *La connaissance de la vie*: se in un qualche modo, «il vitalismo sembra un pensiero che pensa *contro*» ⁸⁶⁰ le scienze, in particolare le scienze chimico-fisiche, Canguilhem mostra invece la fecondità scientifica del vitalismo. Canguilhem non si accontenta di rilevare l’irriducibilità della vita alla razionalità delle scienze della materia, ma ritrova nel vivente stesso, nel suo sforzo creativo e normativo, la radice della scienza. Si badi

⁸⁵⁴ G. Bianco, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, in G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita*, cit., pp. 7-51: 26.

⁸⁵⁵ *NP*, p. 162.

⁸⁵⁶ *CV*, p. 41.

⁸⁵⁷ H. Bergson, *La philosophie de Claude Bernard*, cit., p. 6.

⁸⁵⁸ H. Bergson, *EC*, p. 221.

⁸⁵⁹ *Ibid.*

⁸⁶⁰ M. Dufrenne, *Un livre récent sur la connaissance de la vie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 1-2, 1953, pp. 170-187: 172.

bene: nel vivente e non nella vita.⁸⁶¹ «Al biologo piacerebbe leggere la vita direttamente come un libro aperto; gli basterebbe conoscere o decodificare la sua costituzione oggettiva – il substrato – ma quest'ultimo non può essere compreso o interpretato al di fuori del vivente che lo abita e che, esso stesso, si dibatte all'interno o contro un "ambiente" [*environnement*] talvolta instabile».⁸⁶² Se nella tesi in medicina scopriamo che la fisiologia, se vuole essere scienza della vita, deve essere scienza vitalista, ovvero, scienza che adotta il punto di vista del vivente, ne *La connaissance de la vie* arriviamo alla conclusione che essere vitalisti significa riconoscere che la conoscenza nasce dal rapporto del vivente umano con il suo ambiente. Canguilhem cita Aristotele e l'idea della meraviglia alla base della conoscenza per spiegare l'emergere della fisiologia dall'esperienza "stupefacente" e angosciata dell'uomo che si scopre malato; ne *La connaissance de la vie* questa considerazione si amplia e si generalizza: non solo la fisiologia, ma la conoscenza tutta intera è frutto della paura.⁸⁶³ Ma c'è di più: «se la conoscenza è figlia della paura», leggiamo, «il suo fine è la dominazione e l'organizzazione dell'esperienza umana, la libertà della vita». La paura genera la conoscenza non come fine a se stessa, ma nel tentativo di superare la crisi in cui vivente il si è venuto a trovare. La patologia guarda al futuro, dice Canguilhem ne *Le normal et le pathologique*, ma è l'esperienza in generale, il sentire, il *patire* di oggi, che muove e indirizza il vivente umano verso il sapere di domani. Il *pathos* non solo precede il *logos*, ma lo orienta e lo indirizza, ne costituisce la causa efficiente e quella finale allo stesso tempo. «La vita è formazione di forme, la conoscenza è analisi di materie formate»:⁸⁶⁴ è perciò del tutto normale che l'intelligenza analitica perda di vista, come già riconosceva Bergson, il tutto della forma vivente, che scomponga, se vogliamo, la *durée* non scomponibile. Questo, tuttavia, non deve condurci a una condanna della scienza, né al misticismo di una filosofia che si risolva nel negare qualsiasi diritto alla razionalità

⁸⁶¹ Tanto Dufrenne quanto Foucault hanno richiamato l'attenzione su questo passaggio. Dufrenne lo ha fatto vedendo nel vitalismo di Canguilhem la rivendicazione dell'«irriducibilità di una coscienza che non esiste se non in prima persona» (Cfr. M. Dufrenne, *Un livre récent sur la connaissance de la vie*, cit., p. 178). Foucault, al contrario, vi ha riconosciuto il segno di una proposta filosofica nuova, che faceva valere, contro la filosofia del Cogito, «una filosofia del senso, del soggetto e del vissuto» una filosofia «dell'errore, del concetto e del vivente, come un'altra maniera di accostare le nozioni di vita» (M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, cit., p. 283).

⁸⁶² F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, cit., p. 29.

⁸⁶³ *CV*, p. 35.

⁸⁶⁴ *Ivi*, p. 36

discorsiva, ma deve piuttosto portarci a riconoscere che, nella conoscenza del vivente, non si dà razionalità se non nel riconoscimento dell'originalità della vita, che «il pensiero di ciò che vive deve assumere dal vivente l'idea di esso».⁸⁶⁵

L'opposizione della vita e della conoscenza, che sembrava riproporsi sotto la forma di un'opposizione tra l'esperienza patologica e la conoscenza fisiologica, trova soluzione nel vitalismo, nel riconoscimento dell'essenziale originalità della vita. Si potrebbe in effetti sostenere che tutto l'*Essai* del 1943 altro non è che un lungo dialogo che Canguilhem intrattiene con la tradizione vitalista francese che, muovendo dall'eredità di Bichat nei confronti della Scuola di Montpellier, arriva sino a Broussais e, per suo tramite all'idea dell'organismo come *consensus* di Comte e alla vita come creazione di Bernard. Tuttavia, si tratta di un dialogo di congedo, volto a segnare un distacco. L'ambiguità e l'ondivaga incertezza che emerge implicitamente dalle affermazioni di Bichat, Broussais, Comte e persino di Bernard, segnala come costoro avessero in effetti tutti colto le difficoltà di una scienza nascente, la scienza del vivente nell'esercizio delle sue funzioni, siano esse normali o meno, ma mostra anche come il loro approccio fosse fundamentalmente destinato a fallire. Il fallimento consiste nell'errore di aver creduto che il meccanicismo e il vitalismo si opponessero, che si trattasse di due punti di vista posti sul medesimo piano di spiegazione. Per esempio, Bernard è, da un lato, perfettamente consapevole dell'inadeguatezza degli strumenti analitici nei confronti dello studio dell'oggetto biologico, ma rimane al contempo affascinato dalle scienze fisiche e chimiche, al cui modello la sua biologia continua a guardare, nella speranza di raggiungere, presto o tardi, il loro stesso grado.⁸⁶⁶ Questo avviene perché si crede che il vitalismo sia una negazione del meccanicismo, un suo rifiuto, quando invece sarebbe più corretto riconoscere che «il ricorrente vitalismo» di cui la storia della biologia e delle scienze del vivente è testimone altro non è che l'espressione della vita stessa, colta nel tentativo di riportare il meccanicismo all'interno dei propri confini.⁸⁶⁷ Infatti, è «più facile denunciare a parole il meccanicismo e lo scientismo in biologia che non rinunciare di fatto ai loro postulati»⁸⁶⁸ e questo perché il

⁸⁶⁵ Ivi, p. 38.

⁸⁶⁶ Ivi, pp. 37-38.

⁸⁶⁷ Ivi, p. 146.

⁸⁶⁸ Ibid.

vitalismo non deve essere inteso come una dottrina, un insieme di contenuti epistemici, quanto piuttosto come un'esigenza.⁸⁶⁹

È in questo senso, dunque, che possiamo dirci d'accordo con chi ha inteso il vitalismo di Canguilhem in maniera ben diversa dal vitalismo "struttural-funzionalista" della scuola di Montpellier, caratterizzato dall'idea che vi sia una speciale organizzazione, un ordine o un'economia che si manifesta nel vivente, e dal vitalismo sostanziale che caratterizza tentativi come quello di Driesch.⁸⁷⁰ Certo, il vitalismo che appare nell'*Essai* è ancora, tutto centrato com'è sulla nozione di normatività quale elemento distintivo del vivente, un parente prossimo del vitalismo di Montpellier; è comunque evidente che la sua posizione non è in alcun modo avvicinabile a quella di un vitalismo sostanzialista, ma neppure al vitalismo *à la Bergson*.⁸⁷¹ Più in là, a partire da *Aspects du vitalisme*, ma anche ne *La formation du concept de réflexe*,⁸⁷² assistiamo a una rielaborazione dell'idea di vitalismo, che non si propone più né come tesi metafisica, né come proposta euristica, ma come «atteggiamento» del vivente nei confronti del vivente. Come ha notato Wolfe, questo vitalismo «esistenzialista» rappresenta, più che una teoria o una dottrina, precisamente l'ammissione dell'esigenza, immanente alla vita stessa, che il vivente ha di riconoscersi nel vivente. La normatività canguilhemiana è sì uno sforzo del vivente di progettare la propria unità come individuo biologico,⁸⁷³ come organismo,⁸⁷⁴ ma è anche e in primo luogo l'impossibilità che ha il

⁸⁶⁹ Ibid.

⁸⁷⁰ Rimando nuovamente ai lavori di Wolfe, che ha articolato questa classificazione dei vitalismi e ha riconosciuto la specificità dell'approccio di Canguilhem, che egli assimila a quello di Goldstein. Si vedano in particolare: Ch. T. Wolfe, *Il discreto fascino del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, cit.; Ch. T. Wolfe e A. Wong, *The return of Vitalism: Canguilhem, Bergson and the Project of 'Biophilosophy'*, cit.

⁸⁷¹ Devo questa considerazione, in particolare, al saggio M. Penoncelli, Ch. T. Wolfe e A. Wong, *Is The Normal and the Pathological Vitalist?*, in P.O. Méthot (a cura di), *The Normal and the Pathological. Writings on Georges Canguilhem*, Hermann, Paris 2018 (*in press*), che gli autori hanno avuto la gentilezza di condividere con me prima della pubblicazione e che contiene una dettagliata discussione dell'approccio vitalista presente ne *Le normal et le pathologique*.

⁸⁷² Leggiamo, nella tesi del 1955, che vitalismo «significa il riconoscimento della vita come ordine originario dei fenomeni e dunque della specificità della conoscenza biologica» *FC*, p. 113. In questo passaggio Canguilhem si riferisce ai vitalisti del XVIII secolo, ovvero proprio agli esponenti della Scuola di Montpellier, e come nota Wolfe «egli si appropria a suo modo di questo fenomeno storico [il vitalismo settecentesco, *ndr*], sottolineando, alla fine del passo citato, una sorta di dimensione esistenziale. Ch. T. Wolfe, *Il discreto fascino del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, cit., p. 292.

⁸⁷³ J. Gayon, «Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem», cit.

vivente di rapportarsi alla vita allo stesso modo con cui si rapporta alla materia. La vita, ormai lo sappiamo, non è mai indifferente: tantomeno lo è nei confronti della vita stessa. Si tratta qui, come ha notato Wolfe, di un vitalismo a doppia lettura⁸⁷⁵. Da un lato, mantiene una pretesa euristica: anche se la normatività del vivente di Canguilhem non si può ridurre all'idea di *consensus partium* di Comte, e anche se egli ammette l'impossibilità di rinunciare al contributo delle scienze fisico-chimiche nello studio del vivente, è chiaro che Canguilhem non abdica all'idea che il vivente costituisca un oggetto epistemico che esige un'attenzione particolare e che richiede un approccio specifico. D'altro lato esso implica anche una certa "ontologia" del vivente: sebbene non ci si trovi qui dinanzi all'anima di Stahl o all'entelechia di Driesch, è chiaro che per Canguilhem «le entità vitali non sono come tavoli o sedie».⁸⁷⁶ E in questa doppia articolazione – euristica e ontologica – anche la scienza viene ricompresa, finanche nella sua comprensione del vivente, all'interno della vita, non più come un'opposizione tra il movimento analitico dell'intelligenza e l'irriducibilità dello slancio vitale. Essa è una strategia, un atteggiamento, che il vivente mette in campo nel suo «dibattito» con il *milieu* e anche il meccanicismo non è più pensato come l'opposto del vitalismo, ma come uno dei possibili atteggiamenti che il vivente adotta nel suo rapporto con l'ambiente. E di questo una traccia implicita è già data nella tesi del 1943, dove si affermava che «si può praticare oggettivamente, vale a dire imparzialmente, una ricerca il cui oggetto non possa essere concepito e costruito senza rapporto a una qualificazione positiva e negativa, il cui oggetto, cioè, non sia tanto un fatto quanto un valore».⁸⁷⁷ Quest'affermazione, che chiude l'ultima pagina dell'*Essai*, lungi dall'essere la denuncia dell'impossibilità di una scienza del vivente e delle sue espressioni, rappresenta in realtà l'assunto imprescindibile a partire dal quale la vita può realmente sperare di conoscere se stessa.

⁸⁷⁴ Il fatto che per Canguilhem l'unico possibile candidato alla qualifica di individuo biologico sia l'organismo nel suo insieme (e non, per esempio, la cellula o la specie), deriva certamente dall'approccio olistico di Goldstein, ma anche, come verrà poi chiarito dalle *Nouvelles Réflexions*, dal fatto che l'organismo soltanto presenta vera normatività e regolazione immanente (*NP*, p. 212 e ss.).

⁸⁷⁵ Ch. T. Wolfe, *Il discreto fascino del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, cit., p. 291.

⁸⁷⁶ *Ivi*, p. 293.

⁸⁷⁷ *NP*, p. 191.

3. Filosofia e medicina

3.1. Il partito preso per la vita

Abbiamo aperto questo capitolo sostenendo, come ipotesi di lavoro, che lo sforzo di fondo di Canguilhem nella ricerca condotta nell'*Essai* sia la risposta a una doppia crisi che investe tanto la medicina, quanto la filosofia. Questa doppia crisi trova nel 1943 una risposta che è innanzitutto un'apertura critica di questioni e di problemi che occuperanno Canguilhem dagli anni Cinquanta e che riguardano il suo lavoro di storico ed epistemologo delle scienze del vivente. Tali questioni trovano una loro configurazione solo a partire da una prospettiva di fondo – il vitalismo – che rappresenta, in ultima analisi, la risposta a quella doppia crisi da cui eravamo partiti. La fisiologia e la patologia – in altre parole, «le scienze del normale e del patologico» – hanno trovato nuovo significato, un significato, per così dire, concreto e in conformità a questo hanno assunto, l'una nei confronti dell'altra, un nuovo rapporto. La patologia non è, come voleva Virchow, «una fisiologia con ostacoli», bensì l'elemento primo, il presupposto, di una scienza della normatività e delle concrete norme umane. La prima norma di cui l'uomo è chiamato ad avere scienza è la norma patologica, è la malattia. Solo in seconda battuta, e solo per rispondere allo scacco del vivente che la norma patologica rivela, egli indaga e scopre la norma della salute. A quest'inversione, abbiamo visto, se ne accompagna un'altra, quella della priorità della clinica sul laboratorio o, se si vuole, della pratica medica sulla scienza biologica. Ne emerge una ridefinizione, come si è detto, dei concetti cardinali della terapeutica: la malattia, la salute e la guarigione vengono descritte sotto il profilo normativo e assumono un valore differente per nulla subordinato rispetto ai concetti scientifici della fisiologia e della patologia. Il vitalismo di Canguilhem non ha le proprie origini nella scienza, ma nella pratica medica. Già nel 1943 esso è, implicitamente, messo in relazione con un atteggiamento, almeno nella misura in cui è con esso che, necessariamente, si identifica il punto di vista del clinico. La medicina è un partito preso per la vita, «un'attività che si radica nello sforzo spontaneo del vivente per dominare l'ambiente e organizzarlo secondo i propri valori di vivente».⁸⁷⁸

⁸⁷⁸ NP, p. 190.

In questo senso, il medico non può non essere vitalista, non può non parteggiare per la vita e a favore della vita. Si badi bene: Canguilhem non pone la questione su di un piano etico, non si sta discutendo qui di questioni legate alle problematiche deontologiche del medico dinanzi alla morte del proprio paziente e non si sta nemmeno definendo i confini dell'ammissibilità umana e morale dell'intervento terapeutico. Si sta piuttosto sostenendo la necessità di un punto di vista, l'inevitabilità di un atteggiamento di fondo, che il medico non può non avere. Il medico non può pensare che la guarigione rappresenti una sorta di riparazione del paziente, nel senso in cui si riparerebbe un dispositivo guasto o una macchina rotta. Tuttavia, questa impossibilità di associare il paziente a un artefatto inorganico non ha niente a che fare con il rispetto di una dignità umana o di una qualche forma di sacralità della vita: si tratta di un'impossibilità pratica e fenomenologica, nella misura in cui il significato normativo della guarigione, come abbiamo visto, consiste proprio nell'impossibilità del vivente di ammettere un ritorno al passato e alla vita prima della malattia. La normatività del vivente implica l'irreversibilità del vissuto. E il medico non può scorrere la vita del suo paziente come il nastro del cinematografo. Per questo egli è obbligato a essere vitalista, vi è costretto dall'oggetto stesso del suo interesse, che è il vivente. In altre parole, per il clinico il vitalismo non è un'opzione, ma una scelta obbligata.

La filosofia di Canguilhem ha suscitato reazioni e interesse presso molti clinici⁸⁷⁹ e non sono pochi i medici che hanno preso sul serio, cosa che non sempre accade con i libri di filosofia, le tesi de *Le normal et le pathologique*. Questo è avvenuto in primo luogo perché lo sforzo di Canguilhem è stato quello di assumere il punto di vista del medico, prima ancora del punto di vista del paziente. Spesso, anche in seguito a una certa retorica diffusa in movimenti reazionari nei confronti della scienza ed espressione di un clima tecnofobico, si crede che tutti i mali della medicina provengano dal medico e che la medicina debba essere in qualche modo “umanizzata”, revocando in dubbio le acquisizioni che la tradizione medica e la conoscenza delle scienze del vivente hanno oggi raggiunto. Nel 1943 queste spinte erano forse ancora piuttosto deboli, ma si sarebbero presto radicalizzate nei decenni successivi. A farne le spese è stata la figura

⁸⁷⁹ Una delle primissime recensioni a *Le normal et le pathologique* è quella di Daniel Lagache che, oltre ad essere un compagno di Canguilhem dai tempi dell'ENS era anche uno psicologo e uno psicoterapeuta, interessato non meno del suo collega filosofo al significato della pratica terapeutica. D. Lagache, «Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem», cit., pp. 439-456.

del medico, ma è dubbio che a trarne vantaggio siano stati davvero i pazienti. Canguilhem, in ogni caso, si è trovato suo malgrado associato, talvolta, a tali espressioni di diffidenza nei confronti della figura del clinico, ma ha sempre cercato di segnare una distanza, una differenza, tra il significato di tali espressioni e quello della sua filosofia.⁸⁸⁰ Questo perché la filosofia di Canguilhem non è solo una filosofia della medicina, ma è anche una filosofia per la medicina: una filosofia medica.

3.2. Il medico e il suo valore

Naturalmente, la diffidenza nei confronti del medico non è una novità assoluta della seconda metà del Novecento, anzi. Nel corso della storia della letteratura e delle arti la figura del medico non ha sempre rivestito un ruolo positivo e la cultura popolare offre una gran quantità di variazioni sul tema del medico cinico imbroglione, truffaldino, incapace, ignorante o, più semplicemente, sull'inutilità della medicina dinanzi alla fatalità della natura. Le arti di ogni genere hanno ben colto ed espresso questa popolare diffidenza nei confronti del medico e della sua professionalità. Come non ricordare *La cura della follia: la trapanazione* di Hieronymus Bosch (~1453-1516)? In questo dipinto, forse più noto come *l'Estrazione della pietra della follia* (~1505), il medico compare, nell'atto della sua assurda operazione, con indosso l'imbuto capovolto sulla testa, simbolo dell'ignoranza di chi crede d'essere detentore di un sapere, ma è in possesso solo di falsa conoscenza e stupidità.⁸⁸¹ La critica è esplicita e doppia, e si rivolge sia al maldestro chirurgo, sia al malato: il medico ignorante e imbroglione, da un lato, il paziente sprovveduto e credulone, dall'altro.⁸⁸² È altresì nota anche la polemica di Francesco Petrarca (1304-1374) circa l'ignoranza dei medici e dei cialtroni che

⁸⁸⁰ Su questo rimando a J.-F. Braunstein, *Bioetica o filosofia della medicina?*, cit.

⁸⁸¹ L'imbuto è simbolo di saggezza e di sapienza, così come il libro. Nel quadro di Bosch il primo è capovolto, sulla testa del medico, mentre il secondo appare in testa alla monaca che, insieme a un prete, osserva la scena. L'uso improprio di due oggetti simbolo di conoscenza rappresenta il paradosso del folle che affida la cura della propria follia alle mani di uno che è più folle di lui. Il quadro è completato da una doppia iscrizione: *Meester snyt die Keye ras / Myne name is lubbert das*, ovvero «Maestro cava fuori le pietre/Il mio nome è bassotto castrato» (ovvero «sempliciotto, sciocco»).

⁸⁸² Il tema dell'estrazione della pietra della follia è particolarmente noto e presente tra il Cinquecento e il Seicento. Altre rappresentazioni, sempre di ordine satirico e critico, esplicite nel denunciare il medico imbroglione e il suo sapere truffaldino e superstizioso sono, per esempio, *Estrazione della pietra della follia* (1630) di Pieter Jansz Quast (1606-1647), *Operando sulla pietra della pazzia* di Pieter Brueghel il giovane (1564-1638),

attorniano il capezzale dei malati, soprattutto quando questi sono di nobile levatura, come papa Clemente VI, la cui malattia occasionò la *querelle* di cui ci danno testimonianza le *Invective contra medicum quendam*.⁸⁸³

⁸⁸³ F. Petrarca, *Invective contra medicum: Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutisa*, a cura di F. Bausi, Firenze, Le lettere, 2005. Sulla polemica petrarchesca contro i medici rimando a S. Mammola, *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2012, in particolare pp. 43-60. Nel suo studio, Mammola cerca di ricostruire la profonda trasformazione del sapere medico e dei suoi fondamenti epistemologici tra il Trecento e il Seicento, e proprio la polemica petrarchesca ottiene grande risalto, per l'aiuto che essa offre alla comprensione del ruolo dei medici e del sapere medico all'interno della nuova cultura umanistica e del sistema universitario della prima modernità.

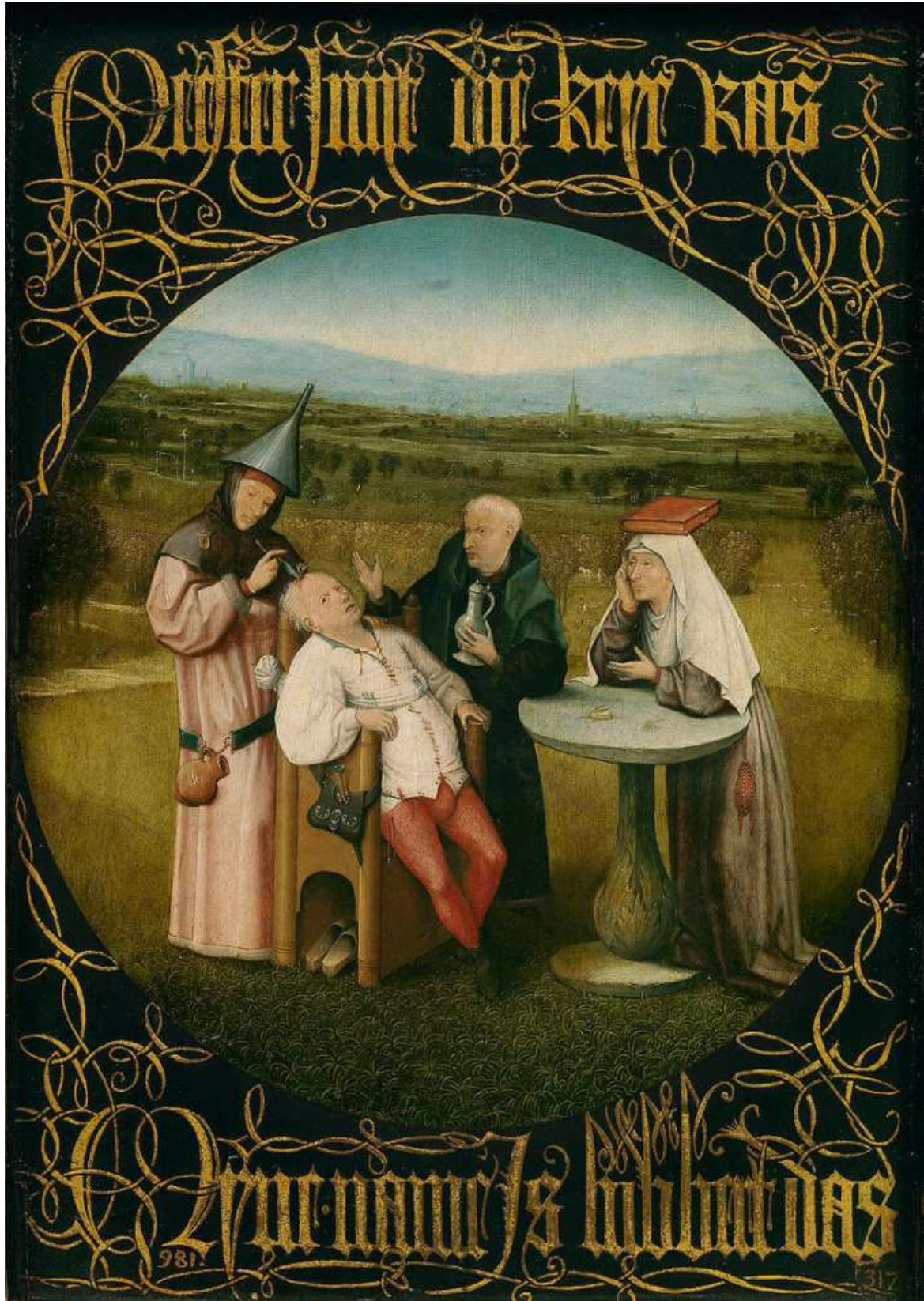


Figura 2: Hieronymus Bosch, *L'estrazione della pietra della follia*, 1501-1505, Madrid, Museo Nacional del Prado.

D'altronde, sin dai tempi di Ippocrate il medico ha dovuto difendere la propria presenza da chi, perseguendo intenti più o meno nobili, ha insinuato la sua malafede, la sua ignoranza, la sua incapacità o, semplicemente, ha avanzato l'idea che la medicina rappresentasse un sapere inadeguato a garantire la salute e la salvezza dell'uomo.⁸⁸⁴

Nella seconda metà del Novecento la questione della malattia e della salute è divenuta un tema centrale all'interno del dibattito delle cosiddette scienze umane. Non solo assistiamo a un ripensamento profondo di quelle discipline che, tradizionalmente, hanno elaborato una riflessione sul significato e sul senso della medicina, ma anche all'emergere di inediti campi del sapere e del discorso filosofico e scientifico: dalla filosofia della medicina alla bioetica, alla filosofia della cura,⁸⁸⁵ sino a giungere a quel campo indefinito ed eterogeneo che cade sotto al nome delle *Medical Humanities*.⁸⁸⁶ Per quanto queste discipline e le pratiche che esse introducono all'interno del campo clinico e del lavoro del medico siano da considerarsi, in senso generale, degli apporti che non pretendono di sostituirsi alla medicina, ma di integrare la professionalità del medico e del personale sanitario (infermieri, assistenti, ecc.), essi sono il prodotto di una critica alla medicina che, almeno in alcune sue espressioni, ha avuto la tendenza a riprendere il tradizionale e popolare sospetto nei confronti del medico.

Un possibile riferimento, in questo senso, è quello dato dalla critica istituzionale della medicina di Ivan Illich (1926-2002), che l'autore in questione ha espresso con grande chiarezza in *Nemesi medica*,⁸⁸⁷ libro che ebbe un notevole successo nel corso

⁸⁸⁴ La divinità romana del benessere e dello «star bene», la dea *Salus*, che latinizzava la divinità greca *Igea*, portava nel suo nome il doppio significato della parola: «salute», ma anche «salvezza; mezzo di salvezza». È questo doppio significato della salute che, in fondo, ci sembra tornare spesso quando incontriamo la rivendicazione, da parte di movimenti di natura diversa, di una medicina che sia qualcosa di più di una cura del corpo: il medico è una figura che, da sempre, deve distinguersi dal sacerdote.

⁸⁸⁵ Si pensi in particolare alle applicazioni sanitarie della filosofia della cura che, com'è noto, investe un più ampio campo dell'esperienza umana.

⁸⁸⁶ Questo campo, di norma, consiste nell'applicazione al campo medico di discipline che, negli Stati Uniti o nei paesi di tradizione universitaria anglosassone, vengono di solito insegnate nei dipartimenti delle *Arts and Humanities* e che trovano applicazione al contesto medico; penso all'antropologia medica, all'etnopsichiatria, ma anche alla linguistica, alla pedagogia, alla religione, alla storia e persino al teatro, alle arti figurative, alla poesia.

⁸⁸⁷ I. Illich, *Medical Nemesis*, Calder & Boyars, London 1974; tr. it. di D. Barbone, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Bruno Mondadori, Milano 2004. L'edizione italiana del 2004 integra in un'appendice anche due testi posteriori: «Vent'anni dopo la prima

degli anni Settanta e Ottanta, in seno a quel movimento che va comunemente sotto il nome di «anti-medicina». «La corporazione medica è diventata una grande minaccia per la salute», scriveva Illich in apertura al proprio libro, paragonando la professionalizzazione della pratica medica a una vera e propria epidemia. Secondo l'autore, la progressiva medicalizzazione della vita nella società industriale e capitalistica, in altre parole quel processo di crescente "presa" dell'istituzione medica e sanitaria sulla vita degli individui era la principale causa di fenomeni di iatrogenesi, tanto individuali quanto sociali: «la medicina pregiudica la salute non soltanto con la diretta aggressione agli individui, ma anche per l'effetto della sua organizzazione sociale sull'intero ambiente».⁸⁸⁸ In questo senso la iatrogenesi clinica trova un corrispettivo nella iatrogenesi sociale e nella progressiva medicalizzazione dell'individuo e della società, dopo la nascita dei sistemi sanitari nazionali, a partire dal cosiddetto piano Beveridge.⁸⁸⁹ E a queste due, clinica e sociale, segue una terza iatrogenesi, quella culturale, che secondo Illich «ha inizio quando l'impresa medica distrugge nella gente la volontà di soffrire la propria condizione reale».⁸⁹⁰ In realtà, Illich applica alla salute un principio generale, che egli esprime anche in altri lavori, e che costituisce, in buona sostanza, il nucleo centrale della sua critica alla società industriale. Si tratta della controproduttività delle istituzioni, che Illich ha riconosciuto e analizzato, in particolare, nel sistema dei trasporti, in quello dell'istruzione e del mercato del lavoro.⁸⁹¹ Le istituzioni, secondo Illich, si dividono in «istituzioni di destra» (istituzioni manipolatrici) e «istituzioni di sinistra» (istituzioni conviviali).⁸⁹² Le istituzioni manipolatrici sono anche le istituzioni della società dei consumi, create apparentemente per risolvere un problema, ma destinate in realtà a indurre falsi bisogni

pubblicazione di *Nemesi medica*» (conferenza del 11 giugno 1994 tenuta al convegno della Quality Health Research Association) e «Non lasciarci soccombere alla diagnosi, ma liberaci dai mali della sanità» (discorso tenuto al convegno «Malattia e salute come metafore sociali» organizzato a Bologna nei giorni del 25-28 ottobre 1998).

⁸⁸⁸ I. Illich, *Nemesi medica*, cit., p. 48.

⁸⁸⁹ Ivi, p. 237 e ss.

⁸⁹⁰ Ivi, p. 139.

⁸⁹¹ Cfr. in particolare: I. Illich, *Energy and Equity*, Harper & Row, New York 1974; tr. it. di E. Capriolo, *Elogio della bicicletta*, Bollati Boringhieri, Torino 2006; Id., *Deschooling Society*, Boyars, London 1971; tr. it. di E. Capriolo, *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, Milano-Udine 2010; Id., *Disoccupazione creativa*, a cura di E. Capriolo, Red Edizioni, Milano 2013.

⁸⁹² Su questo termine rimando a I. Illich, *La Convivialité*, Paris, Editions du Seuil, Paris 1973; tr. it. di M. Cucchi, *La convivialità*, A. Mondadori, Milano 1973.

e a moltiplicare il consumo di un certo “bene”: la salute, la sicurezza, l’istruzione, la velocità. Ne va di una scelta antropologica, ci dice Illich: «Nella scelta tra destra e sinistra istituzionale quella che è in gioco è la natura stessa della vita umana. L’uomo deve decidere se vuol essere ricco di cose o di libertà di servirsene».⁸⁹³ L’educazione riveste in questo un ruolo determinante, che viene messo in rilievo non solo negli studi a essa specificamente dedicati, come *Descolarizzare la società*, ma anche in *Nemesi medica*. È attraverso l’istituzionalizzazione di un sapere e di un percorso di istruzione e addestramento più o meno lungo ed esclusivo che, secondo Illich, la corporazione medica costituisce e mantiene un vero e proprio monopolio di saperi e pratiche che le conferisce un potere non meno monocratico – che Illich non esita a chiamare «mafia»⁸⁹⁴ – sulla salute degli uomini.

Illich condivide con l’analisi di Canguilhem l’idea che vi sia, nella medicina contemporanea, una subordinazione della clinica al laboratorio di fisiologia.⁸⁹⁵ «Ogni cura non è che la ripetizione di un esperimento, che ha una probabilità di successo definita statisticamente»,⁸⁹⁶ sostiene Illich, e medicina è divenuta una pratica scientifica e burocratica, che occulta il suo reale significato di “arte”. E ancora: «il singolo medico potrà ancora ricordarsi che se ha avuto un buon risultato nell’applicazione della sua arte, deve alla natura e al paziente altrettanta gratitudine quanta il paziente ne deve a lui».⁸⁹⁷ Ci troviamo, apparentemente, dinanzi a una forte convergenza teorica tra le tesi de *Le normal et le pathologique* e quelle di *Nemesi medica*. In realtà, se da un certo punto di vista potremmo credere di trovarci dinanzi alla stessa diagnosi e a una simile rivendicazione. In realtà, però, Illich introduce una variazione apparentemente irrilevante, ma gravida di importanti conseguenze che riguardano tanto l’interpretazione di questa diagnosi, quanto la configurazione della possibile soluzione al problema. Il concetto in questione è quello di «natura». L’azione del medico, secondo Illich, è un’azione che deve qualcosa alla natura, alla sua capacità di portare il paziente alla guarigione. Quello di Illich è un ippocratismo moderno, che concepisce una buona tecnica come un’azione di supporto e di sostegno a una naturale disposizione del corpo alla guarigione. In questo senso quella di Illich è una reazione all’ideologia

⁸⁹³ I. Illich, *Descolarizzare la società*, cit., p. 66.

⁸⁹⁴ I. Illich, *Nemesi medica*, cit., p. 261 e ss.

⁸⁹⁵ Ivi, p. 271.

⁸⁹⁶ Ibid.

⁸⁹⁷ Ivi, p. 272.

dell'onnipotenza tecnica della medicina che si fonda, in ultimo, sull'idea di Brown che la morte sia la condizione naturale per eccellenza e che la tecnica medica debba concepirsi come uno sforzo contro la natura. In questo senso l'origine dei problemi umani è per Illich l'uomo stesso – «gran parte delle sofferenze è sempre stata l'uomo»⁸⁹⁸, dice Illich – e l'antropologia soggiacente all'attuale modello di sviluppo industriale, quella dell'uomo prometeico, l'uomo tecnico, l'uomo dominatore della natura, deve essere sostituita da un'antropologia dell'uomo epimeteico. Epimeteo, fratello di Prometeo, è il Titano che, nel distribuire le qualità naturali agli animali si dimentica dell'uomo. Egli ignora l'umano, lo tralascia. Al contrario del fratello, però, egli acconsente alla richiesta di Zeus, il Dio, e sposa Pandora, una donna fabbricata, costruita da Efesto al fine specifico di punire l'uomo. Questa, come sappiamo, trovò il vaso che Epimeteo custodiva e liberò così tutti i mali e le sofferenze che gli uomini patiscono sulla Terra, riuscendo a contenere solo la speranza, che Epimeteo custodisce⁸⁹⁹. L'uomo epimeteico, dunque, è il contrario dell'uomo che porta all'estremo l'atto di Prometeo, il gesto tecnico, simboleggiato da un fuoco che rappresenta l'insaziabilità dell'uomo consumatore, il cui valore «si misura seconda la sua capacità di consumare e degradare questi prodotti istituzionali, e di creare in tal modo una nuova – e anche maggiore – richiesta».⁹⁰⁰ L'uomo epimeteico è l'uomo della speranza, che custodisce la speranza, che vive in una relazione originaria con la natura:

Dalla prospettiva dell'uomo giunto sulla luna, Prometeo potrebbe riconoscere nell'azzurra e splendente Gaia il pianeta della speranza e l'arca dell'umanità. Una nuova consapevolezza dei limiti della Terra e una nuova nostalgia possono oggi aprire gli occhi agli uomini e portarli a condividere la scelta di Epimeteo che sposando Pandora sposò la Terra⁹⁰¹.

La soluzione epimeteica del problema medico, dunque, consiste in una de-professionalizzazione della medicina e in una riduzione della medicina, dell'intervento del medico. Si tratta di fare in modo che la salute torni a essere considerata dagli uomini

⁸⁹⁸ Ivi, p. 279.

⁸⁹⁹ Sull'interpretazione del mito di Prometeo ed Epimeteo da parte di Illich si veda il capitolo finale di *Descolarizzare la società*, intitolato appunto *Rinascita dell'uomo epimeteico*: I. Illich, *Descolarizzare la società*, cit., pp. 105-114.

⁹⁰⁰ Ivi, p. 112.

⁹⁰¹ Ivi, p. 113.

come «un compito»,⁹⁰² che ognuno deve regolare con gli strumenti «dell'autocoscienza, dell'autodisciplina e delle risorse interiori con cui ognuno regola il proprio ritmo e le proprie azioni quotidiane».⁹⁰³ L'uomo sano recupera la propria autonomia nei confronti del medico, un'autonomia che si fonda su di una concezione della salute che potremmo definire «dietetica», nel senso greco della parola, ovvero non solo dell'assunzione di una certa alimentazione, ma di un certo «regime di vita». Per Illich, insomma, la salute è più il frutto di una saggezza personale dell'individuo, una vera e propria «virtù»,⁹⁰⁴ che non il frutto di un intervento del medico. Anzi, al contrario:

Questa capacità di salvaguardarsi può essere accresciuta ma non certo sostituita dall'intervento medico o dalle caratteristiche igieniche dell'ambiente. La società che sa ridurre al minimo l'intervento professionale offre le migliori condizioni per la salute. [...] A misura che intervengono altri nella gestione della sua intimità [dell'uomo, ndr], egli rinuncia alla propria autonomia e la sua salute *non può non deperire*.⁹⁰⁵

Illich chiama in causa più volte Canguilhem – e pure il Foucault de *La nascita della clinica* – all'interno delle proprie analisi, considerandolo sempre un riferimento positivo e utilizzandone le considerazioni, soprattutto quelle espresse ne *Il normale e il patologico*, a sostegno della propria argomentazione. Qualche anno dopo, invece, è Canguilhem a riprendere esplicitamente le posizioni di Illich, a chiarirne il significato all'interno della storia della medicina moderna e, così facendo, determinando la propria posizione nei suoi confronti. Il richiamo esplicito avviene in un testo del 1978 – *È possibile una pedagogia della guarigione?* – dove Canguilhem affronta la questione del rapporto medico e paziente, a partire dall'attesa di guarigione di quest'ultimo. Il testo di Canguilhem segna immediatamente un approccio completamente differente da quello tratto da Illich:

Senza nemmeno fare allusione a quei medici ridicoli che addebitano ai malati la responsabilità dei fallimenti terapeutici, si deve insomma ammettere che l'assenza di guarigione in questo o quel malato non basta a suscitare nel medico un dubbio sull'efficacia della cura prestata. Inversamente, chiunque pretenda di parlare con pertinenza di guarigione di un individuo deve poter dimostrare che, pure intesa come

⁹⁰² I. Illich, *Nemesi medica*, cit., p. 291.

⁹⁰³ Ibid.

⁹⁰⁴ Ivi., pp. 290-292.

⁹⁰⁵ Ivi., p. 292.

soddisfazione arrecata al malato, la guarigione resta comunque l'effetto specifico di una terapia prescritta e applicata con scrupolo.⁹⁰⁶

La tesi di Canguilhem costituisce dunque una presa di distanza importante nei confronti dell'idea ippocratica della *natura medicatrix* e rivendica il potere e l'efficacia della tecnica clinica e terapeutica. Nondimeno, Canguilhem riconosce una certa difficoltà nel difendere una tale posizione alla fine degli anni Settanta, e questo per diverse ragioni: «l'uso metodico del *placebo*, le osservazioni della medicina psicosomatica, l'interesse accordato alla relazione intersoggettiva medico-malato e il riconoscimento da parte di qualche medico del valore terapeutico della propria semplice presenza».⁹⁰⁷ Il problema, secondo Canguilhem, è che «parlando di cure oggi, il modo in cui si prestano vale talvolta di più di quanto viene prestato».⁹⁰⁸ Il guaritore si distingue dal medico, perché per il primo il riconoscimento della propria figura si basa sulla propria capacità di guarire qualcuno, mentre per il secondo essa si fonda sulle sue conoscenze. Per essi vale un inverso rapporto con la guarigione: «in un caso, il medico è abilitato pubblicamente a pretendere di guarire qualcuno; nell'altro, è la guarigione stessa – provata ed espressa dal malato, anche in segreto – a conferire a un certo uomo il "dono" di essere un guaritore, dono che spesso gli viene rivelato dall'esperienza altrui».⁹⁰⁹ La prospettiva della medicina moderna si fonda sull'idea che l'organismo non costituisca un sistema chiuso autoregolantesi, ma un sistema aperto, in costante relazione con l'ambiente. Come sappiamo, e come ribadisce ancora una volta Canguilhem, «un organismo sano si combina col mondo circostante in modo da poter realizzare tutte le sue possibilità. Lo stato patologico è invece la riduzione iniziale del raggio di intervento nell'ambiente».⁹¹⁰ In questo senso un organismo che abbia un comportamento meramente conservativo, in cui le strategie messe in atto mirino a conservare un residuo di potere e a evitare sistematicamente ogni potenziale situazione catastrofica non è davvero un organismo sano, ma «l'espressione di una vita che sta perdendo "reattività"».⁹¹¹ In questo senso, certo, le società industrializzate hanno avuto un ruolo nella diffusione di un falso mito della salute come prevenzione contro i rischi

⁹⁰⁶ *EM*, p. 35.

⁹⁰⁷ *Ivi*, pp. 35-36.

⁹⁰⁸ *Ivi*, p. 36.

⁹⁰⁹ *Ibid.*

⁹¹⁰ *Ivi*, p. 48.

⁹¹¹ *Ibid.*

della vita, ma occorre anche riconoscere che occorre «impegnarsi oggi a guarire gli uomini dalla paura di dover eventualmente sforzarsi di guarire – senza alcuna garanzia di successo – da malattie il cui rischio è inerente al godimento stesso della salute».⁹¹² Per dirla in altri termini, al contrario di quanto non creda Illich, l'esito iatrogeno della medicalizzazione moderna non consiste nella produzione di malattie cliniche, sociali e culturali, ma provoca piuttosto una profonda incomprensione del significato della salute, che i movimenti dell'anti-medicina, a cui le riflessioni di autori come Illich fanno da sfondo, non colgono fino in fondo. Si tratta di rivendicazioni a dire il vero piuttosto vecchie: «ben prima delle esortazioni di Ivan Illich a riappropriarsi della salute, ad autogestire la propria guarigione e a rivendicare il proprio diritto di morire,» infatti, «le ricadute della psicoanalisi e della psicosomatica sul piano della divulgazione mediatica avevano già polarizzato l'idea di una trasformazione del malato in medico di se stesso».⁹¹³ Il riferimento diretto è qui a testi relativamente recenti, diffusi nel dibattito degli anni Settanta,⁹¹⁴ ma più in generale a una letteratura diffusa a partire dal XVIII secolo, su cui Canguilhem tornerà anche più tardi.⁹¹⁵ Tale atteggiamento, che presuppone una forma rinnovata di ippocratismo e di fiducia nei confronti del potere medicamentoso della natura, rappresenta un pericolo per il malato, più che una conquista: «Giacché i tempi sono difficili e gli sbocchi di lavoro sono pochi, una quantità crescente di terapeuti non scienziati – la scienza, eccolo il nemico – si vanta di riuscire a ottenere quello che rimprovera ai medici di trascurare».⁹¹⁶ La malattia mette il vivente nelle condizioni di dover cercare aiuto; lungi dal guarire da sé, il malato che diffiderà del medico si metterà nelle mani di qualcun altro: nella migliore delle ipotesi di uno sprovveduto benintenzionato, nella peggiore di un malintenzionato o di un imbroglione. D'altro canto, secondo Canguilhem, risolvere il riduzionismo fisiologico in un riduzionismo psicologico non è poi un gran guadagno in termini di pratica medica.

⁹¹² Ivi, p. 47.

⁹¹³ Ivi, p. 49.

⁹¹⁴ Cfr. in particolare, E. Aziza-Shuster, *Le médecin de soi-même*, PUF, Paris 1972.

⁹¹⁵ Mi riferisco in particolare al testo del 1988 *La santé, concept vulgaire et question philosophique*, oggi in *EM*, pp. 23-34.

⁹¹⁶ Ivi, p. 49.

Un medico che ascolta il paziente non può fare le veci di un medico che ascolta la malattia.⁹¹⁷

Nel suo presentare la filosofia del vivente di Canguilhem, quasi inavvertitamente, François Dagognet parla di «filosofia della malattia».⁹¹⁸ In effetti, la filosofia della medicina di Canguilhem è una filosofia del patologico, del morboso, dell'anormale prima e piuttosto che del fisiologico, del sano e del normale. È una filosofia del valore negativo della vita e della capacità che la vita ha di esprimere la propria normatività anche in questi stati che appaiono «negativi» pur essendo dotati di una loro positività. Questo valore negativo è qualcosa che il vivente non esperisce necessariamente nella propria coscienza, come ha insegnato Leriche, e non è a una tecnica di ascolto, a una psicoanalisi dell'esperienza del malato, che deve e può guardare il medico se vuole assolvere al proprio compito. È chiaro che «il ruolo che il medico deve svolgere nella guarigione sembra non solo quello di prescrivere il trattamento richiesto per un certo stato organico, ma anche quello di istruire il malato sulla sua inderogabile responsabilità nella conquista di un nuovo stato di equilibrio rispetto alle sollecitazioni dell'ambiente»,⁹¹⁹ ma questo supporto che il medico offre è quello di una guida esperta, di un istruttore. È un compito pedagogico, che tiene l'autonomia del paziente come un fine da perseguire, e non come un presupposto già dato in partenza. Scopo del medico, come quello di ogni buon educatore, «è a conti fatti quello di rendere inutile la sua stessa funzione»,⁹²⁰ ma questo ruolo del medico non può essere raggiunto attraverso una «medicina selvaggia», una «medicina ancora alla ricerca di se stessa».⁹²¹ Esso deve essere perseguito attraverso una vera e propria «Critica della ragion medica pratica che riconosca esplicitamente, nella dura prova della guarigione, la necessaria collaborazione tra il sapere sperimentale e il non-sapere propulsivo di quell'a

⁹¹⁷ Su questo rimando a un testo significativo di Foucault che, con grande acutezza, analizzava il passaggio da una medicina dell'osservazione – tipica del XIX secolo – a una medicina dell'ascolto – dove il modello è quello psicanalitico – per individuare i limiti strutturali di entrambe, indicando in un medico esperto del “linguaggio della malattia”, un grammatico e un traduttore, o forse un semiologo, una possibile soluzione per la medicina contemporanea. M. Foucault, «Messaggio o rumore?» (1966), in Id., *Follia e discorso. Archivio Foucault. Vol. 1. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, a cura di G. Costa, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 133-136: 133.

⁹¹⁸ F. Dagognet, *Georges Canguilhem, philosophie de la vie*, cit. p. 42.

⁹¹⁹ *EM*, p. 51.

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ *Ivi*, p. 50.

priori di contrasto alla legge di degradazione di cui la salute esprime un successo sempre temporaneo». ⁹²² Si tratta di un lavoro che deve svolgere tanto il medico, chiamato a operare una critica filosofica delle proprie categorie, quanto il malato, che deve essere condotto a considerare la propria salute come uno stato sempre temporaneo e precario, destinato a essere, in un modo o nell'altro, messo a rischio dalla vita stessa. Il sogno tecnocratico della medicina industrializzata e l'utopia naturalista ippocratica condividono un presupposto: che la salute sia uno stato che possa essere in qualche modo restaurato, dalle invenzioni della tecnica medica, come dalle forze oscure di una natura provvidenziale, che avrebbe dotato l'uomo di tutto ciò che egli necessita prima ancora che egli ne manifestasse il bisogno. L'istanza soggettiva non deve essere in contrasto con la medicina come impresa collettiva, frutto degli sforzi storici di un'umanità che si propone di reagire alle difficoltà che l'uomo incontra come vivente. La conoscenza non è contraria alla vita, il libro non uccide l'esperienza. «Certo, il corpo vissuto non è un oggetto, ma per l'uomo vivere significa anche conoscere» ⁹²³ e «una cosa è farsi carico del corpo soggettivo, un'altra è credersi in dovere di disfarsi della tutela, giudicata repressiva, della medicina e più in generale della scienza». ⁹²⁴

3.3. Una soglia filosofica

Nella prima parte di questo lavoro ci siamo impegnati a sfatare un assunto ermeneutico che prevede e postula l'esistenza di un autore e di un'opera come termini estremi di un rapporto di rispecchiamento reciproco e di identità, intesa tanto come identità dei due elementi (dell'autore con se stesso, dell'opera in se stessa) tanto come identità reciproca (l'autore, chiave ermeneutica ed esegetica dell'opera, l'opera come riflesso dell'autore). Il rischio di cadere in questa trappola ermeneutica ci pareva più grave nei confronti del saggio del 1943 di quanto non potesse esserlo nel caso degli altri scritti di Canguilhem, proprio in ragione della centralità che è stata spesso rivendicata per *Il normale e il patologico* all'interno della produzione del filosofo di Castelnaudary. Il pericolo è tanto maggiore quanto più si consideri che l'*Essai* rischia ancora, nonostante la riscoperta della vastità degli scritti canguilhemiani, di assumere non solo una funzione di

⁹²² Ivi, p. 52

⁹²³ Ivi, p. 34.

⁹²⁴ Ibid.

centralità, ma di esaurire per molti la filosofia di Canguilhem: tutto sembra essere stato scritto in funzione e in conseguenza dell'*Essai*, tutto sembra confluire verso l'*Essai* o procedere da esso.

Alla fine del nostro tentativo di offrire una presentazione dei temi e delle questioni che si intrecciano e si aggrovigliano all'interno della tesi in medicina, ci rendiamo conto che, se le interpretazioni classiche hanno forse fornito un'immagine distorta della posizione dell'*Essai* nella produzione canguilhemiana, questo è potuto accadere in virtù della stessa forma o struttura che il saggio presenta. Come abbiamo detto, *Il normale e il patologico* è un libro che nasce in un'esperienza della crisi. Non si tratta di una crisi meramente personale, biografica, ma di una discontinuità nella coscienza collettiva di due campi del sapere: la medicina e la filosofia, entrambe inestricabilmente legate a una trasformazione complessiva, quella di un'Europa che, entrata in una guerra in cui aveva trascinato il mondo intero, cercava di intravedere cosa sarebbe stato di essa dopo la fine del conflitto. La guerra mette in discussione il sapere medico, la sua pratica e il significato che la conoscenza e la tecnica della medicina hanno per l'uomo e per il vivente stesso. Non è solo l'uomo a esser perso di vista nella medicina, ma anche il vivente. Allo stesso modo la filosofia sembra aver perso, nella declinazione che essa ha ricevuto nel cosiddetto «moment de l'esprit», il proprio riferimento concreto e, di conseguenza, la propria funzione vitale. In questo senso il testo del 1943 è centrale, ma perché a essere centrale è il momento filosofico in cui esso viene a situarsi. Si tratta di una definitiva riconfigurazione di alcune questioni che permangono dal periodo precedente – si pensi, ad esempio, come la questione del valore, che aveva impregnato le pagine degli articoli e degli interventi pubblicati su *Libres Propos* si riconfiguri al cuore stesso della definizione della vita come normatività – su cui s'innestano questioni e filoni problematici relativamente inediti per Canguilhem, come la medicina e la filosofia del vivente, ma anche la stessa filosofia della norma.

Ovviamente, ogni passaggio rappresenta una crisi – nel senso del κρίσις greco, della decisione – e il chiudersi di un "momento" lascia sempre i propri segni su chi ha la ventura di vivere in un tempo di passaggio. D'altronde è questa una delle lezioni più importanti dell'*Essai*: il vivente che supera una crisi, sia essa una malattia o un cambiamento repentino del suo *milieu*, deve compiere uno sforzo per ritrovare una

nuova stabilità, per darsi una diversa norma, e questo sforzo non può mai essere privo di conseguenze. Il Canguilhem degli anni Venti è un giovane filosofo che esprime i migliori caratteri del *moment de l'esprit*. In quel periodo lo “stile filosofico”, in cui egli si inquadra è sottoposto a una prova che non riesce a superare, quella di raggiungere la concretezza e di offrire una risposta convincente alle prove della storia. È un taglio o, meglio, una rottura quella che separa il momento dell'*esprit* da quello dell'*existence*, una crisi collettiva, segnata anche, a livello politico e storico, dai traumi della guerra, dalla quale emerge una filosofia che, più che «dell'esistenza», vorremmo indicare come filosofia «del concreto». L'*Essai* del 1943 risponde a una crisi e segna un mutamento di posizione. L'allievo di Alain che condannava gli «adoratori dei fatti» per l'esito conservatore della loro filosofia fa ora valere le ragioni del vivente concreto e della normatività vitale, ma in questo mutamento di prospettiva, che porta Canguilhem dall'*esprit* al *vivant*, la discontinuità si articola all'interno di un prolungamento di temi e concetti. È ancora l'irriducibilità della dimensione del valore a quella del fatto bruto a costituire lo sfondo su cui si viene a disegnare il concetto di normatività. È la filosofia del giudizio e l'idea che la dimensione del giudicare sia già tutta interna all'esperienza e alla percezione, come abbiamo riscontrato in Lagneau, che ritroviamo nell'idea che la vita rifiuti l'indifferenza e che vivere significhi sempre, per l'uomo come per l'ameba, giudicare. Vi è passaggio, vi è discontinuità, ma vi è anche la permanenza di un atteggiamento.

È però anche vero che, pur non costituendo un punto di partenza assoluto, l'*Essai* non è nemmeno un approdo definitivo. Nel 1943 Canguilhem non porta la questione del vitalismo e del significato che la conoscenza del vivente riveste per il vivente stesso sino agli esiti più originali che ritroviamo ne *La connaissance de la vie* o negli *Études*. La sua posizione, persino il suo lessico in qualche modo, sono ancora molto legati alla lettura di Goldstein, come testimonia la grande importanza dedicata alla psicopatologia nell'introduzione alla seconda parte dello scritto⁹²⁵. In *Aspects du vitalisme* e negli scritti successivi⁹²⁶ il vitalismo di Canguilhem si definisce ulteriormente, si specifica e si intreccia con la ricerca sulla storia delle scienze del vivente. È difficile e certo un po' ozioso domandarsi se Canguilhem elabori la sua

⁹²⁵ NP, pp. 87-94.

⁹²⁶ Si veda in particolare, *Le concept et la vie* (EHPS, pp. 335-364).

particolare versione del vitalismo perché si interessa, in veste di storico ed epistemologo delle scienze, alle teorie vitaliste del passato, ponendo la questione della loro fecondità per la scienza, o se, al contrario, egli si volga alla storia delle scienze del vivente proprio in virtù del significato che egli attribuisce al vitalismo. Ciò che occorre rilevare, invece, è il modificarsi di una filosofia che reagisce ai mutamenti dei problemi e delle questioni. Il problema del normale e del patologico, e di conseguenza la particolare versione del vitalismo che si svilupperà a partire da questa particolare *philosophie médicale*, rappresentano un punto di accesso, una soglia, a una nuova configurazione generale di problemi filosofici. Per questa ragione, in questo capitolo, abbiamo volutamente cercato di limitare i riferimenti che andavano al di là del saggio del 1943 a quelli che ci sembravano i testi che potevano chiarirne il significato nel suo momento di formazione. Com'è noto Canguilhem riprese numerose volte, in seguito, la questione della norma e i problemi del normale e del patologico⁹²⁷, anche su terreni apparentemente diversi, come nelle *Nouvelles réflexions*⁹²⁸. Tuttavia, questo continuo ritornare sul problema non ci sembrava modificare in nulla il significato complessivo della tesi in medicina.

In definitiva, ci pare che l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* possa certamente essere considerato, in qualche modo, un libro o forse, addirittura, il libro di Canguilhem, ma solo nel senso indicato da Blumentberg, e con una precisazione: esso è un tentativo di fissare un'esperienza, lo sforzo di rendere leggibile un certo angolo del mondo, ma l'esperienza cui esso mira non è semplicemente quella dell'autore o dell'uomo Canguilhem, il presunto "dentro" concreto di un "fuori" che sarebbe dato dalla sua scrittura: essa è piuttosto un'esperienza collettiva, un'esperienza critica, di crisi, che Canguilhem (insieme a Cavallès, Bloch, Braudel e molti altri) ha tentato di rendere leggibile e, in qualche misura, decifrabile.

⁹²⁷ Ci limitiamo a segnalare, nell'ordine il saggio *Il normale e il patologico* (CV, pp. 219-237), *Pathologie et Physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle* (EHPS, pp. 274-294), *Il problema della normalità nella storia del pensiero biologico* (IR, p. 121-141), per citare solo i saggi che affrontano esplicitamente l'argomento e che appaiono nelle principali pubblicazioni del periodo dell'ispettorato e dell'insegnamento alla Sorbona.

⁹²⁸ Queste saranno, in particolare, oggetto del prossimo capitolo.

Capitolo 4

Tecnica e società

Solo il vivente può rendere conto della conoscenza della vita. Se tra la vita e la conoscenza si dà distanza questa non è concepibile come iato, come spazio vuoto, ma come effetto di prolungamento, come una distensione. Il concetto non piomba sulla vita dall'alto, come proveniente da uno spazio iperuranico, ma si volge a essa attraverso uno sguardo reso possibile da una piega, una curva topologica che consente di prolungare la direzione della normatività del vivente su di un lato nuovo della medesima superficie. Si tratta di una nuova articolazione del vivente che appare irriducibile a quella biologica, ma che rimane pur sempre una dimensione vitale. La scoperta del fatto che si dia conoscenza vitale del vivente o, se vogliamo, conoscenza vivente della vita, rivela allora un concetto di «vita» più ricco e più ampio del mero tratto biologico.

Questo concetto allargato di vita, lungi dal rappresentare una pacifica soluzione, pone nondimeno importanti interrogativi. Innanzitutto, quali sono i mezzi attraverso cui il vivente conosce la vita? Che la conoscenza non si contrapponga alla vita, ma che sia un rapporto del vivente con la vita stessa non ci dice ancora nulla su come si debba articolare un tale rapporto, su quali siano i mezzi di esplorazione che il vivente stesso

può mettere in atto. Inoltre, il modo con cui il vivente conosce se stesso comporta il problema di come un tale rapporto di conoscenza si possa declinare nel caso specifico dell'uomo. Ogni vivente, infatti, ha una qualche esperienza di sé, un'esperienza che non necessariamente si dà attraverso il *medium* o la rappresentazione di una coscienza. Nel caso dell'uomo, però, assistiamo a qualcosa come a una conoscenza in senso forte, ovvero a una scienza, un insieme di sforzi coordinati attraverso cui alcuni viventi umani, gli scienziati, organizzano uno sforzo individuale e collettivo intorno a un'esigenza vitale. La conoscenza che il vivente ha di se stesso si declina così, nel caso dell'uomo, innanzitutto in una biologia, ovvero in una scienza del vivente in quanto tale, e in secondo luogo in una conoscenza specifica, una scienza dell'uomo in quanto uomo e, quindi, in una scienza umana. Si tratta allora di comprendere quale sia il rapporto tra questi due livelli di conoscenza e quale sia il significato vitale che in essi si esprime.

1. Prolungamenti del vivente

1.1. Continuità della tecnica con la scienza: la sperimentazione

Il vitalismo di Canguilhem, come si è potuto ormai ampiamente riconoscere, non è repulsione e rifiuto della scienza a difesa di una struttura irrazionale o pre-logica della vita. Al contrario, la vita è il luogo ove il vivente trova e coglie l'occasione della conoscenza scientifica. È dalle frustrazioni che il vivente incontra nel suo vivere – per esempio dallo scacco vitale della malattia – e più in generale dalla paura che il vivente muove per cercare una risposta che egli elabora nella forma della scienza. Concretamente, però, questo sentimento di ostacolo e di impedimento che il vivente si trova a patire e che origina la conoscenza si dà già a partire dal fallimento di una prima risposta vitale, quella tecnica. È perché la risposta tecnica al problema ambientale incontra un ostacolo che la conoscenza scientifica può emergere.⁹²⁹ La priorità della

⁹²⁹ Così già leggiamo infatti sin dal *Traité*, dove leggiamo: «ogni volta che si pone un problema scientifico è perché un disagio o un insuccesso tecnico, un ostacolo da aggirare o abolire, ha turbato, stupito e fatto soffrire qualcuno» (Cfr. *ÆC* I, p. 687). E anche ne *Il normale e il patologico* si riconosceva l'emergere della scienza della salute e della malattia a partire dal fallimento della pratica medica dinanzi allo stato patologico e si ribadiva, in senso generale, la precedenza della medicina come tecnica sulla conoscenza biologica e scientifica delle malattie (*NP*, pp. 190-191).

scienza teorica sulla tecnica è uno dei principi della medicina bernardiana, che vede nella clinica una mera applicazione delle scoperte effettuate in laboratorio. L'*Essai*, come sappiamo, ribalta questa prospettiva, ponendo l'esperienza patologica a fondamento della pratica clinica e quest'ultima alla base dello sforzo teoretico della scienza. Vi è scienza perché vi è una tecnica che richiede una conoscenza e vi è una tecnica perché il vivente non è indifferente dinanzi all'ambiente in cui si trova a vivere, ma intrattiene con esso un continuo dibattito, il cui scopo è quello di esprimere le proprie possibilità vitali positive.

È presente un punto di contatto tra tecnica e scienza, che è quello che ha forse permesso a Bernard e a Comte di credere che la prima fosse un'applicazione della seconda e di interpretarla come una sorta di passaggio dalla teoria all'azione. Questo punto di contatto è quello della sperimentazione. Canguilhem dedica una grande attenzione al problema dell'esperimento e del valore della sperimentazione nella scienza per tutto l'arco della propria produzione. La sperimentazione è oggetto di discussione già nella tesi del 1943, sia nel capitolo dedicato a Claude Bernard e alla nascita della fisiologia sperimentale,⁹³⁰ sia in quello dedicato all'*Esame critico di alcuni concetti*, dove lo sperimentale veniva messo in relazione al concetto di normale,⁹³¹ e dove apprendevamo i limiti della norma sperimentale nella comprensione della norma vitale così come essa si dà al di fuori del laboratorio. La sperimentazione torna poi come tema centrale nel primo capitolo de *La connaissance de la vie*, dedicato al «metodo» e intitolato *La sperimentazione in biologia animale*.⁹³² Sono anni in cui la produzione di

⁹³⁰ NP, pp. 40-64.

⁹³¹ Ivi, pp. 114-118.

⁹³² Si tratta di un saggio che è pubblicato la prima volta in *La connaissance de la vie*, ma che rielabora in effetti una conferenza del 1951 tenuta presso il Centro pedagogico internazionale di Sèvres durante uno dei periodici convegni di coordinamento degli insegnanti di scienze naturali e di filosofia cui Canguilhem partecipò nella sua veste di Inspecteur Général per la classe di filosofia (CV, pp. 41-70). Si noti che questa occasionalità del testo giustifica doppiamente la sua inclusione nella sezione del volume dedicata al «Metodo»: non solo affrontare il problema della sperimentazione significa porre la questione del metodo in biologia, ma misurarsi con una simile tematica comporta anche stabilire un confronto con il significato pedagogico che la sperimentazione ha in generale e con quello che un testo come l'*Introduction* di Bernard ha avuto nell'educazione di intere generazioni di studenti e di giovani medici. Introdurre al metodo sperimentale significa educare alla scienza; quest'introduzione non può dunque avvenire per mezzo di stereotipi e di esempi meramente didattici, privati di ogni vitalità scientifica e di ogni significato epistemologico, ma deve costituirsi come un percorso filosoficamente orientato, anche per mezzo della storia, a una comprensione della reale portata epistemica dell'esperimento.

Canguilhem è ridotta rispetto al periodo precedente e a quello successivo, segnati come sono dall'impegnativo ruolo dell'ispettorato, ma nei testi pubblicati tra il 1948 e il 1955 troviamo una netta prevalenza di scritti e interventi dedicati a problemi tecnici.⁹³³ All'inizio di questo testo sono chiamati in causa tre nomi importanti per il vitalismo di Canguilhem e per il suo rapporto con la scienza: «Dopo Bergson, l'uso vuole che si consideri l'*Introduzione allo studio della medicina sperimentale* (1865) come l'equivalente, per le scienze biologiche, di quel che è il *Discorso sul metodo* (1637) per le scienze astratte concernenti la materia».⁹³⁴ Bergson, dunque, e Claude Bernard, ma anche Descartes. Si tratta, come abbiamo detto, di un capitolo dedicato al metodo, che trae origine dal contesto di una discussione pedagogica. Canguilhem, infatti, rimprovera alla pratica didattica dell'epoca di fare un uso scolastico e sterile dell'*Introduction* bernardiana e del *Discorso* cartesiano, limitandosi a parafrasare e a commentare questi due grandi testi, «senza darsi la pena di reinserire sia l'uno che l'altro nella storia della biologia o della matematica e senza mettere a confronto il linguaggio dello scienziato, gentiluomo che si rivolge ad altri gentiluomini, con la pratica effettiva dello scienziato specialista».⁹³⁵ Inoltre, l'uso pedagogico dell'*Introduction* di Bernard vede normalmente cadere la scelta degli esperimenti da presentare agli allievi su casi di portata meramente didattica, che nulla hanno a che vedere con il farsi della scienza autentica, ma che assumono significato solo tra le pagine del manuale scolastico. Canguilhem offre su questo un esempio che ci pare utile discutere:

In una lezione sulla contrazione muscolare si definirà la contrazione come una modificazione della forma del muscolo senza alcuna variazione del suo volume

⁹³³ È del 1951, per esempio, la recensione di un testo collettivo intitolato *Industrialisation et technocratie*, pubblicata sulla rivista *L'Année sociologique* (CEC IV: pp. 399-400), ma anche l'importante *Réflexions sur la création artistique selon Alain*, che appare nel 1952 sulla *Revue de métaphysique et de morale* (Ivi, pp. 415-435), cui va aggiunta la raccolta di testi *Besoins et tendances*, che apre la collezione «Textes et documents philosophiques» inaugurata da Hachette nel 1952 e diretta da Canguilhem, la quale dedica uno spazio importante alla questione del rapporto tra la tecnica, i bisogni del vivente e i suoi valori (Ivi, 437-524: 514-521). Infine, la questione del rapporto tra tecnica e vita è ancora ripresa, in forma diversa, in uno scritto dedicato alla biologia cartesiana, *Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne* (Ivi, 625-642) del 1955 e che si riconnette sia alla conferenza *Machine et organisme* (1947), sia allo scritto su *Descartes et la technique*, del 1937, sia alla tesi sul concetto di riflesso, che risale a quello stesso anno, in cui come sappiamo la questione dei modelli meccanici nella biologia cartesiana è al cuore della storia del concetto di riflesso.

⁹³⁴ CV, p. 41.

⁹³⁵ Ibid.

e, all'occorrenza, lo si potrà stabilire sperimentalmente ricorrendo a una tecnica di cui ogni manuale scolastico riporta l'illustrazione schematica: un muscolo isolato, posto in un recipiente pieno d'acqua, per effetto della stimolazione elettrica si contrae, senza alcuna variazione del liquido. Si proverà la soddisfazione di aver stabilito un fatto.⁹³⁶

Tuttavia, quale significato è possibile attribuire a questo fatto? Certo non un significato biologico, visto che nessun muscolo si muove in un recipiente pieno d'acqua e che certamente la contrazione non viene indotta per mezzo di uno stimolo elettrico come quello introdotto dallo sperimentatore. Potrebbe forse essere utile chiedersi perché una tale definizione della contrazione muscolare, così incentrata sulla conservazione del volume, e perché un esperimento simile, così concentrato sulle proprietà spaziali e volumetriche del muscolo? La risposta non è data, e non può esserlo, dalla sola teoria, ma da una storia epistemologicamente orientata. Se ci spingiamo un po' oltre la superficie delle cose, scopriamo infatti che l'esperimento è servito a Jan Swammerdam (1637-1680), per contrastare alcune teorie che sostenevano che la contrazione avvenisse a causa dell'aggiunta di una qualche sostanza al muscolo per mezzo del nervo, la cui struttura era concepita come tubolare e porosa. Tale convinzione anatomica si fondava su di un'esperienza tanto semplice quanto antica, che aveva sino ad allora guidato le ricerche degli anatomisti: «se si lega un nervo si paralizza la muscolatura da esso innervata»⁹³⁷. Questa esperienza, suggerita dalla teoria stoica dell'*hégémonikon*, viene interpretata sulla base della stessa teoria e per mezzo del concetto di *pneuma* come sostanza che pervade il corpo⁹³⁸.

⁹³⁶ Ivi, p. 42.

⁹³⁷ *CV*, p. 43.

⁹³⁸ Il concetto di *pneuma*, fondamentale per tutta la biologia filosofica e la psicologia del mondo antico, paga il prezzo della propria ricchezza semantica con una certa complessità e imprecisione che rendono la discussione del suo ruolo all'interno delle scienze del vivente un argomento difficile da dipanare. Ci sembra tuttavia che André Pichot abbia offerto, da questo punto di vista, un utile orientamento per ulteriori studi con la sua discussione della storia del concetto nella biologia antica, inquadrando la nozione all'interno di una più complessiva ricostruzione dei modi di spiegazione della vita nella scienza occidentale: Cfr. A. Pichot, *Expliquer la vie*, Quae, Paris 2011, pp. 42-65. La teoria stoica dell'*hégémonikon*, invece, rimanda a una figura di organizzazione del tipo centro-periferia e non può essere compresa se non a partire dall'idea stoica generale di un *λόγος* posto al centro del cosmo, che governa il processo storico. È stato suggerito che l'emergere di questa rappresentazione del cosmo e del corpo vivo, insieme all'introduzione della nozione di «legge naturale», abbia a che fare con la nascita delle grandi monarchie ellenistiche, nate in seguito allo smembramento dell'impero macedone: Cfr. E. Zilsel, *The genesis of physical law*, «The Philosophical review», n. 51, 1942, pp. 245-279.

È chiaro allora che l'esperimento della contrazione muscolare elettro-stimolata in immersione in un liquido non trova il proprio significato scientifico nella conservazione del volume del muscolo intesa come fatto isolato, ma nella sua efficacia storica nel confutare una teoria precedente e un preciso modello del vivente. Al di là dell'esempio della contrazione, inoltre, in Bernard la sperimentazione ha un significato epistemologico anche più ampio: essa non si limita ad aggiungere conoscenza, ma propone un certo modello di conoscenza. Infatti, l'introduzione della sperimentazione rappresenta, in maniera definitiva, la fine del «pregiudizio anatomista» che risale a Galeno, che stabiliva il principio di deduzione della funzione dell'organo dall'analisi della sua morfologia. In realtà, nota Canguilhem, il processo deduttivo che muove dall'anatomia alla fisiologia nasce sempre da una constatazione sperimentale, per ingenua o poco raffinata che sia⁹³⁹. A essere ribaltata è la direzione del movimento che si viene a creare tra sperimentazione e conoscenza, tra pratica sperimentale e formazione dei concetti: «il problema non è», infatti, «servirsi di concetti sperimentali, bensì costruire sperimentalmente dei concetti autenticamente biologici»⁹⁴⁰. Che cosa significa? Significa che non si scopre la funzione di un organo chiedendosi a che cosa serve, ma seguendo l'andamento della funzione corrispondente, interrogandola sperimentalmente e costruendo, a partire dall'esperienza sperimentale, un apparato concettuale e teorico a precisarne e determinarne il significato. «La funzione glicogena», ricorda per esempio Canguilhem «non la si è scoperta chiedendosi a che cosa serve il fegato, ma piuttosto dosando il glucosio del sangue prelevato in punti differenti del flusso della circolazione, in un animale tenuto a digiuno per più giorni»⁹⁴¹. In questo senso, aggiungiamo noi, è solo avendo sullo sfondo un tale risultato sperimentale che è possibile istituire un esperimento come quello del fegato lavato di Bernard, perché altrimenti non sarebbe stato possibile mettere in relazione l'organo con la funzione che si vuole verificare sperimentalmente. La funzione è un indizio che la sperimentazione interroga e sviluppa, ritrovando l'organo non come presupposto, ma come un prodotto della ricerca. La sintesi didattica, seguendo le necessità imposte dal bisogno di una trasmissione efficace e rapida, inverte il processo e ricostruisce per via

⁹³⁹ Cfr. su questo anche *Théorie et technique de l'expérimentation chez Claude Bernard* in *EHPS*: pp. 143-155: in particolare p. 146, dove Canguilhem riprende proprio l'idea che la sperimentazione superi la capacità di spiegazione della chimica e della anatomia.

⁹⁴⁰ *CV*, p. 46.

⁹⁴¹ *Ibid.*

sintetica e deduttiva ciò che si è originariamente dato per via analitica e induttiva. Quello veicolato non è tanto un errore nei contenuti specifici, ma un ben più grave fraintendimento metodologico, che convince lo studente o l'apprendista a pensare all'inverso il processo di esplorazione scientifica.

Il vitalismo di Canguilhem si declina qui in una concezione particolare dell'esperimento in biologia, che trova espressione nella cornice di una specifica forma di empirismo. Ogni conoscenza muove da un'esperienza, come abbiamo già avuto modo di vedere. Quest'esperienza, tuttavia, non rappresenta semplicemente l'atto in cui si produce un certo contenuto di conoscenza, una rappresentazione, ma piuttosto il luogo in cui si viene a generare l'impulso a conoscere. Scrive Alain negli *Éléments de philosophie*: «vi è già, nella semplice percezione, un certo metodo [...], ma implicito, per mezzo del quale ognuno trova segni annunciatori da interpretare, come il rumore d'un passo o di una serratura, o il fumo o l'odore, per non parlare dei profili e delle prospettive che annunciano oggetti e distanze»⁹⁴². È una conoscenza priva di parole, ma non meno autentica. Il metodo è già nella percezione, dice Alain. Ma questa esperienza è, secondo Canguilhem, intimamente connessa con la tecnica, specialmente quando essa è riferita alle funzioni biologiche del vivente: «l'uomo compie originariamente l'esperienza della sua attività biologica nelle sue relazioni d'adattamento tecnico all'ambiente e questa tecnica è eteropoietica, regolata com'è sull'esterno, ove prende i suoi strumenti o gli strumenti dei suoi strumenti»⁹⁴³. Già in Alain e in Kant vi è questa distinzione, riferita però, soprattutto, alla distinzione dell'arte e della scienza: «quando Kant definisce il fare distinguendolo dal sapere», scrive Canguilhem nelle *Réflexions sur la création artistique selon Alain*, «insiste sul fatto che l'arte non consiste mai nell'applicare un sapere pre-esistente. [...] L'arte, secondo Alain, è il fare che sorprende il sapere».⁹⁴⁴

Il vivente trova dunque l'esperienza delle proprie funzioni nella tecnica, ma è in un certo senso contro la tecnica che egli deve muovere se vuole raggiungere una scienza biologica. Il modello eteropoietico della tecnica, infatti, appare presto inadeguato alla spiegazione delle funzioni biologiche. È questo che si deve intendere quando Canguilhem ci dice che non si deve applicare un concetto tecnico (sperimentale) alla

⁹⁴² Alain, *Éléments de philosophie* (1940), Gallimard, Paris 1941, p. 81.

⁹⁴³ *CV*, pp. 49-50.

⁹⁴⁴ *ÆC IV*, p. 425.

vita, ma al contrario, costruire sperimentalmente il concetto biologico: egli esprime la necessità del biologo «di formare progressivamente o, meglio, di maturare, i suoi concetti biologici in una sorta di mimesi»⁹⁴⁵ nei confronti della natura. La tecnica è sempre un'antropologia incarnata. Che vi sia o meno la possibilità di parlare di tecnica anche per gli altri animali, la cosa non cambia: la tecnica umana si radica nella vita, così come la scienza. Entrambe sono un'espressione del vivente che le istituisce, sono un prolungamento della norma del vivente umano, senza confondersi semplicemente con quest'ultima. La tecnica risponde a una logica interna diversa da quella della scienza. In questo senso, quando la tecnica si mette al servizio della scienza del vivente, come nel caso della sperimentazione, essa è cosa diversa dalla tecnica medica: l'atto sperimentale non si confonde in alcun modo con il gesto clinico. Nel primo è il valore di verità, potremmo dire, a orientare il senso dell'azione, mentre nel secondo è il valore della salute. «L'atto medico-chirurgico non si limita a essere una pura operazione di scienza, poiché l'ammalato che si affida alla coscienza del medico ancora più che alla sua scienza, non è solo un problema fisiologico da risolvere, ma soprattutto una sofferenza da soccorrere»⁹⁴⁶. L'atto sperimentale presuppone un punto di vista impersonale nei confronti della materia su cui si esercita che non può essere adottato dal medico che, come abbiamo visto, è ogni volta costretto ad assumere il punto di vista del vivente.

Se il medico adotta sempre la prospettiva del vivente umano, il biologo deve compiere lo sforzo di adottare un punto di vista più ampio, quello della vita stessa. Canguilhem riprende in questo un episodio letterario, tratto dall'*Elettra* di Jean Giraudoux (1882-1944): il vagabondo, uno dei personaggi più oscuri di questa *pièce* teatrale, inciampa ad un certo punto in un porcospino schiacciato sulla strada sulla quale egli cammina e riflette a voce alta sulla strana sorte dell'animale, e sulla colpa originale che ne segna il destino, quella che lo ha spinto ad attraversare la strada. «La strada», nota Canguilhem, «è un prodotto della tecnica umana, è un elemento dell'ambiente umano, ma ciò non ha alcun valore biologico per il porcospino. I porcospini, in quanto tali, non attraversano la strada»⁹⁴⁷. Essi si muovono nel loro ambiente di porcospini, spinti dai bisogni che orientano la loro vita di porcospini. È la strada ad attraversare il

⁹⁴⁵ Ivi, pp. 50-51. Per Canguilhem è Claude Bernard ad aver intuito la portata di questo difficile compito del biologo, ed è Bergson ad averne colto il tratto genuinamente filosofico: Cfr. H. Bergson, *La philosophie de Claude Bernard*, cit.

⁹⁴⁶ CV, p. 66.

⁹⁴⁷ CV, p. 70.

loro ambiente, come attraversa quello degli altri animali e degli altri viventi. «Ora, il metodo sperimentale – come indica l’etimologia del metodo⁹⁴⁸ – è anch’esso una sorta di strada che l’uomo biologo traccia nel mondo del porcospino, della rana, della drosfila, del paramecio e dello streptococco». ⁹⁴⁹ Questo non significa negare la profondità della scoperta della sperimentazione in biologia, né abdicare ai suoi principi presumendo che essi manchino l’oggetto cui si rivolgono. Si tratta piuttosto di riconoscere la grande scoperta della biologia moderna, la biologia evolucionista di Darwin, che sostituisce l’idea secondo cui l’animale è difettivo rispetto all’uomo, con l’idea dell’uomo come animale evoluto: quest’idea obbliga a «studiare l’animale in quanto animale»,⁹⁵⁰ senza che su di esso si proiettino i tratti del vivente umano che si rivolge alla vita.

1.2. Macchina e organismo

Il problema della tecnica è dunque in primo luogo quello dell’antropomorfismo che essa reca con sé. Già in *Activité technique et création*, conferenza tenuta a Toulouse nel 1938, la tecnica viene definita come «il correlativo, nell’esperienza pre-critica, della percezione, come l’arte è nell’esperienza riflessa il correlativo della scienza»⁹⁵¹. Questo parallelo tra la tecnica e l’arte, ci permette di illuminarne il significato non solo per la conoscenza, ma per l’antropologia in generale. La tecnica, infatti, è il tentativo di accordare «la natura ai bisogni della coscienza, attraverso la soppressione degli ostacoli, il raggiungimento delle possibili soddisfazioni o produzione di nuove soddisfazioni» che ha di mira «produzioni qualificate, dunque concrete o sintetiche»⁹⁵². La tecnica nasce dall’insoddisfazione nei confronti del dato [*donné*] e dal rifiuto della realtà come

⁹⁴⁸ Canguilhem fa qui riferimento al fatto che la parola greca μέθοδος deriva dalla composizione di μετὰ- (perseguire, stare appresso a qualcosa) e ὁδός (via, strada). Il metodo, dunque, è perseguire una via, seguire una strada (Cfr. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Laescher, Torino 2013). Per questa ragione ci sembra che il metodo non vada inteso, in Canguilhem, come un insieme di precetti e prescrizioni, come un codice normativo che impone una determinata procedura, ma in maniera più ampia come «modo di esplorazione», come mezzo attraverso cui si scopre un territorio nuovo, un continente inesplorato.

⁹⁴⁹ *CV*, p. 70.

⁹⁵⁰ Il riferimento è al saggio *L’homme et l’animale du point de vue psychologie que selon Charles Darwin*, che appare per la prima volta nel 1960 e che si trova in *EHPS*, pp. 112-125: p. 125.

⁹⁵¹ *ÆC I*, p. 502.

⁹⁵² *Ibid.*

fatto compiuto. Essa, come l'arte, mira alla creazione di una realtà nuova e, in questo, è un'attività fondamentalmente contro-fattuale; nasce dalla percezione, ma solo perché è insoddisfatta del reale che la percezione rivela; infine, essa non è, come l'arte, creazione integrale,⁹⁵³ ma rimane in qualche modo legata ai confini che le pongono i bisogni che il vivente incontra. La tecnica si trova in un punto imprecisato tra la vita e l'arte: la prima, come sappiamo, è creazione, ma una creazione che si determinerà ne *Le normal et le pathologique* come normatività; la seconda è creazione integrale o, come si dirà nel *Traité*, «l'Esprit che si sottomette alla Natura».⁹⁵⁴ La creazione artistica non deve rispondere al bisogno di dominare la natura, di istituire una risposta efficace agli ostacoli posti da un *milieu*, laddove la tecnica deve invece sempre presupporre la soluzione di un problema.

Il problema che la tecnica vuole risolvere, però, è sempre un problema umano, un ostacolo che l'uomo in quanto vivente incontra nel proprio rapporto con l'ambiente. Non esistono, infatti, problemi ambientali universali. L'ostacolo è una questione di valore, è l'incontro con un valore negativo, ma il valore è sempre in relazione a una norma data. L'ambiente vitale in cui può prosperare un vivente può rivelarsi invivibile per un altro e se anche ammettessimo di riconoscere come tecnica lo sforzo di un vivente non umano nel superare l'ostacolo che incontra nel suo vivere, questa tecnica sarebbe specifica espressione di quel vivente, dunque diversa e irriducibile alla tecnica umana.

La scienza moderna nasce dalla scoperta galileiana della possibilità di interpretare matematicamente i fenomeni naturali per mezzo di modelli meccanici. Il *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632) si apre dimostrando, con una procedura condotta da Salviati, che lo spazio naturale è composto dalle tre dimensioni e da queste soltanto.⁹⁵⁵ La dimostrazione è in parte matematica (sulla base delle proprietà delle rette incidenti ortogonalmente), in parte empirica (grazie all'ausilio di un filo a piombo, che

⁹⁵³ Ivi, p. 503.

⁹⁵⁴ Ivi, p. 694.

⁹⁵⁵ La dimostrazione è posta proprio all'inizio della Prima Giornata del *Dialogo* galileiano e serve in realtà a Salviati per mostrare come si possa dare, di qualcosa che in Aristotele è dimostrato per mezzo di argomenti di filosofia naturale, una dimostrazione che segue per necessità matematica. La presenza del filo a piombo, però, già suggerisce come, per Salviati-Galilei, la matematica non comprende solo idee pure e astratte, ma anche corde, pesi, piani e macchine semplici estremamente concrete e materiali. Cfr. G. Galilei, *Dialogo sopra i due Massimi Sistemi*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1996, pp. 12-14.

permette la scoperta della terza dimensione). Non si tratta di una banalità, come potremmo credere, ma di un passaggio fondamentale sul piano del metodo: la reale scoperta non è la tridimensionalità dello spazio, quanto piuttosto la possibilità di condurre un ragionamento allo stesso tempo geometrico-deduttivo e empirico-sperimentale. Il filo a piombo è analogo a una retta incidente a 90° rispetto al piano formato dalle prime due, ed è impossibile tracciare una quarta retta che, perpendicolare ad una di queste tre, non risulti parallela a una delle altre. Questa “scoperta” che Salviati compie all’inizio del *Dialogo* è alla base della possibilità che ha una macchina semplice come il piano inclinato di poter essere il modello meccanico che mette in relazione la velocità di un grave in caduta e l’accelerazione gravitazionale con le proprietà un triangolo rettangolo. Galilei si rivolgeva al moto di un solido lasciato declinare lungo l’ipotenusa di una macchina assimilabile a un triangolo rettangolo, ma non di rado, nella storia delle scienze del vivente, macchine ben più complesse di un piano inclinato o di un pendolo hanno potuto costituire modelli euristici per la spiegazione dei viventi. Potremmo forse dire, esagerando un po’, che la scienza moderna nasce con l’idea di utilizzare la macchina come modello per conoscere la natura. La grande scoperta di Galilei è che tra il mondo “puro” della geometria e quello accidentato e pieno di sfumature della natura esiste una terra di frontiera, la meccanica, popolata di enti, le macchine, che sono parte della stessa realtà dei fenomeni naturali, ma che sono anche estremamente prossimi alle forme geometriche, secondo le quali sono costruiti. «Filosofi e biologi», nota però Canguilhem, «hanno preso la macchina come un dato, oppure, quando hanno studiato la costruzione di essa, hanno risolto il problema limitandosi a richiamare il calcolo umano».⁹⁵⁶ La macchina non è mai interrogata, su di essa non si pone questione: di essa si pensa di sapere tutto perché, in fondo, essa è un prodotto umano. Ma è proprio questo il punto che sembra sfuggire, ovvero che la macchina è il prodotto di un vivente che, all’occasione, potrebbe trovarsi a essere “spiegato” nella propria struttura e nelle proprie funzioni, proprio da una macchina assunta a modello. Com’è nata dunque l’idea che la macchina o il meccanismo costituissero un possibile modello per la comprensione dell’organismo?⁹⁵⁷ La risposta,

⁹⁵⁶ *CV*, p. 150.

⁹⁵⁷ *Ivi*, p. 152.

secondo Canguilhem, è piuttosto semplice e risiede nel peculiare carattere eteronomo della macchina:

Per lunghissimo tempo, i meccanismi cinematici hanno ricevuto il movimento dallo sforzo muscolare umano o animale. A questo stadio era evidentemente tautologico spiegare il movimento dell'essere vivente assimilandolo al movimento di una macchina, la quale, per il suo stesso movimento, dipendeva a sua volta dallo sforzo muscolare dell'essere vivente. Di conseguenza, la spiegazione delle funzioni della vita, come si è spesso mostrato, ha come presupposto storico la costruzione di automi, il cui nome indica a un tempo il carattere miracoloso e l'apparenza di autosufficienza di un meccanismo che trasforma l'energia, la quale, almeno immediatamente, non è l'effetto di uno sforzo muscolare umano o animale.⁹⁵⁸

L'automa è dunque modello dell'animale o dell'uomo perché restituisce la medesima impressione di questi ultimi di non ricevere l'energia dall'esterno. Questo implica però che, nella rappresentazione macchinica dell'organismo, non intervengano solo macchine cinematiche, capaci cioè di trasformare o di trasmettere l'energia e il movimento, ma anche macchine capaci di produrlo, motori. Il motore, però, è una macchina che non dipende più direttamente, dal punto di vista energetico, dall'uomo. Finché l'uomo resta «attaccato alla macchina», per utilizzare l'espressione di Canguilhem, non può sorgere un modello macchinico dell'organismo.⁹⁵⁹ È necessario emancipare la macchina, conferirle almeno un'apparenza di autonomia, perché essa possa costituire una possibile e credibile immagine del vivente. Per il momento, tuttavia, ci troviamo dinanzi alle condizioni a partire dalle quali è possibile la modellizzazione meccanica del vivente, ma ancora non abbiamo chiarito le ragioni per cui una tale possibilità si è effettivamente avverata. Spesso nel domandarsi quando la spiegazione meccanica abbia effettivamente preso piede nella scienza del vivente si pensa a Descartes e alla teoria dell'animale-macchina. In effetti, sebbene già Aristotele avesse assimilato il movimento degli animali al movimento delle macchine⁹⁶⁰, è solo Descartes a integrare pienamente all'interno della propria filosofia il fenomeno umano della costruzione delle macchine.⁹⁶¹ Erede della società risorgimentale e del macchinismo dell'età moderna, Descartes intende la meccanica come una teoria della macchina e ne fa il modello di spiegazione della natura. Lo fa in virtù della scoperta del

⁹⁵⁸ Ivi, pp. 152.

⁹⁵⁹ Ivi, p. 155.

⁹⁶⁰ Ibid.

⁹⁶¹ Ivi, pp. 160-161.

cogito, la scoperta cioè della sostanziale unità della materia in una *res extensa* assolutamente contrapposta alla sostanza pensate. La funzione dell'anima cartesiana è quella di esercitare il giudizio⁹⁶², ma l'animale non pare affatto giudicare, dal momento che non vi è in esso segno di linguaggio o di invenzione. Descartes, secondo Canguilhem, finisce con lo svalutare l'animale per ragioni tanto teoriche quanto morali. La teoria dell'animale-macchina non è solo un esito del dualismo cartesiano tra la *res cogitans* e la *res extensa*, ma anche una giustificazione morale dell'utilizzo dell'animale come strumento da parte dell'uomo: «La mia opinione non è tanto crudele nei confronti degli animali, quanto piuttosto benevola nei confronti degli uomini, che vengono liberati dalle superstizioni dei pitagorici; la mia opinione, infatti, assolve gli uomini dal sospetto di commettere una colpa ogni volta che mangiano o uccidono degli animali».⁹⁶³ La meccanizzazione della vita e l'uso strumentale dell'animale sono parte di un unico movimento, che è teorico e insieme etico-politico.

Nella sua complessa ricostruzione della storia delle concezioni filosofiche e scientifiche della vita e del vivente, André Pichot ha messo bene in luce come la modernità biologica nasca su di un processo di espulsione dell'anima dalla natura non umana⁹⁶⁴. La storia di questa espulsione, crediamo, appartiene al campo della storia della metafisica, almeno quanto a quello della scienza. Canguilhem, infatti, individua due «postulati» che presiedono alla meccanizzazione del vivente e che ci pare costituiscano due postulati metafisici fondamentali: «Il primo è quello che afferma l'esistenza di un Dio fabbricatore, il secondo è quello secondo cui il vivente è un dato primitivo che precede la costruzione della macchina»⁹⁶⁵. La macchina, in altre parole, prevede un Dio che abbia nei suoi confronti una precedenza logica e cronologica (causa efficiente) e un vivente, la cui forma rappresenta il fine che essa si propone di imitare o,

⁹⁶² *CV*, p. 161

⁹⁶³ Citato da Canguilhem, in *CV*, p. 162. Canguilhem aggiunge anche che, curiosamente, l'argomento cartesiano si trova invertito in un passaggio leibniziano, dove si sostiene che, se non si vedesse nell'animale altro che la macchina, si sarebbe costretti a divenire pitagorici e, dunque, a rinunciare alla signoria dell'uomo sulla bestia.

⁹⁶⁴ Secondo Pichot, la biologia cartesiana si muove all'interno di una trasformazione epistemologica di lunga durata, che da Galeno e dagli stoici muove verso la modernità e che consiste in un progressivo processo di naturalizzazione e di “de-animizzazione” della vita e del vivente. Con Descartes questa progressiva naturalizzazione si radicalizza nell'espulsione dalla materia non solo dell'anima, ma di qualsiasi principio motorio o di attività in generale: la materia non è che estensione, spazialità: cfr. A. Pichot, *Expliquer la vie*, cit., pp. 133-163.

⁹⁶⁵ *CV*, p. 164.

nei momenti della storia in cui gli uomini hanno avuto più fiducia nelle proprie capacità tecniche, anche di raggiungere (causa formale e finale).⁹⁶⁶ Canguilhem si chiede a questo punto se «Cartesio non sia qui più vicino ad Aristotele che a Platone», dal momento che il demiurgo platonico copia le idee-modello, mentre il Dio cartesiano, nel realizzare la macchina-vivente, ha di mira il vivente stesso. È qui che, secondo Canguilhem, il modello cartesiano dell'animale-macchina permette a Descartes di eliminare completamente ogni teleologia dalla natura, ma solo per ricollocare il finalismo «tutto intero nel punto di partenza»⁹⁶⁷. Se la forma anatomica viene sostituita da un fenomeno dinamico (gli organi divengono pompe, molle, corde), è pur vero che questo fenomeno assume la forma di un prodotto tecnico: «tutta la possibile teleologia viene racchiusa nella tecnica che ha prodotto la forma».⁹⁶⁸ Descartes risolve il problema operando una sorta di stoccaggio della teleologia in un unico punto privo di estensione, un Dio che è *Artifex Maximus*.

Si noti che il modello meccanico così come lo utilizza Galilei nei confronti della natura per spiegare il moto dei corpi e per rendere conto dei fenomeni della dinamica richiede, per altre vie, un Dio non troppo diverso. Alexandre Koyré riprende, nella sua storia della cosmologia moderna, *Dal cosmo chiuso all'universo infinito*, l'episodio di Laplace che presenta a Napoleone il suo *Système du Monde* e si sente rivolgere una curiosa obiezione: «Cittadino, ho letto il vostro libro e non comprendo il fatto che voi non assegnate alcun posto all'azione del creatore»; «Sire», risponde Laplace, «non ho avuto bisogno di questa ipotesi»⁹⁶⁹. Il *Système* di Laplace implica, secondo Koyré, la definitiva rinuncia all'ipotesi teologico-metafisica di Dio, che viene sostituita da un universo infinito che ne eredita tutti gli attributi ontologici, ma non quelli morali. Ne emerge un mondo che è perfetto meccanismo, anche «meglio costruito di quanto avesse pensato Newton»⁹⁷⁰. Ciò che rimane in sospeso, però, è il presupposto fondamentale della scienza di questo universo, ovvero quella «irragionevole efficacia della

⁹⁶⁶ Ibid.

⁹⁶⁷ Ivi, p. 165.

⁹⁶⁸ Ibid.

⁹⁶⁹ A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1957; tr. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano, 1970, p. 208.

⁹⁷⁰ Ibid.

matematica»⁹⁷¹ nei confronti nella spiegazione della realtà naturale che inquietò il matematico Eugene Wigner, e che Galilei aveva postulato nella sua meccanica. Perché ciò che permette a Galilei e a Newton di credere che la meccanica costituisca un modello intermedio in grado di utilizzare l'universale stabilità delle idee matematiche per spiegare la cangiante realtà della natura è il presupposto che entrambi trovino la propria origine nell'atto creativo e creatore di un'unica intelligenza divina.

La difficoltà che incontra il meccanicismo, sia a livello cosmologico, sia a livello biologico, è la difficoltà di rendere conto della presenza dell'elemento antropologico all'interno delle scienze della natura. Come nota Canguilhem, «una forma di antropomorfismo viene a sostituirsi ad un'altra. Un antropomorfismo tecnologico si sostituisce a un antropomorfismo politico».⁹⁷² Il guadagno di questo passaggio è evidente, perché il meccanicismo appare in grado di spiegare ogni fenomeno della natura, finanche il vivente. Ciò di cui però non riesce a rendere conto è la cosa a cui più dovrebbe essere prossimo: ovvero la macchina. Questo perché la macchina, lungi dall'essere il regno dove più valgono le leggi della meccanica, è in realtà il punto in cui il finalismo fa il proprio ingresso in un mondo meccanico. Descartes e Newton potevano ancora compiere quel "passaggio al limite" che era loro consentito dall'idea di Dio, facendone un artefice, un orologiaio o un fabbricatore del mondo. La scienza della nostra epoca non può più ricorrere a Dio e deve invece compiere un doppio sovvertimento della logica iniziale, riscoprendo che, all'origine della macchina, strumento e modello meccanico dell'uomo vivente, vi è l'uomo stesso, proprio in quanto vivente. Non si può opporre «meccanismo a finalità; non si può contrapporre meccanicismo e antropomorfismo, perché, se il funzionamento di una macchina *si spiega* mediante relazioni di pura causalità, la costruzione di una macchina non può *venire compresa* né senza la finalità, né senza l'uomo»⁹⁷³.

Dobbiamo allora invertire l'ordine che si è tradizionalmente imposto alla conoscenza umana, che vede nella conoscenza biologica una conoscenza elementare, una componente di base per una conoscenza più sofisticata e complessa che sarebbe la

⁹⁷¹ E. Wigner, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, «Communications on Pure and Applied Mathematics», n. 13 (1), 1960, pp. 1-14.

⁹⁷² *CV*, p. 166.

⁹⁷³ *CV*, p. 165.

scienza dell'uomo. «Dall'antropomorfismo non si esce»⁹⁷⁴, né con il meccanicismo né con il finalismo, ma riconoscendo la priorità dell'antropologia sulla biologia. Solo riconoscendo il valore speciale che la vita ha per l'uomo come oggetto di conoscenza, solo riconoscendo cioè che «la scienza, compresa la biologia e soprattutto la biologia, è uno dei mezzi coi quali l'umanità cerca di farsi carico del proprio destino e di trasformare il proprio essere in dovere»,⁹⁷⁵ la conoscenza biologica ritrova il proprio senso, al di là della contrapposizione tra finalismo e meccanicismo. L'immagine della macchina può essere modello del vivente solo se adottiamo un concetto di macchina consapevole del tratto finalistico che esso deve incorporare in quanto prodotto antropologico. Se pensiamo quindi alla macchina come a uno strumento, ovvero a qualcosa che incorpora una finalità che riceve dall'esterno e che rappresenta un'eccedenza per l'organismo che la produce, allora scopriamo che essa è effettivamente un mezzo utile alla scoperta del vivente. La macchina diviene allora il segno di un valore che la vita ha come oggetto di conoscenza prettamente umana: l'uomo come vivente prolunga i propri fini nelle macchine e, in particolare, il fine della conoscenza. È dunque un tratto specificamente umano quello di rendere possibile un'esplorazione tecnica, macchinica, del vivente. Si possono comprendere la scienza in generale e la biologia in particolare, come vicende storiche, solo comprendendo la dimensione vitale della macchina o, in altre parole, il suo significato antropologico. Tale primato dell'antropologia sulla biologia non vuole significare una riduzione del vivente all'umano o, peggio ancora, una lettura del vivente come se l'uomo fosse il fine ultimo della vita, come se occupasse, nella natura "il posto del re": al contrario, vuole essere un tentativo di ritrovare lo specifico antropologico all'interno del vivente stesso, come un'espressione possibile della vita tra le altre. Si tratta di riconoscere che la tecnica e i suoi prodotti, così come la conoscenza che rendono possibile, non sono un dono che dèi o titani avrebbero fatto a un uomo naturale e originariamente "solo vivente", ma che sono semplicemente la declinazione specificamente umana dello sforzo che la vita fa nell'affrontare il mondo. In altre parole, «il primato dell'antropologia non è una forma di antropomorfismo, ma una condizione di antropogenesi».⁹⁷⁶

⁹⁷⁴ *CV*, p. 48.

⁹⁷⁵ *Ivi*, p. 64.

⁹⁷⁶ *Ibid.*

1.3. La priorità antropologica

La scienza del vivente trova dunque la propria specificità e la propria condizione di possibilità in una tecnica, che deve originare una metodologia sperimentale, ma che deve anche essere sempre inquadrata all'interno di un atteggiamento genuinamente vitalistico, se non vuole incorrere nel rischio di perdere di vista il vivente. D'altro canto, l'indagine condotta sul ruolo della tecnica e della macchina come modello di spiegazione del vivente ci ha rivelato come, là dove credevamo che il meccanicismo trovasse la propria più piena realizzazione, estromettendo ogni finalità e ogni riferimento antropologico, l'uomo e i suoi fini si rivelano essere più centrali di quanto potessimo immaginare.

La tecnica svolge quindi, in Canguilhem, un doppio ruolo, nei confronti della scienza e, in particolare, della biologia. Innanzitutto, in quanto prolungamento della vita, essa rappresenta una risposta ai bisogni che l'uomo trova nella sua *Auseinandersetzung*⁹⁷⁷ con l'ambiente, ma è una risposta destinata a fare l'esperienza dello scacco, del fallimento. Essa offre allora alla scienza l'occasione di un pensiero, di un cominciamento della ricerca. In secondo luogo, però, la tecnica offre anche alla scienza i propri servizi, mettendo a disposizione i propri strumenti e, soprattutto, i propri modelli come mezzi di esplorazione della natura, sia essa la natura fisica, sia essa la natura vivente. Tuttavia, così facendo, essa introduce nella natura cui si rivolge l'impresa scientifica, la forma stessa che essa ha prodotto. Questa sorta di movimento trascendentale, in cui il soggetto conoscente ritrova nell'oggetto conosciuto le forme della propria soggettività, assume i tratti concreti della mano dell'uomo. Va ricordato che Canguilhem rifiutava esplicitamente il progetto moderno di una filosofia della conoscenza intesa come gnoseologia e come teoria della conoscenza,⁹⁷⁸ destinata a ridursi a una psicologia delle funzioni cognitive. Da un lato, il soggetto conoscente non è una *tabula rasa* passiva sulla quale il mondo imprime le proprie forme come rappresentazioni degli oggetti conosciuti e vi è un'attività conoscitiva del soggetto che struttura l'oggetto di conoscenza e rende possibile la scienza in quanto tale. D'altro

⁹⁷⁷ Il termine è tratto da Goldstein e appare in *CV*, p. 207.

⁹⁷⁸ *EHP*, p. 351. Il riferimento è al saggio *La nouvelle connaissance de la vie*, che rimanda ovviamente alla collezione di saggi edita nel 1965.

canto, però, la natura di questa attività non è meramente psicologica, ma *tecnica* e operativa.

Canguilhem non trova la specificità dell'uomo nella tecnica o nella conoscenza. Non si tratta di dire che l'uomo è un animale capace di conoscere per mezzo della ragione o di modificare il mondo per mezzo della tecnica, bensì che la tecnica e la scienza non possono che essere un prodotto antropologico. Si può negare la possibilità evolutiva, anche solo ipotetica, che un altro animale non umano trovi un giorno, nel proprio dibattito con l'ambiente, la scienza e la tecnica come possibilità della vita? No, ma occorre riconoscere che quest'animale troverà una sua specifica tecnica o conoscenza, e che questo si costituirà come un movimento per il superamento degli ostacoli che a esso si porranno e che poco avranno a che fare con quelli dell'uomo o di un'altra specie ancora.

Quel che è certo è che un tale animale, esattamente come l'uomo, giungerebbe alla scienza per errore, per uno sbaglio nel suo prendere posizione nel *milieu*:

In effetti, probabilmente, l'errore umano fa tutt'uno con l'erranza. L'uomo si sbaglia perché non sa dove mettersi. L'uomo si sbaglia quando non si colloca nel luogo adeguato per raccogliere una certa informazione che sta cercando. Ma è anche a forza di spostarsi o di spostare, mediante ogni tipo di tecnica [...] gli oggetti gli uni in rapporto agli altri, e nel loro insieme in rapporto a sé, che egli raccoglie informazione⁹⁷⁹.

La storia della conoscenza e la storia della tecnica sono la storia dell'inquietudine umana, dell'uomo che perde se stesso e si ritrova nella natura, nella cosa stessa, nella vita. «Se l'*a priori* è nelle cose, se il concetto è nella vita», leggiamo ancora una volta ne *Le concept et la vie*, «essere soggetto della conoscenza è soltanto essere insoddisfatti del senso trovato. La soggettività è allora unicamente l'insoddisfazione»⁹⁸⁰. Essere umani, essere vivi come umani, significa avere coscienza della propria insoddisfazione nei confronti del reale.

Sulla base di questa insoddisfazione, dunque occorre comprendere la conoscenza che l'uomo ha di se stesso, non come vivente in generale, ma come umano nello specifico. Il sapere dell'uomo sull'uomo è la conoscenza di come l'insoddisfazione umana ha trovato, nella propria storia, possibili soluzioni ai problemi

⁹⁷⁹ *EHPS*, p. 364.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

che l'hanno generata. L'antropologia è innanzitutto, in questo senso, storia di fallimenti ed errori, ma anche del superamento umano di tali ostacoli. La storia delle scienze è un esempio di questa conoscenza dell'errore, un campo del tutto particolare in cui la razionalità umana si rivela non secondo la storia trionfale delle proprie vittorie, ma come narrazione delle proprie sconfitte e delle proprie difficoltà. A questa storia, però, occorre aggiungere un secondo livello di analisi, che non riguarda tanto le strategie che l'uomo ha messo in campo per comprendere il mondo, quanto quelle che egli ha elaborato al fine di abitarlo e di cambiarlo. Proprio la storicità di questa impresa, però, ci rimanda alla sua dimensione collettiva e sociale: se quella della scienza e della tecnica è davvero una storia che si articola nel corso di tutta la vicenda umana è solo perché gli individui che hanno svolto un ruolo all'interno di questa storia hanno riconosciuto, al di là delle diverse concrete realizzazioni, un comune intento e sforzo, un'esigenza condivisa, che hanno ritrovato, di volta in volta, ancora bisognosa di una nuova risposta. Si tratta di una comprensione diversa della specificità umana, che si rivolge all'uomo non più come individuo biologico, ma come specie sociale, come animale intersoggettivo, capace di prolungare uno sforzo oltre al singolo individuo. Si studia la scienza per comprendere il nesso tra la vita e la conoscenza, ma occorre studiare la società perché ci si possa chiarire quale sia il legame tra la vita e l'azione e questo perché la tecnica, come scienza, è da sempre una strategia che l'uomo pone in essere non come iniziativa individuale, ma sociale.

2. Antropologia e società

2.1. Il militarismo e il sogno della società meccanica

Come si ricorderà, negli scritti degli anni Venti e Trenta, Canguilhem si faceva portavoce di una violenta critica alla militarizzazione della società dell'*entre-deux-guerres*, nella quale l'ordine sociale veniva a essere ristrutturato sul modello dell'organizzazione militare. Strumento imprescindibile di tale processo trasformativo della società della Troisième République era quello della leva e del servizio militare obbligatorio imposto ai cittadini di sesso maschile. Il servizio militare francese appariva al giovane *normalien* e ai suoi compagni di lotta politica come portatore di un duplice danno al tessuto sociale. In primo luogo esso imponeva – o quantomeno rinforzava –

una forma di gerarchizzazione della società civile, perché distingueva tra i normali coscritti al servizio di leva e quelli provenienti dai percorsi dell'alta formazione universitaria francese, come quello dell'ENS, che venivano destinati a un percorso volto a conferire un grado militare superiore.⁹⁸¹ Possiamo ben immaginare quanto questo discutibilissimo privilegio potesse risultare invisibile ai giovani pacifisti, ma dobbiamo ricordare che, nel caso di Canguilhem, l'irritazione per un simile effetto classista del servizio militare doveva apparire ancora più fastidioso, visto e considerato l'orgoglio con cui egli rivendicava la propria umile origine nella classe media contadina della Linguadoca. In secondo luogo, il servizio militare riorganizzava – o perlomeno tentava di riorganizzare – la percezione che la recluta aveva della realtà, per mezzo l'imposizione di una struttura di valore, i cui effetti coinvolgono persino il tempo e lo spazio. In altre parole, il militarismo agisce a un doppio livello fenomenologico: da un lato favorisce la configurazione classista della società, esasperando una gerarchia sociale che già la società industriale emersa nel corso del secolo precedente aveva contribuito a impostare e avviare; dall'altra opera una riconfigurazione dell'individuo, tanto profonda da toccare persino le strutture più basilari del suo rapporto con il mondo, in modo da renderlo, per così dire, più adatto alla società militarizzata.

Il principale mezzo attraverso cui il militarismo porta avanti una tale trasformazione dell'individuo e della società è l'addestramento. Dobbiamo però tenere in conto che l'addestramento, di per sé, altro non è che una certa strategia educativa e, di conseguenza, un modo per veicolare una determinata forma antropologica, che

⁹⁸¹ «Il sistema militare, di sua propria autorità, classifica gli uomini in superiori e inferiori» (*CEC* I, p. 192), scrive Canguilhem, e naturalizza in un ordine cosmologico quelli che sono rapporti istituiti socialmente: «un colonnello ha il proprio posto nel sistema come, in Aristotele, il fuoco ha il proprio posto alla periferia del mondo» (Ivi, p. 193). Ed è proprio il criterio dell'istruzione a essere preso esplicitamente di mira già nelle *Notes militaires* del 20 marzo 1928: «Quando i soldati arrivano al reggimento, li si classifica in letterati e illetterati. Coloro che non hanno il certificato di studi primari fanno obbligatoriamente un esame scritto. Capita di registrare un quinto o un quarto di illetterati. Certi giorni li si spedisce, dopo il pasto serale, a seguire corsi per loro tenuti nelle scuole comunali. Li si conduce in ordine militare e la loro presenza è severamente controllata. È l'alfabeto divenuto corvée, poiché ben pochi vanno con piacere ad apprendere ciò che ignorano» (*CEC* I, p. 194). Canguilhem non è ovviamente contrario all'alfabetizzazione delle classi meno agiate e indigenti, ma si oppone qui alla trasformazione dell'istruzione e del sistema scolastico in un apparato al servizio delle esigenze militari. L'istruzione forzata, concepita come un obbligo aggiuntivo che la recluta ignorante deve aggiungere a quelli già onerosi del servizio militare, perde ogni significato di avanzamento sociale e ogni genuina qualità pedagogica. «Non vi possono essere allo stesso tempo l'esercito e la scuola obbligatoria. Ciò che va in un senso non può andare nell'altro» (Ibid.) o, in altre parole, congiungere le due istituzioni significa minare il significato di almeno una delle due.

doveva trovare la propria espressione all'interno di un certo apparato di strumenti. Questo apparato è fornito, secondo Canguilhem, dal regolamento militare. Il regolamento, infatti, struttura e organizza il comportamento degli individui, suddividendolo in gesti minimi e in atti atomici, controllabili dal punto di vista dell'esecuzione, della durata, dell'efficacia. Soprattutto, come abbiamo già avuto modo di notare⁹⁸², il regolamento permette un controllo del tempo e una sua organizzazione. Quasi recuperando un'immagine bergsoniana, Canguilhem afferma con sicurezza che l'errore militare consiste nel «prendere lo spazio per il tempo»⁹⁸³. L'addestramento, infatti, è concepito per permettere agli uomini di disporsi nello spazio senza procurarsi imbroglio nello svolgimento delle proprie mansioni, ma è anche un tentativo di prevedere in anticipo lo svolgersi dell'azione. Il regolamento, infatti, cerca di definire cosa dovrà accadere in ogni situazione e in ogni momento, eliminando l'imprevisto.⁹⁸⁴ La disciplina militare regola anche i rapporti sociali tra gli uomini, imponendo norme e codici di comportamento, cercando di generare un automatismo nei rapporti tra gli individui. Così il regolamento impone al soldato semplice di rivolgersi al proprio superiore in un certo modo e secondo un determinato protocollo che esprimono la posizione di inferiorità e l'obbligo di deferenza del primo nei confronti del secondo, senza possibilità di errore. L'obiettivo del regolamento, potremmo dire, è quello di eliminare qualsiasi creatività nel comportamento sociale e di definire ogni possibile fenomeno di interazione tra gli uomini. È il sogno di un perfetto automatismo sociale, l'ideale di una società in cui la chiarezza e l'univocità della posizione occupata permettono di determinare con assoluta precisione le attese di comportamento che gli individui possono legittimamente assumere nei confronti gli uni degli altri. È un sistema semplice, che divide gli uomini in tre categorie: l'inferiore, il superiore e il parigrado: ogni individuo trova il proprio posto in una geometria a una sola dimensione, quella verticale, e si colloca in un punto precisamente determinato, senza possibilità di sbaglio o di ambiguità. Impossibile sbagliare: basta seguire il regolamento.

Per Canguilhem il militarismo della fine degli anni Venti è un'esacerbazione di qualcosa che è da sempre presente nel contesto militare. Il saluto militare, per esempio, è certo frutto di una secolare esperienza, ma non è qualcosa che sia rimasto immutato:

⁹⁸² Cfr. *Supra* Parte I, Capitolo 1, § 1.3.

⁹⁸³ *CEC*, I, p. 202.

⁹⁸⁴ *CEC*, I, p. 202-203.

Non abbiamo difficoltà a immaginare i saluti e le acclamazioni dei mercenari che sceglievano il loro capo e maestro, che potevano deporlo e, all'occorrenza, ucciderlo e rimpiazzarlo con colui che pareva loro essere il più ardito e il più giusto. Vi era almeno una parvenza di spontaneità. Al contrario, oggi le mani si preparano non appena un anonimo képi appare alla curva di una strada.⁹⁸⁵

Gesti come quello del saluto militare sono tutti volti a cercare di imporre qualcosa che non può essere, di principio, oggetto di imposizione. Essi non sono tanto funzionali a un principio di efficacia e di efficienza, quanto piuttosto a veicolare il riconoscimento, da parte di un individuo, di un superiore valore attribuito a un altro individuo. Nell'ordine militare, infatti, «l'inferiore non deve soltanto obbedienza e cieca sottomissione, ma rispetto»⁹⁸⁶. Il codice militare cerca di obbligare gli uomini a un sentimento, tenta di imporsi sulle loro passioni, sui loro affetti, operando su di una riconfigurazione. Il militarismo manca però il proprio obiettivo, secondo Canguilhem: «un rispetto meccanico si nega»,⁹⁸⁷ leggiamo nelle *Notes militaires* del 20 febbraio 1928 dedicate all'ordine del superiore e dell'inferiore nell'esercito, così come l'imprevisto, che l'organizzazione militare cerca sempre di eliminare, finisce per imporsi alla presunta regolarizzazione del tempo ricercata dall'addestramento.

L'idea di una società meccanica, una società-macchina, che il militarismo cerca di instaurare è un sogno vano, destinato a infrangersi contro la concretezza dell'esistenza. Il regolamento può ben cercare di prescrivere un andamento di marcia a uomini e mezzi, può tentare di normarne l'andatura, la posizione, la condotta, imponendo un determinato ordine e una certa gerarchia, ma non può impedire l'avvento dell'imprevisto nella regolarità che esso cerca di imporre al mondo.⁹⁸⁸ «Il regolamento parla come se avesse soppresso l'esistenza delle cose, ovvero questo immenso intreccio di vie, di traiettorie, di azioni e repulsioni; ma l'esistenza non si lascia sopprimere»⁹⁸⁹: non vi è regolamento sufficientemente attento e preciso da prevedere la dimensione imponderabile che caratterizza l'esistenza concreta, la sua capacità di opporre sempre, a ogni tentativo di organizzazione, un elemento di irregolarità.

⁹⁸⁵ Ivi, p. 192.

⁹⁸⁶ Ibid.

⁹⁸⁷ Ibid.

⁹⁸⁸ *ŒC* I, p. 203.

⁹⁸⁹ Ibid.

2.2. Nazionalismo e fascismo

Il giovane Canguilhem pare dunque piuttosto preoccupato, durante il periodo degli anni Venti e Trenta, dei danni prodotti da una società meccanizzata, che ricerca nell'automatismo la forma della coesione tra le sue parti. Tale coesione, però, è solo apparente ed è riconosciuta come una forma imposta da elementi esterni al tessuto sociale. Alla fine degli anni Trenta, tuttavia, la situazione comincia a cambiare e l'elemento preoccupante per Canguilhem non è più dato dalla società militarizzata e dal militarismo, ma dall'avvento dei fascismi europei e dalla difficoltà delle forze intellettuali e politiche democratiche di opporre resistenza all'avanzata di Hitler e della sua politica estera. Certo, il fascismo potrebbe in un certo senso essere considerato come il prolungamento del militarismo o come la sua più logica conseguenza, ma sappiamo anche che se il pacifismo poteva cercare di opporsi al militarismo della società francese degli anni Venti e Trenta, il Canguilhem del 1939 è ormai convinto che tale posizione sia del tutto inadeguata e insufficiente dinanzi a Hitler e all'avanzata dei regimi fascisti in Europa. L'ultimo capitolo del *Traité de logique et de morale* è dedicato al tema de *La nation et les relations internationales. La guerre et la paix* e si sviluppa proprio a partire dalla questione della nazione a partire dal progetto della Germania hitleriana.

Canguilhem e Planet riconoscono la storicità della forma nazionale: «quale che sia l'origine della società in generale, nella famiglia o nelle tradizioni religiose, è certo che non è sotto la forma nazionale che si presentano le società primitive, sulla cui natura i sociologi ancora discutono».⁹⁹⁰ La nazione, secondo i due autori, si definisce come una collettività capace di riconoscersi come collettività chiusa, opposta a ciò che è esterno a essa. Ed è ancora una volta la guerra a rendere possibile la nazione e, di conseguenza, il nazionalismo. «Le nazioni», scrivono infatti Canguilhem e Planet, «si costituiscono, in forma giuridica e istituzionale progressivamente più netta, sotto l'influenza di conflitti che oppongono poco per volta gli uni agli altri gruppi via via più densi, conducendo ciascuno di essi a prender coscienza di se stesso come gruppo»⁹⁹¹. Questi conflitti sono di natura diversa, e di natura diversa sono le nazioni a cui essi danno origine: «non è

⁹⁹⁰ Ivi, p. 911.

⁹⁹¹ Ivi, p. 912.

nello stesso senso e nello stesso spirito che il Reich tedesco si è costituito contro il papato, contro Napoleone o contro il Trattato di Versailles; non è affatto allo stesso titolo che il filosofo *Fichte* e il cancelliere *Adolf Hitler* hanno rivolto i propri sforzi all'unificazione germanica». ⁹⁹² Tuttavia, vi è qualcosa che accomuna i diversi tentativi nazionali e che unisce le diverse esperienze dell'«epoca delle nazioni». ⁹⁹³ Questo elemento è dato dall'esigenza umana di socialità e di unificazione con l'altro. Paradossalmente, infatti, il nazionalismo non nasce dalla volontà di escludere, quanto dalla volontà di assimilare e di unificare. ⁹⁹⁴ Il nazionalismo tradisce però il proprio scopo iniziale, quello di unire tutti gli uomini in un unico gruppo, quando incontra altri nazionalismi e altri gruppi simili e sviluppa così interessi "di parte": «da ciò viene l'enorme complicazione della storia umana, dove si vedono gli uomini arretrare sulla via dell'unificazione, proprio nel momento in cui credono di avanzare maggiormente». ⁹⁹⁵ Da questa concezione del nazionalismo discendono alcune definizioni. Innanzitutto, il concetto di nazione, che diviene quello di «un gruppo costituito politicamente, sostenuto dal sentimento della propria autonomia rispetto a gruppi simili e concorrenti». ⁹⁹⁶ Poi quello di popolo, inteso come «aggregato umano relativamente unificato che si considera esso stesso come dotato di questo sentimento» ⁹⁹⁷ e quello di patria, come «rappresentazione che il popolo si fa del proprio divenire storico e della propria origine». ⁹⁹⁸ Infine la nozione di stato, nozione giuridica che «concerne la forma realizzata del sentimento nazionale, allorché lo sforzo che mira all'unificazione si è tradotto in un sistema di leggi che il popolo in questione rispetta o a cui obbedisce». ⁹⁹⁹ Da ciò consegue che la nazionalità sarà allora «l'unità meramente morale e rivendicativa di una collettività che la pressione di un altro Stato a cui essa è subordinata impedisce di diventare uno Stato indipendente» ¹⁰⁰⁰ e che il patriottismo diviene «la reazione affettiva, la tendenza, il sistema di abitudini e pregiudizi connessi, per gli individui che appartengono a una nazione, alla coscienza che essi hanno di tale

⁹⁹² Ibid.

⁹⁹³ Ibid.

⁹⁹⁴ Ivi, p. 913.

⁹⁹⁵ Ibid.

⁹⁹⁶ Ivi, p. 914.

⁹⁹⁷ Ibid.

⁹⁹⁸ Ibid.

⁹⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰⁰ Ibid.

appartenenza».¹⁰⁰¹ Il nazionalismo, dal canto suo, altro non sarà che «una filosofia che consiste a trasformare in dovere assoluto quel fatto affettivo spontaneo che è il patriottismo».¹⁰⁰²

Nel nazionalismo ne va dell'unità di quello che potremmo chiamare il “corpo sociale”, che si costituisce come nazione e, di conseguenza, come popolo, ovvero come gruppo che si riconosce in un sentimento identitario relativamente forte, capace di costituire un elemento di opposizione e di rivalità nei confronti di gruppi identitari simili. Se il militarismo offriva la possibilità di organizzare e mettere ordine all'interno della società, attraverso l'imposizione di norme e regole capaci di gerarchizzare i gruppi e gli individui, il nazionalismo è invece lo sforzo di imporre un ordine di valore agli uomini sul piano internazionale, volgendo lo sguardo, per così dire, a un certo fuori, in un gesto di opposizione all'altro che permette l'unificazione interna. L'imperialismo, in particolare, è «questa forma recente e speciale del nazionalismo che porta a considerare una nazione come lo strumento, al contempo necessario e giusto, dell'organizzazione della società umana attraverso la subordinazione dei gruppi umani di civilizzazione così detti inferiori a una certa potenza civilizzatrice»¹⁰⁰³. Sono nuovamente i concetti assiologici relativi di superiore e inferiore, trasposti questa volta all'intera umanità, a determinare e a definire il nazionalismo imperialista come ordine di valori e gerarchia tra gli uomini. L'imperialismo è in un certo senso concepito qui come il prolungamento della medesima logica di valore del militarismo e l'umanitarismo diviene il rifiuto di una tale logica, una «dottrina che considera il fatto nazionale come un fatto transitorio relativo o, per meglio dire, come una tappa nell'evoluzione della coscienza pratica umana verso il suo termine normale, ovvero: la costituzione della *Società umana* o, se vogliamo, della *Specie umana*»¹⁰⁰⁴. Il nesso tra organizzazione interna della società e organizzazione, per così dire, esterna delle nazioni viene esplicitamente rilevato da Canguilhem e Planet nel riferimento all'internazionalismo socialista, che considera ogni filosofia nazionalista come un pretesto il cui scopo sarebbe quello di mantenere un certo ordine sociale, l'ordine delle società industriali capitaliste, ovvero uno sforzo conservatore e anti-rivoluzionario. Occorre dunque smascherare il duplice inganno

¹⁰⁰¹ Ibid.

¹⁰⁰² Ibid.

¹⁰⁰³ Ivi, p. 915.

¹⁰⁰⁴ Ivi, p. 915-916.

dell'imperialismo e dei nazionalismi e occorre soprattutto, secondo l'invito conclusivo del *Traité*, compiere una scelta.

La scelta da compiere, però, è cambiata nel tempo, come abbiamo avuto modo di vedere. Il *Traité* rappresenta il definitivo congedo dal pacifismo e il Canguilhem delle *Libres Propos*, il giovane *chartieristes*, non era certo un socialista, né ci pareva così prossimo a una lettura marxista delle relazioni internazionali e delle vicende del nazionalismo europeo. Sappiamo che fu l'avanzata dei fascismi e il belligerante atteggiamento della Germania nazista a convincere definitivamente Canguilhem del fallimento del pacifismo, ma la nuova posizione politica ci pare sostenuta da un nuovo apparato concettuale e da un diverso punto di accesso. Per quanto la logica dell'inferiore e del superiore si prolunghi tanto nel militarismo quanto nel nazionalismo, il concetto di nazione non appare infatti adatto a essere rappresentato dalla metafora meccanica della macchina. L'automatismo comportamentale imposto dal militarismo, era infatti riconosciuto esplicitamente come un'organizzazione di facciata, incapace persino di convincere realmente gli individui che coinvolgeva. L'esempio del saluto militare, come si è detto, ne è la prova più netta: il saluto del soldato di grado inferiore al proprio superiore comunica un rispetto che, come sanno entrambi, non è che ipocrisia. L'unità di popolo generata dal nazionalismo, invece, appare come qualcosa di estremamente convincente. È una realtà immaginata,¹⁰⁰⁵ certo, ma ciò non le impedisce di essere reale ed efficace e di orientare la storia degli uomini in modi estremamente concreti. Anche la struttura interna della società deve allora essere ripensata e riconsiderata in altri termini, ed è ciò che avviene, per l'appunto, in uno scritto che rappresenta una tappa fondamentale nello sviluppo della posizione di Canguilhem: l'opuscolo del 1935 *Il fascismo e i contadini*.

Secondo le ricostruzioni accurate e precise di Michele Cammelli,¹⁰⁰⁶ il testo in questione è stato pubblicato per la prima volta anonimo nel 1935 a Cahors dal Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes (CVIA) e deve essere stato redatto intorno alla metà dell'anno.¹⁰⁰⁷ In questo testo Canguilhem cerca di offrire una corretta analisi

¹⁰⁰⁵ Su questo B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London-New York 1991; tr. it.M. Vignale, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 2009.

¹⁰⁰⁶ M. Cammelli, «Nota al testo» in *FP*, pp. 75-76.

¹⁰⁰⁷ Cammelli nota infatti che il testo presenta numerosi riferimenti alle vicende di quell'anno e che l'avvenimento più recente a cui viene fatto cenno è la campagna elettorale del sindacalista Henri Drogères (1897-1985), tenutasi a Blois nel maggio del 1935 (*FP*, p. 127). D'altronde

della “presa” ideologica del fascismo sulla classe media contadina europea. La definizione di fascismo che offre l’opuscolo recupera pienamente, da un lato, l’analisi condotta negli anni precedenti sulla società militarizzata:

Il fascismo è, dunque, come è stato detto, «l’ordine militare prolungato nella pace», il riconoscimento palese che la pace sociale non è altro che uno stato di guerra sociale cui solamente la disposizione delle forze presenti impedisce di diventare conflitto aperto e lotta senza pietà. [...] A questo riguardo il panico che, in modo ufficiale e ufficioso, si ama seminare un po’ dappertutto riguardo al pericolo aereo e alla possibile guerra dei gas è pienamente in linea con quell’impresa di oppressione collettiva che sta diventando lo Stato attuale. Per giustificare la forma «totalitaria» che prende oggi lo Stato fascista, non ammettendo fuori del proprio controllo alcuna parte della vita dei cittadini, bisogna coltivare la paura gregaria e l’angoscia collettiva e, nello stesso tempo ammaestrare la popolazione mediante pretesi esercizi di protezione, a subire con riconoscimento il giogo di un potere per il quale la necessità si fa legge.¹⁰⁰⁸

Tornano tutti gli elementi del discorso anti-militarista. Lo stato fascista è il prolungamento della guerra in tempo di pace, il cui scopo è quello di istituire e mantenere un certo ordine sociale, evitando il conflitto aperto, ma solo al prezzo dell’istituzione di una gerarchia totalitaria, volta al controllo di ogni aspetto della vita dei cittadini. Lo strumento di questa organizzazione statale, però, non è più il regolamento militare, imposto in maniera, per così dire, eteronoma, ma lo sviluppo di una psicologia della paura e dell’angoscia, che convince “dall’interno” gli uomini all’obbedienza. È la paura del nemico, un nemico esterno, ovviamente, come sarà poi quello individuato dall’analisi del nazionalismo, a costituire l’unità interna dello stato fascismo. La minaccia costante – inventata e costruita, ma non per questo meno angosciante e spaventosa – di un nemico esterno diviene giustificazione ideologica di veri e propri «esercizi» biopolitici di protezione da parte della popolazione.¹⁰⁰⁹

sappiamo anche che il questionario che diede avvio all’indagine venne pubblicato sul n° 30 di *Vigilance* il 20 dicembre 1934 (*EC*, I, pp. 474-475) e chiedeva agli interessati di inviare il questionario compilato entro il 30 dicembre di quell’anno. Il documento venne comunque ripreso il 29 dicembre sul n° 13 de *Le populaire* e sul n° 15 di *Vigilance* (20 gennaio 1935) vengono ringraziati tutti i partecipanti all’indagine. Il testo si iscrive dunque al centro del periodo di transizione che porta Canguilhem all’esplicito rifiuto del pacifismo radicale di Alain e che sfocerà nel complessivo ripensamento della sua posizione politica rispetto al pericolo costituito dal nazionalsocialismo.

¹⁰⁰⁸ Fonte

¹⁰⁰⁹ È Michele Cammelli ad aver esplicitamente parlato per primo di un’impostazione biopolitica di Canguilhem a partire da questo testo, e ad aver riconosciuto la somiglianza della definizione di fascismo de *Il fascismo e i contadini* con quella foucaultiana di «*Bisogna difendere la società*» (1975-1976) e de *La volontà di sapere* (1976). Cfr. M. Cammelli,

Il contadino è solo, esposto alle pressioni di un marxismo di cui non può condividere le rivendicazioni e nel quale non trova riconoscimento e a quelle di un capitalismo che guarda alla sua forma di vita come a un reperto di epoche antiche, che la modernizzazione è destinata a superare e lasciarsi alle spalle. Il *paysan* della classe media è «un piccolo proprietario che non può sfruttare sistematicamente un proletariato rurale e che non vuole essere sfruttato sistematicamente come proletariato rurale»¹⁰¹⁰. Questa condizione lo lascia esposto alle lusinghe della retorica agraria del fascismo e lo consegna nelle sue mani. Tutto ciò che ha il contadino della classe media è l'idea di bastare a se stesso, di costituire il punto di inizio e la forma di vita di base dell'intero corpo sociale e dell'intera struttura della produzione. Non vi sarebbe industria senza il contadino, non vi sarebbe città senza la campagna. Perché il contadino risponde, con il proprio lavoro, a un bisogno primario, laddove, ai suoi occhi, l'operaio risponde a un bisogno di secondo livello¹⁰¹¹, un bisogno secondario.¹⁰¹² Quella contadina è dunque «la classe vitale per eccellenza, quella da cui tutto parte e da cui tutti partono»¹⁰¹³, ed è proprio questa la ragione per cui essa attira così tanto l'attenzione del fascismo. Il fascismo è subordinazione delle diverse componenti della società a un unico principio e a un unico interesse. Il fascismo non può tollerare autonomie e ha dunque timore della vitalità della classe contadina, della sua possibilità di rendersi indipendente e autosufficiente rispetto al resto dello Stato. Per questo, la retorica che associa la terra e il sangue si accompagna alla industrializzazione e modernizzazione delle campagne. Si portano al contadino le strade, le nuove macchine agricole, si bonifica, si elettrifica, si ammodernano la campagna, ma solo allo scopo di renderla dipendente dalla città e dai suoi servizi, dalla sua energia, dalla sua manodopera stagionale, dai suoi tecnici, dalle sue fabbriche di macchinari e attrezzature.¹⁰¹⁴ Ora è la campagna a sopravvivere solo se

«Introduzione. Logiche della resistenza», in G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini*, cit., pp. 9-73: 58-59.

¹⁰¹⁰ *FP*, p. 112.

¹⁰¹¹ Questa distinzione tra funzioni sociali di livello diverso, che rispondo a bisogni primari e secondari trova una certa consonanza con gli sviluppi dell'antropologia culturale degli anni Trenta, come quelli del funzionalismo di Bronisław Malinowski (1884-1942), i cui principi fondamentali troveranno poi sistemazione completa in B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. Carolina 1944; tr. it. di G. Faina, *Teoria scientifica della cultura*, Feltrinelli, Milano 1962.

¹⁰¹² *FP*, p. 112.

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ *Ivi*, pp. 93-95.

interamente connessa alla città, senza la quale il lavoro del contadino non può più essere moderno, produttivo, efficace. Il contadino viene addomesticato alla città. Il fascismo, lungi dal costituire una forza interessata a garantire la sopravvivenza della forma di vita contadina dinanzi alle minacce del capitalismo e del marxismo, si rivela essere invece il pericolo estremo per il *paysan*: la modernizzazione forzata che il fascismo impone all'ambiente rurale e alla vita che vi si conduce comporta la reale e definitiva scomparsa del mondo contadino. Quest'ultimo può realmente salvarsi solo se riconosce il pericolo fascista, sfuggendo a una retorica e a una ideologia che mirano alla sua distruzione, per unire gli sforzi, invece, con quella classe operaia con la quale il contadino non pensa di condividere alcunché; occorrerà invece un doppio sforzo: quello dei partiti operai, che dovranno riconoscere il valore della classe contadina come qualcosa da difendere in sé; quello del contadino medio, che dovrà imparare a vedere nella classe operaia una classe di uomini da liberare, «per un avvenire comune di giustizia».¹⁰¹⁵

2.3. Il normale sociale

L'analisi del rapporto tra fascismo e «forma di vita» contadina si muove dunque su di un doppio registro: da un lato, vediamo ancora permanere elementi tipici della critica al militarismo, di cui il fascismo è considerato il prolungamento¹⁰¹⁶, e all'idea connessa di automatismo sociale; dall'altro, invece, troviamo un nuovo livello di critica, che non si rivolge tanto ai rischi di una società intesa come macchina, ma al fascismo come forza di normalizzazione sociale, che subordina forme di vita vitali e autonome, come quella contadina, «a quell'istituzione parassitaria, essenzialmente improduttiva e distruttrice, [...] che è l'apparato di difesa poliziesca e militare»¹⁰¹⁷. Notiamo che – nei diversi casi del militarismo, del fascismo o del nazionalismo – Canguilhem si preoccupa, tra gli anni Venti e la fine degli anni Trenta, di un problema generale: quello dell'imposizione di un certo ordine di valore e di una determinata gerarchia all'interno del tessuto sociale. È sempre la logica dell'inferiore e del superiore a caratterizzare, sebbene secondo diverse modalità, questi diversi tentativi: questo avviene attraverso l'attribuzione di valore che il regolamento militare impone agli individui, oppure attraverso l'ideologia

¹⁰¹⁵ Ivi, p. 132-133.

¹⁰¹⁶ Ivi, p. 122.

¹⁰¹⁷ Ivi, p. 121.

nazionalista e la retorica dei popoli civilizzati e di quelli arretrati, oppure ancora attraverso una pratica di subordinazione di una certa forma di vita, presente all'interno del corpo sociale, agli interessi di un'altra classe sociale assunti come interessi generali, se non addirittura universali.

La questione del valore sociale e dell'attribuzione di valore all'interno della dimensione sociale assume, in ogni caso, la forma di una gerarchizzazione. Si ordinano su di una scala di valore gli individui (militarismo), i popoli (nazionalismo), le classi sociali (fascismo) e si istituiscono legami sociali che rappresentano linee di forza e di potere, la cui immagine può assumere però forme diverse. Come abbiamo visto, infatti, la forma macchinica del militarismo si rivela quantomeno inadatta nel render conto delle dinamiche vitali che vengono chiamate in causa nel nazionalismo e, soprattutto, nell'analisi "biopolitica" del fascismo. Questa difficoltà non viene affrontata qui esplicitamente, ma troveremo una sua ripresa teorica e sistematica negli scritti della maturità, in particolare nel famoso saggio *Dal sociale al vitale* che apre le *Nouvelle Réflexions* del 1966. Nel capitolo che apre la seconda parte della nuova edizione de *Il normale e il patologico* Canguilhem riprende le riflessioni già avanzate in *Macchina e organismo* e le innesta su questioni di filosofia sociale che si riconnettono direttamente con le riflessioni degli anni Venti e Trenta sulla società militare, sul nazionalismo e sul fascismo. Il saggio si apre con una ripresa della definizione di normale come «concetto cosmico o popolare»,¹⁰¹⁸ secondo una definizione kantiana che, come sappiamo, è piuttosto cara a Canguilhem. Tale concetto, come già sappiamo dall'*Essai* del 1943, trova il proprio fondamento nel concetto di «norma», di cui Canguilhem sottolinea il carattere fondamentale «dinamico e polemico»¹⁰¹⁹. Quello di norma, infatti, è certo un concetto, ma è anche un valore, che come tale si oppone a un anti-valore, di segno opposto:

Una norma, una regola, è ciò che serve a rendere dritto, a drizzare, a raddrizzare. Normare, normalizzare, significa imporre un'esigenza a un'esistenza, a un dato la cui varietà e la cui differenza si offrono, al riguardo dell'esigenza, come un indeterminato ostile più ancora che estraneo. Concetto polemico, in effetti, è quello che qualifica negativamente il settore del dato che non rientra nella sua estensione, nel momento in cui esso sfugge alla sua comprensione.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁸ *NP*, p. 199.

¹⁰¹⁹ *Ivi*, p. 201.

¹⁰²⁰ *Ibid.*

Sappiamo già che, per Canguilhem, il fatto si oppone al valore e, dalla tesi in medicina, che l'attività vitale fondamentale è un'attività di valorizzazione polarizzata del reale, in valori positivi e negativi. Sappiamo inoltre che la vita, ossia questa attività normativa fondamentale, non si oppone alla conoscenza, ma che, al contrario, la conoscenza è anch'essa una strategia attraverso cui il vivente si rapporta al mondo. Nelle poche righe appena citate ci pare che, con estrema nitidezza, si chiarisca l'articolazione del rapporto tra norma, concetto e valore: quello di norma non è un concetto qualsiasi, bensì un concetto polemico, ovvero un concetto capace di attribuire valore – di valutare e, insieme, di valorizzare – il dato dell'esistenza, sulla base di un'esigenza. Ciò che cade sotto la comprensione del concetto assume valore di segno positivo, ciò che rimane fuori, il fatto che non è possibile sussumere al di sotto del concetto, ovvero il fatto bruto, il dato in sé, assume invece valore negativo. Le riflessioni sul valore e sulla sua opposizione al fatto bruto degli anni Venti e Trenta incontrano dunque le riflessioni sulla norma dell'*Essai* e quelle ancora posteriori sul concetto e la vita. Ma il guadagno teorico di queste pagine non si esaurisce qui: è infatti a partire da questa definizione del normale che Canguilhem introduce, a poche pagine di distanza, quella che è potremmo considerare la sua tesi meta-normativa fondamentale¹⁰²¹ e che consiste nel riconoscere che «una norma, nell'esperienza antropologica, non può essere fondamentale. La regola non comincia ad essere regola se non agendo da regola, e questa funzione di correzione nasce dall'infrazione stessa»¹⁰²² e che «l'anormale, in quanto a-normale, è posteriore alla definizione del normale, ne è la negazione logica. Ma è l'anteriorità storica del futuro anormale che suscita un'intenzione normativa». ¹⁰²³ Si tratta dunque di riconoscere due livelli distinti del rapporto tra il normale e l'anormale e di ammettere

¹⁰²¹ Alcune delle considerazioni che seguono nascono dalle interessanti e acute intuizioni che il mio collega Tuomo Tiisala, della New York University, ha espresso in una relazione intitolata *That the Abnormal is Existentially Prior to the Normal: An Interpretation and a Defense of Canguilhem's Meta-normative Thesis*, pronunciata e discussa nel corso della prima edizione delle *Journée d'Études sur l'Épistémologie Historique* (Parigi, 21-23 maggio 2015), di cui purtroppo non esiste ancora una versione pubblicata. In quell'intervento Tiisala attirava in particolar modo l'attenzione sul significato della priorità esistenziale dell'anormale sul normale e, dunque, sulla definizione di normale come elemento derivato e secondo.

¹⁰²² *NP*, p. 203.

¹⁰²³ *Ivi*, pp. 205-206.

che «non vi è dunque alcun paradosso nel dire che l'anormale, logicamente secondo, è esistenzialmente primo»¹⁰²⁴.

Perché possa emergere l'esigenza della norma, dunque, è necessaria l'infrazione, nonostante questa possa essere definita tale solo a partire dalla norma stessa. L'apparente paradosso di quest'affermazione deriva dal passaggio, non dichiarato, tra il piano ontologico dell'esistenza storica a quello logico della determinazione concettuale. È in virtù di una certa idea di che cosa sia regolare, dritto e normale che posso riconoscere come sbilenco il fusto di una certa pianta o come iperflesso l'arto di un certo animale: senza l'idea di «come dovrebbe essere» una certa forma mi sarebbe impossibile giudicarla, nel suo essere, come normale o anormale. È però il presentarsi nell'esperienza dell'anormale che stimola la definizione del normale nel suo contenuto concettuale: se non incontrassi mai fusti sbilenchi o arti iperflessi non avrei infatti alcuna ragione di definire il fusto e il arto normali. Soprattutto, però, non avrei alcuna ragione per metterli in regola, per raddrizzare, ottimizzare, standardizzare, normalizzare; non avrei ragione per intervenire tecnicamente. È perché vi sono uomini che si sentono malati che vi è medicina ed è perché il vivente che chiamiamo uomo incontra un ostacolo nel proprio rapporto con l'ambiente che vi è la tecnica in generale. È in virtù di un procedimento controfattuale che l'uomo sviluppa la tecnica, perché la sua esigenza non incontra soddisfazione nell'esistenza:

Un'età dell'oro, un paradiso sono la rappresentazione mitica di un'esistenza originariamente adeguata alla propria esigenza, di un modo di vita la cui regolarità non deve nulla all'istituzione di una regola, di uno stato di non colpevolezza in assenza di divieti che nessuno possa ignorare. Questi due miti derivano da un'illusione di retroattività secondo cui il bene originale reca in sé il male successivo. All'assenza di regole si accompagna l'assenza di tecniche. [...] Niente lavoro, niente cultura: tale è il desiderio di regressione integrale.¹⁰²⁵

D'altro canto, come già leggevamo ne *Le concept et la vie*, «la soggettività è allora unicamente l'insoddisfazione». È da questa non corrispondenza tra l'esigenza e l'esistenza, da questa frustrazione, che nascono la tecnica e la cultura come strumenti che l'essere vivente che chiamiamo uomo mette in campo per «mettere a norma» ciò

¹⁰²⁴ Ivi, p. 206.

¹⁰²⁵ Ivi, p. 203. Ci permettiamo di sottolineare come una tale riflessione costituisca una ripresa piuttosto fedele di alcune considerazioni sull'età dell'oro e l'uomo paradisiaco già ampiamente sviluppate nel corso del 1942-1943, prima ancora che nei corsi degli anni Sessanta.

che egli incontra come anormale nella propria esperienza. Quello della normalizzazione è allora un tratto culturale e antropologico¹⁰²⁶ e, proprio per questo, assume immediatamente una dimensione sociale e intersoggettiva: le regole possono essere concordate tra gli individui o possono essere imposte in ragione di rapporti asimmetrici di forza, ma in ogni caso devono essere istituite e tale istituzione è necessariamente qualcosa che, per risultare significativa, deve assumere dimensione sociale. Qualcuno che rispetta determinate norme – per esempio norme linguistiche – che lui solo ha inventato e che risultano ignote o non comprensibili agli altri è, etimologicamente, un idiota, cioè un individuo del tutto privato, che non ha dimensione pubblica.¹⁰²⁷

Ogni momento della storia umana ha però dato figura diversa a questa dimensione sociale della norma: l'epoca contemporanea, che emerge con la rivoluzione industriale e con la Rivoluzione francese,¹⁰²⁸ è quella al cui interno si è posto il problema della normalizzazione dell'attività tecnica che, attraverso della mediazione dell'economia, si è venuta a trovare in rapporto con l'ordine giuridico. Il sistema industriale e capitalistico, infatti, necessita di apparati e strutture che regolino la produzione di strumenti e merci intercambiabili, seriali, standardizzati e, di conseguenza, normalizzati. In questo l'analisi di Canguilhem non si discosta affatto dalle analisi degli storici e dei sociologi che hanno messo in relazione l'emergere del sistema di produzione industriale e capitalistico e di una razionalità politica ed economica, che si esprime in fenomeni come quello della burocratizzazione della società, dell'organizzazione fordista e taylorista della produzione o in teorie antropologiche come quella razionalista dell'*homo œconomicus*. L'esito della fase otto-novecentesca della modernizzazione è data da un'unificazione centralizzata di norme tecniche, economiche e giuridiche strettamente correlate, che tende a trasformarsi progressivamente in un'organizzazione.

Questo termine – organizzazione – non si esaurisce in quello di «macchina», già utilizzato per qualificare la società militarizzata, ma fa riferimento a un'altra figura, che è precisamente quella dell'organismo vivente che, come si è potuto vedere, costituiva già ne *La connaissance de la vie* un concetto dialetticamente correlato proprio a quello

¹⁰²⁶ È lo stesso Canguilhem a esplicitare questo punto (*NP*, p. 206).

¹⁰²⁷ Il latino *idiota*, che indica colui che non ha cariche pubbliche e, per estensione, l'uomo rozzo, incivilizzato o incompetente, segue in questo il greco ἰδιώτης (der. di ἴδιος ovvero «qualcosa o qualcuno di particolare, che sta a sé»).

¹⁰²⁸ È questa almeno la periodizzazione che sembra emergere dalle *Nouvelle Réflexions: NP*, pp. 199-200; 208-210.

di macchina. Si ripropone nuovamente il problema mereologico dell'unità delle parti nell'intero sociale e occorre capire se tale unità si dia, nell'organizzazione, allo stesso modo che nell'organismo. L'organismo viene qui definito come una struttura normativa in cui «le regole di adattamento delle parti tra loro sono immanenti, presentate senza essere rappresentate, agenti senza deliberazione né calcolo. Non vi sono in questo caso scarto, distanza o dilazione tra la regola e la regolazione»¹⁰²⁹. Soprattutto, nell'organismo non vi è distanza tra l'emergenza di un'esigenza e della struttura che vi sopperisce; in altre parole, nell'organismo «il fatto del bisogno riflette l'esistenza di un dispositivo di regolazione».¹⁰³⁰ Il bisogno e la propria soluzione sono immanenti e correlati, nell'organismo. Ma ancor più radicalmente, così come un bisogno vitale biologico riguarda l'organismo nella sua totalità (sarebbe infatti ben strano credere che la fame sia un bisogno che concerne solo l'apparato digerente), così anche la sua soddisfazione comporta il coinvolgimento dell'organismo come un intero integrato: la soddisfazione dello stimolo della fame non richiede forse, per esempio, l'intervento dell'apparato muscolo-scheletrico, del sistema endocrino e nervoso o dell'apparato cardiovascolare e respiratorio non meno di quello digerente? Non così avviene, però, per ciò che riguarda la società intesa come organizzazione. La società non è, come vorrebbe Comte¹⁰³¹, un organismo che articola la propria vita in apparati sociali i quali, come gli organi di un individuo vivente, si organizzano e si strutturano attorno ai bisogni che riguardano il corpo sociale nella propria totalità. Questo è chiaro sin dalla necessità che la società ha di riflettere sui propri bisogni: «il fatto che uno dei compiti di ogni organizzazione sociale consista nel chiarirsi da se stessa sui propri possibili fini [...] sembra proprio rivelare che essa non ha, propriamente parlando, una finalità

¹⁰²⁹ NP, pp. 212-213

¹⁰³⁰ Ivi, p. 215.

¹⁰³¹ Come nota in effetti Canguilhem, «organizzazione, organismo, sistema, *consensus*, sono indifferentemente utilizzati da Comte per designare lo stato di una società» (NP, p. 213). D'altronde la distinzione ontologica fondamentale in Comte passa tra i «fatti bruti» e i «fatti organizzati», categoria che comprende tanto gli organismi, quanto le società (Cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., Leçon XL, p. 691) e, almeno all'interno del *Cours*, è chiaro che l'interesse di Comte per la definizione dello stato patologico come omogeneo allo stato normale è funzionale alla definizione della patologia sociale come una variazione della società salubre: «Affermando in via generale che le malattie non alterano i fenomeni vitali, Comte può a buon diritto affermare che la terapeutica delle crisi politiche consiste nel riportare le società alla loro struttura essenziale e permanente, nel tollerare il progresso soltanto entro i limiti della variazione dell'ordine naturale che definisce la statica sociale» (NP, p. 39).

intrinseca»¹⁰³², ma che trova la propria finalità a partire dall'esterno o, per meglio dire, da un esterno che è parte dell'intero sociale capace di elevare i propri bisogni a bisogni dell'organizzazione sociale nella propria unità. Certo, a differenza della macchina, la società umana non trova la propria finalità in un esterno assoluto che la precede e la genera (non ha, in altre parole, un creatore che ne determini, una volta per tutte, la finalità ultima), ma si trova in una situazione del tutto diversa da quella organica, dove non vi è integrazione completa, assenza di distanza, tra gli organi. In altre parole, ci dice Canguilhem, potremmo dire «che una società è a un tempo macchina e organismo»,¹⁰³³ senza che sia in definitiva né l'una, né l'altra. La sua regolazione interna non è riducibile né a quella dell'organico né a quella del macchinico, ma rimanda a una finalità diversa, quella dell'organizzazione, che appare ambivalente e sfuggente. Questa ambivalenza della società non è un dato ultimo, un fatto che possa essere semplicemente accettato, ma un punto di partenza che deve essere compreso e chiarito. È questo sforzo di chiarire la natura ibrida della società come organizzazione che, a nostro parere, soggiace all'interesse che Canguilhem sviluppa, a partire dagli anni Sessanta, per i concetti di «regola» e «regolazione».

3. Il problema della regolazione

Il concetto di regola può essere, da un lato, assimilato a quello di norma. Il verbo «regolare» significa «mettere in regola», «disporre secondo le norme». L'aggettivo «regolare», che proviene dal latino *regularis*, a sua volta aggettivazione del sostantivo *regŭla*, ha significato di «conforme a una regola o alle regole, al regolamento o alle disposizioni di legge, alle norme o alle prescrizioni»¹⁰³⁴. Per riprendere la definizione di Lalande, che certo Canguilhem conosceva, distingue, per il termine *régulier*, tra un primo significato – come «senso proprio: conforme a una regola, ovvero a una formula prescrittiva (che può essere o non essere seguita)» – e un secondo significato, nel senso di «determinato», ovvero «governato da una legge»¹⁰³⁵. Ciò che è regolare, è dunque, nel primo senso, ciò che è uniforme e, per l'appunto, privo di irregolarità e, in un certo

¹⁰³² Ivi, p. 215.

¹⁰³³ Ivi, p. 214.

¹⁰³⁴ Il riferimento è al Dizionario Treccani della Lingua Italiana, edizione online.

¹⁰³⁵ A. Lalande, «Régulier», in Id., *Vocabulaire*, cit.

senso, «normale», almeno nella misura in cui può essere inteso come «una sorta di ideale al quale il fatto potrebbe non conformarsi»¹⁰³⁶. Nel secondo caso, «regolare» è invece ciò che viene governato da una legge a cui il fenomeno non sfugge: è sinonimo di determinato e, per Lalande, sono i fenomeni astronomici a fornire un esempio di che cosa sia «regolare» in tal senso. Ciò che Canguilhem non poteva però trovare nel dizionario di Lalande è invece il termine «regolazione», termine la cui storia moderna comincia intorno al XVII secolo, ma il cui significato filosofico rimane in secondo piano sino alla metà del secolo scorso, quando, con l'opera di Norbert Wiener (1894-1964), diviene una delle nozioni fondamentali della neonata cibernetica. Il libro di Wiener appare per la prima volta in lingua inglese nel 1948¹⁰³⁷ e già nel 1954 Raymond Ruyer pubblicava *La Cybernétique et l'Origine de l'information*¹⁰³⁸ e l'interesse e l'attenzione di Canguilhem alla cibernetica non appare meno immediato: già nel 1955 esce *Les problème des régulations dans l'organisme et dans la société*¹⁰³⁹ e nel 1958 Gilbert Simondon discute, proprio sotto la direzione di Canguilhem, la sua famosa tesi di dottorato.¹⁰⁴⁰ Oltre alle *Nouvelles Réflexions* (1966), dove la nozione di regolazione torna a farsi avanti in maniera importante, il concetto verrà ripreso anche in *Idéologie et rationalité* (1988) in un saggio che ne ricostruisce la storia e la genealogia in età moderna. È attraverso questi scritti che cercheremo di ricostruire il significato centrale che assume la questione della cibernetica per la riflessione di Canguilhem a partire dalla metà degli anni Cinquanta, cercando di mostrare come, attraverso la nozione di

¹⁰³⁶ Ivi.

¹⁰³⁷ La prima traduzione completa del testo di Wiener in francese è piuttosto recente: Cfr. N. Wiener, *La Cybernétique: information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. fr. di Ronan Le Roux, Robert Vallée e Nicole Vallée-Lévi, Seuil, Paris 2014.

¹⁰³⁸ R. Ruyer, *La Cybernétique et l'Origine de l'information*, Flammarion, Paris 1954. Il testo di Ruyer ha poi visto una seconda edizione, rivista e corretta, nel 1967.

¹⁰³⁹ Il contributo appare, originariamente, nei *Cahiers de l'Alliance universale* (n. 92/1955, pp. 64-81) e viene poi ripreso, alcuni anni dopo, negli *Écrits sur la médecine* (EM, pp. 53-65).

¹⁰⁴⁰ Negli archivi del CAPHES è presente un intero corpus dedicato a Simondon (GC 40.2), dove è presente una copia della tesi di dottorato *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (GC 40.2.1) e una serie di lettere, purtroppo al momento ancora non accessibili allo studioso (GC 40.2.2). Sono inoltre presenti articoli su Simondon (GC 40.2.3) e altri riferimenti e appunti, che si riferiscono a conferenze e lezioni tenute da Simondon in corsi, convegni o seminari a cui, presumibilmente, Canguilhem aveva assistito e partecipato: è il caso di un seminario (1964-1965) sulla tecnologia e la storia della tecnologia a cui Simondon aveva partecipato (GC 16.1.3), degli appunti del corso di Simondon sullo sviluppo delle tecniche del 1968-1969 (GC 16.2) e di documenti preparatori per i corsi dell'agrégation e altri seminari (GC 16.4.4; GC 18.3.1). Simondon appare dunque un allievo a cui Canguilhem dedica un'attenzione speciale, certo non unica, ma ugualmente non convenzionale.

regolazione, tale questione finisca per innestarsi nel cuore di una filosofia della società che, come abbiamo avuto modo di vedere, lungi dal rappresentare un elemento secondario, emerge come un filone problematico ricorrente e costante sin dagli scritti degli anni Venti.

3.1. L'organismo come regolazione

La seconda parte di *Ideologia e razionalità* si apre con un capitolo che richiama, nel titolo, la tesi in filosofia del 1955: *La formazione del concetto di regolazione biologica nel XVIII e XIX secolo*. Il tema del saggio muove dalla scoperta, in ambito embriologico, dell'esistenza di quelle funzioni, già note nella fisiologia dell'organismo adulto, che regolano altre funzioni «e permettono all'organismo, mantenendo determinate costanti, di comportarsi come una totalità».¹⁰⁴¹ Tali funzioni, nota Canguilhem, ricevono, alla fine del XIX secolo, il nome di «regolazione». Canguilhem fa però iniziare la genealogia moderna del concetto di regolazione con la *Teodicea* leibniziana, dove «l'argomentazione a favore della saggezza di Dio [...] evoca a titolo di dimostrazione l'esistenza dell'organismo, ossia di un meccanismo preformato e preordinato, di cui gli automi sono l'imitazione umana»¹⁰⁴². Leibniz, in particolare, sembra essere convinto che Dio, ovvero un'intelligenza finita, sebbene incredibilmente superiore a quella umana, possa «disporre le cose in modo tale che una nave (per esempio) possa arrivare al porto di destinazione grazie alle sole leggi della meccanica, senza essere governata durante la rotta da qualche pilota intelligente»¹⁰⁴³. Canguilhem ci avverte: è bene evitare di leggere questo esempio «con occhi post 1948», ovvero con occhi che abbiano già avuto modo di posarsi sulle pagine de *La Cibernetica* di Wiener. La parola stessa «cibernetica» risale al greco «κυβερνήτης» [*kybernetes*], ovvero il nocchiero o timoniere, «colui che governa la nave», parola che il latino rende con *gubernator*. Il termine appare nella *Repubblica* di Platone, durante l'acceso dialogo tra Trasimaco e Socrate, relativo al rapporto tra il giusto e chi governa e, più in generale, l'arte [*téchne*] del governare [*Repubblica* 341c]. È dunque una grande tentazione, suggerita da affinità semantiche e metaforiche, quella di proiettare sul testo leibniziano

¹⁰⁴¹ *IR*, p.78.

¹⁰⁴² *IR*, p.79.

¹⁰⁴³ Citato in *IR*, p. 80.

uno sguardo genuinamente cibernetico. Tuttavia, in Leibniz la questione della regolazione ha significato solo nel contesto del rapporto di Dio con il Mondo. Dio crea il mondo, com'è ovvio, ma la sua azione nei confronti del mondo dopo la creazione si limita a un'attività conservativa: il fatto che accadano disordini cui Dio deve porre rimedio non inficia il fatto che la regola in virtù della quale si compie la regolazione sia già data *ex ante*. Questa teoria si opponeva direttamente al pessimismo newtoniano circa il perdurare dell'ordine nel cosmo: la vittoria dell'ottimismo leibniziano porterà a porre, per un secolo e mezzo, «tutti i problemi concernenti i regolatori e le regolazioni», in meccanica come in fisiologia, in economia come in politica, a partire dai concetti di conservazione ed equilibrio.¹⁰⁴⁴ L'immagine chiave, in questo contesto, è quello della misura del tempo: come nota Canguilhem, in Descartes «l'orologio è il modello analogico dell'animale-macchina. Dopo l'invenzione di Huygens, il cronometro a bilanciere diventa un modello dell'universo».¹⁰⁴⁵ Lo sviluppo della moderna cronometria è profondamente connesso con l'identificazione di processi identificati come regolari. In un famoso saggio del 1948 dedicato proprio a questi temi, Alexandre Koyré ebbe modo di notare che «per misurare il tempo – visto che non lo si può fare direttamente – è indispensabile fare uso di un fenomeno che lo incarni in maniera appropriata; ciò può corrispondere sia a un processo che si svolga in modo uniforme (velocità costante), sia a un fenomeno che, pur non essendo uniforme in se stesso, si riproduce periodicamente nella sua identità (ripetizione isocrona)»¹⁰⁴⁶. Ora, un fenomeno uniforme e costante è un fenomeno privo di irregolarità e di un fenomeno cronico si dice che si propone con regolarità. Per tornare a Leibniz, in ogni caso, tale regolarità dell'universo «non è ottenuta per effetto di una regolarizzazione, non è vinta su un'instabilità o riconquistata su una situazione di degrado, è una proprietà d'origine»¹⁰⁴⁷. L'universo è una macchina e come tale è regolato: una sola volta, prima

¹⁰⁴⁴ *IR*, p. 82.

¹⁰⁴⁵ *IR*, pp. 80-81. Non è forse un caso che Canguilhem dedichi questa attenzione all'immagine dell'orologio e al cronometro di Huygens. Nel 1948, lo stesso anno in cui veniva pubblicato il libro di Wiener, Alexandre Koyré pubblicava un famoso saggio *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, dove proprio la scoperta della cronometria trovava riconoscimento pieno all'interno della storia della scienza moderna. Cfr. A. Koyré, «Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision», in Id., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Armond Colin, Paris 1961; tr. it. di P. Zambelli, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967¹; 2000².

¹⁰⁴⁶ *Ivi*, p. 109.

¹⁰⁴⁷ *IR*, p. 82.

dell'inizio del tempo, e non necessita alcun intervento di correzione ulteriore. Non vi è alcuno iato tra la regola e la messa in regola del reale. Nella solitudine che caratterizzò il suo soggiorno nello sperduto villaggio svizzero di Lenzerheide, quando gli spettri della malattia assumevano ormai consistenza metafisica, Nietzsche, in un famoso taccuino dedicato all'essenza del nichilismo europeo, annunciava al mondo contemporaneo che «Dio è un'ipotesi troppo estrema». Il Dio dell'universo-orologio è piuttosto una presenza tanto ingombrante quanto inutile: occorre postularne l'azione all'inizio della storia universale, ma è al contempo necessario presupporre la sua completa inazione nel corso della storia. L'universo, per infinito che sia, si conserva da sé ed espelle Dio verso i propri confini e «regolazione» viene a indicare il permanere delle costanti iniziali del sistema.¹⁰⁴⁸

Le cose vanno però diversamente per la costruzione di macchine prodotte dall'uomo, che vide presto l'introduzione di «regolatori» il cui significato era ben diverso da quello cosmologico leibniziano. Quella dei regolatori, nel senso di «dispositivi di controllo dei movimenti delle macchine»¹⁰⁴⁹, è una storia che risale al XVIII secolo e intesse la vicenda europea delle attività minerarie, dell'idraulica e della prima industria.¹⁰⁵⁰ Qui il concetto si andò a innestare sulla metafora dell'*œconomia animalis*, termine inizialmente sinonimico di «macchina animale» o di «fabbrica animale»,¹⁰⁵¹ ma che suggerì prima un'idea di organizzazione e, in seguito, di divisione del lavoro in fisiologia, e che costituiva un «concetto ambiguo di coordinamento tecnico tra le parti ma anche di regole d'amministrazione domestica o politica».¹⁰⁵² La fortuna di concetti così ambigui e sfumati è da cercarsi nella particolarità della fisiologia in quanto scienza che, a differenza della meccanica terrestre o celeste, trovava nell'esperienza della malattia e della guarigione «l'ipotesi di un potere organico di ristabilimento e di ricostruzione».¹⁰⁵³ È così il permanere nella fisiologia moderna di un certo tratto ippocratico che permette l'introduzione di un concetto di regolazione che porta a ipotizzare – con Stahl e il vitalismo di Montpellier, per esempio – un governo

¹⁰⁴⁸ *IR*, p. 83.

¹⁰⁴⁹ *Ivi*, p. 85.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

¹⁰⁵¹ *Ivi*, p. 84.

¹⁰⁵² *Ibid.*

¹⁰⁵³ *Ivi*, p. 86.

della natura sul vivente.¹⁰⁵⁴ Ma questa regolazione contravveniva al principio leibniziano secondo cui un sistema materiale non può trovare la garanzia della propria conservazione in un potere esterno al sistema stesso. È così piuttosto uno spirito leibniziano e anti-vitalista a condurre alle *Mémoires sur la respiration et la transpiration des animaux* (1789-1790) di Antoine Lavoisier (1743-1794) e Armand Seguin (1767-1835), testo che rappresenta per Canguilhem «il primo testo di carattere scientifico relativo alla regolazione».¹⁰⁵⁵ Il testo, come noto, supera il modello cartesiano dell'animale macchina perché, anziché associare ogni apparato a una macchina o strumento, si rappresenta il corpo nella sua unità come un motore e introduce la nozione di «lavoro fisiologico».¹⁰⁵⁶ Occorre tuttavia evitare di vedere in Lavoisier un precursore della fisiologia del secolo successivo, dal momento che nelle *Mémoires* e, più in generale, in tutta la sua opera, permane chiaramente l'idea ipocratica di una natura che, per quanto si presenti ora sotto la forma dei regolatori organici, continua a presiedere la conservazione dell'ordine interno all'organismo. Lavoisier evita certo le oscurità di concetti come quello di «anima», ma nella sua concezione dell'organismo traspare comunque una provvidenziale azione della natura, che dispone ovunque regolatori allo scopo di conservare la vita. E se con Lavoisier il problema della regolazione si pone sul piano del singolo individuo biologico, con Linneo prima e con Malthus poi la questione giunge a porsi a livello di specie e popolazione.¹⁰⁵⁷ Il passaggio, facilitato dal concetto di *œconomia*, comporta anche l'introduzione della questione della regolazione all'interno della vita morale e sociale. Se il regolatore della vita biologica sulla terra è la morte, nella vita sociale è «la volontaria rinuncia "ad una delle tendenze che hanno più potere su di noi"»,¹⁰⁵⁸ attraverso una costrizione che è resa possibile da un calcolo di interesse che gli individui compiono. In questo la paura di trovarsi a vivere in una condizione peggiore di quella attuale e l'opposto desiderio di ritrovarsi in una condizione migliore svolgono, nel corpo sociale, il medesimo ruolo regolarizzatore che la *vis medicatrix naturæ* si trova a svolgere all'interno dell'organismo vivente. Come la natura organica reca in sé la capacità di stabilizzare l'organismo dopo una malattia, ovvero una crisi, così la natura

¹⁰⁵⁴ Ibid.

¹⁰⁵⁵ Ivi, p. 87.

¹⁰⁵⁶ Ibid.

¹⁰⁵⁷ Ivi, pp. 88-89.

¹⁰⁵⁸ Ivi, p. 90.

umana possiede un principio psicologico naturale che permette alla società di affrontare e regolare le proprie crisi di popolazione.

Malauguratamente, però, la Rivoluzione del 1789 doveva cambiare drasticamente il significato della parola «crisi» per ciò che concerne la società e la Rivoluzione industriale doveva allontanare per sempre, almeno per ciò che concerne il continente europeo, lo spettro di una «catastrofe malthusiana». Queste trasformazioni lasciano un profondo segno sulla storia successiva del concetto di regolazione biologica, che tocca innanzitutto la principale filosofia francese post-rivoluzionaria: il sistema di Auguste Comte. Comte è «un uomo del XVIII secolo, anche se vive nel XIX», secondo Canguilhem¹⁰⁵⁹. È newtoniano in fisica, ippocratico e vitalista in biologia e i suoi modelli di sistema sono quelli di Laplace e di Linneo.¹⁰⁶⁰ Per lui la regolazione muove, topologicamente, dall'esterno verso l'interno e procede, storicamente, come sviluppo dell'origine.¹⁰⁶¹ Comte, come sappiamo, si trova nella difficile situazione di essere un vitalista che vuole però riconoscere alle scienze dei fatti bruti un ruolo nello sviluppo delle scienze del vivente. Se quindi egli rifiuta qualsiasi riduzione del fatto biologico al fatto inorganico, d'altro canto non può che considerare l'astronomia come scienza modello per tutte le altre, tanto da farne il punto di riferimento addirittura per il proprio progetto politico. Sebbene egli riconosca così una spontaneità al vivente, tale spontaneità è destinata a sottomettersi alla costanza regolatrice delle leggi fisiche che governano gli ambienti in cui il vivente si muove.

Secondo Canguilhem, Comte concepisce il vivente come un sistema aperto sull'ambiente [*milieu*], ma proprio questa apertura all'esterno a costituire la regolazione e l'ambiente è per lui il vero regolatore organico. È solo con l'introduzione del concetto di *milieu intérieur* di Bernard che assistiamo a una interiorizzazione della regolazione. Certo, per Bernard il *milieu intérieur* non ha ancora la funzione di correlazione interna delle parti organiche che avrà poi il sistema nervoso, tuttavia anch'egli «non è riuscito a chiamare regolazione altre modalità di collegamento di un sistema vivente diverse dal

¹⁰⁵⁹ *IR*, p. 91.

¹⁰⁶⁰ J.-F. Braunstein, *La philosophie de la biologie d'Auguste Comte*, cit., pp. 25-36. In realtà, come nota Braunstein, anche Lamarck ebbe un ruolo decisivo sull'attitudine sistematica di Comte: cfr. Ivi, pp. 115-120

¹⁰⁶¹ Questo è quanto già abbiamo rilevato nella discussione della nozione di sviluppo in relazione a quella di progresso. Cfr. *Supra*.

collegamento nervoso che fu tuttavia il primo a mettere in evidenza». ¹⁰⁶² La regolazione bernardiana, però, è ben diversa dalla regolazione esterna di Comte: essa non funziona più come meccanismo di conservazione, ma di compensazione. La fisiologia bernardiana è una fisiologia che vuole mantenere un equilibrio agendo e compensando gli squilibri. Occorre qui ricordare che cosa Canguilhem aveva già fatto notare nel capitolo di *Idéologie et rationalité* dedicato a John Brown: in Brown la vita è una condizione forzata, qualcosa che il vivente tenta di mantenere, non di rado con l'ausilio dell'intervento medico, di contro a un naturale decadimento verso la condizione inerte. ¹⁰⁶³ Bernard ha il merito di aver introdotto definitivamente un concetto scientifico di regolazione in fisiologia, compiendo una definitiva trasformazione di un concetto che apparteneva alla meccanica del secolo precedente. La biologia del XIX secolo ha visto un processo di progressiva pluralizzazione del concetto di regolazione, che non riguarda più solo il sistema nervoso, ma che si appresta, poco per volta, a trovare applicazione per le diverse funzioni dell'organismo. Di conseguenza, dall'Ottocento in avanti, potremmo dire, «regolazione» è a tutti gli effetti, la parola attraverso la quale, di preferenza, si rende ragione del funzionamento dell'organismo.

3.2. Regolazione: concetto organico e concetto sociale

Tuttavia, come nota proprio lo stesso Canguilhem, il concetto di regolazione passa dalla meccanica alla biologia, solo «aspettando di diventare un concetto della cibernetica», ¹⁰⁶⁴ ovvero in attesa di divenire non tanto principio di unificazione organica, quanto, nelle parole di Raymond Ruyer, principio generale di governo, di una «scienza del controllo per mezzo di macchine di informazione [*machine à information*], sia che queste macchine siano naturali, come le macchine organiche, sia che siano artificiali». ¹⁰⁶⁵ Ma il concetto di «governo», cui il termine cibernetica esplicitamente rimanda, e quello di «controllo» rimandano immediatamente alla dimensione sociale. Cibernetica è arte del governo ed è dunque necessario riprendere il problema del

¹⁰⁶² *IR*, p. 96.

¹⁰⁶³ *Ivi*, p. 46.

¹⁰⁶⁴ *Ivi*, p. 98.

¹⁰⁶⁵ R. Ruyer, *La cybernétique*, cit., p. 7.

rapporto tra l'organismo e l'organizzazione alla luce della nozione, ora chiarita, di regolazione.

Più volte, nel corso della propria produzione, Canguilhem torna sulla natura politica e problematica della metafora organica nella definizione della società. Non solo, come abbiamo visto, nelle *Nouvelle Réflexions*, ma anche nell'articolo sulla teoria cellulare che occupa la sezione storica de *La connaissance de la vie*. In entrambi i casi, Canguilhem opera un'inversione di prospettiva: non si tratta tanto o solo di riconoscere un'influenza della teoria cellulare – teoria che presuppone la composizione dell'organismo da parte di unità minime eguali, “sorelle” e coordinate – nell'emergere di una cultura democratica e repubblicana in Europa, quanto piuttosto di riconoscere come idee politiche repubblicane abbiano suggerito la stessa teoria cellulare. D'altro canto, non è un caso che il capitolo che apre le *Nouvelle Réflexions* del 1966 si intitoli *Dal sociale al vitale* e non viceversa. Come abbiamo visto, l'organizzazione sociale si rappresenta come organica, sebbene essa presenti un'esteriorità tra le proprie parti che gli organi del vivente non possono ammettere. «La regolazione sociale», scrive Canguilhem verso la fine del saggio, «tende dunque verso la regolazione organica e la mima, senza però cessare di essere composta meccanicamente».¹⁰⁶⁶ La parola «regolazione», in questo contesto, non viene mediata a Canguilhem per mezzo della cibernetica wieneriana o attraverso la filosofia di Ruyer, quanto piuttosto da un insospettabile riferimento letterario, offerto da Gilbert K. Chesterton (1874-1936). Il nome del poliedrico intellettuale inglese compare infatti tanto nel saggio *Sulle norme organiche nell'uomo*, anche questo compreso nelle aggiunte del 1966 a *Il normale e il patologico*,¹⁰⁶⁷ tanto nel saggio sulle regolazioni nell'organismo e nella società del 1955.¹⁰⁶⁸ Chesterton ha il merito di aver individuato quello che egli chiama l'«errore medico» della sociologia, che consiste nel vedere, come Comte, le crisi sociali come eventi patologici, mancanze di un ordine naturale che deve essere ritrovato:

Si parla, per comodità, di “organismo sociale”, come si parla del Leone britannico. La Britannia, tuttavia, non è un organismo più di quanto sia un leone. Nel momento in cui assegniamo a una nazione l'unità e la semplicità di un animale, cominciamo a pensare

¹⁰⁶⁶ *NP*, p. 218.

¹⁰⁶⁷ *Ivi*, pp. 220-236.

¹⁰⁶⁸ *EM*, pp. 53-65: 57.

in modo confusionario. Il fatto che un uomo sia un essere bipede non fa sì che cinquanta uomini siano un centopiedi.¹⁰⁶⁹

Per Chesterton sociologia e medicina sono tutt'altro che convergenti, quanto ai mezzi e agli strumenti di analisi e persino quanto all'oggetto di ricerca: i medici, sostiene Chesterton, discutono sul significato dell'evento patologico e si dividono in base a ciò che pensano essere malattia; per ciò che concerne la società, invece, a essere in discussione è quale sia il bene sociale, tutt'altro che evidente.¹⁰⁷⁰ Nella società, lo sappiamo, tende a rappresentarsi come organismo e ad assumere il bene a cui tende un certo gruppo sociale dominante come fine della società nel suo insieme. Ma a questo punto ci si dovrebbe domandare: se la società, in quanto macchina, non può trovare dentro di sé il principio della propria regolazione, se cioè non può trovare nelle proprie strutture un criterio che determini quale sia il proprio bene in assoluto, essa non è forse destinata a oscillare continuamente, a rimanere indefinitamente «un insieme malamente unificato di mezzi, del tutto privo di un fine con il quale si identificherebbe l'attività collettiva permessa dalla struttura»?¹⁰⁷¹ La risposta di Canguilhem è positiva: se guardiamo alla società come macchina, come strumento, il suo «stato normale» è caotico, essa è «uno strumento sempre in disordine, poiché sprovvisto di un suo apparato specifico di autoregolazione».¹⁰⁷² Con «stato normale» Canguilhem non intende qui lo «stato ideale», cui mirano gli uomini, che certo non inseguono né desiderano il disordine fine a se stesso, ma la situazione continuamente «critica» – di crisi – in cui si viene a trovare la macchina dell'organizzazione sociale. Secondo Canguilhem, infatti, «la regolazione suprema della vita sociale, vale a dire la giustizia, non può assumere la forma di un apparato che sarebbe prodotto dalla società stessa – anche se nella società esistono istituzioni di giustizia».¹⁰⁷³ La regolazione è esterna alla società, «occorre che la giustizia provenga alla società da altrove».¹⁰⁷⁴ Non si dà omeostasi sociale, dice Canguilhem, ma solo crisi sociale. Gli individui non trovano la propria funzione particolare come specificazione della funzione generale della società, così come le singole cellule trovano all'interno dell'organizzazione complessiva del

¹⁰⁶⁹ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World*, CreateSpace Pub., Seattle 2009, pp. 11-12

¹⁰⁷⁰ *NP*, pp. 220-221.

¹⁰⁷¹ *Ivi*, p. 219.

¹⁰⁷² *EM*, p. 64.

¹⁰⁷³ *Ibid.*

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*

vivente, la propria funzione in una completa integrazione con le funzioni svolte dalle altre cellule in vista di una finalità complessiva cui esse cooperano senza distanza riflessiva. Il fatto stesso che un individuo possa legittimamente sempre domandarsi quale sia la finalità della società in cui vive¹⁰⁷⁵ è segno che egli cerca fuori di essa quella giustizia che sola può conferire alla società la sua forma complessiva.¹⁰⁷⁶

In questo senso non vi è stabilizzazione definitiva, ma sempre e continua caduta nello stato di crisi, cui la società non può da sé porre realmente rimedio. Le società si rappresentano facilmente come organismi perché risolvono problemi che si pongono al vivente o, per meglio dire, alle collettività viventi. I suoi componenti non sono completamente liberi, non si muovono solo sulla base di finalità individuali. Tuttavia, le società sono anche sistemi chiusi, che si strutturano a partire da sottoinsiemi non meno chiusi. Canguilhem, sulla scia di Bergson, afferma dunque l'impossibilità di identificare la società umana con la specie umana:¹⁰⁷⁷ se la società non è un organismo, se non si può dotare di autoregolazione, allora la regolazione sociale presuppone sempre un "fuori", un esterno. La regolazione che caratterizza il vivente si trasforma, se applicata al corpo sociale, in normalizzazione.

3.3. Regolamento, regolazione, giustizia

A partire dagli anni Venti, Canguilhem pone il problema della società, della sua forma e della sua struttura, come problema centrale all'interno della propria riflessione. Potremmo dire, anzi, che l'interrogativo sulla società rappresenta un punto di raccordo e di contatto di numerose linee di indagine. In particolare, la questione sociale si trova intrecciata alla questione tecnica, sin dalle prime ricerche degli anni Venti e Trenta, quando a interessare a Canguilhem è il rischio posto da una società meccanizzata, una società articolata sul modello di una macchina sociale. Il regolamento è il tentativo di

¹⁰⁷⁵ *NP*, p. 219

¹⁰⁷⁶ È lo stesso Canguilhem a sottolineare la derivazione platonica di questa concezione della giustizia: «Già in Platone la giustizia non è inerente a una parte del corpo sociale, ma è forma del tutto» (*EM*, p. 64). D'altronde, aggiungiamo noi, anche il Bene platonico non è un'idea tra le altre, ma una fonte luminosa di essere che trascende la determinazione delle singole idee e si colloca, in un certo senso, in un «fuori» a partire dal quale, solo, può effettivamente illuminarle: «proviene dal Bene non solo l'esser conosciuti, ma anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra dell'essere, superiore a esso in dignità e potere» [*Repubblica* 509b].

¹⁰⁷⁷ *EM*, p. 65.

automatizzare e universalizzare i rapporti sociali in leggi di azione e reazione, sul modello di una macchina e di una legalità tipica della meccanica classica. Il giovane Canguilhem è un allievo di Alain, il cui pacifismo radicale si intreccia con i temi di una filosofia, quella di Ravaisson, Lachelier e Lagneau, letteralmente ossessionata dal rischio di un riduzionismo dell'*esprit* alla dimensione dell'inanimato e dell'inerte, ed è anche un fervido e attento lettore dell'opera di Comte, il cui *Cours* non è meno ossessionato dal rischio di una riduzione dei fenomeni di fatti organizzati ai fenomeni di fatti bruti. Egli è preoccupato da quelle rappresentazioni della società che disconoscono al fatto sociale la sua dimensione vitale e organizzata. Ciò che è importante affermare, per il Canguilhem pacifista e anti-militarista degli anni Venti e dell'inizio degli anni Trenta, è che la società non è una macchina, cui si possa imporre un ordine esterno qualsiasi, ma un complesso strutturato di viventi, che possiede un orientamento di valore che offre una resistenza all'ordine militare.

Tra la metà e la fine degli anni Trenta, in occasione delle riflessioni sul fascismo e sul nazionalismo, Canguilhem incontra due fenomeni, non meno rischiosi del militarismo, che pur configurandosi come fenomeni connessi alla militarizzazione della società o finanche come suoi prolungamenti, non appaiono tuttavia forme di riduzione alla macchina. Il nazionalismo e il fascismo sono modi di strutturare le forme di vita sociale (la nazione) o di trasformarle che agiscono secondo modalità irriducibili all'imposizione di un automatismo meccanico. Non è in virtù di un regolamento che gli uomini si sentono uniti in una nazione, ma a causa di un sentimento. Non è in ragione di un'imposizione esterna che il *paysan* francese ed europeo rischia di cedere alla seduzione dell'ordine fascista, ma a causa della paura che egli ha di scomparire. La nazione e lo stato fascista sono esempi di deriva totalitaria dello stato, che assumono una certa forma di organicità interna della società. È questa metafora organica, di uno stato organico, uno stato-animale – la Britannia leonina di cui parla Chesterton – che ci rimanda al concetto di regolazione e alla questione se di regolazione sociale si possa parlare, così come si parla di regolazione organica. «Regolazione» si rivela allora essere, nella storia epistemologica di Canguilhem, un concetto particolare, la cui storia appare ben distinta da quella del concetto di norma. Il termine assume un significato all'inizio dell'età moderna, nel contesto della meccanica celeste e di quella sublunare, e svolge un ruolo chiave nella liberazione della cosmologia dalla teologia filosofica e

scientifico. Esso passa poi, per tramite di una metafora sociale, quella dell'*œconomia animalis*, all'interno delle scienze del vivente, ma trova il proprio reale significato scientifico in questo campo solo quando compie un movimento finale, che dall'esterno lo conduce, con la fisiologia di Claude Bernard, all'interno dell'organismo. È qui che il concetto incontra la nozione di omeostasi, che gli permette di assumere un nuovo valore all'interno della cibernetica, la scienza del controllo e arte del governare. È proprio allora che la metafora sociale che aveva illuminato la scoperta della regolazione organica viene in qualche modo ribaltata e, dall'organismo, diviene mezzo di comprensione della società e del suo funzionamento.

L'esperienza del fascismo e le riflessioni sul nazionalismo hanno però insegnato a Canguilhem che, se la società non è una macchina, essa non è neppure organismo, ma organizzazione. L'esperienza tecnica ci insegna che tra la macchina e l'organismo, tra lo strumento e il vivente, non è posta un'inimicizia insanabile, che essi non appartengono a due piani di realtà differenti, ma che l'una si articola a partire da una finalità esterna, che nell'altro si offre come finalità interna. La macchina è sempre strumento, perché prolunga nell'ambiente una finalità che l'organismo trova al proprio interno. La società rappresenta la compresenza di questa doppia finalità, perché essa esige, da un lato, una finalità esterna, una giustizia, che non può trovare al proprio interno, ma che riceve dall'esterno ma, d'altro canto, non può ignorare di essere una collettività di viventi e, di conseguenza, di finalità individuali che articolano i propri rapporti secondo una normatività vitale cui non possono rinunciare sotto la pressione di una norma esterna, se non al prezzo di una normalizzazione che comporta la fine della loro stessa capacità normativa. La società è dunque costretta a non trovare la propria forma né nella macchina, né nell'organismo, senza perciò poter abbandonare del tutto il miraggio di divenire un giorno l'una o l'altra cosa.

La società è e resterà sempre un mezzo e non un fine. In questo essa è una macchina, nella misura in cui rappresenta uno strumento per raggiungere un fine.¹⁰⁷⁸ Quella sociale, dunque, è una tecnica e non una saggezza, nel senso in cui si è potuto parlare di una saggezza del corpo.¹⁰⁷⁹ Secondo Canguilhem, l'idea stessa di saggezza si è modellata, nella storia del pensiero occidentale, sull'idea di un equilibrio naturale del

¹⁰⁷⁸ *EM*, p. 63.

¹⁰⁷⁹ *Ivi*, p. 61.

corpo. Essere saggi significa dunque, aristotelicamente, «giusto mezzo» o «medietà» [Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6], così come una vita sana è, nella medicina ippocratica, quella di un corpo che si conduce in un regime equilibrato. La forma della società non si dà nell'automatismo del regolamento e non si trova nell'equilibrio della regolazione, ma in ciò che Canguilhem chiama, con riferimento questa volta a Platone, «giustizia». Tale concetto rimanda a un'esteriorità assoluta che, come abbiamo visto, sembrava ormai esclusa tanto dalla macchina, quanto dall'organismo. Se quest'ultimo trovava infatti la propria finalità all'interno della propria struttura organica, per mezzo del concetto di regolazione, la macchina, pur rimandando a una finalità a essa esterna, la ritrovava a sua volta come prolungamento della normatività tecnica del vivente, realtà ultima, al di fuori della quale non si trovava alcuna trascendenza, né esteriorità. La giustizia sociale, invece, chiama in causa, secondo Canguilhem, la figura dell'eroe, come opposta a quella del saggio. «L'eroe», leggiamo nelle righe conclusive de *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*, «è colui che deve inventarsi una soluzione per il problema che i saggi non sono riusciti a risolvere»¹⁰⁸⁰. Solo l'eroe conduce la società alla sua forma giusta. In ogni storia, però, l'eroe raramente è tale nella propria patria e, quando ciò accade, è solo in seguito a un viaggio, alla posizione di una distanza e non sempre, al proprio ritorno, egli viene accolto benevolmente. Il problema della società come problema tecnico, ovvero della finalità che la società deve realizzare in quanto prolungamento del vivente in una dimensione non più individuale e biologica, ma intersoggettiva, dunque etica e politica, rimane quindi aperto e irrisolto. Sarà compito della prossima parte di questo lavoro cercare di capire se, nella filosofia di Canguilhem, questo problema, che assume sin da ora i contorni di un vero «problema umano concreto», rappresenterà un'aporia irrisolvibile o, al contrario, la chiave di comprensione della complessa struttura filosofica che abbiamo sin qui delineato.

¹⁰⁸⁰ Ivi, p. 65.

Parte Terza
Il posto del filosofo

Capitolo 1

Il sorriso e la necessità

Abbiamo sin qui cercato di ricostruire il concreto svilupparsi della filosofia di Canguilhem, cercando di non lavorare su di essa come su di un'opera precostituita, unificata dall'azione sintetica dell'autore, ma cercando di delimitarla come un *corpus* di scrittura, all'interno del quale abbiamo riorganizzato i diversi materiali secondo quattro piani di lavoro, che si articolavano attorno ad altrettante coppie di nozioni: (1) fatto e valore, (2) storia e concetto, (3) conoscenza e vita, (4) tecnica e società. Ognuna di queste coppie istituisce una sorta di dialettica, nel cui movimento si innestano le diverse direzioni di ricerca e di lavoro di Canguilhem, senza che però nessuna di queste linee di impegno finisca mai per strutturare, da sola, il tutto. La contrapposizione tra il fatto e il valore, per esempio, caratterizza esplicitamente la prima produzione di Canguilhem ed emerge in un contesto, quello del cosiddetto *moment de l'esprit*, in cui le questioni politiche della guerra e della pace costituiscono il cuore dei suoi interessi filosofici e intellettuali. Con il cambiare dello scenario storico e con il precipitare della situazione europea e mondiale nel corso degli anni Trenta Canguilhem si trova a ripensare però le

cornici concettuali generali del proprio impegno politico e della propria militanza, arrivando a prendere le distanze da quelli che erano stati sino ad allora i suoi riferimenti non solo in campo politico, ma anche sul terreno filosofico e intellettuale. Viene a maturare così una nuova linea di lavoro, che non si sostituisce alla prima, ma che cerca di integrarne le acquisizioni più importanti all'interno di un quadro di ricerca diverso. Innanzitutto è l'interesse per la storia delle scienze, e il particolare approccio che per essa elabora Canguilhem, a costituire una delle principali conquiste di questa rielaborazione. L'opposizione tra fatti e valori, infatti, si sposta in una dialettica concernente la verità della scienza e incentrata, in particolare, sul rapporto tra il concetto scientifico e la sua dimensione storica. Che il concetto abbia una storia non appare in Canguilhem come una contraddizione, ma, per l'appunto, come la soluzione di un'opposizione dialettica. Non si tratta di risolvere la storia delle scienze in una mera apparenza, come fa in fondo l'idea di progresso, che si limita a considerare le trasformazioni storiche delle scienze come il dispiegarsi storico della loro eterna verità, né di annacquare la portata della conoscenza scientifica in uno storicismo relativista che non concede alcun appiglio per distinguere la scienza da una qualsiasi altra espressione dello spirito umano. Emerge piuttosto la necessità di pensare la verità del concetto come una formazione, un percorso necessariamente storico, perché intrecciato con il carattere sempre provvisorio e revisionabile della conoscenza, che emerge sempre da un rapporto con elementi vitali quali l'ostacolo, l'errore, l'ideologia.

Nondimeno, è ancora sulla base dell'idea che la realtà non si dia come fatto bruto, ma sempre come dimensione che assume un valore (positivo o negativo) nei confronti di un'individualità, che si articola la speciale forma di vitalismo elaborata da Canguilhem. La nozione di «normatività» incorpora e rielabora il discorso sul valore spostando però il centro della questione dalla dimensione dell'*esprit* a quella della vita, intesa innanzitutto nella sua dimensione biologica concreta. Il rischio del vitalismo è però quello di concepire la vita come una dimensione irrazionale o, quantomeno, sfuggente, capace di sottrarsi alla presa della scienza e del concetto. Il particolare vitalismo di Canguilhem evita però una tale frattura tra il vivente e la conoscenza del vivente, perché ritrova quest'ultima come un prolungamento strategico della vita nel suo dibattito con l'ambiente. Solo un vivente può sviluppare una conoscenza della vita, perché una tale conoscenza costituisce per lui un guadagno in termini vitali. Proprio

questa concezione ampia e dinamica del concetto di vita come attività del vivente, permette a Canguilhem di evitare il rischio di un riduzionismo biologista e di rendere conto non solo del nesso tra vita e conoscenza, ma anche di quello tra la vita e dimensioni tipiche del vivente umano, quali la tecnica e la società. Il vitalismo permette infatti di disinnescare il rischio di intendere la tecnica come qualcosa che nasce *contro* la vita, ma permette di concepirla come un prolungamento di quest'ultima. Ovviamente, esiste una differenza tra un oggetto tecnico, la macchina, e un vivente; allo stesso tempo però è impossibile rendere conto del primo se non in ragione e in relazione al secondo. La macchina, infatti, è sempre strumento, ovvero un oggetto che incorpora una certa finalità esterna, che essa trae dal proprio artefice e questa finalità che la macchina incorpora in se stessa è precisamente ciò che la connette alla vita, dal momento che il fine che l'oggetto tecnico realizza è sempre la risposta a un'esigenza che il vivente trova dinanzi a sé. La macchina è dunque una forma nuova assunta dalla vita, diversa dall'organismo, ma non per questo è separata da esso. Il problema dell'interazione tra questi due livelli pone anzi una questione centrale per la scienza contemporanea: quella della regolazione di sistemi complessi capaci di integrare elementi a finalità interna (viventi) ed elementi a finalità esterna (macchine). Tale questione è al centro di un discorso scientifico tipico della metà del Novecento, la cibernetica, cui Canguilhem dedicherà non poche attenzioni, proprio a partire dal concetto, fondamentale per questa nuova discorsività scientifica, di «regolazione». L'analisi della nozione di regolazione biologica conduce però ben presto a prendere in considerazione la possibilità di estendere questo concetto anche ad altre dimensioni della vita umana, in particolare la dimensione sociale. Il problema cibernetic esplicita allora il proprio significato di problema del governo e si innesta su di una problematica, risalente già agli anni Venti e Trenta, che concerne le possibili forme dell'organizzazione sociale. Attraverso l'analisi di diverse forme degenerate di vita collettiva (il militarismo, il fascismo, il nazionalismo e, più avanti, le concezioni organiciste dello stato), emerge l'idea che l'organizzazione sociale non sia assimilabile completamente né all'organismo, né alla macchina. Essa si distingue dall'organismo perché le proprie parti non sono portatrici, costitutivamente, di un'unica finalità vitale, ma trovano la propria finalità complessiva all'esterno della società. Allo stesso tempo, essa non è assimilabile a un sistema macchinico, perché è pur sempre costituita da viventi (ovvero portatori di esigenze, bisogni e desideri

individuali) e perché se, da un lato, possiede una finalità che le giunge dall'esterno, d'altro canto questa non le deriva da un artefice al momento della propria creazione, come avviene per lo strumento tecnico, ma solo in un secondo momento. La questione della regolazione sociale incontra allora il problema della giustizia che, intesa in senso platonico, viene sempre dall'esterno, come forma giusta dello stato, e trova sempre la società in uno stato di crisi, di disequilibrio e di frattura tra le finalità dei diversi componenti del tessuto sociale. L'uomo che affronta la situazione di crisi dello stato e della società, trovando nel riferimento esterno alla giustizia la finalità che l'organizzazione sociale deve ricercare, è quello che Canguilhem chiama «eroe», figura che si contrappone al saggio, ovvero a colui che cerca di governare la società in vista di una regolazione interna, un equilibrio organico tra le parti, che però non può mai realizzarsi.

La questione cui siamo giunti alla fine della nostra ricostruzione delle linee direttrici della filosofia di Canguilhem non rappresenta un luogo della sua riflessione particolarmente sistematico o delimitato. Si tratta di un tema-problema che trova espressione, da un lato, in una serie di scritti e di interventi che potrebbero essere giudicati facilmente come occasionali o celebrativi, com'è il caso degli scritti che riguardano la figura dell'eroe di guerra Cavallès o, più in generale, gli scritti che prendono di mira la questione della resistenza e del movimento di liberazione. Una serie di scritti, per loro natura molto circoscritti, la cui rilevanza teorica potrebbe persino essere messa in dubbio, almeno da parte di un lettore frettoloso o poco attento, e che non sembrano aggiungere granché alla filosofia sociale che abbiamo visto svilupparsi in testi certamente più rilevanti e sofisticati come il dossier sul fascismo e le campagne del 1935 o le *Nouvelle Réflexions* del 1966. D'altro canto, la questione della giustizia come regolazione esterna, capace di trascendere la dimensione della normatività vitale dei singoli viventi che popolano una società trova un nesso trasversale con una serie di altre questioni che invece attraversano l'intera filosofia di Canguilhem: dalla teoria dei valori degli anni Venti e Trenta alla filosofia sociale degli anni Cinquanta e Sessanta, dalla nozione di normatività vitale ai problemi della normalizzazione, fino alle questioni concernenti la natura della scienza e della conoscenza. Tuttavia, ci pare che anche il tema della giustizia raramente venga trattato in maniera esplicita e appaia piuttosto

come una sorta di sottotraccia, che giunge però a porre in maniera decisiva un ripensamento del significato e del senso della stessa impresa filosofica.

Si tratta quindi, a questo punto del nostro percorso, di provare a muovere alcune considerazioni adottando un metodo che potremmo definire «indiziario», quantomeno per il rapporto che andremo a instaurare nei confronti delle fonti cui faremo riferimento. Proveremo infatti a partire da quelli che potrebbero essere solo degli indizi, delle tracce, di una riflessione che Canguilhem sembra compiere, ma che egli non esplicita sino in fondo. Occorrerà dunque muovere da queste tracce per ritrovarne il significato e per dipanarne i rimandi. Ne emergerà una struttura ben più complessa di quanto potremmo aspettarci a prima vista, che rivelerà la centralità e, per così dire, la trasversalità di un problema che andrà a saldarsi direttamente con la questione del senso e del significato della filosofia di cui abbiamo trattato nella prima parte del presente lavoro. Affronteremo questa indagine a partire da quell'idea di giustizia che appariva alla fine dello scritto del 1955 sulle regolazioni organiche e sociali e che ci rimanda, proprio per il suo esplicito quanto fugace riferimento a Platone alle origini della filosofia di Canguilhem.

1. Un sorriso socratico

Nell'articolo del 1955 Canguilhem chiama in causa Platone in riferimento al tema della giustizia. In realtà, i riferimenti a Platone e alla sua opera non sono rari in Canguilhem, ma curiosamente appaiono spesso come cenni rapidi, quasi nascosi e a volte persino sottotraccia. Esistono però alcuni testi in cui Canguilhem si confronta apertamente con il progetto platonico. Il primo di questi testi è un lungo articolo del 1929, pubblicato su *Europe*, che reca il curioso titolo *Le sourire de Platon*.¹⁰⁸¹ Alain aveva pubblicato, nel 1928, un testo presto divenuto famoso nella cerchia dei *chartieristes*, dedicato proprio a Platone, e di questo testo Canguilhem desiderava offrire in quell'occasione una discussione.¹⁰⁸² Tuttavia, l'articolo per *Europe* non appare affatto come una mera recensione agli *Onze chapitres sur Platon*, ma offre un'occasione di riflessione sul

¹⁰⁸¹ Il testo in questione è stato pubblicato come G. Canguilhem, *Le sourire de Platon*, in «Europe», n. 77 (15 maggio 1929) ed è oggi reperibile in *ŒC*, I, pp. 228-238.

¹⁰⁸² Il libro di Alain a cui facciamo riferimento è Alain, *Onze chapitres sur Platon*, Hartmann, Paris 1928.

complesso della filosofia platonica a partire dalla filosofia di Alain e di Lagneau, al punto che è lo stesso Canguilhem ad ammettere che, se l'articolo è un saggio dedicato a Platone a partire da uno spunto offerto da Alain, si sarebbe potuto scrivere un saggio inverso che, parlando di Alain a partire da Platone, non avrebbe avuto un contenuto poi molto diverso.

Lo spunto offerto da Alain è certo quello della pubblicazione degli *Onze chapitres*, ma è anche quello dato da alcuni passaggi dei *Souvenirs concernant Jules Lagneau*.¹⁰⁸³ In uno di questi passaggi, Alain porta l'attenzione del lettore su di un'affermazione che egli attribuisce a Lagneau e che, ripresa da Canguilhem, segna il tono complessivo di questo testo su Platone: «Dimentichiamo il sorriso di Platone».¹⁰⁸⁴ Si tratta, com'è evidente, di un'affermazione piuttosto curiosa, che potrebbe lasciare perplessi. L'immagine di Platone sorridente non può certo essere ritrovata all'interno dei dialoghi, dal momento che, come ben sappiamo, la figura di Platone non appare mai come personaggio o interlocutore e, nelle rare occasioni in cui viene nominata o menzionata, sembra proprio che si colga l'occasione per rimarcare l'assenza dalla scena. Veniamo così a sapere, per esempio, che Platone è assente proprio là dove ci si aspetterebbe di trovarlo, ovvero al capezzale del maestro nell'ora della sua morte, nemmeno come muto spettatore [*Fedone* 59b].¹⁰⁸⁵ Inoltre, non ci pare vi sia un passo dei dialoghi platonici in cui si parli di qualcuno intento a sorridere. Semmai, è possibile trovare, in maniera certo più agevole, scene di vero e proprio riso, spesso e volentieri diretto alla figura di Socrate, protagonista indiscusso della scrittura platonica. Ride nel *Teeteto*, per esempio, la donna di Tracia dinanzi a Talete caduto nel pozzo [*Teeteto* 174a-174c]. Socrate nota come il riso della donna si rivolga non solo a Talete, ma a tutti coloro che praticano la filosofia, scorgendo dietro alle risate della fanciulla una grave accusa al filosofo, quella di curarsi delle cose che stanno nel cielo, piuttosto che di quelle in cui egli inciampa – o, piuttosto, nelle quali cade – qui sulla terra. Eppure, Socrate non pare curarsi troppo di questa accusa, come non si curerà di quelle che gli rivolgeranno Anito e i suoi e da cui lo troviamo intento a difendersi nell'*Apologia* di

¹⁰⁸³ Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, cit.

¹⁰⁸⁴ *EC*, I, pp. 228

¹⁰⁸⁵ Su questa assenza di Platone dai propri dialoghi e dalla scena della morte di Socrate, com'è noto, gli interpreti discutono da secoli e ancora non sembrano destinati a trovare un accordo definitivo.

Platone: egli «accetta le risa così come accetterà la ciotola con il veleno».¹⁰⁸⁶ Gli ateniesi ridono spesso di Socrate, nei dialoghi platonici [*Gorgia* 473e-474a],¹⁰⁸⁷ ma anche nella realtà, dal momento che, almeno alcuni di loro, devono aver riso assistendo alla commedia *Le nuvole* di Aristofane, dove il filosofo ateniese appare ritratto in una rappresentazione che lo avvicina a Talete: proprio come il filosofo ionico, egli è perso nelle cose del cielo – letteralmente “sulle nuvole” – e appare ignaro di ciò che accade nel mondo terreno. Immaginiamo ora, questa scena, con il filosofo che discorre di cose incomprensibili, appeso nella propria cesta, e che sovverte la legge morale, portando con il suo insegnamento i figli a battere e picchiare i propri padri, che a Socrate hanno condotto i loro fanciulli, e ai quali il maestro ha insegnato ad argomentare a favore del Discorso Ingiusto (o Peggioro), contro al Discorso Giusto (o Migliore) [Aristofane *Le nuvole* 890-1104]. Certo gli ateniesi dovevano ben ridere di un tal modo di fare filosofia e di praticare l’insegnamento, ma presto, come ben sappiamo, la risata si mutò in accusa e alla derisione fecero seguito i procedimenti legali e presto la situazione si sarebbe, almeno agli occhi di Platone, ribaltata. Il processo a Socrate è, per il più celebre allievo del filosofo ateniese, un sovvertimento dell’ordine delle cose, perché il giusto viene condannato come ingiusto, e l’ingiustizia diviene misura e criterio della condanna.

Questa considerazione circa il riso nel dialogo platonico, che di per sé non compare nel testo di Canguilhem, ci può fornire forse un piccolo indizio per una migliore comprensione del riferimento al sorriso di cui parla Lagneau. Quando scrive l’articolo del 1929, infatti, Canguilhem è un fedele allievo di Alain e, per suo tramite, vede in Lagneau la figura idealizzata di un grande insegnante e brillante filosofo, rifiutato dal mondo accademico francese a favore di altri intellettuali, la cui moralità è, in quel momento, messa in discussione in ragione del sostegno che essi hanno accordato alla prima guerra mondiale. In particolare, Bergson rappresenta spesso il bersaglio polemico di Alain e della sua scuola e non può passare inosservato il fatto che questi avesse pubblicato, qualche anno prima, nel 1924, un testo dedicato proprio al riso. *Le rire* rappresenta per noi un testo estremamente interessante all’interno della produzione

¹⁰⁸⁶ H. Blumenberg, *Der Sturz des Protophilosophen*, Fink Verlag, Munchen 1976; tr. it. di P. Pavanini, *La caduta del protofilosofo o La comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, Pratiche Editrice, Parma 1983, p. 6.

¹⁰⁸⁷ Si tratta dell’episodio in cui Socrate narra di esser stato designato per sorteggio a presiedere la votazione e contare i voti nell’Assemblea di Atene ed egli si rivelò «inesperto della procedura», rendendosi ridicolo dinanzi ai suoi concittadini.

bergsoniana, proprio perché ci permette di individuare una figura fenomenologica diversa, in qualche modo contrapposta a quella del sorriso di cui Lagneau parla a proposito di Platone, e che ha il pregio di essere elaborata nello stesso ambiente culturale e filosofico, sebbene a partire da una posizione di fondo differente. Il riso è per Bergson una reazione al fraintendimento della vita. Innanzitutto si ride solo di ciò che è umano, anche quando a risultare comico è un vivente o un elemento della natura non umana: se ridiamo di un animale, per esempio, è perché ritroviamo in esso un'andatura, un comportamento o un atteggiamento che associamo all'umanità. Inoltre, a essere comico è sempre un elemento vivente cui viene a sovrapporsi un elemento meccanico, come una reazione o una ripetizione automatiche. Si pensi, per esempio, allo stile comico del cinema di autori come Charlie Chaplin, dove tutta la comicità trova la propria radice in situazioni in cui gli attori agiscono e interagiscono tra loro o con elementi ambientali con azioni e reazioni dettate da automatismi, attese mancate, gesti stereotipati e meccanici. Si ride di ciò che percepiamo come eccessivo, eccentrico, estraneo alla vita, ed è in fondo questa l'accusa che la risata della donna di Tracia rivolge a Talete e che gli spettatori della commedia di Aristofane vedono nel personaggio di Socrate: in entrambi i casi, sul banco degli accusati, è la filosofia stessa, concepita come un'attività che ignora la vita o che finisce persino con il fraintenderla radicalmente, sovvertendone i principi. La vita concreta, quelle degli uomini e delle donne "normali", ride dinanzi alla filosofia pensata come speculazione assurda, come discorso disincarnato e vuoto, quando non addirittura iniquo, e così facendo squalifica la filosofia e il filosofo, che finisce per essere esiliato dalla vita stessa. Il riso, come nota giustamente Bergson, implica infatti una distanza tra chi ride e il deriso: nel ridere di qualcuno o di qualcosa ci troviamo necessariamente a mettere da parte, anche solo temporaneamente, sentimenti di empatia e di immedesimazione con l'oggetto della nostra derisione, in un'operazione che è insieme segregazione e normalizzazione. Non è un caso che sia stata rilevata, ancora recentemente, la funzione normalizzante della risata nei confronti di comportamenti considerati devianti o anormali, arrivando a fare dell'esperienza della derisione l'elemento scatenante di alcuni processi di soggettivazione.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁸ Così, per esempio, Alessandro Baccarin ha individuato nell'elemento della derisione e della ridicolizzazione un passaggio fondamentale nella formazione e nello sviluppo dell'identità

Ridere però è ben altra cosa dal sorridere. Come nota Canguilhem, il riso sguaiato e incontrollato è il segno distintivo degli dèi omerici, che soccombono alle medesime passioni degli uomini e delle donne mortali. Anzi, gli dèi omerici portano all'eccesso le passioni umane, trasformandole in veri e propri vizi e crimini e finendo così per giustificare le peggiori nefandezze degli uomini. Il cuore della critica platonica alla poesia omerica risiede proprio nell'evidenziare come le divinità dei poemi omerici rappresentino dei cattivi modelli [*Repubblica* 383a-383b]. Il riso degli dèi omerici è il segno corporeo di un eccesso dell'animo, di uno sconvolgimento interiore che rappresenta una perdita di controllo e, per così dire, un mal governo dell'anima. Il sorriso è invece, nella prospettiva di Alain-Canguilhem, il segno della dell'equilibrio e, soprattutto, della misura. La misura è, nel contesto greco antico, la proporzione, la regola, nel senso etimologico del termine, ovvero il termine di paragone. Ovviamente, Canguilhem non può, nel testo del 1929, trovare già in questa nozione di «misura» una connessione con la teoria della norma, né con il problema della regolazione che emergerà solo nel confronto con la cibernetica, ma è per noi interessante notare che, già nel riconoscere la centralità di questo concetto, il giovane allievo di Alain individua una pista di indagine non priva di connessioni con gli interessi dei decenni successivi. In particolare, ciò che ci sembra più significativo non è solo il fatto che la nozione di misura viene riconosciuta come cuore della nozione di giustizia – lo stato giusto, così come l'anima giusta, è quello in cui le parti sono in rapporto secondo misura, in cui vige una proporzione adeguata – ma anche come concetto chiave della scienza platonica. È la scienza della misura e del calcolo, la matematica, a costituire il cuore della dottrina platonica che troviamo espressa nel Libro VII di *Repubblica*. La scienza e la giustizia si muovono nella stessa direzione e vengono a rappresentare aspetti coerenti di un'unica dimensione. Ci pare che questa connessione tra la scienza e la giustizia, che Canguilhem sottolinea con forza, debba essere intesa come un'eredità platonica di quello che normalmente chiamiamo l'intellettualismo etico di Socrate. Per Socrate chi conosce il bene non può che seguirlo, mentre chi commette il male trova la radice della propria

transgender. Un uomo in abiti e atteggiamenti femminili, ben prima di diventare un elemento di discussione per psicologi, medici, governanti e legislatori, è stato infatti considerato, quasi per definizione, ridicolo. Ma un ruolo chiave dell'esperienza della derisione per la formazione di una coscienza della propria soggettività può essere riscontrata sostanzialmente in quasi tutte le storie di comunità di minoranze etniche, culturali, sociali, di genere. Cfr. A. Baccarin, *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé*, Ombre Corte, Verona 2014.

condotta in un fraintendimento del bene. In Platone la tesi socratica riemerge nella figura del filosofo che guida lo stato: colui che deve guidare lo stato giusto deve conoscere le verità più alte e, per questa ragione, deve intraprendere il cammino della conoscenza sino ai principi sommi, sino alle idee e finanche al di là di esse, verso il Bene. Il sorriso di Platone emerge allora nei dialoghi sulla bocca di Socrate: esso non è il segno della derisione, ma dell'ironia di colui che sa di non sapere. Ciò che occorre sottolineare, nella frase di Lagneau – «Dimentichiamo il sorriso di Platone» – è proprio il significato platonico di quel «dimentichiamo». In Platone non si dimenticano i dettagli, ma le essenze e non per distrazione, ma per necessità. Tuttavia, è proprio in virtù di quella dimenticanza che appare la vera conoscenza, intesa come reminiscenza, ricordo delle essenze. Il filosofo che sa di non sapere è colui che capisce di aver visto e saputo e, dunque, di dover cominciare il viaggio del ricordo che riporta alle idee. È il sorriso che Platone dipinge sulle labbra di Socrate, quando queste toccano la coppa di cicuta: egli prende la coppa «con vera letizia» [*Fedone* 117b], volge una preghiera agli dèi, perché gli concedano un «felice trapasso» [*Fedone* 117c] e, al pianto degli allievi, egli li richiama, invitandoli loro a concedergli un addio fatto di lieti auguri e non di pianti [*Fedone* 117d-117e]. Socrate muore sereno, persino lieto, perché, come ci fa sapere Fedone nelle ultime righe del dialogo, egli è stato tra gli uomini, «il migliore; e senza paragone il più savio e il più giusto» [*Fedone* 118a].

2. Educare alla necessità

Socrate è saggio e giusto, perciò sorride. È nella saggezza, che è qui sia conoscenza, sia sapienza pratica, che si esprime la misura, ovvero la giustizia. Gli uomini, però, non nascono saggi, così come non vengono al mondo giusti. È nell'educazione che deve essere ritrovata la direzione del percorso che conduce alla giustizia e alla saggezza e certo è impossibile negare l'importanza che l'educazione del cittadino, e soprattutto del filosofo, rivesta in Platone. In Socrate e in Platone, il gesto filosofico è fondamentalmente educativo. Il Socrate protagonista dei dialoghi platonici incontra le massime verità filosofiche sempre all'interno di un processo educativo e maieutico. Anche su questo Canguilhem poteva scorgere un tratto socratico e platonico in Alain e in Lagneau, che rappresentarono per lui filosofi della massima levatura, ma furono

sempre, in primo luogo, professori. In Lagneau¹⁰⁸⁹, ma ancor di più in Alain, l'insegnamento della filosofia e il suo esercizio si coappartengono e fanno tutt'uno. Si pensi a come Lagneau, in questo davvero simile a Socrate, non abbia lasciato praticamente alcuno scritto, ma i suoi allievi abbiano sentito l'esigenza di fissare l'insegnamento dei suoi corsi; o a come Alain, il professore *éveilleur*, abbia continuamente ripreso, nel corso della sua intera esistenza, la questione di un'introduzione alla filosofia, concretizzatasi in testi rivolti innanzitutto allo studente principiante.

Probabilmente influenzato da questa immagine del buon professore di filosofia,¹⁰⁹⁰ Canguilhem avrà modo di dire che l'unico posto cui egli abbia veramente ambito fu quello al liceo di Toulouse e la questione dell'insegnamento – in particolar modo dell'insegnamento filosofico e scientifico – rimarrà centrale anche nel corso della sua carriera universitaria.¹⁰⁹¹ L'alto valore attribuito all'insegnamento segna già uno scritto pubblicato l'anno successivo all'articolo su Alain e Platone, il *Discours* tenuto in occasione della distribuzione dei premi del liceo di *Charleville* il 12 luglio 1930.¹⁰⁹² Il testo si apre esplicitamente con un richiamo alle tematiche socratiche e platoniche, con una frase che associa immediatamente lo stesso Canguilhem al filosofo greco. «Ecco giunto il quarto d'ora di Socrate», esordisce infatti il discorso, associando il ruolo che il giovane professore di filosofia si trova a ricoprire, dinanzi al consesso dei grandi decani

¹⁰⁸⁹ Su Lagneau rimandiamo alla conferenza, tenuta dallo stesso Canguilhem a Metz nel 1951, intitolata proprio *Lagneau, l'homme et le professeur*, dove di Lagneau ci viene presentata la figura di professore e filosofo «intransigente», sinceramente repubblicano, sebbene non «professore politico», lontano dalle scene pubbliche e mondane (GC 24.9.7).

¹⁰⁹⁰ Cfr. Roth, in particolare, ha ricordato il peso che deve aver avuto, nella concezione e nella stesura del *Traité* del 1939, questa tradizione di professori e insegnanti filosofi, in cui si deve includere, insieme a Lagneau e Alain, anche Michel Alexandre: Cfr. X. Roth, «Présentation», cit., p. 605-606.

¹⁰⁹¹ Ovviamente notiamo un maggiore interessamento alla questione soprattutto nel periodo dell'ispettorato, quando la scrittura filosofica si riduce a favore di conferenze, interventi pubblici e lezioni sui temi dell'insegnamento secondario superiore. Alcuni testi di questo periodo, particolarmente significativi per lo sforzo, che si manifesta in ciascuno di essi, di mantenere un nesso tra la riflessione scientifico-filosofica e la pratica dell'insegnamento sono:

¹⁰⁹² Questo testo venne inizialmente pubblicato a Charleville per i tipi della Typographie et Litographie P. Anciaux. Si tratta di una pratica tipica del sistema scolastico di quegli anni e poteva vantare, all'epoca in cui Canguilhem tenne il proprio discorso, una certa tradizione. Anche Lagneau, infatti, tenne un discorso simile presso il liceo di Nancy il 4 agosto 1880, seguito da Alain che pronunciò il suo nel luglio 1904 al liceo Condorcet. Quest'ultimo vide anche un'edizione stampata, come Alain, *Les marchands du sommeil*, cit. Il testo del discorso di Canguilhem è invece oggi riprodotto in *ÆC I*, pp. 306-312.

dell'istituzione scolastica, a quello cui venne chiamato il vecchio filosofo dinanzi all'Areopago. Il riferimento è esplicito, dunque: il professore, come il filosofo, è chiamato a rendere conto all'assemblea dei magistrati e dei custodi della giustizia delle leggi del proprio ruolo e della propria funzione.

In realtà Canguilhem ha ben chiaro l'obiettivo polemico e critico della propria esposizione e lo rende chiaro anche al proprio uditorio: si tratta di quel modello di professore di cui sono esempio le opere di Paul Bourget (1852-1935) e di Maurice Barrès (1862-1923).¹⁰⁹³ I protagonisti delle due rispettive opere letterarie – *Le Disciple* e *Les Déracinés* – sono due professori di filosofia: il primo, Adrien Sixte, propone al proprio allievo, Robert Greslou, una filosofia improntata al determinismo spinozista, che condurrà «il discepolo» a lasciare che la fanciulla affidata alle sue cure di precettore si tolga la vita, dopo che i due avevano progettato un doppio suicidio d'amore; il secondo, il signor Bouteiller, si farà invece difensore di una filosofia di stampo kantiano e di un invito ai propri allievi a «sradicarsi» dalla propria terra, la Lorena, per trasferirsi a Parigi, conducendo i giovani affidati alle sue cure a uno spietato arrivismo che finirà per sfociare addirittura in vero e proprio crimine.¹⁰⁹⁴ Le opere di Bourget e Barrès, intrise come sono di un'ideologia tradizionalista e nazionalista, ritrovano nella figura del professore di filosofia – “cattivo maestro” *ante litteram* – lo stesso corruttore di giovani che Socrate fu per i suoi concittadini. Nell'ottica di Bourget e Barrès, professori come Sixte e Bouteiller sono infatti colpevoli di corrompere l'anima dei giovani, sottraendoli agli insegnamenti della tradizione nazionale e sospingendoli verso una filosofia guidata dai moderni valori del disincanto morale e della dissolutezza. L'anima è, per questi autori, «un bene che si possiede, così come si possiede un nome nella

¹⁰⁹³ Le opere in questione sono, rispettivamente, P. Bourget, *Le disciple*, Lemerre, Paris 1889 e M. Barrès, *Les déracinés*, Fasquelle, Paris 1897.

¹⁰⁹⁴ È da notare che il protagonista dell'opera di Barrès è ispirato proprio alla figura di Lagneau, che fu professore di Barrès, con il quale ruppe i rapporti dopo la svolta nazionalista e tradizionalista che trova espressione ne *Les Déracinés*. Egli fu anche autore simbolo del movimento revanscista francese e firmò inoltre alcuni articoli di stampo antisemita, di interventi apertamente razzisti e di una serie di scritti a sostegno dell'impegno bellico francese nel periodo della Grande Guerra, fatti questi che gli valsero gli attacchi degli ambienti pacifisti e degli intellettuali francesi di sinistra. Non stupisce dunque che egli rappresenti, in virtù delle sue posizioni e della sua notorietà, un punto di riferimento polemico così importante per il giovane Canguilhem. Sulla questione dei «déracinés», in particolare sul rapporto tra l'uomo e la terra, Canguilhem tornerà ancora in un corso tenuto a Toulouse nell'anno 1939-1940, oggi disponibile presso gli archivi del CAPHES (GC 10.4.3).

società e un posto nell'universo delle cose»¹⁰⁹⁵. L'anima è per loro un fatto, determinato da fattori quali «la terra natia, la tradizione nazionale, il sangue familiare»¹⁰⁹⁶. Vi è tuttavia un altro modo di concepire l'anima, secondo Canguilhem, per il quale questa è «lo sforzo sempre difficile, talvolta tragico, attraverso il quale un uomo abbandona ciò che d'istintivo, cieco, deperibile e limitato egli reca con sé nascendo, per ciò che di ragionevole, cosciente, indistruttibile e universale egli vuole stabilire e ordinare in se stesso»¹⁰⁹⁷. L'anima è, in questo modo di vedere, il modo in cui l'uomo possiede l'universo – o, viceversa, il modo in cui l'universo possiede l'uomo – almeno nel senso dell'unica vera possessione del mondo da parte dell'uomo, «quella attraverso cui l'uomo conosce e si conosce»¹⁰⁹⁸. L'anima non è dunque un fatto dato, che si possa corrompere con l'insegnamento, ma un movimento di apertura, di allargamento, che mira ad abbracciare l'universale. L'umanesimo progressista contro cui si batte il nostalgico tradizionalismo di Bourget e Barrès insegna all'uomo che egli deve divenire, mentre i suoi detrattori, adoratori dei fatti, vorrebbero che egli riconoscesse in sé una già compiuta realizzazione.¹⁰⁹⁹ In questo consiste, in fondo, ogni posizione conservatrice in campo educativo, nell'idea che non vi sia progresso reale nell'animo umano, se non verso la corruzione di una natura buona, offerta nella sua compiutezza dalla nascita – nascita che è razza, nazione, classe – e non conquista da afferrare in un processo di trasformazione.

Gli uomini come Barrès e Bourget intendono il pensiero e l'insegnamento come una danza e confondono la figura di colui che calcola con quella del ballerino. La danza è piacevole, tanto per il ballerino quanto per lo spettatore; nel calcolo, invece, il risultato non è adattabile al gusto, né alle inclinazioni.¹¹⁰⁰ Il matematico è colui che, seguendo prove e dimostrazioni, non può concedersi mai di adattare il suo procedere al proprio desiderio: egli «l'unico educatore tra gli uomini che non possa e non voglia sbagliare»¹¹⁰¹. Vediamo qui riemergere il tema del calcolo e della matematica, che introduce direttamente nel discorso il problema della giustizia: colui che calcola, infatti,

¹⁰⁹⁵ *ÆC* I, p. 307.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*

¹⁰⁹⁷ *Ivi*, p. 308.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*

¹¹⁰⁰ *Ibid.*

¹¹⁰¹ *Ibid.*

è «ogni uomo che giudica e definisce, ovvero che fa luce nell'ordine delle idee, quali che siano le amare verità che la luce farà apparire»¹¹⁰². Quest'uomo non è definito da razza, nazione, popolo o famiglia, ma dal pensiero, inteso qui come giudizio. In tal senso anche la giustizia si trova rischiarata da una tale definizione, poiché giusto è ciò che contraddice la particolarità del singolo uomo, della singola classe sociale, del singolo popolo o nazione¹¹⁰³. La giustizia è qui definita come una terzietà del giudizio: essa consiste nel fatto che «nessuno può essere al contempo giudice e parte in causa, che nessuno può giudicare se stesso e la propria causa, che il lavoratore scontento, il nemico sconfitto, il vicino inquieto hanno esattamente il nostro stesso diritto, né minore né maggiore, di far esaminare la propria rivendicazione, di chiedere un giudizio che non sia il nostro o quello della nostra sola ragione»¹¹⁰⁴. Come la dimostrazione matematica, anche la giustizia non ammette adeguamenti, pena il suo divenire ingiustizia¹¹⁰⁵: non vi è alcun privilegio, di razza, di estrazione sociale, di nazionalità o di altro genere che la giustizia possa ammettere nel suo procedere. Essa si spinge sin dove è necessario che giunga e il suo significato consiste proprio nel non ammettere particolarismi nel suo movimento: la giustizia, come la matematica, non può e non vuole sbagliare, perché l'errore è in sé il suo contrario. Coloro che credono nel determinismo della razza o dell'ambiente, gli uomini come Bourget o Barrès, così come i Protagora, i Gorgia o i Callicle dei tempi antichi, cadono nell'errore di credere che l'uomo si riduca alla propria pancia¹¹⁰⁶, finendo così per mancare il senso dell'educazione. Il discorso di Charleville muove dunque in direzione di una ripresa socratica della funzione della filosofia per l'educazione, che trova nel filosofo il professore di scienza e di giustizia, dove con questi concetti, che appaiono ora come sinonimi dello stesso atteggiamento, dobbiamo intendere ciò che procede per necessità.

3. La necessità e l'errore

I due testi che abbiamo affrontato ci permettono dunque di chiarire che cosa significhi la giustizia per il giovane Canguilhem, ritrovandone il reale significato in una filosofia

¹¹⁰² Ivi, p. 309.

¹¹⁰³ Ivi, p. 310

¹¹⁰⁴ Ibid.

¹¹⁰⁵ Ibid.

¹¹⁰⁶ Ivi, p. 311.

che ci pare avere un'ispirazione matematica e platonica. In questo contesto, la scienza e la giustizia camminano di pari passo, e ci appaiono come il dispiegarsi, in modi diversi, ma nella medesima direzione, di una necessità che il pensiero trova in se stesso. Si conosce davvero quando la verità procede per vie necessarie, si agisce nel giusto quando giudichiamo secondo la giustizia necessaria. Non vi è adeguamento, non vi è aggiustamento possibile, ma solo giudizio rigoroso e azione conseguente.

Ciò che pone difficoltà, in una tale filosofia del pensiero rigoroso, è l'apparire dello sbaglio, dell'errore. Questo era già il problema che Socrate lasciò in eredità a Platone: come accade, dunque, che gli uomini commettano errori. La gnoseologia platonica sembra più interessata a dirci come avvenga che gli uomini si sbagliano – nelle loro sensazioni, nei loro discorsi, nei loro ragionamenti – e la sua teoria dello stato è piuttosto attenta nel rammentarci come si producano le diverse forme degenerate dello stato e quali siano le costituzioni ingiuste e inique di cui una città può dotarsi [*Repubblica* 445a-445d; 543a-569c]. Al di là della specifica soluzione platonica a questi problemi, sembra chiaro che, anche per Canguilhem, a partire dalla fine degli anni Trenta, il tema dell'errore assume una posizione centrale. L'errore, come sappiamo, è al centro delle riflessioni sulla scienza che animano la prima parte del *Traité* del 1939, dove assume funzione di stimolo e di punto di avvio dell'impresa della conoscenza. La tesi del 1943, affrontando la questione del significato medico del normale e delle sue possibili deviazioni, rappresenta un'immensa riflessione sulla possibilità dell'errore nella vita e trova vero e proprio compimento nel terzo e ultimo capitolo delle *Nouvelle Réflexions* del 1966, intitolato appunto *Un nouveau concept en pathologie: l'erreur*.¹¹⁰⁷ Anche nei lavori più strettamente connessi all'epistemologia e alla storia delle scienze trovano nella nozione di errore, mediata dal concetto bachelardiano di «ostacolo epistemologico», un fulcro tematico centrale e imprescindibile. Infine, tutta la filosofia della vita e del vivente, quel vitalismo filosofico che, come abbiamo visto si sforza di ricomprendere nella vita le espressioni più tipiche della dimensione antropologica – come la conoscenza, la tecnica e la vita sociale –, riesce nel proprio intento solo riconoscendo nell'errore il punto di partenza della vita stessa, lo stimolo primo che conduce il vivente a trovare, fuori di sé la soluzione a un problema che il suo stesso modo di vita gli presenta.

¹¹⁰⁷ NP, pp. 237-249.

La filosofia di Canguilhem è così una filosofia dell'errore, a patto però d'intendere, con questa nozione, non una semplice carenza – un vuoto di sapere, una mancanza di norma – ma una realtà opposta e contraria alla positività dei valori della verità, della normatività, della giustizia. In questo possiamo scorgere una sorta di allontanamento da un certo modo di intendere il platonismo, o forse una sua correzione, volta a interpretare il valore negativo non come scomparsa o assenza del valore positivo, ma come polarità dinamica opposta.¹¹⁰⁸ In fondo, il problema centrale dell'ultimo Platone, quello che anima e innerva i dialoghi della vecchiaia, è proprio la ripresa del problema del non-essere, che non è più pensato nell'opposizione dualistica con l'essere, che Platone ereditava da Parmenide, ma assume i tratti del rapporto tra l'unità e la molteplicità, tra la staticità e il movimento.¹¹⁰⁹ Questa ontologia dinamica, che non può pensare il non-essere come una mancanza o come un vuoto, ma che deve pensarlo come una positività, è in qualche modo la stessa ontologia che sostiene e regge la riflessione canguilhemiana sui valori negativi. Il negativo – sia esso incarnato nell'errore, nel falso, nel male – non è la mancanza di valore, ma un valore di segno opposto, che esprime una possibilità opposta e diversa. Un filo conduttore dell'intera filosofia di Canguilhem è costituito proprio dal riconoscimento di questa «potenza del negativo», che costituisce il punto di partenza della storia. La storia della scienza, così come la storia della medicina (e quindi, per estensione, della tecnica), non è il racconto della galoppante corsa del progresso umano verso la perfezione, ma la storia degli ostacoli, delle “fantasie”,¹¹¹⁰ delle deviazioni che il pensiero umano fa rispetto alla meta

¹¹⁰⁸ È lo stesso Canguilhem ad avvicinare, ne *Le normal et le pathologique*, la propria riflessione a quella platonica, iscrivendo la confusione circa il significato delle nozioni di normale e patologico rinvenibili nella tradizione, che da Brown giunge a Comte attraverso Bichat e Broussais, nella scia dei problemi aperti, da Platone innanzitutto, circa la questione «del Medesimo e dell'Altro» (*NP*, p. 37).

¹¹⁰⁹ Non possiamo affrontare qui un problema che richiederebbe ben altri approfondimenti, ma ci preme indicare come, secondo alcuni studiosi, sia proprio la trasformazione del significato della «misura» a costituire il fondamento della svolta del vecchio Platone verso un'ontologia «dinamica». Questa è la tesi espressa, per esempio, da un recente studio di Gaetano Chiurazzi, che sostiene la centralità del dibattito matematico sulle grandezze incommensurabili come luogo di elaborazione dell'ontologia dei dialoghi più tardi, che trova la sua più piena e completa esposizione nel *Sofista*, dove incontriamo la definizione, celebre e problematica, dell'essere come Δύναμις [*dynamis*]. Per una completa e approfondita disamina di questa tesi rimando a G. Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Guerini & Associati, Milano 2017.

¹¹¹⁰ Così leggiamo, per esempio, nel *Traité*: «è la fantasia delle passioni, dei desideri, delle speranze e, innanzitutto, la diretta urgenza dei bisogni vitali, a porre l'errore nel pensiero. È al

che di volta in volta stabilisce. Questa tendenza non è però limitata alla storia della scienza o della tecnica, ma rappresenta l'espressione più caratteristica del vivente come normatività. Da un lato, il vivente si muove nel mondo orientando il proprio agire verso ciò che egli riconosce come positivo, cercando di istituire norme positive: egli mette in atto strategie per il reperimento del cibo, per la soddisfazione dello stimolo riproduttivo e, più in generale, per procurarsi tutti quei mezzi che gli sono utili ad accrescere la propria capacità normativa. Tuttavia, questo movimento di ricerca e istituzione di valori positivi produce continuamente frustrazioni, atti mancati, reazioni collaterali ed eternalità impreviste. Anzi, a dire il vero è sempre un inciampo a mettere in moto il movimento del vivente. All'origine di una certa configurazione del vivente vi è sempre un bisogno, un aspetto negativo dell'esistenza, a cui l'organismo pone rimedio con soluzioni che sono individuali o specifiche.

Il negativo, dunque, è ciò che mette in moto la vita e, con essa, la storia. Ma questa dinamicità del negativo deve essere intesa nel suo senso etimologico, ovvero come forza e come creazione. In un lungo articolo del 1952, le *Réflexions sur la création artistique selon Alain*,¹¹¹¹ Canguilhem affronta direttamente la questione della creazione artistica, in termini che riprendono in qualche modo la critica a quelle filosofie che si accontentano di concepire la realtà come mera datità positiva. Il problema che pone l'arte è, infatti, precisamente quello di rendere conto di come «è possibile, per l'uomo e per mezzo dell'uomo, una creazione nel senso autentico della parola, in un mondo dove nulla mente e dove nulla manca»¹¹¹². In un mondo dove il dato esaurisse ogni possibilità non vi sarebbe alcuno spazio per la creazione, né per l'immaginazione, che Canguilhem riconosce come preconditione dell'atto creativo: «è solo perché l'uomo può pensare il falso che l'immaginario è possibile».¹¹¹³

In questo senso, allora, in una filosofia della necessità quale sembrerebbe essere quella di Canguilhem, il destino che tocca all'errore non è quello di essere espulso dalla sfera del possibile, né di essere relegato al ruolo di accidente o di contingenza, ma di divenire presupposto della necessità: solo a partire dall'ostacolo epistemologico si origina la verità necessaria della scienza, così come solo in reazione allo stato di crisi

fine d'immaginare il Reale conforme alle nostre "volontà" che cadiamo in errore» Cfr. *ÆC* I, p. 645:

¹¹¹¹ Oggi in *ÆC* IV, pp. 415-435.

¹¹¹² *ÆC* IV p. 434.

¹¹¹³ Ibid.

della società può darsi l'ingresso della giustizia nella storia. Commentando ancora la teoria della creazione artistica in Alain Canguilhem nota che «l'opera creata procede dal nulla [*néant*], che non è un niente d'essere o l'essere del niente [*l'être du rien*], ma l'*esprit* nella sua libertà]». ¹¹¹⁴ La questione che si apre ora è capire come debba essere intesa questa libertà e come essa si accordi con la necessità nei termini concreti della vita di un singolo vivente individuale. Si tratta, in altre parole, di rendere conto del fatto che, in una tale prospettiva, sia un individuo, che già lo scritto sulla regolazione organica e sociale del 1955 riconosceva nella figura dell'eroe, a farsi sì che la società assuma la forma della giustizia, ovvero che la realtà si conformi liberamente alla necessità.

¹¹¹⁴ Ibid.

Capitolo 2

La filosofia è resistenza

1. Necessità e libertà

La giustizia è la possibilità di un'esteriorità assoluta, di un superamento della parte, ovvero del particolare, a favore della terzietà. In altri termini, come emerge dal discorso di Charleville, questo superamento della parte appare immediatamente come una presa di posizione al di fuori del particolare. Questo superamento della posizione particolare può essere interpretato nel senso di un passaggio all'universale, sulla falsa riga della prima formulazione dell'imperativo categorico kantiano: «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale». In Kant l'imperativo categorico è una regola pratica e, in quanto tale, «è un prodotto della ragione»¹¹¹⁵, che prescrive un'azione, un mezzo, in vista del raggiungimento di un fine.

¹¹¹⁵ KpV, p. 131. L'edizione italiana che utilizziamo per i riferimenti di pagina è I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788¹; 1792²; 1797³), F. Meiner Verlag, Hamburg 1985; tr. it. di A. M. Marietti, *Critica della Ragion Pratica*, Rizzoli, Milano 2001, p. 131.

È solo la struttura della soggettività umana a conferire a tale regola la forma dell'imperativo: «per un ente in cui la ragione non è l'unico motivo determinante della volontà, tale regola è un *imperativo*, ossia una regola che è caratterizzata da un “dovere” [*Sollen*] che esprime la costrizione obiettiva all'azione [*objective Nötigung*]»¹¹¹⁶. Per Kant è dunque chiaro che la forma imperativa della regola deriva dal fatto che il soggetto destinatario della regola non è necessitato, per necessità naturale, a rispettarla. In questo senso la sfera pratica si distingue dalla sfera teoretica o scientifica: «nella conoscenza della natura», infatti, «i principi di ciò che accade (per esempio il principio dell'uguaglianza di azione e reazione nella trasmissione del movimento) sono insieme leggi della natura»¹¹¹⁷. Come noto, Kant distingue due diversi imperativi, l'imperativo ipotetico e l'imperativo categorico: il primo è una «prescrizione dell'abilità»¹¹¹⁸ e determina le condizioni di causalità dell'ente razionale, considerato come causa efficiente e in merito alla sua capacità di raggiungere l'effetto dell'azione; il secondo è una legge pratica in senso stretto¹¹¹⁹ e riguarda solo la volontà del soggetto razionale, al di là del fatto che quest'ultimo sia o non sia in grado di raggiungere l'effetto che si prefigge di conseguire con la propria azione. Ciò che distingue l'imperativo ipotetico e l'imperativo categorico, dunque, è la necessità che contraddistingue il secondo rispetto al primo. Una tale necessità è quella che la ragione consegue quando presuppone solo se stessa, cioè quando elimina ogni elemento soggettivo, «poiché la regola è obiettiva e universalmente valida solo quando vige [*gilt*]»¹¹²⁰ senza quelle condizioni soggettive, accidentali, che distinguono un ente razionale da un altro»¹¹²¹.

In questa pagina della *Kritik der praktischen Vernunft* la necessità della legge morale viene ritrovata nella sua universalità, nel suo elevarsi al di là dell'accidentale, del casuale, del particolare, per guadagnare un punto di vista che è quello della ragione.

¹¹¹⁶ Ibid.

¹¹¹⁷ Ibid.

¹¹¹⁸ Ibid.

¹¹¹⁹ Ivi, p. 133

¹¹²⁰ Si noti che quel «gilt» che la traduzione italiana restituisce come «vige», indica in effetti qualcosa che «vale», non nel senso del valore in senso proprio, come principio di valore, ovvero il *Wert*, ma nel senso del «Geltung», che indica il valore oggettivato, ciò che è in vigore, ciò che *ha un valore* o che ha una portata. La precisazione è importante poiché costituisce un'acquisizione di fondo della teoria del valore cui fa riferimento proprio il giovane Canguilhem. Si veda, su questo, in particolare un passaggio nel corso su *Les normes et le normal* del 1942-1943 (GC 11.2.2., f. 115).

¹¹²¹ KpV, pp. 133-135.

Da un lato, riconosciamo in questo punto di vista la radice della critica del giovane Canguilhem agli adoratori dei fatti: una politica e una morale che riducano la propria scelta alla contingenza del fatto finiscono per divenire forme di giustificazione dello stato di cose, qualsiasi esso sia, e per fornire uno schermo difensivo a idee quali quella di nazione o di razza e offrendo un rifugio ai difensori della guerra. Se le differenze che gli uomini trovano gli uni nei confronti degli altri sono dati di fatto e non istituzioni di valore, non si può far altro che assumerle come inevitabili e insuperabili, anziché tentare di superarle o di modificarle. La guerra, soprattutto la guerra nazionale, non sarebbe allora una scelta, ma una necessità naturale, una legge che non pertiene alla sfera morale, ma a quella delle scienze della natura. In questo senso la distinzione kantiana tra la legalità delle leggi della natura della prima *Kritik* e la nozione di legge morale, che si configura come imperativo proprio perché soggettiva, della seconda *Kritik* rappresenta per Canguilhem uno sfondo teorico irrinunciabile, almeno sino alla metà degli anni Trenta, per l'elaborazione della distinzione tra fatto e valore. La necessità del fatto è un'assenza di possibilità alternativa, la necessità del valore è quella imperativa della legge morale. Si contrappongono l'ordine dell'essere e quello del dovere, in uno schema piuttosto classico, almeno all'interno della tradizione kantiana.¹¹²² In realtà, come nota correttamente Yves Schwartz e come abbiamo messo in luce nei precedenti capitoli di questo lavoro, in Canguilhem «non vi è rapporto al mondo fenomenico che non sia *ipso facto* invito a polarizzarlo in valore»¹¹²³ e la distinzione tra fatto e valore sembra condurre, sin da subito, a una valorizzazione della realtà per mezzo della quale il concetto di «fatto» viene destituito – letteralmente – di ogni valore e perde ogni possibilità di rendere conto del fenomeno. Non vi sono fatti puri, neutri, ma solo valori o, tutt'al più, fatti che vengono valutati dal soggetto, che attribuisce loro una valorizzazione positiva o negativa.

Ciò che resta da chiarire, in questo quadro concettuale, è quale sia il criterio sulla base del quale si viene a formulare il giudizio di valore. Bisogna infatti distinguere, nella logica del giudizio di valore, un valore come oggetto, ovvero il valore che la cosa, l'evento, l'individuo incarna a seguito di un processo di valutazione e

¹¹²² Su questo, sin dalla pubblicazione degli scritti del primo volume delle *Œuvres Complètes*, Yves Schwartz ha indicato la rilevanza della distinzione tra natura e morale nel contesto del rapporto di Canguilhem con il kantismo: Cfr. Y. Schwarz, «Jeunesse d'un philosophe», cit., p. 81 e ss.

¹¹²³ Ivi, p. 82.

valorizzazione di cui è oggetto, e il valore come principio di quella valutazione/valorizzazione, il criterio non oggettivato in base al quale si opera la polarizzazione assiologica del reale. Per il giovane Canguilhem questo principio “al di là del bene e del male” è la libertà. Abbiamo un riscontro di questa convinzione sin da un testo del 1927, che Canguilhem dedica alla discussione del *Traité de logique* di Edmond Goblot (1858-1953)¹¹²⁴, dove si suggerisce, sulla scorta anche di Lagneau, l’idea che la logica della necessità trovi la propria giustificazione nella logica della libertà,¹¹²⁵ con un movimento che ci sembra però richiamare direttamente anche il Lachelier del *Du fondement de l’induction*. Per Lachelier, infatti, la libertà costituiva il principio su cui si reggeva l’intera metafisica della natura, dal momento che quest’ultima veniva identificata come «creazione di idee», all’interno della quale l’uomo trovava un posto particolare, per la sua capacità di esprimere questo principio di libertà nella forma del giudizio: così, in Lachelier, «la fecondità della natura, sebbene in una forma diversa, si ritrova interamente nella libertà dell’uomo¹¹²⁶». Si viene a ricomporre in questo modo la frattura tra la prima e la seconda Critica kantiana: l’uomo, con la sua libertà, non è, per Lachelier, una frattura all’interno del creato, che separa il regno della natura dal regno della morale, ma la più riuscita espressione di un principio di libertà pre-soggettivo e addirittura pre-umano. Secondo Canguilhem, l’errore di Goblot e di chi sostiene la distinzione netta tra un piano della necessità e un piano della libertà è quello di non riconoscere che necessità e libertà non sono due principi che, collocati su di un medesimo piano, si affrontino orizzontalmente. Al contrario, secondo Canguilhem, la libertà rappresenta un principio di ordine superiore, all’interno del qual trova il proprio campo di espressione il principio di necessità. Recuperando un’affermazione di Léon Brunschvicg egli afferma infatti che «non vi è nulla al di là della libertà»¹¹²⁷. Ma questo «al di là» non è da intendersi solo in senso “verticale”, nel senso che non vi sarebbe principio più generale e alto, ma anche in senso “orizzontale”,

¹¹²⁴ Il testo in questione è qualcosa di più di una semplice recensione al testo di Goblot, in quanto coglie l’occasione offerta dal volume per discutere un tema specifico e cruciale per la riflessione canguilhemiana di quel periodo quale la logica del giudizio di valore. L’articolo è pubblicato originariamente come G. Canguilhem, *La logique des jugements de valeurs*, «Libres Propos», 20 agosto 1927 ed è ora disponibile in *ÆC* I, pp. 177-180. Il testo che offre lo spunto per l’intero scritto è invece E. Goblot, *Traité de Logique*, Armand Colin, Paris 1927.

¹¹²⁵ *ÆC* I, p. 179.

¹¹²⁶ *Ivi*, p. 98.

¹¹²⁷ *ÆC*, I, p. 179. La citazione è tratta da L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 voll., Librairie Félix Alcan, Paris 1927, vol. II, p. 754.

nel senso che non vi è un «fuori» rispetto alla libertà, ma che ogni cosa vi sarebbe contenuta.

2. Libertà e normatività

Quello della libertà non rappresenta dunque una sorta di regno autonomo all'interno del più ampio e generale regno della necessità, ma costituisce una condizione di possibilità della stessa legalità necessaria delle leggi di natura. Generalmente, si tende a considerare il campo di validità della libertà come un terreno ridotto rispetto al campo di validità della legalità necessaria dei fatti naturali: esiste una natura – all'interno della quale valgono leggi necessarie, che governano fenomeni regolari e coerenti – e solo in seconda battuta esiste un ente libero – l'*esprit*, l'anima, la coscienza – che si presenta come una sorta di regione in stato d'eccezione, una zona franca, in cui le leggi della natura appaiono sospese e dove la natura cede il passo a qualcosa di diverso. Ciò che diviene problematico in questo quadro è il confine tra i due regni. Un passaggio troppo netto e marcato, un confine troppo invalicabile, tra il regno della natura e quello della libertà rischia di condurci ai problemi ben noti di chi si trovi a dover ipotizzare una ghiandola pineale o un qualsiasi altro punto di raccordo tra un'anima e un corpo. D'altro canto, una mancata demarcazione porterebbe, in un quadro di questo genere, a una progressiva riduzione di un campo all'altro e, quindi, a un naturalismo o a un idealismo. La critica di Canguilhem alla psicologia scientifica che troviamo nel saggio del 1958 *Qu'est-ce que la psychologie?* denuncia precisamente questo rischio e si inserisce, come ha notato Jean-François Braunstein, in una serie di scritti critici nei confronti della psicologia che si estende dagli anni Trenta sino all'articolo su *Le cerveau et la pensée* del 1980.¹¹²⁸ Nella critica canguilhemiana alla psicologia motivi squisitamente epistemologici si intrecciano su di uno sfondo che è però di natura prevalentemente etica: la psicologia scientifica, ovvero la psicologia che cerca di estendere la "presa" della spiegazione fisiologica e biologica sul terreno dell'individuo psicologico, rischia

¹¹²⁸ J.-F. Braunstein, «Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem», in J.-F. Braunstein (a cura di), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007, pp. 63-89: 63

sempre di concepire il rapporto tra questi e la natura, concepita come *milieu*, in un senso determinista.¹¹²⁹

Se però il giovane Canguilhem, critico feroce del riduzionismo e dello scientismo degli «adoratori dei fatti», sembra voler tutelare soprattutto l'*esprit* come campo di validità per il presupposto morale della libertà, dopo l'emergere dei nuovi interessi per la dimensione vitale, a partire dai corsi dei primi anni Quaranta e dalla tesi del 1943, sembra che a essere tutelata sia piuttosto la dimensione normativa del vivente *in generale*. Il vitalismo di Canguilhem è tutto volto a negare la validità di una biologia e di una filosofia biologica che riducano il vivente all'effetto passivo di un'azione determinante che proviene univocamente dal *milieu*. Pur rifiutando il ricorso a principi metafisici come quelli che caratterizzano altri tentativi di quel periodo, Canguilhem, fedele a un'impostazione di fondo che molto deve alla filosofia olistica di Goldstein, riconosce nel vivente un'*allure* – un'andatura, un atteggiamento – che non è prerogativa di un vivente particolare, ma che si afferma come tratto caratteristico della vita nel suo complesso. Il principio della libertà, seppure inteso in senso pre-soggettivo, sulla scorta di una concezione spiritualista *à la Lachelier*, non è dunque immediatamente identificabile con il principio vitalista della normatività del vivente; tuttavia, entrambi questi concetti esprimono l'esigenza teorica di fondo di evitare il doppio rischio di un determinismo cieco, da un lato, e di un soggettivismo relativista e scettico, dall'altro. La normatività, in particolare, si mantiene sempre su di un piano che non è mai riducibile a quello della norma, in linea con la grande scoperta de *Le normal et le pathologique*, che definisce la malattia non come un'assenza di norma, ma come una norma ridotta, ritirata. Si può essere più o meno normativi, si può esprimere una norma che consenta uno spettro di comportamenti più o meno ampio, ma non si dà un fuori rispetto alla normatività. Anche la morte non viene concepita come una dimensione alternativa alla vita, ma come un suo elemento interno: se per Bichat la vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte, per Canguilhem è necessario ricomprendere questo punto di resistenza all'interno della vita stessa. In Canguilhem non è la vita a emergere, come un'epifenomeno, dalla materia inerte, ma è la dimensione inorganica a trovare la propria

¹¹²⁹ In questo senso, ovviamente, l'obiettivo polemico di Canguilhem è dato soprattutto dalla psicologia comportamentista, interesse che certamente trovava una connessione interessante e non casuale con le ricerche condotte sul concetto di riflesso e, in generale, sulla fisiologia e sulla neuro-fisiologia animale. Cfr. su questo

possibilità di esistenza all'interno della dimensione vitale. Ciò che per un vivente è escremento, per un altro è alimento, ci ricorda *Le normal et le pathologique*, con un'affermazione dal sapore nietzscheano: non esiste elemento del *milieu*, dell'ambiente "esterno" al vivente, che sia realmente al di fuori della dimensione vitale, proprio perché la vita è polarizzazione e attribuzione di valori, che sono sempre i valori del vivente. Persino la macchina, come abbiamo già avuto modo di mostrare, ovvero quel regno di perfetta legalità fisica, che sembra rispondere alle sole leggi della meccanica, si rivela essere, in verità, il punto della realtà in cui, a maggior ragione, si incorpora la finalità vitale e umana. La normatività del vivente umano si estrinseca all'interno del meccanismo macchinico e quest'ultimo trova la propria essenza non nelle leggi causali che ne regolano il funzionamento, ma nella finalità antropologica che incorpora, ovvero nel bisogno o nell'esigenza cui cerca di rispondere.

La macchina non è, tuttavia, semplice strumento di azione del mondo, ma anche dispositivo di conoscenza, struttura del mondo tecnico che occasiona, organizza e dirige la conoscenza scientifica. Se già il giovane Canguilhem del *Traité* riconosceva che la principale funzione della tecnica per la scienza è quella di occasionare i problemi che quest'ultima dovrà risolvere attraverso un ritorno alla tecnica, concepita ora come serbatoio di strumenti operativi capaci di intervenire sui fenomeni, anche la riflessione epistemologica della maturità, certamente corroborata su questo punto dalla lettura delle opere di Gaston Bachelard, ma anche di Alexandre Koyré, mantiene la centralità epistemica della tecnica per la conoscenza della natura.¹¹³⁰ In questo senso, dunque, il determinismo delle leggi della natura, che negli anni Venti e Trenta veniva inquadrato all'interno di una filosofia della libertà, viene qui ricompreso all'interno della normatività del vivente, come legge scientifica che emerge solo all'interno di un mondo tecnico che, lungi dall'essere espressione di un meccanicismo deterministico, è invece pensato, sulla scorta della riflessione di Alain, come intimamente connesso alla funzione creativa e creatrice dell'umano.

¹¹³⁰ Si pensi, per esempio, alla centralità che il tratto tecnico riveste in un articolo come quello che occupa la sezione *Metodologia* de *La connaissance de la vie*, dedicato alla sperimentazione animale; ma i possibili riferimenti non si limitano certo a questo: di pari importanza sono sicuramente tutti gli scritti dedicati a Claude Bernard, nei quali il tratto sperimentale viene analizzato spesso proprio a partire dal rapporto tra la teoria e la tecnica sperimentale () e occorre citare almeno i non meno importanti saggi dedicati alla

La normatività vitale prolunga il concetto di libertà, modificandone certo i contorni, ma dotandolo soprattutto di uno spessore e di una concretezza che certo rispondono in maniera più efficace ai problemi del panorama filosofico della metà del secolo scorso, rispetto a un concetto che doveva apparire difficile da maneggiare in una cornice teorica che voleva rispondere ai «problemi umani concreti» di un contesto in cui l'azione degli individui incontrava sempre di più i limiti imposti da un *milieu* storico e sociale segnato dal secondo conflitto mondiale.

3. La resistenza: la logica e la vita

Affermare la normatività del vivente significa, per Canguilhem, affermare come tratto fondamentale della vita la possibilità di istituire forme di vita capaci imporre una gerarchia di valori.¹¹³¹ Significa, in altre parole, sostenere l'impossibilità della vita di essere indifferente. «Vivere», scrive Canguilhem nel 1942-1943, «è valorizzare, ovvero scegliere, preferire ed escludere»¹¹³² e ciò che il vivente esclude è ciò che non gli conviene, ciò che non rappresenta, per la sua forma di vita, un'espressione vitale. Questo vale tanto per la forma di vita intesa come organismo, che seleziona e struttura gli elementi del *milieu* al fine di istituire un rapporto normativo, quanto per la forma di vita sociale, come ci insegna il caso della classe media contadina che, necessariamente, deve riconoscere l'effetto non vitale che il fascismo produce nei suoi confronti. Quella del contadino è una scelta obbligata, scriveva Canguilhem nel 1939: «*il medio e il piccolo proprietario hanno la scelta e non ce l'hanno*»¹¹³³, perché essi, classe sociale vitale per eccellenza,¹¹³⁴ se scelgono per il fascismo si troveranno in una società in cui il perno della vita sociale sarà costituito dalle istituzioni sociali parassitarie per eccellenza, ovvero le istituzioni di difesa: la polizia e l'esercito.¹¹³⁵ Il contadino può scegliere il fascismo, ovviamente, ma nel farlo perde se stesso. La scelta è libera, ma occorre intendersi sul significato di tale libertà: è la libertà di scegliere tra l'illusione di salvarsi da solo, che rimanda solo di qualche tempo la fine della propria forma di vita, e una

¹¹³¹ Così leggiamo, per esempio, nel corso *La biologie* tenuto a Clermont-Ferrand nel 1942-1943 (GC 11.2.1, f. 2).

¹¹³² Ibid.

¹¹³³ *FP*, p. 132.

¹¹³⁴ *Ivi*, p. 112.

¹¹³⁵ *Ivi*, p. 121.

strategia che ritrovi per il contadino la possibilità di essere ancora incisivo e di contare qualcosa. Questa seconda possibilità comporta che la classe rurale comprenda che «sebbene la funzione umana che essa svolge sia essenziale, la sua potenza economica attuale è scarsa; che, in ogni modo, questa potenza dovrà comporsi insieme a quella delle altre classi»¹¹³⁶ e, in particolare, quella della classe operaia e del proletariato. Solo riconoscendo la restrizione del proprio potenziale di normatività, se vogliamo utilizzare un linguaggio che sarebbe apparso solo più tardi nella filosofia di Canguilhem, la classe contadina può mettere in atto una strategia – forse l'unica possibile in quello specifico contesto storico – che le permetta di allargare e ampliare la propria capacità di essere fonte di istituzione. Tuttavia, è chiaro che scegliere per la classe operaia significa escludere la possibilità del fascismo, significa riconoscere il valore negativo della società fascista e opporre alla sua avanzata una forma di resistenza.

Sappiamo bene che la nozione di «resistenza» riveste, attraverso la mediazione di Bichat, un significato centrale all'interno della concezione generale del vivente di Canguilhem, ma essa possiede anche un valore politico eminente, se pensiamo che la maggior parte degli interventi su temi politici successivi alla fine della Seconda Guerra Mondiale sono quasi tutti dedicati all'esperienza della Resistenza e della lotta di liberazione. È d'altro canto evidente che la Resistenza, in quanto esperienza storica europea e in quanto movimento nazionale di liberazione, dovette rappresentare per uomini come lo stesso Canguilhem, che si trovarono nella condizione di passare dalla parola all'azione, un autentico momento di istituzione, dove il termine «istituzione» non dev'essere inteso come oggetto o sostanza, ma nel senso del processo dell'istituire. Non è un caso che, nel parlare dell'ingresso della giustizia nella società, lo scritto sulle regolazioni organiche e sociali chiamasse in causa una figura sulla quale abbiamo detto sinora poco o nulla, ovvero quella dell'eroe. L'eroe della giustizia non può essere certo identificato con l'eroe nazionale tipico dei movimenti nazionalisti di stampo ottocentesco, né con il più moderno eroe dannunziano, espressione di una forza e di una potenza eccezionali, che egli mette al servizio della causa dello Stato. L'eroe nazionale e l'eroe fascista sono eroi di guerra, impegnati in una presa di posizione che è per forza di cose contraria alla giustizia, perché implica l'assunzione di una parte per il tutto e la subordinazione di ogni exteriorità all'interiorità di un gruppo. Al contrario, il modello di

¹¹³⁶ Ivi, p. 114.

eroe cui fa spesso riferimento Canguilhem è quello dell'amico e compagno di lotta Jean Cavaillès, ossia l'eroe della Resistenza.

Se osserviamo la produzione del Canguilhem adulto, ci rendiamo presto conto che la figura di Cavaillès costituisce l'oggetto di una lunga serie di interventi, che comincia già nel 1945 con un intervento commemorativo su *Jean Cavaillès, résistant*,¹¹³⁷ e che si dipana nel corso dei decenni successivi¹¹³⁸. Certo, Cavaillès non è l'unica figura della Resistenza francese a cui Canguilhem tributi il proprio rispetto e la propria amicizia, ma è pur vero che gli scritti su Cavaillès sembrano andare al di là di semplici momenti commemorativi e delineano una vera e propria questione filosofica. In particolare, ciò che rende eccezionale Cavaillès è l'impossibilità, nella sua scelta per il movimento di resistenza, di operare una distinzione netta tra la teoria e la prassi: «ciò che distingue Cavaillès tra i grandi nomi della resistenza», infatti, «è l'alleanza, a prima vista sorprendente, dell'idealismo puramente filosofico che ha dettato i fini della sua lotta e del realismo propriamente militare che ne ha organizzato i mezzi»¹¹³⁹. Certo, la Resistenza non è stata priva di teorici, ma Cavaillès ha unito il punto teorico all'esigenza concreta della storia. Per Cavaillès la Resistenza non è un problema in primo luogo politico¹¹⁴⁰, non è anzitutto un principio, ma una «reazione»¹¹⁴¹. Canguilhem fa riferimento, sin nei primi ricordi dedicati all'amico, all'idea che la resistenza fu per Cavaillès una scelta dettata dalla logica: «è nel rigore logico che occorre cercare l'unità di Cavaillès filosofo e di Cavaillès *résistant*» perché, secondo un'affermazione che Canguilhem gli attribuisce, «la morale è la rettitudine del

¹¹³⁷ *ÆC*, IV, pp. 219-226.

¹¹³⁸ Quest'attenzione per Cavaillès trova espressione tanto in articoli o conferenze – cfr. per esempio *Jean Cavaillès (1903-1944)* pubblicato nel 1947 (ora in *ÆC*, IV, pp. 2521-271) *Le combat d'un philosophe* (1960), in *ÆC*, IV, pp. 903-907 –, ma anche nella curatela degli scritti e delle opere di Cavaillès, prima su tutte l'edizione dell'ultimo lavoro del filosofo francese – *Sur la logique et la théorie de la science* (cfr. l'*Avvertissement* alla prima edizione del testo, redatto con Charles Ehresmann e oggi in *ÆC*, IV, pp. 243-247) –, ma anche la pubblicazione sulla rivista *Deucalion* dello scritto di Cavaillès sulla dottrina della scienza in Bolzano (*ÆC*, IV, p. 241) e di *Mathématiques et formalisme*, presentato nel 1949 sulla *Revue internationale de philosophie* (*ÆC*, IV, pp. 359-360). Ma l'impegno per la memoria del vecchio compagno di studi e di lotta continua ancora negli anni Sessanta e Settanta, con una serie di scritti, alcuni dei quali compariranno poi in G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès* (1976), Éditions Allia, Paris 2014 e nella sezione «*In Memoriam*» all'interno del volume delle opere complete di Cavaillès sulla filosofia delle scienze (J. Cavaillès, *Œuvres Complètes de philosophie des sciences*, Hermann, Paris 1994, pp. 665-686).

¹¹³⁹ *ÆC*, IV, p. 223.

¹¹⁴⁰ *Ivi*, p. 223-224.

¹¹⁴¹ *Ivi*, p. 224.

ragionamento»¹¹⁴². In occasione della inaugurazione dell'anfiteatro "Jean Cavaillès" presso la nuova facoltà di Strasbourg, nel 1967, Canguilhem ebbe a notare che, «solitamente, iniziare a redigere una morale significa, per un filosofo, prepararsi a morire nel proprio letto. Tuttavia, proprio quando faceva tutto ciò che si possa fare quando si voglia morire combattendo, Cavaillès componeva una logica. Egli ha così offerto la propria morale, senza doverla redigere».¹¹⁴³

Certo, sarebbe inopportuno credere di poter scorgere nell'interesse per l'assiomatica di Hilbert o per la teoria degli insiemi di Cantor, che tanto attirò l'attenzione del giovane Cavaillès, la traccia del futuro impegno alla guida del movimento francese di Liberazione. Ma è il significato di quel «rigore» che ci sembra costituire il senso dell'unità della resistenza e della logica nell'azione del partigiano filosofo. In fondo, Cavaillès aveva subito, almeno per un certo periodo, una forte fascinazione da parte della filosofia della logica di Husserl e del suo progetto di una filosofia «come scienza rigorosa»¹¹⁴⁴. Ciò che Cavaillès sembrava intuire, però, era proprio un problema che si poneva, nel cuore del progetto della logica husserliana, proprio a partire dal concetto di necessità. Il punto di appoggio ultimo della costruzione husserliana, in particolare così com'essa viene a strutturarsi, dopo il primo volume delle *Ideen e Formale und transzendente Logik*, è dato dal Cogito e dalla necessità che esso scopre nella variazione eidetica e nell'operazione di tematizzazione. Secondo Canguilhem, è la variazione eidetica a rappresentare per Cavaillès il vero punto di frattura della filosofia husserliana: l'impossibilità che essa segnala di un'alternativa e di un'alterità del vissuto è, nelle parole di Canguilhem, «un'abdicazione del pensiero»¹¹⁴⁵. La necessità che la variazione permette di scoprire, infatti, è quella che potremmo chiamare un'impossibilità "dell'altrimenti": ciò che resta dopo aver operato la

¹¹⁴² Ivi, p. 225.

¹¹⁴³ G. Canguilhem, *Inauguration de l'Amphithéâtre Jean Cavaillès à la nouvelle Faculté des Lettres de Strasbourg (9 mai 1967)*, in Id., *Vie et mort de Jean Cavaillès*, cit., pp. 9-30: 29.

¹¹⁴⁴ Sappiamo con certezza che Cavaillès ebbe modo di approfondire la propria conoscenza del progetto filosofico di Husserl durante il soggiorno in Germania, permessogli dalla borsa Rockefeller (Cfr. G. Ferrières, *Jean Cavaillès. Un philosophe dans la guerre*, cit., pp. 83-110), durante una delle sue più intense fasi di lavoro e studio. In quello stesso periodo, in cui l'oggetto principale del suo interesse era dato dal carteggio Dedekind-Cantor, Cavaillès si avvicina alle questioni concernenti i sistemi formali e assiomatici, con particolare riferimento anche al progetto di Hilbert, le cui tesi erano in qualche modo prossime alla logica husserliana (cfr. P. Cassou-Noguès, *Un laboratoire philosophique*, cit., pp. 32-36).

¹¹⁴⁵ G. Canguilhem, *Inauguration de l'Amphithéâtre Jean Cavaillès à la nouvelle Faculté des Lettres de Strasbourg (9 mai 1967)*, cit., p. 27.

variazione eidetica è un “qualcosa” la cui necessità è data precisamente dal non poter che essere così. A nostro parere, Canguilhem coglie solo un aspetto del problema che, come hanno mostrato gli studi attenti di Hourya Sinaceur e, soprattutto, di Pierre Cassou-Noguès, trova il proprio senso alla luce della nozione di «tematizzazione». La tematizzazione è infatti il tentativo di pensare la possibilità dei sistemi formali di trattare formalmente le proprie operazioni: l’operazione formale diventa oggetto, a sua volta, di un’operazione formale e può essere trattata di conseguenza. È questa possibilità della logica formale di poter trattare logicamente e formalmente le proprie operazioni a conferirle lo statuto particolare che essa detiene come *Wissenschaftslehre* – dottrina della scienza –, perché essa può rispondere in questo modo all’esigenza epistemologica di una «scienza della scienza» o «teoria della teoria» che, nello specifico, si esprime in una dottrina delle molteplicità [*Mannigfaltigkeitslehre*]. Solo la tematizzazione, infatti, permette alla logica di offrire, all’interno di una struttura teorica e dimostrativa, una trattazione della teoria e della dimostrazione, nella forma di un’assiomatica delle forme possibili di dimostrazione e di teoria, all’interno della quale devono trovar luogo tutte le concrete forme di scienza e teoria. Tuttavia, questa imponente costruzione formale pare poggiare su di un punto di equilibrio tutt’altro che certo. La tematizzazione, ovvero l’operazione fondamentale che permetterebbe di giustificare e di fondare l’intero impianto, si trova infatti posta al di là di questa struttura, per la semplice ragione che essa non può fare di se stessa l’oggetto del proprio operare. Secondo Cavaillès non si dà in Husserl la possibilità di una messa a tema della tematizzazione, che finisce per trovare appoggio su di un’oscura e indefinita evidenza del Cogito. È questo l’«uso esorbitante del Cogito» che Cavaillès rimprovera alla logica trascendentale di Husserl e che condanna, dal suo punto di vista, la fenomenologia husserliana a uno scacco mortale, che le impedisce di rendere conto proprio di ciò che per essa è più importante. Il fondamento dell’operazione nella logica formale finisce per essere abbandonata all’evidenza del vissuto; ma il vissuto rappresenta, in ultimo, una forma purificata e sublimata di «dato». La proposta de *Sur la logique et la théorie de la science*, invece, consiste proprio nel ripartire dall’idea di una logica priva di soggetto, di un’espulsione radicale del Cogito dal terreno della filosofia, che ritrovi in una dialettica interna al concetto – la dialettica dei « concatenamenti [*encheînements*] delle operazioni matematiche» – la necessità dello sviluppo matematico. È infatti proprio la storicità

della matematica, il modo del tutto particolare con cui la storia del pensiero matematico non può che darsi nella forma di un movimento dialettico e al contempo necessario, che può essere ritrovato il fondamento delle sue operazioni. Non è infatti una coscienza a poter determinare la direzione dell'oggetto matematico, ma è la struttura dell'operazione che gli oggetti matematici determinano a strutturare il soggetto che su di essi dirige la propria attenzione.

Canguilhem vede in questo progetto di una filosofia rigorosa come filosofia del concetto, da opporre alla filosofia del cogito soggettivo e del vissuto, una ripresa radicale del programma spinoziano e vi scopre precisamente il punto di unità tra la teoria e l'azione. È infatti ricordando un'affermazione di Cavailles che la logica di Cavailles pare illuminare il senso del suo eroismo morale:

Egli dice a Raymond Aron, nel 1943 a Londra: "Io sono spinozista, credo che cogliamo ovunque il necessario. Necessari sono i concatenamenti dei matematici, necessarie le stesse tappe della scienza matematica, necessaria la lotta che noi conduciamo"¹¹⁴⁶.

La resistenza è necessaria perché giusta. La necessità della giustizia, lo sappiamo, è la necessità di un'azione che deve essere condotta sino alle proprie conseguenze ultime, se non vuole vedersi mutata nel proprio opposto. Non si compie la giustizia solo in parte: una società solo parzialmente giusta è una società ingiusta, così come un ragionamento matematico solo parzialmente corretto è un ragionamento errato. Il punto però è che la necessità può darsi solo all'interno della libertà, come insegnava Lachelier e così come l'anormale precede sempre il normale¹¹⁴⁷, è la situazione di crisi della società, la forma ingiusta della vita consociata, a costituire la premessa per l'ingresso della giustizia nella vita sociale degli uomini¹¹⁴⁸. In Canguilhem l'errore ha sempre la precedenza, sia per ciò che riguarda l'epistemologia, sia per ciò che concerne la vita morale e sociale degli uomini. Così come la scienza nasce come risposta a un ostacolo che il vivente incontra sul proprio cammino, così la giustizia emerge come risposta a una forma di vita politica e sociale che è ostacolo per l'espressione vitale degli uomini. In questo senso la

¹¹⁴⁶ G. Canguilhem, *Inauguration de l'Amphitéâtre Jean Cavailles à la nouvelle Faculté des Lettres de Strasbourg (9 mai 1967)*, cit., p. 28.

¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁸

giustizia nasce sempre come forma di resistenza, come opposizione polemica, nel senso originario del termine *polemos*, ovvero come guerra, conflitto, lotta.

Conclusione

La resistenza, lo stile della giustizia

Se volessimo sintetizzare, con un'unica affermazione, l'essenza del profilo di Georges Canguilhem tracciato nelle pagine di questo lavoro ci troveremmo forse in difficoltà. In fondo, tutto il nostro lavoro è stato sorretto dall'idea che non esistesse la possibilità di unificare, in un contenuto concettuale determinato, la figura di Canguilhem e il contorno della sua filosofia. Abbiamo abdicato sin dall'inizio, sorretti da quelle che ancora ci sembrano ottime ragioni, al compito di fornire un quadro esaustivo, sistematico e completo, preferendo cercare in elementi più dinamici, ma anche più precari, come lo «stile» e la «strategia», il senso unitario di quest'impresa filosofica. Eppure ci pare anche di poter ora dire qualcosa di più rispetto a quanto già potevamo dare per acquisito in partenza.

Sin dall'inizio, avevamo individuato nello stile filosofico di Canguilhem una vocazione al *polemos* che ci conduceva a qualificare la sua concezione della filosofia in senso «strategico». Questo perché la filosofia, così come l'ha praticata Canguilhem, è

rifiuto dell'indifferenza: essa è presa di posizione nei confronti del reale, è difesa, ma è anche attacco. Un mondo in quiete è un mondo che trova in sé la propria compiutezza, un mondo che ha risolto ogni dialettica e ogni opposizione dei contrari. Ma un mondo così esiste solo nei miti degli uomini o nelle loro utopie: è il mondo dell'età dell'oro o del paradiso perduto, è l'ἀρχή [*archè*] che ossessiona la filosofia all'epoca dei suoi inizi o il tempo messianico che ogni religione politica deve promettere. Canguilhem ha ben chiaro che il mondo reale non è mai neutrale per gli uomini che lo abitano. È un mondo continuamente polarizzato, intessuto di elementi valoriali, nei confronti del quale è impossibile essere indifferenti, tantomeno se si sceglie la strada dello sguardo filosofico. Il filosofo, infatti, si trova sempre chiamato, se vuole essere all'altezza del proprio compito, a occuparsi di quei «problemi umani concreti» che si pongono agli uomini proprio nella misura in cui il mondo che essi abitano non è creato a loro immagine, né con lo scopo originario di essere per loro una casa in cui abitare. Occorre dunque attuare strategie che mettano in condizione il vivente umano di «portarsi nel mondo» secondo un'*allure*, un andamento, che gli permetta di esprimere la propria normativa vitalità.

Ci sembra di aver trovato, nel corso del nostro lavoro, diverse strategie che il vivente umano attua nel suo «dibattito» con l'ambiente e le abbiamo riconosciute in primo luogo nella scienza e nella conoscenza, ma anche nella medicina e nella tecnica in generale e, in ultimo, nel prolungarsi della vita nella dimensione sociale. All'interno di ognuna di queste strategie, che costituiscono tanti oggetti d'interesse che hanno occupato la riflessione di Canguilhem, abbiamo scoperto, per mezzo della sua filosofia, una forma dialettica che ha visto avvicinarsi, di volta in volta, la storia e il concetto, la conoscenza e la vita, la tecnica e la società. Se le strategie della scienza, della medicina, della tecnica e della società rappresentano dunque una risposta al carattere polemico, oppositivo e polare della realtà, esse non si riducono alla mera affermazione di una positività di ordine superiore, ma sono esse stesse segnate, al proprio interno e sin dalla propria origine, da un carattere dialettico e polarizzato. In altre parole, anche la scienza, la medicina, la tecnica e la società non sono indifferenti, né si pongono come tali nei confronti della vita: ancora una volta esse sono un modo di scegliere e di preferire, di scartare e rifiutare.

Essere filosofi per Canguilhem significa dunque riconoscere che la vita non può essere indifferente nei confronti delle condizioni in cui essa si esprime e scoprire come vivere significhi sempre essere portatori di un'esigenza, che rischia costantemente di essere frustrata. Questo è vero per il vivente in senso biologico nel caso in cui questi incorra nella malattia, ma è altrettanto vero per ciò che concerne la vita sociale, che è sempre composizione di soluzioni alternative che gli esseri umani intraprendono nei confronti delle sfide che l'ambiente propone loro. In questo senso ci sembra che tutta la vicenda filosofica di Canguilhem si riveli orientata a un'interpretazione in senso lato «politica» della filosofia, dove con questo termine non si vuole indicare una certa branca di un sistema dei saperi e delle pratiche, bensì la consapevolezza che non si è mai filosofi, né esseri umani in generale, in quanto individui isolati. Come già sapeva Platone, si può essere filosofi solo all'interno di una *polis* e si può fare filosofia solo praticando una politica. Ciò che segna la differenza per il filosofo, ciò che – in altre parole – distingue Socrate da Trasimaco, è il senso che si riconosce a quest'azione politica, che non può essere orientata, per chi si riconosce nell'atteggiamento filosofico, a una strategia individuale da opporre ai problemi che gli uomini incontrano nel concreto, ma a una soluzione che sia autenticamente giusta. La giustizia è impossibilità di restare indifferenti dinanzi all'ingiustizia, è necessità logica dell'azione morale.

Non si sceglie quindi la lotta contro ciò che appare ingiusto perché questo lede un nostro interesse personale. Vi è un obbligo a reagire che è più di un dovere e che diviene necessità di resistere. Il negativo non è un vuoto assiologico, ma una posizione di valore che contrasta il suo contrario. L'ingiustizia non è una generica mancanza di giustizia, ma è il suo movimento contrario, opposizione e ostacolo alla sua istituzione. Occorre dunque, per così dire, porre un impedimento a questo ostacolo, opporre una più forte resistenza di direzione contraria. Lo stile polemico diviene così uno «stile della resistenza», dove con questo termine non dobbiamo limitarci a pensare alla lotta di Liberazione che centinaia di donne e uomini combatterono nel secolo scorso e a cui anche Canguilhem diede il proprio contributo. Certo, «resistenza» è anche resistenza alle forme deteriori della convivenza tra gli esseri umani, come il fascismo e il nazionalsocialismo, ma è più in generale una modalità essenziale della vita, un carattere fondamentale dell'essere vivente. Si oppone resistenza, come il vivente di Bichat, alla morte e alla malattia, ma anche agli ostacoli che la nostra conoscenza incontra, nonché

agli impedimenti cui deve far fronte il nostro agire tecnico. Si oppone resistenza al patologico, all'errore, all'intralcio e all'ingiusto; in una parola, si oppone resistenza a tutto ciò che costituisce un problema e che si contrappone al vivente.

Vi sono probabilmente tanti modi di esprimere il senso unitario della filosofia di Canguilhem quanti sono i suoi lettori. Il lavoro di questo *paysan languedocien*, un tempo giovane *normalien* allievo dei grandi *professeurs éveilleurs*, poi medico e partigiano, professore liceale e infine figura di spicco alla Sorbonne, nonché maestro a sua volta, non ha ancora finito di dischiudere problemi alla filosofia e certo sono ancora molte le ricerche che da esso potranno partire. Tuttavia, ci sembra che, quale che sia la lettura che si voglia dare di questa filosofia, non si debba e non si possa ignorare lo stile che le è proprio: lo stile polemico e polare dei valori, lo stile del dibattito del vivente con i propri problemi concreti o, in una parola, la resistenza, lo stile della giustizia.

Bibliografia Generale

La bibliografia critica di riferimento, in attesa dell'uscita del sesto volume delle *Œuvres Complètes*, è data da C. Limoges, «Critical Bibliography», in F. Delaporte (a cura di), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, New York 1994, pp. 385-453.

I. Opere di Georges Canguilhem

Volumi della serie delle Œuvres Complètes

Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939), a cura di J.-F. Braunstein e Y. Schwartz, Testi presentati e annotati da J.-F. Braunstein, M. Cammelli e X. Roth, Vrin, Paris 2011

Œuvres Complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965), a cura di C. Limoges, Vrin, Paris 2015

Œuvres Complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995), a cura di C. Limoges, Vrin, Paris 2018 [uscita annunciata per marzo 2018].

Oltre a questi è prevista l'uscita, nei prossimi anni, di altri due volumi:

Œuvres Complètes. Tome II. Écrits de médecine et de philosophie: les trois thèses

Œuvres Complètes. Tome III. Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie

È infine in programma l'uscita di un ultimo volume, dedicato alla bibliografia critica:

Œuvres Complètes. Tome VI. 1904-1995. Un philosophe dans son siècle. Bibliographie critique

Altri volumi di Georges Canguilhem

Si elencano di seguito le opere non ancora editate nella collezione delle Œuvres Complètes, indicando per esse l'edizione o la traduzione che è stata utilizzata nel lavoro.

Le normal et le pathologique (1943), Press Universitaires de France, Paris 1966; tr. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998

La connaissance de la vie, Vrin, Paris 1952¹; 1971²; tr. it. di F. Bassani, *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna 1976

La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècle, Vrin, Paris 1955¹; 1977²

Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie, Vrin, Paris 1968¹; 1983²; 1994³; riedizione 2015

Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences, Vrin, Paris 1977; 1988²; tr. it. di P. Jarvis, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1992

Écrits sur la médecine, Éditions du Seuil, Paris 2002; tr. it. di D. Tarizzo, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007.

Le fascisme et les paysans, Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes, Paris 1935; tr. it. di M. Cammelli, *Il fascismo e i contadini*, il Mulino, Bologna 2006.

Opere e scritti con altri autori

Canguilhem G., G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution* (1962), PUF, Paris 1985; tr. it. di E. Castelli Gattinara, *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, Mimesis, Milano-Udine 2006

Canguilhem, G. (curatela) *Introduction à l'histoire des sciences*, Hachette, Paris 1970-1971; tr. it. di G. Capitani e M. Clinanti, *Introduzione alla storia delle scienze*, Jaca Book, Milano 1973

Canguilhem G., Ch. Ehrensfield, «Avvertenza alla prima edizione (1947)», in J. Cavailles, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano-Udine, 2006, pp. 19-21

Scritti diversi di Georges Canguilhem citati nel presente lavoro

Si elencano di seguito saggi, articoli e interventi di diverso genere non presenti nei volumi delle Œuvres Complètes o in altra raccolta.

Canguilhem G., *Sociologie – Les causes du suicide*, «Libres Propos. Journal d'Alain», novembre 1931; tr. it. di M. Cammelli, *Sociologia – Le cause del suicidio. Recensione*

all'opera del sociologo Maurice Halbwachs Les causes du suicide, «Storicamente», n. 3, 2007, DOI: 10.1473/stor398

Canguilhem G., *Mort de l'homme ou épuisement du cogito*, «Critique», n. 242, 1967, pp. 599-618; tr. it. di E. Painatescu, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», Postfazione a M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 417-436

Canguilhem G., *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*, «Le Débat», n. 41 (4), 1986, pp. 37-40

Canguilhem G., *La décadence de l'idée de Progrès*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 4, 1987, pp. 437-454

Canguilhem G., *Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui?*, «Commentaire», n. 53/1, 1991, pp. 107-112

Canguilhem G., «Témoignage», in AA.VV., Silvio Trentin e la Francia. *Saggi e testimonianze*, Marsilio, Venezia 1991, 176-178

Canguilhem G., «Ouverture», in E. Roudinesco (a cura di), *Penser la folie*, Galilée, Paris 1992, pp. 39-42

Canguilhem G., *Vie et mort de Jean Cavailles*, Allia, Paris 1996

Antologie e raccolte citate nel presente lavoro

Delaporte F. (a cura di), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, New York 1994¹; 2000²

Canguilhem G. e D. Lecourt, *L'epistemologia storica di G. Bachelard*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997

Canguilhem G., *Scritti filosofici*, trad. it. di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2004

Canguilhem G. e G. Deleuze, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006

Fonds Canguilhem presso gli archivi CAPHES

I Fonds Canguilhem comprendono la biblioteca e gli archivi personali di Georges Canguilhem, donati dagli eredi all'École Normale Supérieure il 2 ottobre 2003.

Una presentazione generale dei fondi, grazie alla quale è anche possibile una consultazione del contenuto della biblioteca di Georges Canguilhem, è disponibile al seguente indirizzo: <<http://caphes.ens.fr/centre-documentaire/fonds-collectes/fonds-personnels/article/georges-canguilhem-1904-1995?lang=fr>>.

È inoltre possibile consultare gli indici degli archivi personali di Canguilhem, in due diverse modalità: attraverso il catalogo online degli archivi e dei manoscritti delle Università e delle Biblioteche pubbliche francesi "CALAMES", presso il seguente indirizzo: <<http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=FileId-1105>>, oppure consultando l'inventario messo a disposizione dal CAPHES direttamente a questo indirizzo: <http://caphes.ens.fr/IMG/file/Inventaire_Canguilhem01.pdf>.

Tutti i manoscritti e i documenti di archivio citati nel presente lavoro riportano il codice identificativo loro attribuito dall'inventario del CAPHES.

II. Opere e studi su Georges Canguilhem citati nel presente lavoro

Si rende conto qui di seguito delle opere e dei lavori esplicitamente dedicati alla figura o al pensiero di Canguilhem o nei l'interesse per Canguilhem e la sua filosofia sia quantomeno centrale. Opere o lavori che citano Canguilhem avendo però tema più ampio o diverso sono elencate nella sezione successiva come «Altre opere citate nel presente lavoro».

Bianco G., «La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson», in G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006, 7-51

Bing F., J.-F. Braunstein, F. Dagognet et al., *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 1998

Bouveresse J., «Préface aux Œuvres Complètes de Georges Canguilhem», Prefazione a *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, Vrin, Paris 2011, pp. 7-66

Braunstein J.-F. (a cura di), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007

Braunstein J.-F., «À la découverte d'un «Canguilhem perdu»», Introduzione a G. Canguilhem, *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, Vrin, Paris 2011, pp. 101-138

Braunstein J.-F., «Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963

Braunstein J.-F., «Canguilhem, Comte et le positivisme», in F. Bing, J.-F. Braunstein, F. Dagognet et al., *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 1998, pp. 95-120

Braunstein J.-F., «Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem», in J.-F. Braunstein (a cura di), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007, pp. 63-89

Braunstein J.-F., «Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem», in J.-F. Braunstein (a cura di), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007, pp. 63-89

Braunstein J.-F., *Bioéthique ou philosophie de la médecine?*, «Revue de métaphysique et de morale», n. 82 (2), 2014, pp. 239-256, tr. it. di G. Vissio, *Bioetica o filosofia della medicina?*, «Lessico di Etica pubblica», n. 1, 2015, pp. 9-23

Braunstein J.-F., *Canguilhem avant Canguilhem/Canguilhem prior to Canguilhem*, «Revue d'histoire des sciences», n. 53 (1), 2000, pp. 9-26

Braunstein J.-F., *La critique canguilhemienne de la psychologie*, «Bulletin de psychologie», n. 440, 1999, pp. 181-190

Brunet P., *Compte rendu à G. Canguilhem* Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique, «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», n. 1 (1), 1947, pp. 90-91

Cammelli M., «Il martelletto di Canguilhem e i sintomi della biopolitica», Postfazione a G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution* (1962), PUF, Paris 1985; tr. it. di E. Castelli Gattinara, *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 115-133

Cammelli M., «Introduzione. Logiche della resistenza», in G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 9-73

Cammelli M., «Nota al testo» in G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 75-76

Cammelli M., «Présentation: Le fascisme et les paysans (1935)» in G. Canguilhem, *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, Vrin, Paris 2011, pp. 517-533

Cammelli M., *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, «Storicamente», n. 3, 2007, DOI: 10.1473/stor39

Cassou-Noguès P. e P. Gillot (a cura di), *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Vrin, Paris 2011

Clarizio E., «Normativité vitale» et «normativité technique»: pour une éthique biologique des techniques, «Cahiers COSTECH», n. 1, 2017

Clarizio E., *Dalla "tecnologia generale" alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*, «Lessico di Etica pubblica», n. 2, 2015, pp. 66-76

Clot Y., «Le normal et le pathologique en psychologie du travail», in G. Le Blanc (a cura di), *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*, ENS Éditions, Lyon 2000, pp. 137-148

Dagognet F., «Qu'est-ce que la physiologie selon Canguilhem?», in F. Bing, J.-F. Braunstein, F. Dagonet et al., *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 1998, pp. 85-93

Dagognet F., *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1997

Dagognet F., *Une œuvre en trois temps*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 90, 1985, pp.29-38

Dufrenne M., *Un livre récent sur la connaissance de la vie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 1-2, 1953, pp. 170-187

Foucault M., «Introduction», Introduzione a G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*; tr. eng. di C. R. Fawcett, D. Reidel Pub. Company, Dordrecht-Boston-London 1978, pp. ix-xx

Foucault M., *La vie: l'expérience et la science*, «Revue de métaphysique et de morale», n. 90 (1), 1985, pp. 3-14; tr. it. di M. Porro, «La vita: l'esperienza e la scienza», Postfazione a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, pp. 271-283

Gayon J., «Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem», in G. Le Blanc (a cura di), *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*, ENS Éditions, Lyon 2000, pp. 19-48

Giroux E., *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*, PUF, Paris 2010

Guillin V., «Descartes à travers mes âges». *Retour sur quelques lectures cartésiennes de Canguilhem*, «Revue de métaphysique et de morale», vol. 87, no. 3, 2015, pp. 307-328

Guillin V., *Les études cartésiennes de G. Canguilhem*, «Cahiers philosophiques», n. 114 (2), 2008, pp. 65.84

Lagache D., «Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem», in Id., *Œuvres. Tome II. 1947-1952*, PUF, Paris 1979, pp. 439-456

Le Blanc G. (a cura di), *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*, ENS Éditions, Lyon 2000

Le Blanc G., *Canguilhem et la vie humaine*, PUF, Paris 2002

Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 2008

Lecourt D. e F. Duroux (a cura di), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du Colloque (6-7-8 Décembre 1990)*, Albin Michel, Paris 1993

Lefève C., «La lecture épistémologique de la psychologie de Maine de Biran par Georges Canguilhem», in P. F. Daled (a cura di), *L'envers de la raison. Autour de Canguilhem*, Vrin, Paris 2008, pp. 35-52

Limoges C., «Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940-1965», Introduzione a G. Canguilhem, *Œuvres Complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965*. di Georges Canguilhem, Vrin, Paris 2015, pp. 7-48

Lingua G., «Essere nella norma o essere normativi? Riflessioni sulla distinzione tra salute e malattia a partire da Georges Canguilhem», in G. Vissio (a cura di), *Terapie dell'umano. Etica, filosofia e cultura della cura*, ETS, Pisa [in press]

Macherey P., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, Paris 2009; tr. it. di P. Godani, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2011

Méthot P.O. (a cura di), *The Normal and the Pathological. Writings on Georges Canguilhem*, Hermann, Paris 2018 (in press)

Penoncelli M., Ch. T. Wolfe e A. Wong, *Is The Normal and the Pathological Vitalist?*, in P.O. Méthot (a cura di), *The Normal and the Pathological. Writings on Georges Canguilhem*, Hermann, Paris 2018 (in press)

Pilotto S., *Quale normatività? Vita e malattia fra naturalismo e antiriduzionismo*, «Lessico di Etica pubblica», n. 1, 2015, pp. 75-84

Piquemal J., *Georges Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 90, 1985, pp. 63-83

Porro M., «Canguilhem: la norma e l'errore», in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, pp. VII-XLVIII

Rabinow P., «Introduction: A Vital Rationalist», Introduzione a F. Delaporte (a cura di), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, New York 1994; 2000, pp. 11-22

Rheinberger H.-Jrg., «Reassessing the Historical Epistemology of Georges Canguilhem», in G. Gutting (a cura di), *Continental Philosophy of Science*, Blackwell, Malden 2005, pp. 185–197

Roth X., «Présentation - Traité de Logique et de Morale», in G. Canguilhem, *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, Vrin, Paris 2011, pp. 597-626

Roth X., *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir 1926-1939*, Vrin, Paris 2013

Roth X., *Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)*, «Dialogue», n. 52, 2013, pp.625-647

Saint-Sernin B., *Georges Canguilhem à la Sorbonne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 90, 1985, pp. 84-92

Schwartz Y., «Présentation. Jeunesse d'un philosophe», in G. Canguilhem, *Œuvres Complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, Vrin, Paris 2011, pp. 71-99

Sfara E., *Una filosofia della prassi. Organismi, arte e visione in Georges Canguilhem*, Trauben, Torino 2016

Wolfe Ch. T. e A. Wong, «The return of vitalism: Canguilhem, Bergson and the project of biophilosophy», in G. Bianco, M. Beistegui e M. Gracieuse, *The care of life: transdisciplinary perspectives in bioethics and biopolitics*, Rowman & Littlefield International, London 2014, pp. 63-75

Wolfe Ch. T., «Il discreto fascino del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni», in P. Pecere (a cura di), *Il libro della natura. Vol. I. Scienze e filosofia da Copernico a Darwin*, Carocci, Roma 2015, 273-299

III. Altre opere, saggi e articoli citati nel presente lavoro

AA.VV., *Penser –Louis Althusser*, Les Temps des cerises, Paris 2006

Alain (Émile-Auguste Chartier), *Éléments de philosophie* (1940), Gallimard, Paris 1941

Alain (Émile-Auguste Chartier), *Idées. Introduction à la philosophie: Platon, Descartes* (1939), *Hegel, Comte*, Flammarion, Paris 1983

Alain (Émile-Auguste Chartier), *Les marchands du sommeil*, Éd. Camille Bloch, Paris 1919

Alain (Émile-Auguste Chartier), *Les passions et la sagesse*, Gallimard, Paris 1960

Alain (Émile-Auguste Chartier), *Onze chapitres sur Platon*, Hartmann, Paris 1928

Alain (Émile-Auguste Chartier), *Propos sur l'éducation*, PUF, Paris 1967

Alain (Émile-Auguste Chartier), *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Gallimard, Paris 1925

Alexandre J. (a cura di), *En souvenir de Michel Alexandre. Leçons, textes, lettres*, Mercure de France, Paris 1956

Algan A. e J.-P. Azéma (a cura di), *Jean Cavaillès résistant ou la Pensée en actes*, Flammarion, Paris 2002

- Althusser L., *Lettres à Franca*, Stock/IMEC, Paris 1998
- Althusser L., *Pour Marx* (1965), Éditions La Découverte, Paris 1996; tr. it. di A. Cavazzini, D. Contadini, F. Del Lucchese, et al., *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2008
- Amoretti M. C., *Filosofia e medicina. Pensare la salute e la malattia*, Carocci, Roma 2015
- Anderson B., *Imagined Communities*, Verso, London-New York 1991; tr. it. M. Vignale, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 2009
- Aron R., *Le spectateur engagé. Entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Éditions de Fallois, Paris 2004
- Aron R., *Mémoires. Éditions intégrale inédite*, Robert Laffont, Paris 2010
- Aziza-Shuster E., *Le médecin de soi-même*, PUF, Paris 1972
- Baccarin A., *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé*, Ombre Corte, Verona 2014
- Bachelard G., «Prefazione alla seconda edizione (1960)», in J. Cavailles, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano-Udine, 2006, p. 24
- Bachelard G., *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, trad. it. di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1987
- Bachelard G., *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940), PUF, Paris 1975
- Bachelard G., *Le rationalisme appliqué* (1949), PUF, Paris 1966
- Bachelard S., *La logique de Husserl. Études sur Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris 1957
- Bacone F., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1975

Badiou A., *L'aventure de la philosophie française*, La fabrique, Paris 2012; tr. it. di L. Boni, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013

Balibar É., «Introduzione alla riedizione del 1996», in L. Althusser, *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 7-19

Barrès M., *Les déracinés*, Fasquelle, Paris 1897

Barthes R., *La mort de l'auteur*, «Mantéïa», 5, 1968; tr. it. di B. Bellotto, «La morte dell'autore», in id., *Il brusio della lingua. Saggi critici*, vol. 4, Einaudi, Torino 1988

Benda J., *La Trahison des clercs* (1927), Les Cahiers rouges, Grasset, 2003; tr. it. di S. Teroni Menzella, *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino 2012

Benda J., *Une philosophie pathétique*, «Cahiers de la Quinzaine», n. 15 (2), 1913

Benoist J., «Bolzano et l'idée de Wissenschaftslehre», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 659-678

Benoist J., «Husserl et la fascination du formel», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 679-711

Berg J., *Bolzano's Logic*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1962

Bergson H., *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1941; tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002

Bergson H., *La philosophie de Claude Bernard*, PUF, Paris 2012

Bernard C., *Introduction à l'Étude de la médecine expérimentale* (1865), Flammarion, Paris 2008

Bernard C., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Tome I, Librairie J.-B. Ballière et Fils, Paris 1878

Bernard C., *Principes de médecine expérimentale* (1947), PUF, Paris 2008

- Bernstein S. e O. Rudelle (a cura di), *Le modèle republicain*, PUF, Paris 1992
- Bianco G. (a cura di), *La signification du concret. Psychologie, philosophie et politique chez Georges Politzer*, Hermann, Paris 2016
- Bianco G., «Introduction. 90 ans de psychologie concrète (1925-2015)», in G. Bianco (a cura di), *La signification du concret. Psychologie, philosophie et politique chez Georges Politzer*, Hermann, Paris 2016, pp. 4-22
- Bianco G., *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, PUF, Paris 2015
- Bianco G., *Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy*, «The European Legacy», n. 16 (7), 2011, pp. 855-872
- Bianco G., M Beistegui e M. Gracieuse, *The care of life: transdisciplinary perspectives in bioethics and biopolitics*, Rowman & Littlefield International, London 2014
- Bichat X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), Éd. Victor Masson – Charpentier, Paris 1852
- Biener Z. e E. Schliesser, *Newton and Empiricism*, Oxford University Press, Oxford 2014
- Bitbol M. e J. Gayon (a cura di), *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologique, Paris 2015
- Bloch É. (con A. Cruz-Ramirez), *Marc Bloch (1866-1944). Une biographie impossible*, Culture et Patrimoine en Limousin, Limoges 1997
- Bloch M., *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Édition critique préparée par Étienne Bloch*, Armand Colin, Paris 1993; tr. it. di G. Gouthier, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 2009

Blumenberg H., *Der Sturz des Protophilosophen*, Fink Verlag, Munchen 1976; tr. it. di P. Pavanini, *La caduta del protofilosofo o La comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, Pratiche Editrice, Parma 1983

Blumenberg H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; tr. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1984

Bonicalzi F., *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Jaca Book, Milano 2007

Boorse Ch., *Health as a Theoretical Concept*, «Philosophy of Science», n. 44, 1977, pp. 542-573

Boorse Ch., *On the Distinction between Disease and Illness*, «Philosophy & Public Affairs», n. 5 (1), 1975, pp. 49-68

Borghini A. e E. Casetta, *Filosofia della biologia*, Carocci, Roma 2013

Bourget P., *Le disciple*, Lemerre, Paris 1889

Braudel F., «Histoire, mesure du monde», in Id., *Les Ambitions de l'Histoire*, a cura di R. de Ayala e P. Braudel, Éditions de Fallois, Paris 1997; tr. it. di G. Zattoni Nesi, *Storia misura del mondo (1997)*, il Mulino, Bologna 1998

Braunstein J.-F., «Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques (1932-1940)», in M. Bitbol e J. Gayon, *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologique, Paris 2015, pp. 151-182

Braunstein J.-F., «La philosophie des sciences d'Auguste Comte», in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et les sciences*, Gallimard, Paris 2002, pp. 787-822

Braunstein J.-F., *La philosophie positive d'Auguste Comte. Vaches carnivore, Vièrge More et morta vivants*, PUF, Paris 2009

Brecht B., *Mutter Courage und ihre Kinder*, in Id., *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, Band 6, Stücke 6; Suhrkamp, Berlin / Frankfurt am

Main 1989, pp. 7-86; tr. it. di R. Leiser e F. Fortini, *Madre Courage e i suoi figli*, Einaudi, Torino 2007

Brenner A., A. Petit (a cura di), *Science, histoire & philosophie selon Gaston Milhaud. La constitution d'un champ disciplinaire sous la troisième République*, Vuibert, Paris 2010

Brenner A., *L'épistémologie historique d'Abel Rey*, «Revue de métaphysique et de morale», 90 (2), 2016, pp. 159-176

Brown J., *Elementa medicinæ*, Edimburgh 1780

Brunschvicg L., *L'Idéalisme contemporain*, Alcan, Paris 1921

Brunschvicg L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 voll., Librairie Félix Alcan, Paris 1927

Canguilhem G. e D. Lecourt, *L'epistemologia storica di G. Bachelard*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997

Canguilhem G. e G. Deleuze, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006

Cassou-Noguès P., *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie des sciences de Jean Cavailles*, Vrin, Paris 2001

Cassou-Noguès P., *Pour une épistémologie merleau-pontienne en mathématiques*, «Chiasmi International», n. 1, 1999, pp. 287-300

Cassou-Noguès P., *Une laboratoire philosophique. Cavailles et l'épistémologie en France*, Vrin, Paris 2017

Cavaillès J., *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), Vrin, Paris 1976; tr. it. di V. Morfino e L. M. Scarantino, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano-Udine, 2006

Challaye F., *La Paix sans aucune réserve, thèse de Félicien Challaye, suivie d'une discussion entre Th. Ruyssen, F. Challaye, G. Canguilhem, Jean Le Mataf, et de textes de Bertrand Russell et d'Alain sur la vraie et la folle résistance*, La Laborieuse, Nîmes 1932

Chatelet F. (a cura di), *Histoire de la philosophie: le 20e siècle*, Hachette, Paris 1973

Chimisso C., *Writing the History of Mind. Philosophy and Science in France 1900-1960s*, Ashgate, Burlington 2008

Chiurazzi G., *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Guerini & Associati, Milano 2017

Comte A., *Cours de philosophie positive*, (a cura di M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, J.-P. Enthoven), 2 voll., Hermann, Paris 1975

Cosmacini G., *Guerra e medicina. Dall'antichità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2011

Coumet E., *Paul Tannery. L'organisation de l'enseignement de l'histoire des sciences*, «Revue de synthèse», 3° serie, n. 101-102, 1981, pp. 87-123

Crombie A. C., *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition: The History of Argument and Explanation Especially in the Mathematical and Biomedical Sciences and Arts*, Gerald Duckworth & Company, London 1994

Cutro A., *Il valore dei concetti. Filosofia e critica*, Mimesis, Milano-Udine 2010

Daled P. F. (a cura di), *L'envers de la raison. Alentour de Canguilhem*, Vrin, Paris 2008

Debru C., *Georges Canguilhem. Science et non science*, Éditions de la rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 2004

Deleuze G. e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. di A. de Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996

Dosse F., *Histoire du structuralisme. Tome I. Le champ du signe*, La Découverte, Paris 2012

Driesch H., *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Johann Ambrosius Bart, Leipzig 1905

Driesch H., *Die organischen Regulationen*, Leipzig 1901

Du Bois-Reymond E., «Gedächtnisrede auf Johannes Müller. Gehalten in der Leibniz-Sitzung der Akademie der Wissenschaften am 8. Juli 1858», in Es. Du Bois-Reymond (a cura di), *Reden von Emil Du Bois-Reymond*, Veit & Co., Leipzig 1912, vol. 1, pp. 135-317

Durkheim E. e M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*, «L'année sociologique (1896/1897-1924/1925)», T. 6 (1901-1902), pp. 1-72; tr. it. di A. Macchioro, «Forme primitive di classificazione. Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive» (1902), in E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *L'origine dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 17-92

Ellenzweig S. e J. H. Zammito (a cura di), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, Routledge, New York 2017

Engel P., *Les lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison*, Les Éditions d'Ithaque, Paris 2012

Epstein S., *Un paradoxe français: antiracistes dans la Collaboration, antisémites dans la Résistance*, Albin Michel, Paris 2008

Fedi L., «Les antécédents d'un partage. Sujet et concept dans les philosophies françaises du XIXe siècle», in P. Cassou-Noguère P. Gillot (a cura di), *Le concept, le sujet et la science*, Vrin, Paris 2011, pp. 21-37

Ferrières G., *Jean Cavailles. Un philosophe dans la guerre 1903-1944*, Édition du Félin, Paris 2003

Fichant M., «L'épistémologie en France», in F. Chatelet (a cura di), *Histoire de la philosophie: le 20e siècle*, Hachette, Paris 1973, pp. 135-78

Foucault M., *Dits et Écrits 1954-1988*, 4 voll., Gallimard, Paris 1994

Foucault M., *Follie e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, (A cura di J. Revel); tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 2014

Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), Gallimard, Paris 1998; tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2011

Foucault M., *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. G. Bogliolo, *Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 2009

Foucault M., *La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), PUF, Paris 1972, tr. it. di A. Fonta, *La nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico*, Einaudi, Torino, 1998

Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998, p. 27

Foucault M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press, Louvain 2012; tr. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013

Foucault M., *Qu'est-ce qu'un auteur?*, «Bulletin de la Société française de philosophie», n. 3, 1969, pp. 73-104; tr. it. di C. Milanese, «Che cos'è un autore?», in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 61-79

Freud S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in Id., *Gesammelte Werke*, 18 voll., vol. 16, *Werken aus den Jahren 1932-1939*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt 1950; tr. it. «Mosé il suo popolo e la religione monoteistica», in *Opere Vol. 11. L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979

Galilei G., *Dialogo sopra i due Massimi Sistemi*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1996

Garrett A., *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Routledge, New York 2014

Gayon J., *L'Institut d'histoire des sciences*, «Cahiers Gaston Bachelard», n. 14, 2016, pp. 15-63

Geymonat L. (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Volume VI. Dall'Ottocento al Novecento*, Garzanti, Milano 1971¹; 1975²

Gilson E., *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Alcan, Paris 1913

Goldstein K., *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*, Urzone, Inc., New York 1995; tr. it. di L. Corsi, *L'Organismo. Un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2010

Granel G., *Michel Alexandre et l'école française de la perception*, «Critique», n. 183-184, 1962, pp. 758-788

Grosz G., *Aggiusteremo i conti*, a cura di E. Bilardello, Edizioni Dedalo, Bari 1973

Guilleminault G. (a cura di), *Les Années Folles*, Denoël, Paris 1956

Gutting G. (a cura di), *Continental Philosophy of Science*, Blackwell, Malden 2005

Hacking I., *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002; tr. it. di P. Savoi, *Ontologia storica*, ETS, Pisa 2010

Hacking I., *Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism*, «Journal of the History of Ideas», n. 44 (3), 1983, pp. 455-475

Hacking I., *Styles of Scientific Thinking or Reasoning: A New Analytical Tool for Historians and Philosophers of the Sciences*, «Boston Studies in the Philosophy of Science» 151, 1994, pp. 31-48

Halbwachs M., *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quételet et la statistique morale*, Alcan, Paris 1913

Halbwachs M., *Le causes du suicide* (1930), PUF, Paris 2002

Hartimo M. H., *From Geometry to Phenomenology*, «Synthese», n. 162 (2), 2008, pp. 225-233

Hartimo M. H., *Towards Completeness: Husserl on Theories of Manifolds 1890-1901*, «Synthese», n. 156 (2), 2007, pp. 281-310

Hegel G. F. W., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1821-1883), in G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, B XII; tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirillo, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2013

Henig R., *Versailles and After. 1919-1933*, Routledge, Abingdon-on-Thames 1995

Hobsbawm E. J., *Ages of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Pantheon Books, Random House, Inc., New York, 1994; tr. it. di B. Lotti, *Il secolo breve 1914-1991*, Rizzoli, Milano 1997¹; 2014²

Hull D. L. e M. Ruse (a cura di), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2007

Husserl E., *Cartesianische Meditationen un Pariser Vörträge*, in «Husserliana», vol. I, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2009

Illich I., *Deschooling Society*, Boyars, London 1971; tr. it. di E. Capriolo, *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, Milano-Udine, 2010

Illich I., *Disoccupazione creativa*, a cura di E. Capriolo, Red Edizioni, Milano 2013

Illich I., *Energy and Equity*, Harper & Row, New York 1974; tr. it. di E. Capriolo, *Elogio della bicicletta*, Bollati Boringhieri, Torino 2006

Illich I., *La Convivialité*, Editions du Seuil, Paris 1973; tr. it. di M. Cucchi, *La convivialità*, A. Mondadori, Milano 1973

Illich I., *Medical Nemesis*, Calder & Boyars, London 1974; tr. it. di D. Barbone, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Bruno Mondadori, Milano 2004

Iofrida M. e D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017.

Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino 1965

Janicaud D., *Une Généalogie du Spiritualisme Français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye 1969

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781¹; 1787²; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967¹; 2009²

Kant I., *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788¹; 1792²; 1797³), F. Meiner Verlag, Hamburg 1985; tr. it. di A. M. Marietti, *Critica della Ragion Pratica*, Rizzoli, Milano 2001, p. 131

Koyré A., «Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision», in Id., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Armond Colin, Paris 1961; tr. it. di P. Zambelli, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 19671; 20002

Koyré A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1957; tr. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano, 1970

Kuhn Th., *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), University of Chicago Press, Chicago 1996; tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009

Lachelier J., *Cours de logique: École Normale Supérieure 1866-1867*, Éditions Universitaires, Paris 1990

Lachelier J., *Du fondement de l'induction. Suivi de: Psychologie et Métaphysique*, Alcan, Paris 1896

Lagache D., *Œuvres. Tome II. 1947-1952*, PUF, Paris 1979

G. Vissio, *Lo stile della giustizia. Georges Canguilhem come filosofo dei "problemi umani concreti"*

Lagneau J., *Célèbres leçons et fragments*, PUF, Paris 1950

Lagneau J., *De l'existence de Dieu*, Alcan, Paris 1925

Lambert J., «L'épistémologie française et le Cercle de Vienne: Louis Rougier», in M. Bitbol e J. Gayon, *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologique, Paris 2015, pp. 91-107

Latour B. e S. Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton 1986

Lecourt D., *Bachelard. Le jour et la nuit*, Grasset, Paris 1974

Lecourt D., *Georges Canguilhem*, PUF Paris, 2016

Lecourt D., *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspero, Paris 1972; tr. it. di F. Fistetti, *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, De Donato, Bari 1973

Leterre T., *Alain. Le premier intellectuel*, Stock, Paris 2006

Lévy-Bruhl L., *La mentalité primitive*, Félix Alcan, Paris 1922; tr. it. di C. Cignetti, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966

Litré E., *Application de la philosophie positive au gouvernement*, Paris 1849

Litré E., *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, Paris 1876

Locher F., *L'enseignement de l'histoire des sciences en France sous la Troisième République*, «Revue d'histoire des sciences», n. 58 (2), 2005, pp. 305-455

Lurson G., *Lagneau: éducation et réflexion*, «Implications Philosophiques», n. 9 juin 2017 [URL: <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/lagneau-reflexion-et-education/>]

Malinowski B., *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. Carolina 1944; tr. it. di G. Faina, *Teoria scientifica della cultura*, Feltrinelli, Milano 1962

Mammola S., *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2012

Marx K., *Opere*, vol. 3, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976

Meacham D. (a cura di), *Medicine and Society, New Continental Perspectives*, Springer, Dordrecht 2015

Merleau-Ponty M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Edizioni SE, Milano 1989

Milhaud G., *Paul Tannery*, «La revue des Idée», 1906, pp. 1-14

Moya Diez I., *Les commencements de la philosophie des valeurs de Georges Canguilhem*, «Revue Approches», n. 162, 2015, pp. 71-81

Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches* (1878); tr. it. di S. Giammetta, *Umano, troppo umano*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV, Tomo II, Adelphi, Milano 1965; 2 voll., vol. 1, p. 18

Nizan P., *Articles politiques et littéraires. Vol. I: 1923-1935*, Éd. Joseph K., Nantes 2005

Nizan P., *Les Chiens de garde*, Agone, Marseille 2012

Nowak K.-F., *Versailles 1919*, Verlag für Kulturpolitik, Berlin 1927; tr. fr. di J.-P. Samson, *Versailles 1919*, Rieder, Paris 1928

Otte M., *Style as a Historical Category*, «Science in Context», 4 (2), 1991, pp. 233-264

Pagnini A. (a cura di), *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2010

Paul H. W., *Scholarship and Ideology. The Chair of the General History of Science at the Collège de France 1892-19013*, «Isis», n. 67, 1976, pp. 376-397

Pecere P. (a cura di), *Il libro della natura. Vol. I. Scienze e filosofia da Copernico a Darwin*, Carocci, Roma 2015

G. Vissio, *Lo stile della giustizia. Georges Canguilhem come filosofo dei "problemi umani concreti"*

Petrarca F., *Invective contra medicum: Inectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutisa*, a cura di F. Bausi, Firenze, Le lettere, 2005

Pichot A., *Expliquer la vie. De l'âme à la molécule*, Quae, Paris 2011

Pickering A., *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*, Chicago University Press, Chicago 1984

Piquemal J., *Aspects de la pensée de Mendel*, Librairie du Palais de la Découverte, Paris 1965

Politzer G., *Critique des fondements de la psychologie (1927)*, PUF, Paris 2003

Politzer G., *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Pauvert, Paris 1967

Ravaisson F., *La philosophie en France au XIX siècle (1867). Suivi de: Rapport sur le prix Victor Cousin (Le scepticisme dans l'antiquité) (1884)*, Hachette, Paris 1885

Revel J., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015

Rey A., *L'Histoire des sciences dans l'enseignement*, «Enseignement scientifique», n. 2, 1933

Rheinberger H.-Jrg., *On Historicizing Epistemology. An Essay*, Stanford University Press, Stanford 2010

Roudinesco E. (a cura di), *Penser la folie*, Galilée, Paris 1992

Ruelle D., *Hasard et chaos*, Odile Jacob, Paris 1991; tr. it. di L. Sosio, *Caso e caos*, Bollati Boringhieri, Torino 1992

Ruyer R., *Éléments de Psychobiologie*, PUF, Paris 1946

Ruyer R., *Éléments de Psychobiologie*, PUF, Paris 1946

Ruyer R., *La Cybernétique et l'Origine de l'information*, Flammarion, Paris 1954¹; 1967²

- Ruyer R., *Néofinalisme* (1952), PUF, Paris 2012
- Sciortino L., *On Ian Hacking's Notion of Style*, «Erkenntnis», n. 82 (2) 2017, pp. 243-264
- Šebestík J., *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Vrin, Paris 1992;
- Sernin A., *Alain. Un sage dans la cité*, Robert Laffont, Paris 1985
- Shapin S. e S. Schaffer, *The Leviathan and the Air-Pump. Hobbes Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton 1985
- Sinaceur H., «Philosophie et histoire», in A. Algan e Jean-Pierre Azéma (a cura di), *Jean Cavailles résistant ou la Pensée en actes*, Flammarion, Paris 2002, pp. 205-224
- Sirinelli J.-F., «Des boursiers conquérants? École et “promotion républicaine” sous la IIIe République», in S. Bernstein e O. Rudelle (a cura di), *Le modèle républicain*, PUF, Paris 1992, pp. 243-262
- Sirinelli J.-F., *Deux intellectuels dans le siècle. Sartre et Aron*, Fayard, Paris 1995
- Sirinelli J.-F., *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, PUF, Paris 1995
- Soulez A., «La réception du Cercle de Vienne aux Congrès de 1935 et 1937 à Paris ou le “style Neurath”», in M. Bitbol e J. Gayon, *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologique, Paris 2015, pp. 31-66
- Turri L., *History and becoming of science in Jean Cavailles*, «Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior», 2 (2), 2011, pp. 60-79
- Vialleton L., *L'origine des Êtres vivants. L'illusion transformiste*, Plon, Paris 1929
- Vidal de la Blache P., *Les genres de vie dans la géographie humaine: premier article*, «Annales de Géographie», n. 111, 1911, pp. 193-212
- Vidal de la Blache P., *Les genres de vie dans la géographie humaine: second article*, «Annales de Géographie», n. 112, 1911, pp. 289-304

Vissio G. (a cura di), *Terapie dell'umano. Etica, filosofia e cultura della cura*, ETS, Pisa [in press]

Vogt P. W., B. Philippe, *Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940*, «Revue française de sociologie», n. 20 (1), 1979, pp. 123-139

Wagner P. (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002

Wessely A., *Transposing 'style' from the History of Art to the History of Science*, «Science in Context», 4 (2), 1991, pp. 265-278

Wiener N., *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1948¹; Wiley, New York 1961²; tr. it. di O. Beghelli, Bompiani, Milano 1953

Wiener N., *La Cybernétique: information et régulation dans le vivant et la machine*; trad. fr. di Ronan Le Roux, Robert Vallée e Nicole Vallée-Lévi, Seuil, Paris 2014

Wigner E., *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, «Communications on Pure and Applied Mathematics», n. 13 (1), 1960, pp. 1-14

Wolfe Ch. T., «Materialism», in A. Garrett, *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Routledge, New York 2014, pp. 91-118

Wolfe Ch. T., «On the Role of Newtonian Analogies in Eighteenth-Century Life Science: Vitalism and Provisionally Inexplicable Explicative Devices», in Z. Biener e E. Schliesser, *Newton and Empiricism*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 223-261

Wolfe Ch. T., «Varieties of Vital Materialism», in S. Ellenzweig e J. H. Zammito (a cura di), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, Routledge, New York 2017, pp. 44-65

Wolfe Ch. T., «Was Canguilhem a biochauvinist? Goldstein, Canguilhem and the project of 'biophilosophy'», in D. Meacham (a cura di), *Medicine and Society, New Continental Perspectives*, Springer, Dordrecht 2015, pp. 197-212

Wolfe Ch. T., *Introduction: Vitalism without Metaphysics? Medical Vitalism in the Enlightenment*, «Science in Context», n. 21 (4), 2008, pp. 461-463

Wolfe Ch. T., *Vitalism and the Resistance to Experimentation on Life in the Eighteenth Century*, «Journal of the History of Biology», n. 46 (2), 2013, pp. 255–282

Worms F., *La philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009

Zambelli P., *Alexandre Koyré in incognito*, Leo Olschki Editore, Firenze 2017

Zilsel E., *The genesis of physical law*, «The Philosophical review», n. 51, 1942, pp. 245-279

Zola É., *Le roman expérimental*, Charpentier, Paris 1902; tr. it. di I. Zaffagnini, *Il romanzo sperimentale*, Pratiche, Parma 1992

Opere di consultazione generale citate nel presente lavoro

Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 2010

Montanari F., *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2013

Dizionario Treccani della Lingua Italiana edizione online [ultima consultazione delle voci citate 31.03.2018] URL: <<http://www.treccani.it/vocabolario/>>