

Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem Gabriele Vissio

This paper aims to expose the relevance of an impersonal element in the philosophical works of Georges Canguilhem before *The Normal and the Pathological*. In *The Normal and Pathological* and in other major writings, the impersonal element is given by the “normativity” of living beings. In the works from the 1920s and 1930s we can find the origins of this “impersonal element” and the political meaning Canguilhem has given to it. In particular this paper analyses some relevant texts from the young work of Canguilhem, concerning the theory of values, the theory of justice and the opposition between mechanistic and organicistic visions of society and a particular relevance will be given to the 1935s pamphlet titled *Le fascisme et les paysans*. These selected writings will provide a new account about the development from a philosophy of values to the philosophy of normativity and will give us a new awareness about the role of the political experience of the young Author.

Nel presente contributo si cercherà di rendere conto della presenza, nell'opera di Georges Canguilhem, di un elemento impersonale. Tale elemento è dato, nelle opere della maturità, dalla nozione di "normatività del vivente". La normatività, infatti, si caratterizza come tratto trasversale, pre-soggettivo, premesso a qualsiasi concreta espressione compiuta. Gli individui biologici, è vero, esprimono tale tratto impersonale in maniera originale ma l'espressione concreta che ne risulta riposa sulla normatività di fondo che costituisce il tratto peculiare del vivente. Questa concezione, che costituisce uno dei temi più esplorati dell'opera di Canguilhem (Debru, 2015; Le Blanc, 2008), risponde però a esigenze precedenti, che è possibile ricostruire a partire dagli scritti giovanili e del periodo precedente la redazione della tesi sul normale e il patologico del 1943. Queste esigenze nascono a seguito dell'esperienza politica del dopoguerra, prima, e della lotta al fascismo, poi. In questo contesto la riflessione di Canguilhem sui valori, ispirata dal *milieu* intellettuale francese e parigino dell'epoca, articola la presenza di un elemento impersonale la cui funzione, come vedremo, è di natura eminentemente politica. Per mettere in evidenza l'emergere e l'evolvere di un tale elemento impersonale, e per rendere conto con maggiore precisione di quali aspetti politici della riflessione giovanile permangano nelle opere della maturità, si affronterà una serie di scritti che risalgono al periodo tra gli anni Venti e gli anni Trenta del secolo scorso, soprattutto l'opuscolo *Le fascisme et les paysans*, confrontandoli poi con testi della maturità, in particolare con le *Nouvelles Réflexions* del 1966.

Ritratto dell'autore da giovane

L'opera di Georges Canguilhem appariva al lettore degli anni Novanta del secolo scorso come un'opera austera, fatta di un numero relativamente ridotto di scritti estremamente rigorosi dal punto di vista dell'argomentazione concettuale e della ricostruzione storica, ma non articolati in un vero sistema. Questo insieme comprendeva l'*Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), tesi di dottorato arricchita poi, a più di vent'anni di distanza, da alcune *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* (1966), l'erudito lavoro su *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles* (1955) e alcune raccolte di saggi e articoli: *La connaissance de la vie* (1952), *études d'histoire et philosophie des sciences* (1968) e *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977). A completare questo insieme vi erano poi alcuni scritti occasionali particolarmente noti su alcuni temi di filosofia e storia della medicina, alcune voci enciclopediche e il testo di qualche intervento pubblico. Questo è, grosso modo, ciò che la comunità scientifica intendeva con l'etichetta 'Georges Canguilhem' sino al 1994. In quell'anno esce, a cura di François Delaporte, un volume antologico di testi di Canguilhem: si tratta di testi già noti agli studiosi, che si desiderava rendere accessibili al lettore di lingua inglese. La novità di quel volume era l'accurata bibliografia critica redatta da Camille Limoges (Limoges, 1994). Frutto di un attento lavoro di ricostruzione e ricerca, essa comprendeva un gran numero di testi, disseminati in innumerevoli pubblicazioni, di cui quasi l'intera comunità scientifica ignorava l'esistenza. In particolare il volume rivelava l'esistenza di una serie di scritti, del tutto dimenticati, precedenti alla redazione della tesi del 1943. A partire da quel momento il panorama degli studi su Canguilhem subisce un profondo cambiamento, anche in conseguenza dell'istituzione, successiva alla morte dell'autore, di un ricco fondo di materiali editi e inediti presso il Centre d'Archive en Philosophie,

Histoire et Éditions des Sciences (CAPHES) dell'École Normale Supérieure di Parigi ¹ Se escludiamo i materiali inediti, il cui interesse è fuori discussione, ci accorgiamo presto che anche gli scritti editi offrono, in questo caso, un terreno di ricerca quasi del tutto inesplorato. Si tratta di innumerevoli articoli, interventi, conferenze che Canguilhem ha disseminato nel corso della sua carriera di filosofo e storico delle scienze e che spesso affrontano temi e problemi differenti da quelli oggetto delle opere più conosciute. Essi comprendono inoltre interi libri, come nel caso dell'opuscolo *Le fascisme et les paysans*, o addirittura un *Traité de Logique et de Morale*, redatto in collaborazione con l'amico Camille Planet (1892-1963). Questo *corpus*, edito ma in larga parte ignoto, complica notevolmente l'immagine complessiva dell'opera di Canguilhem. Emerge infatti quello che Jean-François Braunstein ha opportunamente chiamato "*Canguilhem perdu*" (Braunstein 2011), il cui significato è ancora in larga parte da esplorare. ²

Nell'affrontare questi scritti, nello specifico quelli giovanili, oggetto di questo contributo, è dunque necessaria una doppia attenzione metodologica. In primo luogo è necessario compiere lo sforzo di non considerare il giovane Canguilhem come un autore completamente "altro" rispetto al filosofo e storico delle scienze della maturità: se è vero che molti interessi che connoteranno la sua opera matura non sono ancora presenti è possibile cercare comunque di riallacciare alcuni nodi concettuali e seguire la traccia di alcune questioni che, evolvendo, conducono Canguilhem verso i problemi delle opere maggiori. In secondo luogo occorre evitare di ricercare in questo *corpus* ciò che non può essere trovato: è ovviamente legittimo ricercarne i tratti di continuità con i lavori della maturità, ma con la consapevolezza che sarebbe scorretto ignorare l'esistenza di un effettivo e reale processo di elaborazione e sviluppo di certe tematiche all'interno del percorso filosofico e intellettuale dell'autore.

Fatti e valori

Uno dei principali elementi di interesse nella produzione giovanile di Canguilhem è la presenza di una teoria dei valori, le cui radici vanno ricercate nell'insegnamento di Alain (1868-1951) e sono attestate nei riferimenti, presenti negli appunti e nei quaderni del periodo del liceo Henry IV, ad autori quali Jules Lagneau (1851-1894), Jules Lachelier (1832-1918) e Charles Renouvier (1815-903). Tanto Lagneau quanto Lachelier e Renouvier sviluppano la propria posizione come opposizione critica nei confronti della concezione positivista del "fatto" come fondamento dell'induzione. Come ha rilevato Ludovico Geymonat, per Lachelier il vero ordine della natura non è quello della successione delle cause efficienti, ma «quello finalistico, onde il vero fondamento dell'induzione va esso pure cercato nella convergenza di tutti i fenomeni verso un fine» (1975, 552). Renouvier, invece, se da un lato ammette l'idea fondamentale del positivismo, secondo cui la

¹ Attualmente è in corso di edizione, presso la casa editrice Vrin, la serie delle *Œuvres Complètes*. Al momento sono apparsi, nel 2001, il primo volume, che contiene gli scritti risalenti al periodo 1926-1939 e, nel 2015, il quarto volume che raccoglie scritti, interventi e discorsi del periodo 1940-1965. Si tratta, è bene dirlo, di un progetto editoriale che comprende esclusivamente documenti già pubblicati in qualche modo dall'autore; a causa delle disposizioni testamentarie di Canguilhem, infatti, tutti i materiali inediti, pur essendo a piena disposizione degli studiosi, non possono essere pubblicati o editati. Nonostante ciò l'insieme delle opere editate comprenderà, nella sua versione definitiva, ben cinque volumi più un sesto volume che presenterà una bibliografia critica completa.

² Mi limito a rimandare al pionieristico saggio di Braunstein *Canguilhem avant Canguilhem* (Braunstein, 2000) e ai lavori di alcuni studiosi che, in questi anni, hanno cominciato a confrontarsi coi testi che più ci interessano per i temi di questo saggio (Moya Diez 2015; Schwartz 2011; Cammelli 2006, 2011).

conoscenza è ricerca delle leggi che regolano i fatti, d'altro canto recupera dal kantismo la convinzione che il fatto vada inteso come “fenomeno” e come “rappresentazione”, oltre la quale non si dà accesso diretto alla realtà. Questa ripresa del kantismo ha la funzione, in Renouvier, di rompere con una certa tradizione filosofica che tendeva a dare un'interpretazione deterministica delle leggi del pensiero. Per Renouvier si tratta di riconoscere, a fondamento e principio della conoscenza, un atto di libertà, inteso come atto volontario e come scelta (Moya Diez 2015, 73). È lo stesso Canguilhem, in un manoscritto non datato, a riconoscere l'importanza di questo passaggio: «pensare è affermare, è giudicare; il giudizio è un atto libero: ogni conoscenza è credenza, ogni credenza racchiude una decisione volontaria» (CAPHES GC, 4.3.5: 6). ³

Non stupisce affatto che a partire da tali riferimenti Canguilhem sviluppi, come tema costante del primo periodo della propria riflessione, una critica serrata a quelli che definisce “gli adoratori dei fatti”. Si tratta di una critica che rielabora in forma originale il motivo antipositivista della tradizione riflessiva e neocriticista francese, anche perché a mediare il suo accesso a tale tradizione è la lezione di Alain, il quale rileggeva l'idea della filosofia come esercizio di libertà all'interno del contesto politico del primo dopoguerra francese. Alain rappresentò una figura di grande rilievo per il contesto culturale e politico francese tra le due guerre, soprattutto per via di *Libres Propos*, pubblicazione periodica ⁴ che recava come sottotitolo *Journal d'Alain*. Ogni numero si articola in due sezioni: la prima, le cosiddette “*Propos*”, raccoglie i contributi redatti direttamente da Alain e la seconda, sempre più corposa con l'andare del tempo, chiamata “*Annexes*”, è composta dai lavori di allievi e amici di Alain. Ciò che accomuna il gruppo è soprattutto la lotta politica contro il militarismo imperante in Francia e nell'Europa continentale nel primo dopoguerra. Quello delle forze militari, sostengono i redattori delle *Propos*, è un potere di fatto e non di diritto, un potere che si esercita e si giustifica attraverso una logica del fatto compiuto, che scavalca le istituzioni democratiche imponendo una particolare visione dei rapporti e dei bisogni sociali.

³ Laddove non altrimenti specificato, le traduzioni dal francese sono dell'autore del saggio

⁴ La rivista inizia le proprie pubblicazioni con cadenza bimestrale, sotto la guida, oltre che dello stesso Alain, dei coniugi Michel e Jeanne Alexandre, che sostengono anche economicamente la rivista. A partire dal 1924 *Libres Propos* diviene una pubblicazione mensile e continuerà a uscire regolarmente, salvo un paio di interruzioni nel 1924 e nel 1927, sino al 1935.

Guerra, pace e giustizia

L'interesse per il problema della militarizzazione della società è evidente, per esempio, in uno scritto del 20 febbraio 1928 che Canguilhem pubblica su *Libres Propos*. Il titolo dell'articolo, che fa parte della serie *Notes militaires*, è *Du supérieur et de l'inférieur*. «Il sistema militare», leggiamo, «classifica di propria autorità gli uomini in inferiori e superiori», e questa classificazione comporta una certa aspettativa di comportamento da parte degli individui e una completa riconfigurazione della società sulla base di una determinata gerarchia di valori:

L'inferiore non deve soltanto obbedienza e sottomissione cieca, ma rispetto. Ora, se il valore di un uomo è un rapporto e non è concluso che a seguito di prova, ne consegue che anche un sentimento come il rispetto non sia senza un rapporto, e non è giustificabile che in proporzione del valore che merita. (Canguilhem 2011, 192)

Tale ordine di valori è però irricevibile perché colloca, in una scala di valutazione orientata in senso verticale, qualcosa che resiste a questa disposizione lineare. «Superiori, inferiori, queste parole annunciano dei rapporti» ma allo stesso tempo «si è superiori a qualcuno in qualcosa [...] ma non in tutto» (193). L'esercito, secondo Canguilhem, impone un ordine sociale di fatto come ordine di valore reale. Nelle *Notes militaires* del 20 settembre 1928 (202-204) l'ordine militare viene esplicitamente paragonato a un ritorno al sistema delle caste e a un'automatizzazione dei rapporti sociali: «L'arte militare si vanta di evitare l'esitazione, l'imbarazzo, l'impeto sgraziato. L'ideale dichiarato, proclamato, imposto è meccanizzare gli atti» (202). L'esercito suddivide il tempo soggettivo in segmenti unitari, spazializzati attraverso le precise regole della disciplina. Ma il codice di comportamento dell'*armée* non può applicarsi se non ignorando il peculiare tratto di libertà che costituisce l'essenza della realtà: «Il regolamento parla come se avesse soppresso l'esistenza delle cose, ovvero quell'immenso incrocio di vie, di traiettorie, di azioni e repulsioni; ma l'esistenza», si affretta ad aggiungere Canguilhem, «non si lascia dimenticare» (203).

Se da un lato abbiamo un sistema che tenta di imporre, attraverso una meccanizzazione di fatto, un particolare ordine di valori alla realtà, dall'altro quest'ultima non si presenta come fatto bruto, inerte di fronte a questa imposizione, ma offre una resistenza a un ordine di valori che non le si confà. «Il corso del tempo», infatti, «non ammette regolamenti, e non accoglie queste sentinelle in armi che segnano i confini di un mondo sistemato secondo la fantasia dei Capi». Essi, «malgrado i loro desideri» infatti, «non dispongono teoricamente del tempo, e [...] il tempo è il segno della Loro impotenza» (204).

Anche per ciò che concerne la politica internazionale e i rapporti tra gli Stati, l'imposizione di uno stato di cose come ordine di valori presenta problemi simili. In un commento dell'ottobre 1929 (260-262) al libro di Karl-Friedrich Nowak ⁵ sulla pace di Versailles (Nowak, 1928), Canguilhem sostiene che la pace non sia un *fatto* ma un'idea – ovvero, in questo contesto, qualcosa che *vale* come ideale e che non si dà come bruto stato di cose – e che è nel suo essere idea, e non nelle condizioni più o meno dure di un trattato tra Stati, che risiede la possibilità di evitare la guerra (Canguilhem 2011, 262).

In questo stesso ordine di idee va compresa la definizione di giustizia che un paio di anni dopo Canguilhem, ormai *agrégé* di filosofia, enuncia in un discorso d'occasione al liceo di Charleville:

La definizione del giusto non mi pare misteriosa: il prezzo <per averlo> è <la rinuncia alla> sufficienza ⁶ [*suffisance*] di un uomo, di una classe o di un popolo perché la contraddice. Costa alla sufficienza che nessuno possa essere allo stesso tempo giudice e parte, che nessuno sia giudice nella propria causa, che il lavoratore scontento, che il nemico vinto, che il vicino turbolento abbiano esattamente lo stesso nostro diritto, né più né meno, di far esaminare la propria rivendicazione, di chiedere un giudizio che non sia quello della nostra sola ragione, se noi stessi siamo interessati a quel giudizio. Questo è l'inizio e la fine della giustizia. (310)

⁵ Karl-Friedrich Nowak (1882-1932) fu giornalista e corrispondente di guerra tedesco. Fu autore di numerose biografie tra cui quella recensita e commentata da Canguilhem su *Libres Propos*, edita nel 1927 in tedesco e tradotta in francese l'anno successivo e in inglese nel 1929.

⁶ Il termine è da intendersi qui nel senso di "autonomia" e di "bastare a se stessi", "essere sufficienti a se stessi".

Il giusto, implica sempre una parte terza, un elemento esterno perché non si stabilisce cosa è giusto e cosa non lo è quando è in causa una sola parte, ma quando a confrontarsi sono due giudizi differenti, due diverse posizioni di valore. Chi non riconosce che ogni volta che si opera un confronto tra parti – e che si pone una questione di giustizia – la soluzione debba essere cercata in un giudizio di valore, commette un errore e lo commette, in fondo, in malafede. Questo è ciò che Canguilhem vede nel militarismo della fine degli anni Venti del secolo scorso: esso cerca di imporre una soluzione di fatto perché è incapace di proporsi come soluzione di diritto, in quanto parte in causa nell'agone politico. Non a caso Canguilhem si chiede, nel succitato discorso, «Prosperità innanzitutto? No, ma innanzitutto giustizia. Sicurezza innanzitutto? No, ma innanzitutto giustizia» (311). Prosperità e sicurezza: ecco due “dati di fatto”, che si pretende di imporre in quanto universalmente desiderabili, contro cui occorre far valere un diverso sistema di valori. A che pro la prosperità se essa implica ingiustizia? A che pro la sicurezza se essa comporta la morte della libertà e dell'uguaglianza? Infatti, il militarismo securitario rappresentava in quegli anni il braccio armato degli interessi di classe della borghesia europea, una borghesia che vedeva nella guerra e nel conflitto un utile stato di cose da conservare e, anzi, per certi versi da auspicare. Combattere contro la guerra non significava dunque combattere contro un evento ineluttabile o contro una realtà storica inemendabile, ma contro un sistema di valori, una rappresentazione della realtà alla quale la realtà stessa oppone resistenza.

La società tra macchina e organismo

L'idea che la realtà sociale opponga una resistenza impersonale e pre-soggettiva nei confronti delle politiche improntate a una visione riduzionista dei rapporti sociali riappare, una trentina di anni dopo, nelle riflessioni di Canguilhem circa la natura delle norme sociali. Queste sono contenute nelle aggiunte, redatte tra il 1963 e il 1966, all'*Essais* del 1943 e vanno sotto il titolo di *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*. Esse non rappresentano una vera revisione della tesi originale, quanto piuttosto un ampliamento della sfera di interesse dell'indagine intrapresa all'inizio degli anni Quaranta del secolo scorso. Nel primo dei testi delle *Nouvelles réflexions* non è più il rischio di meccanizzazione sociale a preoccupare Canguilhem, ma un altro tipo di errore: quello di chi tende a considerare la società in termini di *organismo individuale*.

Non è un caso che il saggio in oggetto, *Du social au vital*, inverta già nel titolo il percorso che si dimostrerà essere errato: quello dal vitale al sociale. E non è un caso neppure che il testo si apra con un riferimento alla *Critica della Ragion pura* di Kant e alla distinzione tra concetti “scolastici” e concetti “cosmici” o “popolari”. Questa è una distinzione tra concetti, come nota Canguilhem, in riferimento «alla loro sfera di origine e di validità» (Canguilhem 1998, 199). Se il concetto di “norma” è ancora, attualmente, un concetto scolastico, quello di “normale” appare invece come un concetto popolare. Il termine però non è sempre stato patrimonio del linguaggio popolare, ma «è passato nella lingua popolare e si è naturalizzato in essa a partire dai vocabolari specifici di due istituzioni, l'istituzione pedagogica e l'istituzione sanitaria» (199). A partire dalla rivoluzione francese e dalle riforme che essa ispirò esso è «il termine con il quale il XIX secolo designerà il prototipo scolastico e stato di salute organica» (199). Questo perché la riforma – o sarebbe meglio dire la fondazione – del-

la moderna istituzione scolastica e di quella sanitario-ospedaliera in Francia esprimeva un'autentica esigenza di razionalizzazione sociale ispirata anche dall'altra grande rivoluzione all'origine dell'età contemporanea, la rivoluzione industriale, e dal suo mito dell'automazione. Il XIX secolo ha bisogno così di oggetti normalizzati, standardizzati, omologati, capaci di svolgere il proprio compito, trovando immediatamente la propria collocazione nel sistema produttivo. E, per certi versi, quello stesso secolo pare aver avuto bisogno di uomini normali o, meglio, normalizzati, frutto di una pedagogia e di una medicina che ne regolarizzassero gli elementi variabili, rendendoli uomini "a misura" della società in cui vivevano. Sin qui, in effetti, pare che la posizione di Canguilhem non sia cambiata poi molto dalla fine degli anni Venti alla metà degli anni Sessanta. In realtà a seguito di una lettura attenta, potremmo dire che la preoccupazione che muove ora la riflessione di Canguilhem appare opposta e complementare alle riflessioni giovanili.

In primo luogo Canguilhem enuncia una particolare definizione del processo di normalizzazione:

A ben guardare, la normalizzazione dei mezzi tecnici dell'educazione, della salute, dei trasporti di persone e di merci, è l'espressione di esigenze collettive il cui insieme, anche in assenza di una presa di coscienza da parte degli individui, definisce in una società storica data il suo modo di riferire la propria struttura, o forse le proprie strutture, a ciò che essa stima essere il proprio bene singolare. (200)

La normalizzazione esprime dunque, in maniera impersonale e socialmente inconscia, esigenze che sono collettive, che orientano l'autorappresentazione sovrastrutturale della società secondo «ciò che essa stima essere il proprio bene singolare», ovvero secondo una tavola dei valori che si presume essere univocamente valida per la società nel suo insieme. A questa definizione segue l'enunciazione, poco oltre, di un principio fondamentale della teoria normativa di Canguilhem:

[...] Il carattere peculiare di un oggetto o di un fatto detto normale, in riferimento a una norma esterna o intrinseca, è di poter essere, a sua volta, preso come riferimento di oggetti o di fatti che attendono ancora di essere detti tali. Il normale è dunque ad un tempo l'estensione e l'espressione della norma. [...] Esso richiede dunque fuori di sé, a fianco a sé e contro di sé, tutto ciò che ancora gli si sottrae. Una norma trae il proprio senso, la propria funzione e il proprio valore dal fatto che fuori di essa esiste ciò che non risponde all'esigenza da cui essa dipende. (200-201)

Potremmo chiamarlo «principio di priorità cronologica dell'infrazione rispetto alla regola». Se è vero che il normale precede logicamente l'a-normale (205) – come si può infatti riconoscere qualcosa come a-normale, se ancora non abbiamo stabilito quale sia il modello normale? – è altresì vero che «una norma, nell'esperienza antropologica, non può essere originale. Una regola non comincia ad essere regola se non agendo da regola, e quest'esigenza di correzione nasce dall'infrazione stessa» (203). D'altronde era già questa la conclusione dell'*Essais* del 1943, dove si legge chiaramente: «È dunque innanzitutto perché gli uomini si sentono malati che vi è una medicina» (191).

Ci aspetterebbe, a questo punto, che Canguilhem riconduca il rischio di normalizzazione alla tendenza a meccanizzare le dinamiche sociali e trattare la società come una macchina. Al contrario, invece, il Canguilhem di *Du social au vital* sembra piuttosto preoccupato del fatto che ci si possa intrattenere con l'idea di una società assimilata a un organismo, confondendo le norme sociali con le norme vitali. Nella società, infatti, la regolazione è sempre «un bisogno alla ricerca del proprio organo e delle proprie norme di esercizio», mentre nell'organismo, al contrario, «il fatto del bisogno riflette l'esistenza di un dispositivo di regolazione» (215). Non si dà fame prima dell'esistenza di un apparato capace di sopperire alle esigenze alimentari e senza che esista, in un certo modo, la condizione di sazietà. Al contrario, la società, non trova il proprio bisogno come intrinsecamente connesso all'organo deputato al suo soddisfacimento: una società che voglia risolvere il problema della fame dovrà assicurarsi di pianificare istituzioni e strutture sociali che provvedano a garantire una produzione alimentare sufficiente, una distribuzione efficace dei prodotti e un'adeguata possibilità di accesso al cibo da parte di tutti.

L'impossibilità di interpretare la società come una struttura organica deriva dal fatto che «una società è a un tempo macchina e organismo» (214). La questione della differenza macchina/organismo non è nuova per il Canguilhem delle *Nouvelles réflexions*, ma risale invece a un saggio precedente, *Machine et organisme* che, pubblicato nel 1952 ne *La connaissance de la vie* (Canguilhem 1971, 149-183), è in effetti basato sull'omonima conferenza tenuta da Canguilhem nel febbraio 1947 presso il Collège Philosophique di Jean Wahl. In questo saggio Canguilhem opera un vero e proprio ribaltamento nell'interpretazione della teoria dell'animale-macchina di Descartes. Se, classicamente, si è detto che l'animale-macchina cartesiano rappresenta un tentativo di porre la macchina come modello per la comprensione della natura e, in particolare, del vivente, Canguilhem mostra invece che uno dei presupposti concettuali dell'idea dell'animale-macchina e dell'automa consiste nella credenza nella possibilità della macchina di imitare il corpo vivente (164). Egli sostiene inoltre che il meccanicismo, la filosofia che tenta di spiegare ogni fatto secondo il modello della macchina, non elimini, come si è spesso creduto, la finalità dall'universo. Al contrario, «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» (165). È per questo che il correlato necessario di quell'universo macchina che sarà l'esito laplaciano della fisica newtoniana (Casini 1969; Koyré 1988), i cui fondamenti sono già in larga misura presenti nella filosofia cartesiana, è l'esistenza di un dio fabbricatore, un dio tecnico. Questo dio è necessario proprio perché «il meccanicismo è in grado di spiegare ogni fatto, una volta date le macchine, senza però che il meccanicismo sia capace di rendere conto della costruzione delle macchine» (Canguilhem 1971, 167). Mentre negli organismi è facile osservare «fenomeni di autocostruzione, autoconservazione, autoregolazione, autoriparazione», non è possibile fare altrettanto nel caso delle macchine, dove tutti questi processi sono da imputarsi all'uomo: dall'ingegnere all'operaio, dal macchinista al manutentore, le macchine dipendono dall'uomo e dai suoi fini (168-169). La finalità appartiene più alla macchina che all'organismo. Se appare impossibile realizzare una società veramente automatizzata, è altrettanto velleitario considerare la società come priva di fini e come struttura caratterizzata da una corrispondenza intrinseca tra i propri bisogni e i sistemi che essa attua per il loro soddisfacimento.

La società fascista

Che cosa significa dunque dire che la società è sia una macchina che un organismo? Significa, da un lato, che se è vero che esistono società che hanno progettato e progettano la propria struttura come un “piano” (Canguilhem pensa in particolare all’esperienza sovietica), è anche vero che queste società debbono scontrarsi con il fatto che «questa tendenza incontra ancora nei fatti, e non soltanto nella cattiva volontà di esecutori scettici, ostacoli che obbligano gli organizzatori a fare appello alle risorse dell’improvvisazione» (Canguilhem 1998, 215). In questo il Canguilhem degli anni Sessanta rimane fedele alle proprie convinzioni giovanili: ogni tentativo di interpretare la società in termini meccanicistici è destinata a scontrarsi contro una resistenza insita nel reale. Sono i *fatti*, a mostrare di *svalutare* un simile tentativo. D’altro canto la stessa realtà mostra anche l’impossibilità di pensare la società secondo il modello organicista, ovvero secondo il modello della progressiva integrazione degli organi. Tale modello, che è quello dell’evoluzione biologica (217), ignora infatti la fondamentale distanza che esiste tra i diversi organi (o istituzioni) della società.

Se il Canguilhem dei tardi anni Venti e dei primissimi anni Trenta era preoccupato soprattutto dal rischio della meccanizzazione della società, il Canguilhem degli anni Sessanta, pur mantenendo quella preoccupazione originaria, sembra più interessato a chiarire i rischi di una visione organicistica della società. Come si è visto, questo allargamento degli obiettivi critici negli anni Sessanta è legato alla precisazione dei contorni concettuali delle nozioni di “macchina” e «organismo» e alla concezione della norma, così come si era venuta elaborando nei corsi degli anni Quaranta a Clermont-Ferrand e nella tesi del 1943, e alla precisazione dei contorni concettuali delle nozioni di “macchina” e “organismo”.

Se vogliamo cercare di ricostruire le origini di questi sviluppi, dobbiamo allora rivolgerci al periodo precedente, quello che intercorre tra il 1934, anno in cui viene fondato il CVIA, ⁷ e il 1936, anno in cui si consuma la rottura con Alain e Canguilhem inizia gli studi medici (Cammelli 2011, 518-520). Il passaggio fondamentale va quindi ricercato, a mio avviso, in uno scritto del 1935 a lungo ignorato, ⁸ anche perché pubblicato anonimo, intitolato *Le Fascisme et les paysans*. Obiettivo dello scritto è comprendere il funzionamento del fascismo e la sua possibile presa sulla classe media contadina, anche al fine di proporre una politica di resistenza al tentativo di “seduzione” fascista. Come si è detto, l’opuscolo si colloca in un periodo delicato del percorso di Canguilhem: nel 1936 comincia gli studi di medicina che lo condurranno alla stesura dell’*Essais* del 1943 e in questo periodo inizia a maturare una posizione antifascista che non prevede alcuna possibilità di negoziazione con Hitler e che, in virtù di una distinzione tra la guerra di conquista e la lotta di resistenza, lo conduce a una critica sempre più dura del pacifismo “ingenuo” di Alain (518-519; Braunstein & Bing, 1998) che si espliciterà in maniera compiuta nel *Traité de logique et de morale* (Canguilhem 2011, 921). Nel testo del 1935, quindi, «precipitano tutte le principali sfide teoriche e politiche che abbiamo visto emergere nelle riflessioni del Canguilhem dei primi anni Trenta» cosicché esso rappresenta «un radica-

⁷ Comitato di vigilanza antifascista.

⁸ Il testo non ha mai avuto una riedizione in Francia prima della sua pubblicazione, nel 2011, nel I volume delle *Œuvres Complètes* ma ha è stato oggetto, invece, di una bella edizione italiana, a cura di Michele Cammelli, già alcuni anni prima (2006) con una traduzione condotta a partire dall’originale del 1935. Lo stesso Cammelli ha inoltre offerto un’accurata e ben informata interpretazione dello scritto e della sua rilevanza per l’itinerario filosofico del suo autore (2006, 2011).

le momento di svolta nella vicenda politica e intellettuale dell'autore, momento attraverso cui la natura stessa di quelle sfide ne uscirà trasformata» (Cammelli 2006, 49).

L'analisi politica condotta nel saggio riconosce nel fascismo una tecnica politica il cui fine è ricondurre a uno schema di controllo unitario il comportamento eterogeneo delle diverse "forme di vita" sociali. La definizione di Canguilhem che, come ha notato Cammelli, assomiglia non poco a quella proposta da Foucault per definire il fascismo come biopolitica (59), richiama esplicitamente alcuni temi precedenti:

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. (Canguilhem 2006, 124-125)

La classe contadina, classe media per eccellenza, è la più esposta ai richiami della paura strategica e del panico di regime: questo perché essa è anche la più esposta a quella guerra sociale che sempre rischia di «diventare conflitto aperto e lotta senza pietà». Il contadino si trova schiacciato tra le logiche di un capitalismo che non può condividere e le rivendicazioni di un marxismo in cui non si riconosce, poiché è «un piccolo proprietario che *non può sfruttare* sistematicamente un proletariato rurale e che *non vuole essere sfruttato* sistematicamente come proletariato rurale» (112). Né grande proprietario, né proletario, egli si trova del tutto privo di vera rappresentanza di classe. Il contadino medio possiede abbastanza capitale da essere dispensato dal lavoro a giornata e «*identifica la propria dignità nel fatto di bastare a se stesso*», concependo la propria come «*la classe vitale per eccellenza, quella da cui tutto parte e da cui tutti partono*» (112). La classe rurale rimane così sola dinanzi alle seduzioni del fascismo e questa solitudine, è facile comprenderlo, costituisce la sua debolezza.

Il fascismo, però, non rappresenta davvero una forma di tutela e di protezione della forma di vita contadina, anzi. Il regime elettrifica la campagna, conduce bonifiche, modernizza il lavoro del contadino e, così facendo, crea una retorica del mondo agrario che, in realtà, nasconde una vera e propria subordinazione di fatto della campagna alla città. Ora è la città a fornire l'energia per il lavoro nei campi, a fornire il tecnico, l'ingegnere, il meccanico che renderanno il lavoro nei campi moderno, progredito, produttivo. Il contadino, senza che se ne possa rendere conto, esce spogliato di quell'autonomia che vantava nei confronti delle altre classi sociali e che egli fondava sulla "vitalità" della propria classe sociale (ivi, 93-95). Il fascismo in realtà combatte il contadino, in cui vede una forma di vita creativa e autonoma, legata a logiche di produzione pre-industriali e pre-moderne, difficili da normalizzare.

Il fascismo è dunque, per certi versi, un militarismo portato all'estremo, una società in cui un regime ingiustificabile si mantiene e si sostiene grazie a una mentalità dell'obbedienza automatica (122), ma è anche una forma di normalizzazione biopolitica della società, che subordina ogni forma di vita realmente autonoma e produttiva a «quell'istituzione parassitaria, essenzialmente improduttiva e distruttrice, [...] che è l'apparato di difesa poliziesca e militare» (121).

Una scelta non scelta. Il fondamento impersonale della giustizia

Che cosa è necessario fare perché il contadino scampi alla presa seduttiva del processo di fascistizzazione? Occorre innanzitutto correggere la sua visione iniziale, la sua interpretazione sociale fondamentale, ovvero l'idea di "bastare a se stesso", in virtù del fatto di essere la classe produttiva per eccellenza, che risponde a bisogni più basilari e fondamentali. Nella misura in cui il lavoro contadino, a differenza di quello operaio, nasce dal bisogno vitale del nutrirsi, esso costituisce una forma di vita fondamentale antifascista, perché il contadino conserva nel proprio lavoro la memoria della priorità dell'esigenza vitale sulla regolazione sociale, che è esattamente il rapporto che il fascismo vuole invertire. Ma questo elemento di resistenza sarà efficace solo se saprà essere giusto, ovvero se saprà superare l'idea che il contadino possa «salvarsi da solo» (132). Già il discorso a Charleville del 1930 (Canguilhem 2011, 306-312), come abbiamo visto, definiva il giusto come ciò che richiede il sacrificio di una condizione di "sufficienza", recisa dal legame sociale. Quel testo richiamava l'attenzione sulla necessità di un superamento del punto di vista di parte (individuale, di classe, di popolo), in favore della giustizia come valore da realizzare. Lo studio del 1935 riprende quest'idea di fondo, nella misura in cui ritiene essenziale che la popolazione contadina comprenda:

[C]he, 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; e che, se oggi viene coltivato in essa il sentimento della sua autosufficienza e dei diritti che le spettano, è solo per poter meglio utilizzare la sua dipendenza da quello stesso asservimento al quale sono soggetti gli altri lavoratori. (Canguilhem 2006, 114)

Il sentimento di autosufficienza, che sembra difendere il contadino dai rischi del meccanicismo sociale, è in realtà funzionale al suo asservimento. Questo asservimento non passa direttamente da un'applicazione della disciplina militare, ma attraverso un processo di assoggettamento ingannevole, che punta a convincere il contadino che i bisogni che egli esprime siano in fondo gli stessi espressi dal sistema nel suo insieme. La classe contadina e, più in generale, la classe media devono compiere una scelta tra i padroni (il capitalismo e la sua versione degenera e militarizzata, il fascismo) e la classe proletaria. Ma questa scelta ha un solo possibile esito. Secondo Canguilhem è infatti tempo di mostrare al contadino francese «che non si salverà da solo e che, se pretende di farlo salvando i propri padroni, non farà altro che posticipare di poco la data della propria fine» (132). Egli deve comprendere dunque che è nella salvezza del lavoratore proletario che può trovare salvezza la propria forma di vita. Una scelta doppia e reciproca, che vede in una logica del mutuo riconoscimento la soluzione al tentativo di annullamento dei regimi meccanicistica e organicista:

- Da parte dei partiti operai la scelta leale per la classe contadina da difendere in sé e per il suo valore umano;
- Da parte dei contadini la scelta risoluta per la classe operaia da liberare in sé e per un avvenire comune di giustizia. (133)

Conclusioni. La libertà dell'impersonale

Al termine di questo percorso all'interno dell'opera di Canguilhem possiamo ora sostenere che, sin dalle opere giovanili, sia presente all'interno del suo pensiero un certo elemento che possiamo definire "impersonale". In un primo momento questo elemento è costituito, sulla scorta della tradizione riflessiva francese, da un principio di libertà presente nella struttura del reale, prima che nel soggetto e nel suo agire. Tale principio di libertà agisce all'interno degli individui come forza di resistenza, una sorta di inerzia, di fronte ai tentativi di automatizzazione dei rapporti sociali. La libertà è infatti quel principio che impedisce di considerare il reale come "fatto bruto" indifferente dal punto di vista assiologico e, in virtù di questo, rende la realtà indisponibile alle forzature come il militarismo.

Anche nel pensiero della maturità la realtà appare polarizzata in una scala di valori, ma questa polarizzazione non è più data dall'azione di un principio intrinseco al reale ma dalla valutazione dell'ambiente che ogni vivente esercita, in quanto essere normativo (Canguilhem 1998). L'elemento impersonale è dato qui dalla "normatività", principio che non risiede nel reale in generale, ma che si esprime nell'individuo biologico in quanto organismo in relazione con l'ambiente. In questo contesto appare necessaria a Canguilhem una ricognizione sullo statuto e la natura delle norme sociali, al fine di evitare confusione tra queste e le norme vitali.

Ciò che viene rielaborato nell'arco di anni che separa le *Notes Militaires* e le *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* è l'articolazione del rapporto tra l'elemento impersonale e l'individuo. In un primo momento l'elemento impersonale è infatti un principio che, oltre che pre-soggettivo, è anche pre-individuale. Esso è incorporato nella realtà stessa e ne stabilisce la polarità valoriale a prescindere dagli individui. Con l'introduzione della nozione di normatività, invece, l'elemento impersonale, sebbene prescinda ancora dalla volontà soggettiva, in quanto proprietà di ogni organismo, anche di quello più elementare, è comunque vincolato all'esistenza di viventi individuali. Quella elaborata ne *Le normal et le pathologique* o ne *La connaissance de la vie*, infatti, non è una filosofia della vita come principio ipostatizzato in sostituzione di quello della libertà, ma una filosofia del vivente come individuo concreto. Questa nuova prospettiva, oltre a continuare a rendere conto di un elemento di resistenza all'automatismo sociale, si tutela anche dal rischio di sostenere la presenza di un ordine di valori assoluto tanto "reale" quanto violento e intollerante. Collocare il principio di valorizzazione del reale a livello dell'individuo evita i rischi di una soggettività volontaristica "forte", ma si smarca anche da qualsiasi visione riduzionista della società.

Non è un caso che sia lo scritto sul fascismo e la retorica agraria a offrire il punto di partenza per una nuova elaborazione. Ricomprendere l'esperienza del fascismo all'interno della critica al militarismo e alla guerra non avrebbe infatti permesso un'adeguata comprensione della potenza della retorica di Hitler o di Mussolini. Questa si basava infatti su di un'identificazione tra i presunti biso-

gni della società e i bisogni vitali degli individui. Il fascismo è in fondo il tentativo di eliminare le classi sociali all'interno di un'unica classe sociale, ignorando la presenza di ordini di valore diversi. Certo lo scritto del 1935 rimane ancora legato a categorie di analisi di matrice marxista come quella di classe che impediscono una completa ricollocazione dell'elemento impersonale sul piano individuale, ma allo stesso tempo Canguilhem già riconosce all'interno di questo quadro concettuale la presenza di ordini di valore diversi, anche se non necessariamente alternativi e, cosa ancora più importante, trova la soluzione della questione contadina in un'articolazione che potremmo definire *dialettica* tra la libertà della scelta individuale e la necessità impersonale di una certa forma di vita.

Bibliografia

- Braunstein, J.-F. (2000). Canguilhem avant Canguilhem. *Revue d'histoire des sciences*, 53, 9-26.
- Id. (2011). Introduction: À la découverte d'un «Canguilhem perdu». In G. Canguilhem, *Œuvres Complètes* (101-140). Paris: Vrin.
- Braunstein, J.-F. & Bing, F. (1998). «Entretien avec Georges Canguilhem». In F. Bing et al. *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique. Actes du 10^e Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse*. Le Plessi-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- Cammelli, M. (2006). Introduzione. Logiche della resistenza. In G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini* (9-76). Bologna: il Mulino.
- Id. (2011). Présentation. In G. Canguilhem, *Œuvres Complètes* (515-553). Paris: Vrin.
- Canguilhem, G. (1955). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF.
- Id. (1971). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- Id. (1998). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.
- Id. (2006). *Le fascisme et les paysans*. Paris: Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes.
- Id. (2009). *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (2^e ed.). Paris: Vrin.
- Id. (2011). *Œuvres Complètes*. Vol. I. Paris: Vrin.
- Id. (2015a). *Œuvres Complètes*. Vol. IV. Paris: Vrin.
- Id. (2015b). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Casini, P. (1969). *L'universo-macchina*. Roma-Bari: Laterza.
- Debru, C. (2015). *Au-delà des normes: la normativité*. Paris: Hermann.
- Delaporte, F. (a cura di) (1994). *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Geymonat, L. (1975). *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Vol. VI. Milano: Garzanti.
- Le Blanc, G. (2008). *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF.
- Limoges, C. (1994). *Critical Bibliography*. In F. Delaporte (a cura di), *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem* (385-454). Cambridge, MA: MIT Press.
- Koyré, A. (1988). *Dal mondo chiuso all'universo infinito*. Milano: Feltrinelli.
- Moya Diez, I. (2015). Les commencements de la philosophie des valeurs de Georges Canguilhem. *Revue Approches*, 162, 71-81.
- Nowak, K.-F. (1928). *Versailles 1919*. Paris: Rieder.
- Schwartz, Y. (2011). Présentation: Jeunesse d'un philosophe. In G. Canguilhem, *Œuvres Complètes* (71-99). Paris: Vrin.