

IL DIRITTO DI MORIRE IN GEORGES CANGUILHEM ANALISI E CRITICA DI UN CASO PROBLEMATICO

GIANVITO **BRINDISI**



Il diritto di morire in Georges Canguilhem.
Analisi e critica di un caso problematico

The Right to Die in Georges Canguilhem.
Analysis and Criticism of a Problematic Case

GIANVITO BRINDISI

Ricercatore in Filosofia del diritto, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”.
E-mail: gianvito.brindisi@unicampania.it

ABSTRACT

Il saggio espone e problematizza le tesi di Georges Canguilhem sul diritto di morire, pensato come diritto esistenziale. Dopo averne rintracciate le fonti e averle inquadrare nel complesso della sua opera, se ne analizzano alcune contraddizioni al fine di mostrare come una legalizzazione e una valenza critica del diritto di morire in rapporto ai conflitti normativi delle nostre società siano pensabili coerentemente con l'impianto filosofico canguilhemiano, sebbene contro la sua esplicita opinione.

This paper presents and problematizes the theses of Georges Canguilhem on the right to die, conceived as an existential right. After tracing their sources and framing them in the whole of Canguilhem's work, it analyzes some of their contradictions in order to show how a legalization and a critical value of the right to die in relation to the normative conflicts within our societies can be thinkable in line with the philosophical system of Canguilhem, albeit against his explicit opinion.

KEYWORDS

Canguilhem, diritto di morire, suicidio, normatività, normalità.

Canguilhem, right to die, suicide, normativity, normality.

Il diritto di morire in Georges Canguilhem

Analisi e critica di un caso problematico

GIANVITO BRINDISI

1. *Introduzione* – 2. *Normatività sociale e diritto, bioetica ed etica medica* – 3. *Il suicidio come “dramma della libertà” e le sue condizioni ambientali* – 4. *“L’envers d’un progrès”? La definizione del problema del diritto di morire e la critica dei critici dell’accanimento terapeutico* – 5. *Il fondamento del diritto di morire e la legittimità della domanda* – 6. *Il rapporto del diritto di morire con la medicina e con la legge* – 7. *Problematizzazione giuridica della fondazione e della concretizzazione del diritto di morire* – 8. *Problematizzazione etica e politica: lotte sociali e conflitti normativi* – 9. *Conclusioni*.

1. *Introduzione*

Il XXI secolo vede all’ordine del giorno la prosecuzione del dibattito intorno a un tema, quello del diritto di morire, che ha rappresentato una costante della riflessione giusfilosofica in ambito bioetico degli ultimi cinquant’anni e che, in ragione dei problemi giuridici ed etici posti dai continui progressi medici e tecnologici, non cessa di rinnovarsi.

Oggetto di questo contributo saranno le modalità con le quali Georges Canguilhem ha affrontato tale questione, offrendone una lettura originale e ponendo delle domande che in gran parte sono ancora le nostre.

Canguilhem tratta del diritto di morire nella fase più accesa del dibattito intorno alla medicalizzazione della vita, ovvero negli anni Settanta del secolo scorso, attraverso una serie di interventi, in parte inediti, accomunati da una netta irriducibilità a un discorso bioetico di tenore normativo. Il primo e più importante è senza dubbio il dialogo radiofonico con Henri Péquignot dal titolo *Le droit à la mort*, moderato da Roger Pillaudin e trasmesso su France culture nel programma *Dialogues* nel maggio 1975¹, in vista del quale Canguilhem aveva redatto delle *Notes sur le droit à la mort*². Segue la pubblicazione del *Rapport de synthèse* del convegno mondiale “Biologie et devenir de l’Homme” del 1974, di cui Canguilhem ha presieduto la sessione *Qualité de la vie, dignité de la mort*³.

Il discorso di Canguilhem sul diritto di morire si è dunque svolto attraverso interventi pubblici apparentemente occasionali e per lo più slegati da fini editoriali, ma ciò nondimeno, come giustamente sostenuto da Céline Lefève, esso risulta altamente meditato⁴.

È quest’ultima ragione che ci ha spinti a tentare, nelle pagine che seguono, di esplorare le tesi ancora poco note di Canguilhem sul diritto di morire, di inquadrarle nel complesso della sua opera, di chiarirne la prestazione specifica e infine di discuterne i limiti e di problematizzarle a partire da un’analisi delle loro contraddizioni interne: ciò al fine di riuscire a mostrare in qualche misura l’impossibilità di disgiungere le poste in gioco giuridiche, etiche e politiche del diritto di morire, pensandolo in relazione ai conflitti normativi interni alle nostre società, talvolta anche contro l’opinione dello stesso Canguilhem, ma sempre in accordo con il suo generale impianto filosofico.

¹ Cfr. CANGUILHEM 1975a. La pubblicazione non contiene gli interventi del pubblico e le risposte di Canguilhem e Péquignot, che possono essere ascoltati nella registrazione integrale conservata presso la Bibliothèque publique d’information del Centre Georges Pompidou di Parigi. Al riguardo cfr. LEFÈVE 2010, il solo contributo che fino a oggi abbia affrontato la questione, e che offre anche una sintesi delle risposte di Canguilhem alle domande del pubblico.

² CANGUILHEM 1975b.

³ Cfr. CANGUILHEM 1974.

⁴ Cfr. LEFÈVE 2010, 16.

2. Normatività sociale e diritto, bioetica ed etica medica

Tradizionalmente, è noto, nel dibattito pubblico il problema del diritto di morire è stato codificato dalla riflessione giuridica e morale in ambito bioetico. Poiché però questi ambiti non sono stati mai oggetto specifico della riflessione di Canguilhem, riteniamo opportuno, prima di entrare nel merito della questione, esplicitare sinteticamente il suo rapporto con il diritto e la bioetica richiamando alcune delle sue tesi più note in funzione del discorso che andremo a costruire, e nel corso del quale esse saranno ovviamente meglio contestualizzate.

E dunque, se è vero che Canguilhem non si è mai occupato di questioni giuridiche⁵, è stato però lui stesso, nel suo testo più noto, a collocarsi rispetto ad esse in una posizione mediana tra Kelsen e (via Freund) Schmitt.

Nel pensare il processo di razionalizzazione della società successivo alla Rivoluzione francese, Canguilhem riconosce alla normatività un margine di esteriorità rispetto all'oggetto della sua azione, pur concepandola come non riducibile a un insieme di imperativi da eseguire sotto minaccia sanzionatoria e senza rapporto con l'effettività sociale. La normalizzazione, lungi dall'essere immanente all'oggetto normato, si esplica nell'imposizione di esigenze collettive articolate intorno a un'organizzazione che definisce quel che ritiene essere il proprio bene. Per Canguilhem una norma è uno sforzo umano per organizzare il proprio ambiente, trae il proprio valore dal fatto che «fuori di essa esiste ciò che non risponde all'esigenza da cui essa dipende»⁶ e si dà solo nell'esperienza dello scarto nei confronti di un'esistenza insoddisfacente. Ecco perché quello di *normale* è un concetto dinamico e polemico: «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»⁷.

Quello tra normale e anormale è pertanto un rapporto specificamente antropologico di inversione assiologica e di polarità: una norma è un modo di unificazione di un diverso, ma «proporsi non significa imporsi. A differenza di una legge della natura, una norma non rende necessario il proprio effetto. Il che significa che una norma, di per sé sola, non ha alcun senso di norma»⁸. Essa offre solo una possibilità di regolazione quando sia stata istituita come strumento per creare uno stato di cose a essa adeguato, ma lascia altresì spazio alla possibilità inversa. Nel suo ambito di applicazione l'infrazione ha allora una priorità, perché è solo essa a conferire alla regola la possibilità di esercitare una funzione di correzione (il suo rovescio sarebbe il sogno di un'età dell'oro in cui l'esistenza è già da sempre adeguata alla propria esigenza). È solo l'infrazione, cioè, a consentire alla regola di agire e di esistere in quanto regola, e per questa ragione l'infrazione non è all'origine della regola, ma all'origine dell'attività stessa di regolazione. Come spiega in termini kantiani Canguilhem: «proporremmo che la condizione di possibilità delle regole faccia tutt'uno con la condizione di possibilità dell'esperienza delle regole. L'esperienza delle regole è la messa alla prova, in una situazione di irregolarità, della funzione regolatrice delle regole»⁹. Ne consegue che

⁵ Si ricordi, però, che Canguilhem era fortemente educato a una concezione sociale del diritto, come testimoniano numerose note di corsi seguiti tra il 1927 e il 1928, depositate presso il Fonds Canguilhem, intrise di antiformalismo e incentrate sulle teorie socialiste del diritto e dello Stato, sulla solidarietà sociale, sul collettivismo, sulla giustizia commutativa, sul diritto consuetudinario etc., nonché su autori come Gény, Hauriou, Saleilles, Morin. Cfr. G. Canguilhem, *La justice, Alain, Collège Sévigné, 1927* (GC 5.4.11). Si vedano inoltre le note non datate raccolte in Canguilhem, *Le droit* (GC 5.4.10) e *L'État* (GC 5.4.12). Accanto a ciò, si consideri che Canguilhem conosceva quasi certamente l'opera di Silvio Trentin – del quale ha dichiarato di aver seguito con molta convinzione l'antifascismo e di avere adottato lo sguardo critico (cfr. BRAUNSTEIN 2011, 112) – e che ha scritto con Camille Planet un *Traité de logique et de morale* dedicato in gran parte proprio al diritto (cfr. CANGUILHEM, PLANET, 1939, 825-927).

⁶ CANGUILHEM 1998, 201.

⁷ CANGUILHEM 1998, 201.

⁸ CANGUILHEM 1998, 202.

⁹ Cfr. CANGUILHEM 1998, 204.

l'anormale, sebbene logicamente sia secondo alla norma, è esistenzialmente primo. Non rappresenta, cioè, il contrario del normale se non *a posteriori*, poiché è antecedente in quanto stato che presenta altre norme rispetto a quelle richieste dall'esigenza normalizzatrice¹⁰.

Siamo di fronte, quindi, a una teoria per molti versi simile e al contempo opposta a quella kelseniana, dove pure una norma (giuridica) non è riducibile alla legge naturale, sebbene possa avere senso di per sé sola, senza riferimento all'essere, e dove pure l'illecito non è negazione ma condizione di possibilità dello svolgimento della sua funzione da parte del diritto, benché non lo sia in quanto reale ostile – altro orizzonte normativo cioè da sottoporre alla norma –, ma in quanto iscritto anch'esso in una norma giuridica, ossia nel dover essere¹¹.

E difatti in *Il normale e il patologico* Canguilhem riconosce a Kelsen il merito di aver rilevato la produzione di validità delle norme e la loro mutua relatività in un sistema normativo¹², contestandogli però l'incapacità di cogliere il pluralismo ordinamentale. Sostiene, così, che anche «riconoscendo che il diritto, privato come pubblico, non ha altra radice che quella politica¹³, si può ammettere che l'occasione di legiferare sia data al potere legislativo da una molteplicità di costumi che spetta al potere istituzionalizzare in un tutto giuridico virtuale»¹⁴. Lo Stato, pur svolgendo un'attività di istituzionalizzazione della molteplicità ordinamentale in un tutto virtuale, non ha cioè il monopolio della dimensione normativa, non essendo questo tutto giuridico virtuale una risoluzione dei quadri normativi (tecnici, economici etc.) nell'unitarietà dello Stato, ma il tentativo di far convergere verso un fine specifico sistemi di norme non convergenti.

Sarà forse vero, allora, che ogni ordinamento concreto, come sostiene lo Schmitt degli anni Trenta, è legato a specifici concetti di normalità e di uomo normale in base ai quali si producono norme generali¹⁵, presupponendo la regolamentazione legislativa dei concetti di normalità da essa del tutto indipendenti¹⁶. Una norma giuridica legherebbe in tal modo la sua effettività al suo essere il riflesso di una normalità sociale costituente una vera e propria sostanza giuridica. Ma contro questo Schmitt tendente all'organicismo¹⁷ va rilevato – estendendo la riflessione sulla normatività sociale di Canguilhem alla sfera giuridica – che ogni normalizzazione giuridica fondata su una concretezza ordinamentale, ovvero su una specifica idea di situazione normale e di uomo normale, presuppone un'attività normativa propria di una parte dello spazio sociale che prova a imporre le sue esigenze ai valori che le sono ostili. Quello che è in realtà un giudizio di valore (senso dinamico del normale) si fa passare per una constatazione oggettiva di una realtà (senso statico del normale), misconoscendone il carattere istituito e il processo istituyente. E poiché la normalità non è mai una sostanza ma già sempre un risultato, un prodotto valoriale di un conflitto normativo¹⁸ che tende a rimuovere questo stesso conflitto e a presentarsi come naturale e non problematico, la norma giuridica equivarrebbe alla ricezione di un progetto normativo proprio di un'area dominante dello spazio sociale che tende a imporsi come naturale, là dove la normalità non sarebbe altro che la realizzazione di una norma che si abolisce in quanto tale nel suo compimento¹⁹. Non si dà,

¹⁰ CANGUILHEM 1998, 206.

¹¹ KELSEN 2000, 66-68.

¹² CANGUILHEM 1998, 211.

¹³ Canguilhem si riferisce a FREUND 1965.

¹⁴ CANGUILHEM 1998, 211.

¹⁵ Com'è noto, per Schmitt la differenza scientifica tra i modi di pensiero giuridico è individuabile nelle concezioni concrete di situazione normale, uomo normale e vita giusta, che costituiscono la premessa e il fondamento di ogni ordinamento generale. Le presunzioni di normalità, di uomo normale e di vita giusta «scaturiscono direttamente dai presupposti concreti di una situazione ritenuta normale e di un tipo umano inteso come normale» (SCHMITT 1934, 250).

¹⁶ Cfr. SCHMITT 1934, 259.

¹⁷ Cfr. GALLI 1996, 851-856.

¹⁸ Cfr. FOUCAULT 2004, 53.

¹⁹ Cfr. BOURDIEU 1986, 115.

pertanto, alcuna sostanza sociale normale o naturale, alcun reale concreto che non sia il prodotto di un'intenzione e di una decisione di normalizzazione.

Per Canguilhem, insomma, la dimensione giuridica non ha nulla a che vedere con una dimensione organicistica: né il diritto conferisce la propria forma alle altre normatività sociali, né queste ne esautorano il campo. Esiste invece un rapporto di correlazione potenziale tra le norme sociali, e questa correlatività tende a fare di un sistema sociale un'organizzazione, «vale a dire un'unità in sé, se non per sé e a sé finalizzata»²⁰. Diversamente che in un organismo vivente, in un'organizzazione sociale le norme sono esterne al reale cui si applicano, dovendo essere ricordate, apprese: «L'ordine sociale è un insieme di regole di cui i sottoposti o i beneficiari, in ogni caso i dirigenti, devono preoccuparsi. L'ordine vitale è fatto di un insieme di regole vissute senza problemi»²¹. Se la società cerca di porsi come il soggetto delle proprie attività, di raggiungere un fine attraverso una regolazione giuridica, ciò è segno del fatto che essa non ha un senso interno o un fine intrinseco, non ha autoregolazione, non può viverci, a differenza di un organismo, come un tutto:

«è sufficiente che un individuo si interroghi in una società qualunque sui bisogni e le norme di questa società e le contesti, segno che questi bisogni e queste norme non sono quelli dell'intera società, perché si constati fino a che punto il bisogno sociale non sia immanente, fino a che punto la norma sociale non sia interiore, fino a che punto in fin dei conti la società, sede di dissidi contenuti o di antagonismi latenti, sia lontana dal porsi come un tutto»²².

Se la società fosse un organismo, allora la giustizia, i principi di giustizia si potrebbero dedurre dal suo funzionamento, mentre la società è sempre in uno stato di crisi²³ e di conseguenza la giustizia non nasce se non dallo scontro con le norme che strutturano l'ambiente esistente. Le norme sociali costituiscono infatti lo sforzo dell'uomo per organizzare il suo ambiente e sono sempre affette da un indice di problematicità, in quanto possono essere vissute come problematiche e negate dalla normatività degli individui, i quali, vivendole, possono contestarle o crearne delle nuove. Dimenticarlo conduce alla valorizzazione dell'adattamento all'ambiente – vale a dire a quanto una data società valorizza definendolo come normale – e alla svalutazione del disadattamento come scarto rispetto all'ambiente stesso: ciò che esprime, per Canguilhem, il semplice fatto che una certa società si pensa «come una realtà che è al tempo stesso un bene»²⁴. Conformarsi alle norme sociali dominanti è sempre segno di una normatività diminuita, mentre la salute equivale alla capacità di produrre norme. Essere un soggetto normativo vuol dire dunque non adattarsi alla normalità, nella misura in cui una vita che si adatti all'ambiente è una vita che ha dimenticato la sua potenza di posizione di valori. Ecco allora spiegato perché sul piano giuridico e morale Canguilhem tradurrà la normatività umana in una concezione anticonformista (anomica secondo un criterio normalizzante) dei diritti²⁵, e sul piano specificamente politico la considererà come un impegno nella sfera della pratica in direzione di un valore fondato sulla libera scelta di una coscienza riflessiva che si assume il rischio dell'azione²⁶.

Rivolgendoci ora al rapporto della filosofia di Canguilhem con la bioetica, va ricordato innanzitutto che per il filosofo il concetto di normatività del vivente è essenziale in particolar modo ai fini della distinzione tra salute e malattia, intendendo per malattia non uno scarto quantitativo in rapporto a una media, ma una riduzione qualitativa delle variazioni possibili delle

²⁰ CANGUILHEM 1998, 212.

²¹ CANGUILHEM 1998, 213.

²² CANGUILHEM 1998, 219.

²³ Cfr. LE BLANC 1998, 93.

²⁴ CANGUILHEM 1998, 245.

²⁵ Cfr. *infra*, nel testo.

²⁶ Su Canguilhem come filosofo dell'azione cfr. TREBITSCH 1996.

condotte in rapporto all'ambiente, e per salute uno stato caratterizzato dalla plasticità individuale delle attitudini nei confronti dell'ambiente. Normale coincide dunque qui con normativo, con la capacità propria del vivente di istituire nuove norme, anche organiche. Ma ciò che costituisce la specificità dell'esperienza normativa umana è il suo rapporto con la conoscenza, con quella scientifica e con quella vissuta, irriducibili l'una all'altra²⁷. Pertanto, salute e malattia potranno essere comprese solo in rapporto all'esperienza umana.

Guillaume Le Blanc ha bene espresso il senso etico di questa impostazione: «*agis de telle sorte que tu multiplies la vie en toi et autour de toi*»²⁸. Etici sono quei gesti che la vita e il soggetto pongono in atto contro la propria distruzione. Di qui «*l'exemplarité du médecin qui se comporte de manière éthique car il essaie de réagir à des diminutions locales de vie*»²⁹. Ma se la vita è posizione inconscia di valore, il soggetto pone invece i valori coscientemente, ragion per cui per Canguilhem, nel confronto con la sofferenza, il medico deve guardarsi dal ridurre l'uomo al vivente – ciò che farebbe qualora privilegiasse il solo versante conoscitivo della medicina – e intenderlo piuttosto come soggetto che pone valori all'interno dell'esperienza per ristabilirne la potenza normativa. Essendo l'esperienza soggettiva del malato irriducibile all'oggettivazione che ne fa il sapere medico, l'arte medica deve cioè dipendere dai valori dei pazienti, e non da norme quantitative³⁰. Il medico è colui che risponde a un appello rivoltogli da una singolarità sofferente e si impegna a prendersene cura in tutte le sue norme di vita patologiche.

Canguilhem assume questa concezione individuale della medicina e della relazione terapeutica per evitarne la strumentalizzazione politica, o meglio, per evitare che esse si pongano come obiettivo quello di adattare il soggetto alle norme sociali e non invece quello di prolungarne la normatività, di aiutarlo ad appropriarsi delle norme, a divenirne l'inventore, a trasformarle, di contro dunque a una medicina subordinata a una concezione della società sul modello dell'organismo³¹, che adotta un concetto sociale di salute.

Siamo giunti, con ciò, al cuore della riflessione canguilhemiana sull'etica medica. E comprendiamo bene per quale ragione Canguilhem critichi sia la biologizzazione della medicina, sia il discorso bioetico che intende porre limiti dall'esterno alla pratica medica³²:

«L'erreur de la biologie consiste en ce qu'elle considère le vivant et non l'homme. Pour Canguilhem, l'éthique c'est la protection et la défense du sens et de la finalité de ce qui est humain et pas seulement vivant dans la vie humaine [...]. L'humanité de l'homme [...] est le contraire d'une nature, c'est une ouverture, et par conséquent une création de risques»³³.

Possiamo tornare ora all'interrogativo iniziale: in che modo, in una filosofia così strutturata in rapporto alla normatività del vivente e alla normatività sociale, e in un'etica medica cui è affidato il compito di moltiplicare la vita, può configurarsi un diritto di morire? Come può essere legittimo per un morente chiedere al medico di aiutarlo a morire se è dovere del medico ristabilire la normatività della vita? Il morire può essere concepito come un diritto del soggetto e l'aiuto del medico come un dovere rientrante nella sfera della cura?

Come si vedrà, Canguilhem dà una risposta affermativa a queste domande, accordando al diritto di morire la qualità di diritto esistenziale del soggetto.

²⁷ LE BLANC 1998, 46.

²⁸ LE BLANC 1998, 101.

²⁹ LE BLANC 1998, 102.

³⁰ In Italia un esempio di riflessione bioetica di analoga prospettiva è offerto da MASULLO 2000, 936.

³¹ Cfr. CANGUILHEM 1998, 220-223.

³² Cfr. BRAUNSTEIN 2014, 240-244.

³³ CANGUILHEM 1993, cit. in BRAUNSTEIN, 2014, 243. Si tratta di un motivo dominante nell'opera di Canguilhem, presente sin dagli scritti giovanili. Cfr. ad esempio CANGUILHEM 1929c, 250.

Ma poiché gran parte dell'argomentazione canguilhemiana al riguardo trova il suo fondamento in posizioni anteriori alla pubblicazione di *Il normale e il patologico*, non sarà inutile mostrare il modo in cui Canguilhem ha affrontato una questione sensibile della riflessione morale e sociologica come il suicidio, considerato anche che sarà lo stesso filosofo, negli anni Settanta, a legare esplicitamente la questione del diritto di morire a quella del suicidio, sebbene purtroppo senza esplicitarne le ragioni. Partiremo dunque dall'esame delle pagine dedicate da Canguilhem al suicidio, nella convinzione che fossero ben presenti al filosofo nella sua riflessione sul diritto di morire, e soprattutto, considerate le rilevanti differenze di impostazione tra la trattazione del suicidio e quella del diritto di morire, che siano necessarie per far risaltare il grado di problematicità delle posizioni canguilhemiane degli anni Settanta.

3. *Il suicidio come "dramma della libertà" e le sue condizioni ambientali*

Se è vero che una vasta produzione letteraria e filosofica ha in vario modo pensato il suicidio come gesto simbolizzante la cifra della libertà, ciò su cui non vi è modo di addentrarci in questa sede, altrettanto vero è, sul fronte opposto, che un'ancora più estesa interpretazione ne ha tendenzialmente fatto un peccato, un reato o una malattia, l'atto deviante per eccellenza, giustificato da una possessione diabolica, da una cattiva volontà, da una patologia mentale, e necessitante di una sanzione da parte del gruppo, che in esso vede violata la sua ragion d'essere. Il suicidio è inteso insomma ora come un fenomeno disgregatore, e perciò odiato dalla società in quanto espressione di indipendenza, ora come un fenomeno aggregatore, allorquando, esplicandosi come sacrificio, afferma e non nega la morale data³⁴. Come ha esemplarmente sintetizzato Antonio Cavicchia Scalamonti:

«Si dà per scontato l'attaccamento dell'uomo alla vita e si indaga sulle determinanti dell'azione "patologica". E questo giudizio precostituito influenza la scelta o la significatività dei motivi, con il risultato che si finisce per privilegiare gli aspetti "anormali" del fenomeno. La "anormalità" è definita in contrapposizione alla "normalità", termine con cui si santifica l'attuale vivere sociale ed i valori su cui si basa; il patologico (non a caso impiegato dal Durkheim) acquista vieppiù significati meno sociologici, avalutativi e più psichiatrici (malattia mentale). Queste tendenze a definire il fenomeno deviante inglobandolo nelle astratte, generali definizioni di "peccato" e "malattia mentale", nascondono il disegno di privilegiare l'organismo sociale esistente (*lo status quo*), a meno che la società non strumentalizzi il comportamento deviante, nel qual caso – come l'omicidio diventa "eroismo" – così il suicidio diventa "sacrificio"»³⁵.

Di questa problematica Canguilhem ha svolto negli anni giovanili un'analisi sofisticata in opposizione alla sociologia durkheimiana. Com'è noto, il lavoro di Durkheim sul suicidio³⁶ ha costituito per quasi un secolo il punto di riferimento obbligato di ogni discussione scientifica sull'argomento, ed è stato nel tempo oggetto di numerose accuse, come quelle di Bayet – che contestava a Durkheim di giungere a una conclusione (l'immoralità universale del suicidio) contrastante con i suoi presupposti scientifici (relatività della morale rispetto alle epoche e ai gruppi) a fronte della constatazione di una certa indulgenza della morale del suo tempo nei confronti del suicidio³⁷ – e di

³⁴ CAVICCHIA SCALAMONTI 1991, 43.

³⁵ CAVICCHIA SCALAMONTI 1991, 35. Sull'immaginario e sulle pratiche del suicidio si vedano MARRA 1987 e BARBAGLI 2009.

³⁶ Cfr. DURKHEIM 2007.

³⁷ Cfr. BAYET 1922, 7-8, che rilevava inoltre la limitatezza degli indicatori presi in considerazione dal sociologo, ovvero esclusivamente il diritto positivo, senza alcun riferimento agli scritti filosofici e letterari, né alla giurisprudenza o ai costumi.

Douglas, che molti anni dopo rimprovererà a Durkheim di avere dato per scontato proprio ciò che si trattava di dimostrare, forzando altresì i dati a sua disposizione a partire dal suo senso morale³⁸. Diversamente da questi autori, Canguilhem non solo disapprova la condanna durkheimiana dell'immoralità del suicidio, ma ne contesta il postulato secondo cui si ha ragione di voler vivere.

Per l'esattezza Canguilhem ha esaminato la questione nel 1930 in una importante recensione critica a *Les causes du suicide* di Maurice Halbwachs³⁹, che elogia per l'analisi centrata più su una dinamica che su una statica delle forze sociali⁴⁰, analisi che affrontando diversamente le cause del suicidio ne rovescia il segno. Sebbene Halbwachs confermi l'ipotesi durkheimiana della riduzione del tasso di suicidi in tempo di crisi sociale, da un altro canto secondo Canguilhem ne rovescia infatti l'impostazione, reinserendo famiglia e religione – gli ambienti che per Durkheim rafforzano le ragioni di vivere – nel più ampio contesto di vita in cui esse traggono il loro senso. Canguilhem valorizza dunque un principio di spiegazione geografico degli stati dello spirito, per generi di vita (urbano o rurale, ad esempio), così che famiglia e religione diventano variabili dell'ambiente.

Ad ogni modo, come rilevato da Cammelli, Canguilhem individua in questa analisi un confronto tra due tipi di normatività: «la prima, fondata su una relativa precedenza delle cose e su una relativa impotenza dell'uomo, rende più stabile la vita e più bassa la frequenza del suicidio proprio perché dà alla vita meno valore come tale; la seconda fondata, invece, sull'uomo, sulla sua potenza creativa è più esposta alla possibilità del suicidio perché “più l'uomo si aspetta dall'uomo più ha ragione di distaccarsene”»⁴¹. Critica inoltre la distinzione tra suicidio e sacrificio: se colui che si sacrifica ha messo il suo ideale nella società da cui si esclude, ed è pertanto socialmente approvato, perché non sostenere che colui «che si dà la morte si sacrifica alle proprie idee? Egli rimette la società di fatto al giudizio di una società di diritto»⁴².

Halbwachs sposta poi l'accento dalla società ai gruppi di cui essa si compone e ai loro modi di vita e punti di vista diversi, quando non del tutto opposti. E in questo «concerto d'opinioni che si contraddicono» che è la società, un uomo «non sentirà che ciò che è in grado di comprendere», afferma Canguilhem, fino a giungere al punto di ammettere «che la società, come ogni altra realtà», ha il valore che le conferisce uno spirito⁴³. La presenza in un individuo di una maggiore o minore capacità critica nei confronti dei luoghi comuni che costituiscono il sociale determinerà pertanto la sua forza o la debolezza.

Conclude Cammelli:

«L'interpretazione dell'aumento del tasso dei suicidî a partire dall'analisi delle forme di vita finisce, così, per rivelare l'esatto opposto di quel che credeva Durkheim. La condizione di maggior esposizione al suicidio non deriva da un difetto di normatività (“l'anomia sociale”), ma da una normatività in eccesso [...] che chiama la società ad andare oltre quel che essa è»⁴⁴.

³⁸ Cfr. DOUGLAS 1967, 68. Al riguardo si veda CAVICCHIA SCALAMONTI 1991, 15-16.

³⁹ CANGUILHEM 1931. Il testo è accompagnato da una interessante riflessione di Michele Cammelli, che lo contestualizza e ne amplia l'orizzonte di riflessione (CAMMELLI 2007). Il riferimento è a HALBWACHS 1930.

⁴⁰ Questo articolo è del tutto in linea con quanto Canguilhem affermerà in *Il normale e il patologico*, dove richiamerà nuovamente Halbwachs per criticare la nozione di media di Quételet come regolarità ontologica, nonché in riferimento alla media della statura come prodotto di una normatività non solo vitale, oltre che infine in rapporto all'analisi di un carattere fisiologico globale come la longevità, che Halbwachs mostra dipendere dall'importanza che una società conferisce al prolungamento della vita (CANGUILHEM 1998, 125-129).

⁴¹ CAMMELLI 2007.

⁴² CANGUILHEM 1931.

⁴³ CANGUILHEM 1931.

⁴⁴ CAMMELLI 2007. Sul suicidio come forma di auto-affermazione e auto-valorizzazione si vedano le interessanti riflessioni contenute in CAVAZZINI 2004.

Non si può non condividere tale posizione allorché si consideri la pressoché totale assenza di suicidi nei campi di concentramento nazisti. Come ebbero a scrivere autori quali Bettelheim o Citrome, infatti, la diminuzione dei suicidi nei campi derivava esattamente dal fatto che questi erano strutturati in modo tale da negare del tutto la personalità individuale, a conferma del rapporto inversamente proporzionale tra il tasso di integrazione del gruppo e il tasso di suicidi⁴⁵.

Ad ogni modo, qualche anno dopo la recensione ad Halbwachs, Canguilhem torna a parlare del suicidio nel capitolo VIII del *Traité de logique et de morale*⁴⁶ del 1939, scritto con Camille Planet, dal titolo kantiano *Morale personnelle ou des devoirs envers soi-même*, sebbene del tutto non kantiana sia la soluzione che i due filosofi danno alla questione⁴⁷.

Se da un trattato di morale ci si aspetterebbe una riflessione sulla produzione filosofica e letteraria sul suicidio, e di fatto a Canguilhem interessa approfondire la prospettiva morale, qui, al di là del riferimento a Egesia di Cirene, Seneca ed Epitteto e a Paul Valéry⁴⁸, l'impostazione sociopsicologica resta un referente costante del discorso di Canguilhem, e non dimenticata è la lezione di Halbwachs. Sostiene infatti Canguilhem:

«pour un vivant apte à devenir conscient de sa vie [...], la transformation du *fait de vivre* en *sentiment d'exister*, est nécessairement liée, encore qu'elle ne s'y laisse pas réduire davantage qu'aucune autre forme de la conscience, au mode de vie social que l'individu n'a pas plus choisi qu'il n'a choisi la vie elle-même. C'est pourquoi en finir avec la vie, fût-ce au fond d'un désert, c'est en finir avec la société»⁴⁹.

Il vivente umano, afferma il filosofo francese, non vive soltanto, *esiste*. Il sentimento che ha della sua esistenza è legato inevitabilmente al modo di vita sociale in cui egli è, modo che non ha scelto esattamente come non ha scelto di vivere, e sebbene farla finita con la vita equivalga a farla finita con la società, ciò non significa che il *senso* del suicidio sia riducibile a spiegazioni di tipo psicosociologico, poiché il *senso* del gesto suicida è individuabile solo a partire dalla coscienza morale⁵⁰. Questa, per Canguilhem, non è un epifenomeno, ma ha al contrario una sua ragion d'essere nella misura in cui non è ratifica della sacralità della vita, ma riflessione su di essa.

Ora, il giudizio della coscienza sulla vita è irriducibile al giudizio della coscienza su un qualsiasi atto del vivente. Un giudizio normativo nei confronti di un atto difettoso è sempre espressione di una volontà normativa proiettata nel futuro e attraverso cui la coscienza manifesta la sua iniziativa. Lo stesso non può dirsi della vita dell'individuo, il quale certamente non ha potuto volerla. Pertanto, la «seule initiative que l'individu puisse prendre concernant sa vie c'est de

⁴⁵ Cfr. CITROME 1952; BETTELHEIM 1960. Cfr. altresì CAVICCHIA SCALAMONTI 1991, 47-54.

⁴⁶ Fermo restando che *Traité de logique et de morale* è il prodotto di un lavoro comune, secondo Xavier Roth la prima parte è maggiormente attribuibile a Planet, mentre è certo che i capitoli I, II, III, VI e VII della parte dedicata alla morale sono stati scritti da Canguilhem. Riteniamo plausibile, tuttavia, che anche il capitolo VIII sia stato originariamente redatto da Canguilhem: non solo infatti il filosofo riprende gli argomenti del *Traité* in una parte del corso di filosofia politica tenuto presso il Lycée de Toulouse tra il 1937 e il 1941 e intitolata *Le problème du suicide* (cfr. al riguardo SFARA 2018, 94-130), ma soprattutto negli anni Settanta, trattando la questione del diritto di morire (per cui cfr. *infra*, nel testo), segue un ordine di ragionamento estremamente prossimo a quello del testo del '39. Per queste sole ragioni, nonché per comodità di esposizione, nel prosieguo del testo le riflessioni del capitolo VIII del *Traité* saranno riferite al solo Canguilhem.

⁴⁷ Per Kant, al di là dei casi limite, il suicidio si configura sempre come una trasgressione del soggetto nei confronti della sua qualità di persona e nei confronti dei suoi doveri verso gli altri e verso Dio, in quanto abbandono «del posto che ci ha assegnato senza averne ricevuto l'ordine» (KANT 2006, 459).

⁴⁸ Canguilhem rinvia a NIZAN 1936 e a VALÉRY 1932.

⁴⁹ CANGUILHEM, PLANET 1939, 871.

⁵⁰ Molti anni dopo, studiosi come Douglas e Baechler faranno oggetto di indagine proprio le motivazioni soggettive del suicida, conferendo alla sociologia una tonalità maggiormente esistenziale in opposizione a Durkheim. Cfr. DOUGLAS 1967, BAECHLER 1975.

la finir. Le suicide est la manifestation de puissance limitée d'un être dont l'engagement dans la vie, inexplicable en fait, devient pour lui injustifiable en droit»⁵¹.

È dunque vero – spiega Canguilhem – che si può sempre sperare di rimediare agli effetti disastrosi di un atto attraverso qualche altro gesto, ma è vero anche che le componenti biologiche e sociali dell'individualità esercitano talvolta una coercizione tale da rendere difficile che la coscienza riconosca come obbligatoria la speranza di miglioramento di una vita giudicata inaccettabile⁵².

Canguilhem conclude sostenendo che si può rispettare il senso e il valore, l'umanità di un gesto suicidario solo astenendosi dal condannarlo come dal lodarlo, non essendo data una ragione superiore che possa giudicare delle ragioni dei gesti suicidari, e non costituendo mai il suicidio soltanto l'espressione di un'individualità irriducibile sciolta da ogni forma di appartenenza. La vita è infatti a un tempo «l'occasion, le moyen et l'obstacle de la moralité», e ha valore solo in rapporto a ciò che la supera e l'arricchisce, vale a dire all'esigenza di giustizia⁵³. Il suicidio tocca pertanto problemi che vanno molto al di là dell'individualità:

«Si l'individu peut ou non faire moralement quelque chose de sa vie, cela ne dépend pas uniquement de sa seule résolution, car les moyens de faire de la vie le moyen de la moralité quand elle lui est un obstacle (maladie incurable, abjection sociale, etc.) ne sont donnés [...] que par un long et progressif effort des groupes humains»⁵⁴.

Canguilhem rifiuta insomma di condannare il suicidio come espressione di un'anomia o comunque di uno stato patologico, e ritiene anzi che possa essere un gesto pienamente morale e non ricadente, peraltro, nella sfera esclusiva dell'individualità, in quanto sempre connesso con un modo di vita complessivo di una comunità umana.

4. "L'envers d'un progrès"? La definizione del problema del diritto di morire e la critica dei critici dell'accanimento terapeutico

Veniamo ora al problema relativo al diritto di morire, affrontato da Canguilhem in una serie di scritti e interventi datati tra il 1973 e il 1975⁵⁵, nei quali le sue tesi emergono in modo piuttosto eloquente.

Sia nel dialogo con Henry Péquignot (*Le droit à la mort*), sia nelle *Notes sur le droit à la mort* a questo preparatorie, Canguilhem sostiene la necessità di delimitare adeguatamente la questione: in quanto evento ineluttabile, la morte cui si fa riferimento nella locuzione *diritto di morire* non può essere quella biologica, che in quanto tale è un fatto, una necessità, e non può costituire un diritto. L'emergenza del diritto di morire va ricercata piuttosto nel «rapport de la mort à la médecine»⁵⁶, può essere concepita esclusivamente nei confronti di «un malade qu'on sait et qui se sait perdu, incurable, dans une situation vitale tout à fait diminué», e può essere riconosciuta solo come diritto del morente «au choix du moment et des modalités de sa mort, de sa mort person-

⁵¹ CANGUILHEM, PLANET 1939, 872.

⁵² Di questo sentimento di impotenza a cambiare è stata fatta un'apologia nell'antichità, che Canguilhem commenta nel modo seguente: «L'impossibilité de modifier par la technique la structure des choses et par la politique celle de la société, jointe à la conscience exaltée d'une dignité spirituelle à affirmer peuvent aboutir, sans contresens, à la décision de devancer une mort inéluctable» (CANGUILHEM, PLANET 1939, 873).

⁵³ CANGUILHEM, PLANET 1939, 873. Sulla concezione canguilhemiana della giustizia cfr. CANGUILHEM 1930: «La définition du juste ne me semble pas mystérieuse: il est ce qui coûte à la suffisance d'un homme, d'une classe, ou d'un peuple, parce qu'il la contredit».

⁵⁴ CANGUILHEM, PLANET 1939, 874.

⁵⁵ Cfr. *supra*, nt. 1-3.

⁵⁶ CANGUILHEM 1975a, 1.

nelle»⁵⁷ in rapporto a un altro uomo, vale a dire al suo medico. Conseguentemente, «le problème du droit à la mort pose la question du devoir possible du médecin de reconnaître ce droit et de procurer, en quelque sorte, au malade la possibilité de l'exercer»⁵⁸.

Nelle *Notes sur le droit à la mort* Canguilhem rileva immediatamente come quella tra il malato e il suo medico sia una relazione potenzialmente conflittuale, in quanto al medico viene chiesto di snaturare il proprio ruolo: «la maladie, la souffrance ont suscité l'appel au médecins, l'espoir dans le médecin, la prolongation de la maladie, l'intensification de la souffrance ont tué l'espoir, ont renversé le sens de l'appel. Maintenant c'est l'appel à la délivrance d'une vie qu'on ne peut pas délivrer de la souffrance»⁵⁹. Definito il problema in questi termini, si tratta per Canguilhem di comprendere in quale misura la domanda di astensione dalle cure o di facilitazione del processo del morire sia fondata su un diritto del malato, quale sia il suo fondamento e quale il corrispondente dovere del medico, quali, infine, gli ostacoli al riconoscimento di tale dovere da parte del medico.

Se Canguilhem adotta un punto di vista molto ampio (rapporto della medicina con la morte) nel dialogo con Péquignot, questi nella sua risposta nota immediatamente che la delimitazione del problema fornita dal filosofo è caratterizzata da un preciso taglio storico, rilevando che: «Le problème ne se pose que parce que la mort s'est médicalisée», poiché «il y a relativement peu de temps que les médecins s'occupent des gens qui vont mourir [...], l'immense majorité des gens d'autrefois et encore maintenant dans le monde sont morts sans médecin». Afferma quindi che «chaque période de l'histoire a connu sa mort et le problème que vous posez est un problème qui n'est que l'envers d'un progrès»⁶⁰. Da qui la critica di Péquignot a quanti sostengono – a suo giudizio in modo più romanzato che concreto – che l'apparato medico avrebbe sottratto la morte ai morenti, essendo al contrario evidente come l'abbia resa meno atroce e più confortevole.

Questa posizione è profondamente condivisa da Canguilhem, che prende altresì di mira la nozione di accanimento terapeutico. Pur avendo mostrato in diverse occasioni come la medicina, dal XIX secolo in avanti, abbia obliterato la soggettività dei malati⁶¹, il filosofo non sente di poter sostenere le critiche nei confronti dell'accanimento terapeutico, e giudica severamente questa stessa locuzione proprio nella misura in cui da un lato misconosce i progressi dovuti all'attivismo terapeutico, e dall'altro porta a concepire l'aiuto al morire come una sospensione o come una rottura della relazione medica, quel che non è, appunto, per Canguilhem. Ciò conferisce alla sua posizione uno statuto del tutto singolare, quando si consideri che abitualmente la definizione del problema relativo al diritto di morire investe il tema dell'accanimento terapeutico, inteso come somministrazione di trattamenti medici da cui non è dato ricavare alcun beneficio per il paziente. Al tempo stesso, Canguilhem ritiene che la rivendicazione di un diritto di morire si spieghi proprio in ragione dell'efficacia della medicina e dei suoi progressi terapeutici e tecnologici – potendo questi condurre a un prolungamento delle sofferenze –, e che dunque il diritto di morire sia un caso di acuità di un problema che è più in generale quello del diritto di un soggetto colpito da malattia incurabile alla scelta del momento e delle modalità della propria morte. È opportuno a questo punto riportare le parole del filosofo:

«La forme généralement donnée à l'énoncé de la question dans les hebdomadaires ou dans les journaux vise ce qu'on a appelé l'activisme thérapeutique ou l'acharnement thérapeutique – dans une situation de rapport singulier, où le médecin semble ne voir que la maladie visée comme ennemi à abattre et perde de vue le malade comme sujet de la souffrance et de la déchéance. On a oublié trop ai-

⁵⁷ CANGUILHEM 1975b, 347.

⁵⁸ CANGUILHEM 1975b, 347.

⁵⁹ CANGUILHEM 1975a, 1.

⁶⁰ CANGUILHEM 1975b, 348, nostro il corsivo.

⁶¹ CANGUILHEM 1978b, 85-86.

sément que c'est une exigence collective des hommes révoltés par l'apparente fatalité des fléaux épidémiques, de la mortalité infantile, qui a suscité l'activisme thérapeutique, pris comme fait global de civilisation, et qui a applaudi à ses succès. Paradoxalement, si l'homme d'aujourd'hui fait valoir un droit à l'interruption des soins qu'on lui donne, c'est parce que la médecine contemporaine est créditée du pouvoir "d'efficacité"⁶².

Ribadisce questi concetti anche in *Le droit à la mort* e nel *Rapport de synthèse* del Convegno su "Biologie et devenir de l'homme" del 1974. Qui, pur non svalutando affatto l'opportunità di istituire nelle facoltà di medicina insegnamenti volti a sensibilizzare i medici nei confronti dell'esperienza soggettiva del morire, ciò su cui torneremo a breve, aggiunge, contro «un certain nombre d'adeptes de la mort naturiste» e contro quanti, nel corso dei lavori, avevano stigmatizzato l'attitudine ideologica di negazione della morte e di fuga da essa nella società americana contemporanea (auspicando «la nécessité de restituer à la mort la dignité qu'elle a eue longtemps dans les sociétés traditionnelles, [...] de retrouver le sens de la mort, du temps, du destin»)⁶³, che è stato questo attivismo terapeutico a essere «responsable de l'efficacité de la médecine contemporaine»⁶⁴ e che «si le médecin d'aujourd'hui a perdu le sens de la mort, c'est parce qu'il n'en a plus le spectacle, comme l'ont eu autrefois ceux qui firent leurs études avant la victoire remportée sur certaines maladies terrifiantes»⁶⁵.

Benché consapevole della conflittualità potenziale del rapporto medico-paziente, Canguilhem ritiene di non dover avallare né le critiche nei confronti di quello che si definisce accanimento terapeutico, né la posizione di quanti cercano di riagganciare la morte a pratiche ormai desuete e prive di effettività sociale. Al contrario, comprende che la difficoltà per un medico di non tentare di superare i propri limiti gli renda difficile l'accettazione di un diritto di morire che tuttavia Canguilhem giustifica⁶⁶. Difatti, la conclusione di questo ragionamento – lo si vedrà a breve – è l'iscrizione del diritto di morire come diritto esistenziale dell'uomo all'interno del rapporto terapeutico, al di là della legge, e la subordinazione della sua effettività alla decisione medica propria di una medicina che fa dell'aiuto a morire una parte della sua attività terapeutica. Da un lato Canguilhem assegna alla medicina il compito di superarsi in direzione della singolarità dei casi; dall'altro rileva l'opportunità che codici sociali rimasti privi di effettività si riconoscano come superati in ragione della medicalizzazione della morte, e che, conseguentemente si accetti la ridefinizione storica dell'esperienza del morire e se ne ridefinisca l'attitudine morale.

5. Il fondamento del diritto di morire e la legittimità della domanda

Definito in questi termini il problema del diritto di morire, è necessario esaminare ora come Canguilhem lo giustifichi moralmente e lo fondi filosoficamente. A tal fine sarà utile, ancora una volta, riportare il suo ragionamento:

«Il me semble que la question du droit à la mort peut se traiter d'abord hors de toute référence à l'état actuel des connaissances médicales, à l'état actuel du coût de la santé publique ou privé. [...] Je pense qu'il en est du droit à la mort comme de n'importe quel droit. Les droits sont la prise de conscience à un moment donné du fait qu'on est engagé sans l'avoir voulu, sans l'avoir cherché, dans une situation qu'on peut reprendre. Je m'explique: les droits politiques sont la prise de conscience à un moment

⁶² CANGUILHEM 1975a, 1.

⁶³ CANGUILHEM 1974, 6.

⁶⁴ CANGUILHEM 1975b, 351.

⁶⁵ Cfr. CANGUILHEM 1974, 7.

⁶⁶ CANGUILHEM 1975b, 352.

donné qu'on fait partie d'une société qu'on n'a pas choisie, mais qui, précisément parce qu'on ne l'a pas choisie, c'est-à-dire parce qu'on lui trouve des insuffisances, des défauts, pourrait être modifiée par l'exercice personnel d'une activité de réforme qui aboutirait à faire du fait social, du fait que je vis en société, association. Autrement dit, le droit, c'est la reprise par la conscience d'une situation dans laquelle elle est engagée sans l'avoir cherchée. Il en est de même de la vie. Le droit à la mort, c'est d'une certaine manière la prise de conscience qu'à un moment donné, je suis né sans y avoir été en quelque sorte invité, et pour cause. C'est-à-dire mon existence, le fait que je suis là, vivant, souffrant, et conscient de vivre, précisément parce que je souffre, ce fait, c'est un engagement : je suis engagé, je suis le gage de quelque chose, un engagement que je n'ai pas souscrit. Le droit à la mort n'est que l'expression de ce fait que la seule chose que je puisse faire sur la vie, de ma vie, à un moment donné, c'est de choisir la façon dont j'en sortirai. De sorte qu'il y a un rapport à mon avis nécessaire entre le problème du droit à la mort et une question dont il n'est jamais parlé dans la littérature consacrée à la question, c'est le rapport entre le droit à la mort et le suicide. Naturellement, revenons au problème de la relation médecin-malade. Il n'est pas possible naturellement ici de faire intervenir la notion de suicide: on ne demande pas à quelqu'un de vous rendre le service de vous aider à se suicider. Mais le problème du droit à la mort, si on essaie de le poser d'un point de vue en quelque sorte existentiel, ce problème du droit à la mort tient à ceci: que le malade est précisément l'être conscient que la seule initiative qu'il puisse prendre en ce qui concerne sa vie, c'est de l'interrompre. C'est là que le retour au médecin se fait par ceci: un droit suppose un devoir. Dans quelle mesure, à supposer que ce fondement du droit à la mort soit ce que j'en pense, dans quelle mesure le médecin doit répondre à ce droit par un devoir, là, je laisse la parole au médecin»⁶⁷.

Come appare chiaramente, Canguilhem cerca di dare un fondamento esistenziale al diritto di morire del soggetto al di là dello stato attuale della medicina (in quanto sapere) e al di là delle politiche relative ai costi della sanità, sostenendo che la genesi di questo diritto, come di qualsiasi altro, risiede nella presa di coscienza da parte del soggetto di essere in una situazione che può essere modificata, e nello specifico nel punto di vista del soggetto sofferente. Ciò che equivale ad avallare quanto sostenuto nella definizione del problema relativamente al fatto che il diritto di morire riguarda il rapporto della medicina (in quanto terapeutica) con la morte, e deve pertanto essere iscritto nella singolarità del rapporto terapeutico.

Tale posizione gli consente da un lato di non condannare l'attivismo terapeutico, e dall'altro di invitare il medico a ritrovare un senso della morte prendendo consapevolezza dei propri limiti, intendendo cioè il diritto di morire non dal suo punto di vista di medico, ma da quello dell'uomo sofferente, e dunque come dimensione esistenziale e autoaffermazione di un essere cosciente⁶⁸, di modo che mai, ad esempio, un individuo possa essere subordinato alle politiche mediche relative alla popolazione. Solo a partire da questi presupposti, come si vedrà, Canguilhem può definire il senso dell'attività medica e il dovere del medico nei confronti del malato, adottando una prospettiva per cui riconoscere la legittimità della domanda di morte non comporta una rottura, bensì una ridefinizione della relazione terapeutica in rapporto a come essa si è strutturata nella medicina positivista, una ridefinizione in direzione della relazionalità.

Prima di specificare ulteriormente questa posizione e di illustrare il seguito del discorso di Canguilhem nel suo dialogo con Péquignot, ci sembra però opportuno fornire delle coordinate

⁶⁷ CANGUILHEM 1975b, 356-357. Nelle *Notes sur le droit à la mort* Canguilhem aveva svolto lo stesso ragionamento, sostituendo ai diritti politici il diritto alla vita e alla libertà di pensiero. Cfr. CANGUILHEM 1975a, 1.

⁶⁸ Nelle *Notes sur le droit à la mort* Canguilhem ha annotato il seguente brano di Jacques Laplanche: «Quelque chose sinon quelqu'un s'est peut-être senti mûrir pour l'existence (ex-istence) tout en s'angoissant à l'idée de l'expulsion. Quelqu'un se sait en sursis soit d'une condamnation (s'il est croyant juif ou chrétien), soit d'une échéance - échec. Échec et mat. Échéance d'une dette que nous n'avons pas souscrite. Échec (et mat) dans une partie que nous n'avons pas engagée» (LAPLANCHE 1970, 13).

utili a inquadrare questa fondazione canguilhemiana e svolgere alcune considerazioni che ci consentiranno di chiarirne alcuni punti, anche e soprattutto perché si tratta di tesi e di ipotesi che non avranno uno sviluppo nel prosieguo della riflessione canguilhemiana.

Vorremmo pertanto in primo luogo rilevare che la sua fondazione del diritto di morire è più prossima sotto vari aspetti alle tesi sostenute nel *Traité de logique et de morale* che allo sviluppo della sua filosofia negli anni successivi alla pubblicazione di *Il normale e il patologico*, e che proprio diversi elementi in essa presenti e direttamente riconducibili al trattato giovanile ci consentono di chiarire il rapporto – eluso dal filosofo – tra diritto di morire e suicidio, come pure quello tra diritto e vita (morale).

Nell'affermare che la vita è un impegno a un tempo subito e assunto dal soggetto e che in determinate circostanze il solo modo di farne un impegno assunto è la decisione di morire, Canguilhem riprende infatti quasi alla lettera quanto aveva scritto nel *Traité* in relazione ai doveri verso se stessi. Lì, come si è visto, la trasformazione del fatto di vivere in sentimento di esistere era inevitabilmente legata al modo di vita sociale che l'individuo non ha scelto, al pari della vita stessa, così che farla finita con la vita, quand'anche in un deserto, equivarrebbe a farla finita con la società. Ebbene, intendere il malato come l'essere cosciente la cui sola iniziativa nei confronti della vita, in certe condizioni, è interromperla, non può non richiamare da vicino la tesi per la quale il soggetto può essere causa e iniziatore di qualcosa nella vita ma non della vita stessa, e pertanto, mentre è possibile effettuare un giudizio normativo su un atto del vivente allo scopo di legiferare sugli atti futuri, riparare cioè le conseguenze degradanti degli atti di cui siamo stati iniziatori attraverso un pentimento, una rinuncia o una conversione, della vita invece non c'è stata alcuna iniziativa, e l'unica iniziativa che si possa assumere al riguardo è finirla.

Ma c'è almeno un altro aspetto che richiama da vicino alcune tesi contenute nel *Traité*, relativo precisamente al diritto e al suo fondamento morale. Il diritto, afferma Canguilhem nei suoi scritti sul diritto di morire, è la ripresa o la riforma da parte della coscienza di una situazione nella quale essa è tenuta senza averlo voluto. Su un piano più generale, i diritti si configurano come la presa di coscienza di far parte di una società che non si è scelta, e che proprio per questo può essere modificata attraverso un impegno che arrivi a fare del fatto sociale un'associazione. Al riguardo vale la pena svolgere due osservazioni rispetto al rapporto tra sociologia e filosofia e tra diritto e morale per come questi si danno nel *Traité*.

Innanzitutto, Canguilhem riconosce le ragioni della sociologia contro il contrattualismo e sostiene che sono i costumi e le istituzioni, non gli individui, a costituire il dato originario con la conseguenza che l'associazione, che è un fatto di volontà, presuppone sempre una società, che è un fatto di natura: «Les sociologues contemporaines ont raison contre Rousseau», afferma, quando sostengono che l'associazione presuppone una società e che non c'è mai stato un solo vero contratto, «mais Rousseau n'a pas tort puisqu'il se pose le problème de transformer la société de fait en association de droit»⁶⁹. In questo senso la sociologia potrà conoscere i giudizi di valore che sono stati al centro di una data società in un dato momento storico, ma non potrà mai avere una funzione di organizzazione; potrà spiegare le costrizioni sociali, ma non le obbligazioni morali, che presuppongono un giudizio libero della coscienza morale in grado di criticare e riformare la società. Quindi, a meno «de supposer que la coutume est bonne parce qu'elle est coutume et non parce qu'elle est la perpétuation d'expédients ou d'inventions reconnus acceptables, il faut dire que les impératifs sociaux peuvent et doivent être discutés»⁷⁰. Se si sostiene infatti che la morale consiste nel dare seguito a dei lineamenti già dati in natura, allora il suo modello è una vita già data. Ma ciò che fa l'uomo morale è il *dover essere*, che Canguilhem intende come affermazione del valore in quanto iscritto nel reale e a un tempo a esso irriducibile, come espressione

⁶⁹ CANGUILHEM, PLANET 1939, 831. Cfr. anche CANGUILHEM, PLANET 1939, 854.

⁷⁰ CANGUILHEM, PLANET 1939, 839.

di una potenza d'agire per la riforma di una natura data, e pertanto «le principe de tout idéal en général sera celui d'une résistance au déterminisme naturel»⁷¹. Solo l'autonomia della volontà e la credenza nella libertà umana, o meglio, nella possibilità di diventare liberi possono costituire una morale, ciò che significa per Canguilhem che la moralità è lo sforzo compiuto dall'uomo per diventare non la bestia che è, ma l'uomo che può essere e che non è. Si realizza lo sforzo morale non quando si accetta o si adora il fatto⁷², non quando si fluttua come una canna al vento, come avrebbe detto Pascal, ma allorché si afferma la volontà di diventare quel che non siamo, allorché si costruisce una vita in assenza di modelli⁷³. Il fondamento della moralità è un'indipendenza relativa dell'individuo nei confronti della società, la possibilità cioè per l'agente morale di staccarsi dalle condizioni di cui è il prodotto – fermo restando che queste condizioni sono ostacolo e mezzo del loro stesso superamento. E la moralità si concretizza appunto nel procedere dall'esistenza alla possibilità, nel riformare lo stato di cose dato attraverso l'azione negativa dei valori, che non sono in posizione trascendente rispetto al mondo, non sono degli imperativi cui obbedire, ma fungono da strumenti utili per creare⁷⁴, per divenire-altro. Per questo Canguilhem è fortemente convinto che ciascuno sia responsabile nei confronti delle istituzioni, che la società «est et sera toujours la réalité à partir de laquelle un progrès quelconque pourra être accompli», e che pertanto il principio di Rousseau resta valido: «la société n'est pas bonne en soi, et ne peut le devenir que par la correction que peuvent lui apporter les suffrages éclairés»⁷⁵.

Questa concezione della morale, che rielabora in modo originale influenze materialistiche e spiritualistiche, ha un rilievo diretto sul modo di intendere il diritto. Perché se è vero che la società non è altro, con Pascal, che il costume come seconda natura dell'uomo, che il costume, a sua volta, non è che un modo tradizionale di governare i rapporti sociali avente spesso alla sua origine la regolamentazione di qualche tecnica⁷⁶, che il diritto decide dunque della condizione individuale a partire da uno stato precedente della società, e che pertanto nascere in un modo o in un altro vuol dire trovare dei diritti stabiliti in anticipo, ebbene, al tempo stesso la società deve essere subordinata alla persona umana⁷⁷, all'invenzione morale prodotta dal rapporto della coscienza con le contraddizioni del mondo. Ecco perché, dunque, la diversità empirica dei diritti non può negare e fa necessariamente segno verso il diritto *a priori* della persona ad avere diritti⁷⁸.

Possiamo dire, in conclusione di questa breve parentesi, che per il Canguilhem del *Traité* l'orizzonte dell'esperienza del soggetto è tracciato nel mondo, che non si dà una razionalità neutra priva di caratteri storico-sociali, e che il progresso morale è possibile solo attraverso la riforma del dato a partire dagli ostacoli del presente. La società di fatto, la comunità fenomenica, potremmo sostenere, è perciò sempre esposta alle trasformazioni che una coscienza riflessiva può produrre in essa e per il suo tramite⁷⁹, in un movimento indefinito e interminabile, perché non si

⁷¹ CANGUILHEM, PLANET 1939, 840. Sul rapporto tra il dover essere e le sue condizioni di possibilità antagonistiche in Canguilhem si veda MACHEREY 2016.

⁷² È comunemente riconosciuto che questa opposizione intransigente nei confronti degli adoratori dei fatti costituisce un motivo centrale di tutto il percorso canguilhemiano, e troverà espressione in un articolo giustamente famoso sulla critica della psicologia, per cui cfr. CANGUILHEM 1958. Si veda al riguardo BRAUNSTEIN 2004.

⁷³ CANGUILHEM, PLANET 1939, 823-824.

⁷⁴ Per questo, sostiene Macheray, «les vraies valeurs, celles qui sont en mesure d'enclencher une dynamique normative, sont toutes sans exception des valeurs négatives; elles représentent l'intrusion du négatif dans l'état de fait qu'elles remettent en question, et ouvrent ainsi, dans un climat d'incertitude et d'insécurité, la perspective d'un devenir» (MACHEREY 2016).

⁷⁵ CANGUILHEM, PLANET 1939, 858.

⁷⁶ Sulla questione della tecnica in Canguilhem come inserita sempre in un campo pratico-politico cfr. ANGELINI 2017.

⁷⁷ CANGUILHEM, PLANET 1939, 855.

⁷⁸ CANGUILHEM, PLANET 1939, 855.

⁷⁹ La vita umana, sosteneva Canguilhem già una decina d'anni prima del *Traité de logique et de morale*, non può non svolgersi nel pregiudizio, perché il linguaggio ci precede. Ma il linguaggio non va preso come un assoluto, non va

tratta di conciliarsi con la propria essenza, quanto piuttosto di tenere conto della potenza d'azione derivante dalla sofferenza delle persone. È per questo che i diritti sono la presa di coscienza in un momento dato del fatto che si è *engagés*, senza averlo voluto, in una situazione che può però essere trasformata. E probabilmente è proprio il riferimento alla coscienza, alla prassi della coscienza riflessiva, a permettere a Canguilhem di definire il diritto di morire non come diritto essenziale, o naturale o fondamentale, ma come diritto esistenziale, nella misura in cui il diritto si definisce in base all'esserci, alla prassi riflessiva, non all'essenza o alla necessità, perché l'esistenza non è indipendente da un atto dello spirito⁸⁰.

Consegnate queste coordinate, possiamo tornare al dialogo di Canguilhem con Péquignot. Quest'ultimo non sente di poter condividere il tentativo canguilhemiano di fondazione del diritto di morire, e rileva, in risposta, che non esiste in Francia un obbligo di cura⁸¹ e che non si ha il diritto di imporre a qualcuno di curarsi. Rifiuta, però, di spingersi oltre, per non essersi mai trovato di fronte a una richiesta *realmente* esplicita di morte: «Les gens qui vous parlent de leur mourir ou qui vous disent “je souhaite mourir” vous disent cela comme le héros de la fable bien connue de La Fontaine, et sont en réalité très loin de cette situation»⁸². Nega pertanto alla radice la possibilità che una domanda di morire abbia i tratti della legittimità, paragonando il morente al boscaiolo di La Fontaine (*La morte e il boscaiolo*) che, tornando dal bosco con il suo carico, disperato per le sofferenze fisiche e spirituali della sua esistenza, invoca la morte, e a questa, che sopraggiunge immediatamente, obietta di averla chiamata soltanto per farsi aiutare a reggere il peso del suo carico. La favola, com'è noto, si conclude con queste parole: «È la morte un gran rimedio / a chi è stanco di soffrir. / Sarà ver, ma piace agli uomini / più soffrire che morir»⁸³.

Morale della favola per Péquignot è che il desiderio di morire non può mai essere autentico, così che, conseguentemente, il miglioramento delle cure palliative eliminerà tali richieste e impedirà che il medico si faccia mero esecutore delle richieste del morente. Il diritto di morire, conclude, non è pertanto una situazione della realtà concreta, ma «une situation d'hypothèse d'école»⁸⁴.

Canguilhem, che non può ovviamente condividere una simile posizione, forse per evitare una degenerazione polemica del discorso non replica, come avrebbe potuto fare, a partire da un appunto delle sue *Notes sur le droit à la mort* – «Droit à la mort et question du suicide liés. On les conteste par invocation de l'inconscience: on pose que l'individu sain et lucide ne peut pas vouloir mourir»⁸⁵ –, ma sposta sottilmente l'attenzione sull'opportunità che questo genere di problemi, di «ipotesi di scuola», come le chiama Péquignot, sia presente nella formazione universitaria dei

creduto, e solo il giudizio può rompere l'incanto magico della parola: «Préjugé et coutume sont même chose. Mais la pensée rompt la coutume» (CANGUILHEM 1929, 240).

⁸⁰ Si avverte in queste tesi l'influenza di quello che Canguilhem ha definito «idealisme militante» e legato al concreto di René Le Senne (CANGUILHEM 1933, 441), secondo il quale la coscienza non è altro che la sofferenza vissuta dovuta alla contraddizione, e l'essere coscienti è il sentirsi duplici avvertendo l'esigenza di essere uno (CANGUILHEM 1933, 442). Per Le Senne l'obbligo morale è l'invito a risolvere le contraddizioni mediante un'invenzione e verso una finalità, mentre l'immoralità consiste nella diserzione da esse. È la nostra vulnerabilità che ci impedisce di ridurci al nostro comportamento (LE SENNE 1950, 109), e ogni contraddizione, ossia l'urto del soggetto col mondo, è l'occasione di un'ascensione in rapporto alle leggi biologiche e sociali.

⁸¹ A distanza di trent'anni dal dialogo tra Canguilhem e Péquignot, la Francia ha legittimato questo principio nella cd. “Loi Léonetti” del 2005, che conferisce al paziente il diritto al rifiuto e alla sospensione dei trattamenti e quello alla sedazione profonda in caso di fine vita. La nuova legge n. 87/2016 (“Loi Claeys-Léonetti”) ha rafforzato l'impianto etico della precedente per quanto attiene al rifiuto dell'accanimento terapeutico, ossia di quegli atti inutili, sproporzionati o privi di altro effetto che non sia il mantenimento artificiale della vita (art. 2). Nel 2018 il Comité Consultatif National d'Éthique ha avviato gli Stati generali della bioetica (<https://etatsgenerauxdelabioethique.fr/>), con l'obiettivo di cogliere le ragioni sottese alle prese di posizione in materia bioetica e predisporre un rapporto da consegnare all'Office Parlementaire d'Évaluation des Choix Scientifiques et Technologiques.

⁸² CANGUILHEM 1975b, 358.

⁸³ DE LA FONTAINE 2013. Dello stesso tenore la favola intitolata *La morte e il disgraziato*.

⁸⁴ CANGUILHEM 1975b, 359.

⁸⁵ CANGUILHEM 1975a, 3.

medici – ciò non avrebbe alcun senso, si capirà, se Canguilhem non credesse non solo alla realtà ma anche alla legittimità della domanda di morte proveniente da un essere cosciente della propria sofferenza⁸⁶.

Se Péquignot ritiene insomma che un soggetto sofferente normale non possa non voler vivere, che quindi la psicologia normale del morente sia totalmente oggettivabile dal punto di vista medico⁸⁷, Canguilhem non ha mai giudicato lo spirito oggettivabile e ha costantemente contrastato quelle concezioni deterministiche dell'uomo che annullano del tutto la sua dimensione spirituale⁸⁸. Assumendo al contrario che ciascuno vuole vivere, al modo durkheimiano⁸⁹, Péquignot nega *a priori* il diritto di morire ritenendolo espressione di una volontà patologica. Ma la sofferenza che Péquignot crede di poter oggettivare è per Canguilhem espressione di un valore soggettivo che sfugge a ogni giurisdizione possibile propria di un sapere oggettivo⁹⁰. Come nel caso del suicidio, il filosofo ritiene necessario interrogarsi sul senso soggettivo dell'esperienza del morire, facendo così del diritto di morire un gesto della soggettività normativa che si autoafferma e che non è determinata o necessitata dal suo stato.

Il diritto di morire è pertanto legato necessariamente per Canguilhem all'esperienza vissuta della malattia terminale, e deve essere riconosciuto dalla medicina come terapeutica, non come sapere, in quanto è impossibile oggettivare la singolarità dell'esperienza. Se infatti è certo che nella malattia terminale non è dato guarire o instaurare nuove norme, la scelta della morte non è tuttavia obbligata. Il punto di vista del morente è inoggettivabile, e il medico ha il compito di riconoscere la sua volontà e il suo diritto, facendo o astenendosi dal fare qualcosa che provochi la morte. L'impegno del medico non deve essere al servizio esclusivo della vita, ma della normatività del suo paziente, che lo obbliga a rispettare il senso e il valore che questi conferisce alla sua esistenza.

Il diritto di morire è funzione dell'esistenza concreta e del suo progettarsi, dunque non libertà *da*, ma libertà *di*, che può realizzarsi solo nel riconoscimento degli altri. Ciò nonostante, Canguilhem non ritiene comunque che il medico debba essere giuridicamente obbligato a tale riconoscimento, e per questo afferma l'opportunità di non legiferare affatto, o di lasciare uno spazio vuoto, o addirittura di tacere. Non ci resta allora che analizzare questi aspetti, che, al pari della fondazione stessa del diritto di morire, contribuiscono a definire la singolarità della sua posizione.

6. Il rapporto del diritto di morire con la medicina e con la legge

Come si è detto, Canguilhem conferisce al diritto di morire un fondamento che va al di là delle conoscenze mediche, delle politiche sanitarie e delle critiche all'accanimento terapeutico. Ma la

⁸⁶ Péquignot comprende bene la posta in gioco messa in campo da Canguilhem e dichiara di non credere molto all'insegnamento teorico di questi problemi, ma in compenso di auspicare l'attivazione di insegnamenti che preparino i medici a relazionarsi con i morenti (CANGUILHEM 1975b, 360). Per altro verso, Canguilhem riconosce che la difficoltà maggiore nella questione «c'est lorsque le médecin se trouve en présence d'un malade inconscient et d'une famille qui veut lui imposer ce qu'elle croit être le point de vue du malade» (CANGUILHEM 1975b, 364).

⁸⁷ Come ha ben visto Céline Lefève, Péquignot, mettendo in questione la legittimità della domanda di morte e sforzandosi di individuare delle possibili soluzioni (le cure palliative) atte a prevenire questo genere di domande, tratta la questione del diritto di morire come una questione di fatto, cancellando del tutto il significato soggettivo del diritto di morire come problematica relativa al valore. Ma questa impostazione deriva essa stessa da una posizione di valore dissimulata propria di una concezione positivista della medicina per la quale il valore e la finalità primaria della medicina risiedono nella conservazione della vita (LEFÈVE 2010, 39).

⁸⁸ L'assunto per cui il diritto di morire equivale a una questione di carattere spirituale manifesta una continuità con quanto Canguilhem affermava già in uno dei suoi scritti giovanili pubblicato nei *Libres propos* di Alain: «en faisant de l'esprit un petit univers à part, séparable et observable, comme avec des appareils, on fait de l'esprit une chose, c'est-à-dire qu'on l'enterre comme esprit» (CANGUILHEM 1929a, 224).

⁸⁹ Cfr. DURKHEIM 1963, 168. Cfr. al riguardo CAVICCHIA SCALAMONTI 1991, 47-54.

⁹⁰ LE BLANC 1998, 63.

sua posizione è invero assai più articolata, in quanto il fondamento del diritto di morire va al di là anche della legge – in ogni intervento sostiene infatti che è del tutto inopportuno legiferare in materia –, e la sua effettività e il suo riconoscimento vengono fatti dipendere in ultima analisi dalla decisione etica del medico, invitato esplicitamente a superare il punto di vista oggettivante della medicina.

Giunto alla fine del suo tentativo di fondazione, venendo alla relazione tra diritto di morire, legge e rapporto terapeutico, Canguilhem afferma: «Dans quelle mesure, à supposer que ce fondement du droit à la mort soit ce que j'en pense, dans quelle mesure le médecin doit répondre à ce droit par un devoir, là, je laisse la parole au médecin»⁹¹.

Questo «je laisse la parole au médecin» ha un duplice significato, perché se da un lato, e banalmente, segna il passaggio di parola al suo interlocutore nel dialogo con Péquignot, dall'altro racchiude il senso della risposta offerta da Canguilhem al problema generale del diritto di morire, che va demandato appunto alla decisione medica. Come sostiene infatti in *Le droit à la mort*, è

«nocif de légiférer en la matière parce que c'est dans un cas individuel donné qu'un médecin qui aurait reconnu la légitimité de l'interrogation sur ce droit du malade, qui aurait par conséquent laissé ébranler sa certitude qu'il doit à tout prix être le serviteur de la vie, ce médecin décidera en présence du cas singulier. Si je dis qu'il ne faut pas légiférer, c'est parce que contrairement à ce qu'on dit souvent: "il y a des choses qui vont bien sans les dire mais qui vont mieux en le disant", je pense, au contraire, que ce type de décision, cette sorte de décision à prendre, cette nouvelle relation du médecin au malade, cela va mieux sans le dire qu'en le publiant»⁹².

Nelle *Notes sur le droit à la mort* il filosofo aveva però espresso una posizione più elaborata, sostenendo che né il diritto di morire né il dovere medico possono essere iscritti nella legge, anche se «la loi peut laisser expressément la chose en suspens. La loi peut reconnaître la valeur de la clause de conscience. Euthanasie: moins on en parle mieux ça vaut. Pratique qui va mieux sans dire qu'en le disant»⁹³.

La risoluzione canguilhemiana di porre il riconoscimento di questo diritto non nella sfera della legge ma in quella della decisione medica, e senza che quest'ultima debba essere giuridificata o anche solo resa pubblica, deriva molto semplicemente dal fatto che nella sua prospettiva il diritto di morire dipende in ultima analisi dalla singolarità del morente e dal rapporto che questi ha con il suo medico, dunque da una posizione etica molto specifica la cui autenticità, a suo dire, rischierebbe di essere minata da una qualsivoglia forma di pubblicizzazione⁹⁴.

A giustificare il convincimento che il rapporto medico-morente non possa e non debba essere giuridificato è la qualità della relazione terapeutica, che si caratterizzerebbe proprio per il suo non essere applicazione di una scienza e per il suo prendere in carico la soggettività dei malati, ciò che rimanda alla tesi canguilhemiana per la quale i fenomeni patologici non sono delle variazioni quantitative dello stato normale, e la vita malata è espressione di un'altra normatività che ha la medesima dignità ontologica della vita sana.

L'etica medica – lo si è visto – ha per Canguilhem il compito di confrontarsi con la sofferenza e di reagire alle diminuzioni locali di vita. Contro una medicina subordinata a una concezione della società sul modello dell'organismo, che adotta un concetto sociale e non individuale di salute, il filosofo si appella dunque alla vocazione eminentemente individuale della medicina di

⁹¹ CANGUILHEM 1975b, 357.

⁹² CANGUILHEM 1975b, 362. Così Canguilhem nel suo *Rapport de synthèse*, pp. 105-106: «Le droit du malade à sa mort, à un moment donné, ne peut pas être reconnu ailleurs que dans la décision du médecin» (CANGUILHEM 1974).

⁹³ CANGUILHEM 1975a, 1.

⁹⁴ È quanto Canguilhem afferma nel dibattito radiofonico successivo al dialogo con Péquignot, non riportato in CANGUILHEM 1975b ma disponibile presso la BPI del Centre Georges Pompidou.

prolungare la normatività del soggetto, di aiutarlo ad appropriarsi delle norme, a divenirne il soggetto. Rispondendo all'appello rivoltogli da una singolarità sofferente, il medico deve cioè impegnarsi a prendersene cura in tutte le sue norme di vita patologiche, da cui quelle di fine vita non possono ritenersi ovviamente escluse.

Più specificamente, Canguilhem afferma l'opportunità che la conoscenza delle norme di vita e la comprensione dell'esperienza del malato orientino l'azione medica, e auspica perciò un cambio di registro negli studi che consenta alla medicina di rivolgersi non più solo alla conoscenza del funzionamento dell'organismo e delle malattie – espressione dell'oblio professionale del malato da parte del medico –, ma al contrario al riconoscimento e alla comprensione dell'esperienza soggettiva dei malati⁹⁵, così da affermarsi come arte, come esperienza e non solo come sapere. Rivaluta pertanto la clinica e la terapeutica, che, oltre a dover mobilitare le conoscenze e le tecniche oggettive fornite loro dalle scienze biologiche, rispetto ai saperi hanno l'onere supplementare di rivolgere un'attenzione personale all'esperienza soggettiva dei malati. In questa prospettiva al medico è attribuita una doppia responsabilità, razionale nei confronti della malattia ed etica nei confronti del malato, sebbene nell'esercizio della medicina la prima di esse rischi sempre di annullare «dans l'objectivité du savoir médical la subjectivité de l'expérience vecue du malade»⁹⁶. La presa in carico del malato comporta insomma una responsabilità che va al di là della lotta contro la malattia, al di là del sapere, e che è rivolta all'esperienza vissuta del malato inteso come soggetto normativo. Il medico allora, prima che riparatore, deve essere esegeta del paziente, ascoltare la sua esperienza vissuta, riconoscere il senso esistenziale della malattia⁹⁷ e astenersi dall'oggettivare i propri valori nel linguaggio medico, subordinandoli invece a quelli del paziente, preso dunque in considerazione come persona.

Assunta l'attività medica come comprensione e ristabilimento dell'attività normativa del paziente, nella singolarità di ogni situazione, si comprende come in determinati casi di fine vita, non dandosi eventualità di guarigione, il paziente possa ritenere di esercitare la propria attività normativa assumendo su di sé la decisione di porre fine alla propria esistenza. La medicina, potremmo quindi sostenere, deve sì essere un sapere, ma un sapere che non neghi la natura soggettiva dell'oggetto cui è rivolta la sua attività di cura, non potendo nulla dire, nel caso in esame, della singolarità dell'esperienza inoggettivabile del morente, pena l'imposizione al paziente di una visione della salute o del bene che a questi sarebbe estranea.

Che un simile aiuto a morire, fondato sulla capacità del medico di sentire i valori del paziente, debba rientrare per Canguilhem nell'ambito dell'etica medica è perfettamente comprensibile quando si volga lo sguardo a colui che ha rappresentato per il filosofo francese un esempio di medicina come arte pratica di spessore etico autonoma dalla teoria. Ci riferiamo a Pierre Aboulker, medico chirurgo molto apprezzato da Canguilhem per la sua capacità di non annullare nel fenomeno della malattia la sua dimensione simbolica e di senso, e di rinunciare alla pretesa prometeica della medicina ponendosi proprio al livello della sofferenza dei suoi pazienti. Richiamiamo il giudizio di Canguilhem su questo medico non solo per l'interesse della sua concezione terapeutica, ma anche perché riteniamo che essa abbia informato la stessa concezione canguilhemiana del diritto di morire. Come ricorda in un testo inedito del marzo 1977 dal titolo *Le chirurgien, le malade et la mort. Hommage à Pierre Aboulker*, Canguilhem aveva infatti invitato proprio Aboulker a tenere la relazione di apertura di una delle tavole rotonde del convegno mondia-

⁹⁵ CANGUILHEM 1978a, 392-411.

⁹⁶ CANGUILHEM 1978a, 408-409. Uno dei riferimenti di Canguilhem è in questa direzione GOLDSTEIN 2010. Al riguardo si veda LEFÈVE 2013.

⁹⁷ Questa concezione della medicina è direttamente ispirata al modello della relazione analitica. La già richiamata recensione al testo di René Allendy (cfr. CANGUILHEM 1929c), tra i fondatori della Société psychanalytique de Paris, ne è testimonianza. Ma si vedano anche CANGUILHEM 1978b e CANGUILHEM 1988. Coglie giustamente questa prosimità RECALCATI 2008.

le “Biologie et devenir de l’Homme”, nella sezione *Qualité de la vie, dignité de la mort*, ruolo che per ragioni di salute Aboulker rifiutò. Questa la sua sentita e toccante argomentazione:

«Il s’agissait d’examiner la question: *le droit à la mort peut-il être reconnu par la médecine?* J’ai eu beaucoup de peine à convaincre le Professeur Aboulker qu’il était, à mes yeux, l’homme de cette question. [...] Pour ma part, j’avais espéré, en m’adressant à lui, lui donner l’occasion de développer, devant une assemblée d’extension internationale, les commentaires d’attitudes et de décisions qu’il avait confiés à ses interlocuteurs d’un Colloque sur “Le réanimateur et la mort”⁹⁸. Des déclarations de Pierre Aboulker, je ne veux retenir ici que celle où l’on devine l’authenticité de sa relation personnellement vécue – et non plus seulement professionnellement assumée – avec ses patients: “Pour le chirurgien, la mort d’un de ses malades est la négation de son œuvre. Il est affronté à sa propre annihilation. Comme pourrait-il regarder le malade mourir sans être lui-même profondément affecté?”. Mais, pour ceux qui ont été ses malades, la mort de leur chirurgien est la négation de l’illusion fortifiante qui leur avait fait percevoir, un jour, penché sur leur corps fragile et douloureux, un être qu’ils avaient cru plus fort que la mort. Pierre Aboulker, dont on peut penser qu’il se sentit toujours au même niveau de fragilité que ses malades, a été si profondément conscient de la puissance de cette illusion qu’il a, avec une délicatesse singulière, décelé la part qui, dans sa genèse, peut revenir au chirurgien. Dans sa *Leçon inaugurale*, il a dépeint la figure symbolique de l’homme qui s’apprête aux gestes réparateurs. “Fermement installé au centre de lui-même, il se sent le serviteur de la Nature, le Thérapeute. Comme le héros des tragédies d’Eschyle, il doit résister à l’ivresse de la toute-puissance, cette démesure qui fit le châtiment de Prométhée”⁹⁹.

Sulla scorta di questa impostazione, quello che Canguilhem definisce un rovesciamento del senso dell’appello non costituisce quindi una rottura della relazione medica solo a condizione che quest’ultima sia concepita come un sostegno dell’attività normativa del paziente.

Torniamo ora alla questione della legge. Si è detto che Canguilhem non riconosce l’opportunità di una legislazione sull’eutanasia, auspicando al riguardo un silenzio del legislatore. Questo silenzio, beninteso, non è in alcun modo legato al timore che un’eventuale legge potrebbe generare pratiche affini a quelle naziste¹⁰⁰, spesso paventate dalla critica come fatalmente derivanti da un riconoscimento pubblico del diritto di morire. E esso, piuttosto, è la conseguenza della privatezza e dell’intimità, per non dire della segretezza, che il filosofo attribuisce alla relazione medica, che nessun testo di legge, sostiene, «ne saurait protéger efficacement». Vero è, però, che Canguilhem non spiega perché una legge non potrebbe proteggere il medico e il malato, né da chi o da cosa dovrebbe farlo. Probabilmente nella sua prospettiva la giuridificazione della relazione medico-paziente comporterebbe la definizione di limiti formali all’agire medico – che potrebbe con ciò ritrovarsi tiranneggiato e contenuto nella sua responsabilità –, o rischierebbe di minare il rapporto di fiducia, necessariamente al di là della legge, tra medico e paziente; o ancora, come sostiene la Lefève, non garantirebbe la comprensione da parte del medico dell’esperienza e dei valori del paziente, né proteggerebbe il medico dal sentimento del paziente di non essere compreso.

⁹⁸ Il riferimento di Canguilhem è alla relazione tenuta da Aboulker nel convegno *Le réanimateur et la mort*, in cui questi parla di un caso di fine vita che l’aveva riguardato personalmente, e nel quale la decisione di sospendere i trattamenti riposava su un’intima conoscenza del paziente (cfr. al riguardo LEFÈVE 2010, 47-48). Cfr. anche CANGUILHEM 1978a, 409.

⁹⁹ CANGUILHEM 1977, 2-3. Cfr. al riguardo CANGUILHEM, PÉQUIGNOT, ROY 1973, 13, cit. in LEFÈVE 2014, 38.

¹⁰⁰ Così Canguilhem: «Les questions sur l’euthanasie sont des questions corrompues à l’avance par le fait qu’un certain nombre de voyous criminels ont, à un moment, baptisé de ce nom des pratiques collectives qui n’avaient rien à voir avec ce problème presque de rapport au prochain qu’est à un moment donné le fait qu’un soignant, un médecin, par compassion, comme le dit le Pr. Péquignot, consent à quelque chose que, moi personnellement, je n’appellerais pas un meurtre» (cit. in LEFÈVE 2010, 46). Sulle teorie che mettono in relazione l’eutanasia con le pratiche naziste di eliminazione della vita non degna di essere vissuta cfr. GOFFI 2006, 25-36.

Al limite, sostiene Canguilhem, la legge potrà lasciare la cosa in sospeso, per quanto anche quest'espressione risulti piuttosto oscura e soprattutto non si comprenda in che modo lasciare la cosa in sospeso da parte della legge possa distinguersi dal non legiferare affatto¹⁰¹. Quel che invece il filosofo afferma chiaramente, nell'ipotesi di una legalizzazione dell'eutanasia, è la necessità di lasciare spazio all'obiezione di coscienza da parte dei medici, ciò che rivela come la sua preoccupazione sia rivolta maggiormente a non giuridicizzare il dovere dei medici nei confronti dei malati, che a riconoscere legalmente il diritto dei morenti.

Canguilhem qualifica dunque come diritto la legittima richiesta di morire, senza però conferirle (né lasciando aperture in tal senso) alcuna consistenza giuridica concreta, né da un punto di vista legale, né, ci sembra di capire, da un punto di vista giurisdizionale, nella misura in cui, a suo giudizio, un diritto può essere fatto valere contro il potere solo quando enunciato dalla legge. La decisione relativa a questa richiesta spetta solo al medico che avrà lasciato cadere la sua certezza di essere servitore della vita e si sarà fatto servitore del soggetto. In questi termini, il diritto di morire si ritrova in conclusione al di qua e al di là dell'ordinamento giuridico: al di qua, per il suo carattere generale, al di là, perché strettamente legato a una relazione intima che è per definizione quanto una legge non è in grado di esprimere.

7. *Problematizzazione giuridica della fondazione e della concretizzazione del diritto di morire*

A quest'altezza del discorso disponiamo di tutti gli elementi utili a mostrare come il diritto di morire, a differenza del suicidio, rappresenti un punto molto problematico nella filosofia canguilhemiana, da un lato per la contraddizione esistente tra questo diritto e la sua concretizzazione nel quadro del rapporto con il medico e con il legislatore, da un altro perché tale sua concretizzazione nella relazione terapeutica appare non conseguente rispetto non tanto all'etica medica di Canguilhem, quanto alla sua filosofia complessiva in relazione al conflitto normativo interno alla società.

Si è detto infatti che Canguilhem ritiene il diritto di morire un diritto esistenziale dell'uomo, che afferma anche in tal modo la propria normatività. E che questo diritto esistenziale, lungi dal dover essere positivizzato, deve essere concretizzato nella relazione terapeutica, ciò che implica una preliminare riforma degli studi di medicina capace di trasformare il rapporto terapeutico secondo uno specifico ideale normativo. Siamo dunque dinanzi a un diritto il cui esercizio è subordinato all'intimo riconoscimento della sua legittimità da parte del medico, nell'assenza di quella che in termini strettamente giuridici viene definita come una effettiva titolarità: da un lato è un diritto appartenente all'uomo, dall'altro è così intimo e privato da risultare assolutamente individuale e singolare. Ma questo ideale normativo di intimità della relazione terapeutica ci sembra correre il rischio di scivolare in una grande estraneità. Se l'oggetto dell'arte medica è un soggetto, se dunque la medicina deve dipendere dai valori del paziente, che deve essere riconosciuto come agente – e nel caso specifico come titolare di un diritto di morire che, alla stregua di ogni altro diritto, è la capacità di un soggetto cosciente di modificare la situazione data –, appare infatti difficile spiegare per quale ragione questo diritto debba essere subordinato al riconoscimento del medico, o, meglio ancora, perché «ne peut être reconnu ailleurs que dans la décision du médecin». La sua traduzione nel rapporto terapeutico rovescia cioè la sua fondazione nella

¹⁰¹ La contrarietà di Canguilhem rispetto a un'ipotesi di legalizzazione appare anche quando tiene a precisare che la sua è un'opinione strettamente personale che non sentirebbe mai di poter affiancare alle posizioni di quanti rivendicano una legislazione in materia: «Je suis résolument opposé à prendre une initiative de ce genre, et encore plus résolument opposé à participer à une société, une association qui se donnerait pour tâche publique de faire valoir quelque chose qui n'est pas un droit. On peut faire valoir un droit reconnu par la loi et violé par un gouvernement ou une administration. Mais là, il s'agit de justifier un point de vue philosophique personnel» (cit. in LEFÈVE 2010, 45).

sua subordinazione alla decisione medica, così che il diritto dell'uno (paziente) si rovesci non nel dovere, ma nel diritto/dovere dell'altro (medico).

Si tratta, a nostro giudizio, di un problema che merita di essere discusso, a partire dalla già richiamata contraddizione tra il diritto e la sua concretizzazione, passando per la problematizzazione della relazione terapeutica, fino ad arrivare all'analisi del diritto di morire all'interno del rapporto tra le normatività sociali. Ne conseguirà che quella sopra espressa non è la sola posizione etica (e giuridica) compatibile con l'impianto filosofico canguilhemiano. Ma procediamo con ordine.

Canguilhem non fa certo proprie quelle posizioni etiche che impongono al medico di non soddisfare la richiesta dei malati e per le quali il valore vita è sottratto alla valutazione del soggetto. Al contrario, il discorso che si snoda attraverso i suoi molteplici interventi sul tema concepisce la vita non come un dono di cui il soggetto non può disporre, ma come un impegno che non è stato sottoscritto e dal quale, in determinate condizioni, ci si può anche sottrarre. E inquadra i diritti come la ripresa da parte della coscienza di una situazione nella quale essa è coinvolta senza averlo voluto. Come logica conseguenza, in determinate situazioni il malato dovrebbe vedersi riconosciuto il diritto di determinare la propria morte, ciò a cui dovrebbe corrispondere un dovere del medico, a nostro giudizio sia in caso di eutanasia attiva (che presuppone un agire specifico del medico) o passiva (che prevede la sola sospensione del trattamento), sia in caso di suicidio assistito (dove è il soggetto a darsi la morte con l'aiuto del medico), sebbene Canguilhem non adotti queste distinzioni.

Ma è a partire da qui che il suo ragionamento pratico¹⁰² non risulta del tutto conseguente in termini etici e giuridici. I diritti hanno infatti anche una dimensione sociale e istituzionale, ragione per cui in questo caso si dovrebbe riconoscere che andrebbe consentito al medico, da parte dei legislatori e dei giudici, di attivarsi a tal fine senza che sia obbligato a farlo e senza la minaccia, per altro verso, di ripercussioni legali. Eppure, come si è visto, non è esattamente questa la conclusione cui giunge Canguilhem, per il quale il diritto di morire, benché fondato come gli altri diritti, a differenza di questi non dovrebbe essere enunciato. Il filosofo non esprime insomma neanche l'ambizione di modificare da un punto di vista legale o comunque pubblico la configurazione sociopolitica cui il diritto di morire si oppone, rifiuta infatti esplicitamente di promuovere pubblicamente questo diritto aderendo alle rivendicazioni delle istanze sociali allora attive su questo fronte, né ritiene infine che esso possa essere fatto valere in qualche modo. Pertanto, possiamo dedurre, un tale diritto di morire non sarebbe rivendicabile di fronte a un giudice, perché Canguilhem – che su questo punto mostra stranamente di ragionare a partire da una concezione del diritto di marca strettamente positivista – riconosce solo ai diritti garantiti dalla legge la possibilità di essere fatti valere, anche e soprattutto contro i governi o le amministrazioni.

Ciò non può non destare un certo stupore, tenuto conto delle posizioni politiche del filosofo francese, e crediamo sia sufficiente per provare a discutere quella che ci sembra un'impostazione contraddittoria del suo discorso.

Assunto il rilievo che Canguilhem attribuisce alla coscienza normativa in direzione di una riforma del fatto sociale, si ha diritto ogni qualvolta un fatto subito è riformato normativamente, ogni qualvolta un'insufficienza o una contraddizione del fatto in cui si è viene espressa socialmente sotto forma di rivendicazione, di protesta o di vera e propria elaborazione normativa (com'è accaduto storicamente per molti diritti). La fondazione canguilhemiana è dunque anti-conformista oltre che antiformalistica, non consentendo di delineare un catalogo di diritti naturali, né di ridurre i diritti alla loro enunciazione positiva, e per ciò stesso si scontra con l'idea che sia possibile far valere solo un diritto riconosciuto dalla legge. Nel caso in esame, riconoscendo il conflitto potenziale tra medico e malato, Canguilhem avrebbe potuto sostenere, al contrario, che un diritto può essere affermato da un giudice anche in assenza di una legge, così che dove non si

¹⁰² Cfr. CANALE 2017, 18-25 e 129-161.

dia esegesi del paziente da parte del medico subentri quella del soggetto di diritto da parte del giudice, il quale è agente di una tecnica che deve essere al servizio dei bisogni della vita e del reale ed è chiamato anch'egli, alla pari del medico, a valutare la singolarità dei casi e la specifica soglia di sofferenza di cui è espressione il conflitto, creando la norma di volta in volta più adeguata. A una simile giurisprudenza Canguilhem non potrebbe non prestare il suo consenso, considerato che nella sua prospettiva il giudizio non potrebbe mai essere pensato come applicazione di una legge da cui praticamente non si distingue.

Da un altro punto di vista, essere anticonformisti e antiformalisti non implica che non si possano apprezzare le virtù della forma. Pertanto, la contrarietà del filosofo a una legalizzazione del diritto di morire che dia concretezza alla richiesta di una norma attributiva di un potere resta oscura.

È davvero sufficiente invocare il rischio che la pubblicità della relazione medico-malato ne mini l'autenticità, quando già all'altezza degli anni Settanta tale rapporto era giuridificato in molteplici forme e disciplinato da numerose leggi che pure non avevano (né avrebbero) precluso il suo carattere intimo e privato? Secondo Lefève, Canguilhem avrebbe negato il suo consenso a un'ipotesi di legalizzazione temendone delle conseguenze criminali sul piano sociale¹⁰³, ma un siffatto timore, per quel che è di nostra conoscenza, non trova espressione in nessuno dei suoi interventi. E quand'anche lo avesse sostenuto, sarebbe stato in manifesta contraddizione con quanto da lui stesso affermato rispetto all'assenza di una qualsiasi somiglianza tra l'eutanasia e le omonime pratiche naziste.

Si potrebbe allora ipotizzare che Canguilhem neghi l'utilità di una legge perché ritiene che i rapporti sociali non debbano essere modificati dall'alto, da una forma di potere separata dalla normatività sociale, e dunque perché il diritto di morire non si è ancora affermato socialmente (ragion per cui invocherebbe una riforma degli studi di medicina). Benché plausibile, questa possibilità si infrange però contro la convinzione di Canguilhem che l'eutanasia debba restare fuori da ogni forma di pubblicità, come a significare, forse, che il diritto di morire rappresenta già ai suoi occhi una normatività sociale più o meno diffusa. Ma se così fosse, attendere che il diritto di morire si affermi socialmente senza imporre per legge di riconoscerlo a chi lo nega o a chi comunque non ne è persuaso può ritenersi espressione di una concezione della società organica e unanime (o di un'analogia concezione della legge) che non appartiene certo a Canguilhem, che avalla al contrario una normatività diffusa di tipo sociale senza alcuna portata idealizzante, dunque antiorganicisticamente.

Infine, si è visto come il diritto sia espressione di un sentimento di insoddisfazione in rapporto alla configurazione fattuale data, e come un diritto esistenziale riguardi un soggetto irriducibile a ciò che lo costituisce, che conserva una capacità di scelta, di elaborazione e di riforma di sé e del dato. Stando così le cose, non si comprende allora perché Canguilhem non abbia sostenuto le lotte sociali degli anni Settanta che invocavano proprio quella trasformazione della relazione terapeutica da lui auspicata, ciò che apre altresì al problema della valenza critica del diritto di morire, di cui si vedrà a breve.

Per concludere intanto su questo primo punto, la fondazione canguilhemiana fa del diritto di morire un diritto esistenziale nella sua concezione filosofica, ma non in un ordinamento giuridico, dotato di un'autorità esclusivamente morale e non ordinamentale¹⁰⁴, privo di un'identità o di una consistenza che non sia quella filosofica, dunque extra-giuridica, e tale da non dover essere positivizzato. Ma i diritti fondamentali posti fuori dalle istituzioni, come ha ben rilevato Gianluigi Palombella, possono essere al contempo assoggettati a questa loro superiorità, fino a restare paralizzati¹⁰⁵. E nel caso che stiamo discutendo, questo diritto, restando fuori da un processo istituzionale o legale, rischia addirittura di rovesciarsi nel suo contrario.

¹⁰³ LEFÈVE 2010, 18 e 40.

¹⁰⁴ Per questa declinazione del concetto di autorità si rinvia a PALOMBELLA 2002.

¹⁰⁵ PALOMBELLA 2002, 133.

Al fine di dimostrarlo, è necessario passare attraverso la declinazione canguilhemiana di questo diritto sul versante storico, vale a dire attraverso la sua concretizzazione all'interno del rapporto terapeutico. Se da un lato il diritto di morire rischia di permanere come entità morale astratta, dall'altro ci appare come una destinazione etica dell'uomo che deve restare radicalmente fuori dall'ordinamento giuridico, eccentrica rispetto a questo nella misura della sua intimità, della sua privatezza e della sua drammaticità non giuridicizzabili. Ma la privatezza cui aspira Canguilhem, del tutto condivisibile, non implica che il diritto di morire sia al di fuori di ogni istituzione o di ogni rapporto normativo. Canguilhem non concepisce infatti il diritto di morire del tutto astrattamente, slegato cioè da ogni processo storico. Ci sembra evidente che il filosofo, dovendo pensare una concretizzazione del diritto di morire, non ritiene possibile separarlo dal quadro storico di medicalizzazione della morte, né, aggiungeremmo, dalla storicità della relazione medico-paziente, di cui invoca appunto una trasformazione che le permetta di prendere in considerazione il diritto del morente (cosa possibile solo tenendo ferma l'ipotesi di una storicità della relazione terapeutica). Ma ci sembra altresì che per Canguilhem il diritto di morire neanche *debba* essere separato da questo quadro di medicalizzazione della morte, altrimenti si faticherebbe non poco a comprendere per quale ragione il riconoscimento di tale diritto non possa darsi che nella decisione del medico, potendo esservi difatti altri modi di concretizzarlo in relazione a una malattia incurabile.

Siamo pertanto di fronte a un diritto che nel suo inserimento istituzionale, concepito da Canguilhem solo nei termini della relazione terapeutica, non funziona a partire dal suo fondamento e rischia di rovesciarsi nel suo contrario; di fronte alla posizione di un valore che non deve essere positivizzato e la cui effettività riposa nel riconoscimento di chi avrebbe il dovere di permetterne la realizzazione, vale a dire il medico. Il quale però, come nel caso di Péquignot, potrebbe non riconoscerlo, interpretando la sua richiesta come una manifestazione patologica di volontà.

Canguilhem, si ricorderà, aggiunge anche che, nel caso si legiferasse, bisognerebbe lasciare ai medici libertà di coscienza, ritenendo che non si possa né si debba imporre al medico un obbligo di aiutare a morire, mentre non tiene ugualmente a garantire la volontà del paziente. Ma poiché è sempre possibile che il medico non si senta obbligato a riconoscere la volontà del morente, ciò a cui non può naturalmente essere costretto, si dovrebbe almeno assicurare una qualche concordanza tra il diritto del morente e il dovere del medico, considerato anche che la pure auspicabile riforma degli studi di medicina, oltre a costituire un processo di lungo periodo, non trasformerà immediatamente la relazione medico-paziente. Vi è sempre la possibilità che si continui a essere curati non solo fino al punto in cui la cura è inutile, ma anche contro la propria volontà, come aveva ben visto Hans Jonas, e che il diritto esistenziale di trascendere il fatto della dipendenza si rovesci nel vincolo del riconoscimento medico.

Ci appare chiaro, insomma, che la fondazione canguilhemiana articola contraddittoriamente socialità, storicità e giuridicità del diritto di morire: non lo lega alle lotte sociali per il diritto, come una rivendicazione normativa di tipo storico, né ritiene faccia parte o debba far parte dell'ordinamento giuridico. Questo ci aiuta a comprendere che quella di Canguilhem non è una risposta storico-sociale in termini di diritto a un mutato quadro delle pratiche del morire, ma una risposta storico-sociale in termini etici che rischia di restare senza conseguenze perché vincolata nella sua privatezza, per quanto nobile e desiderabile.

8. *Problematizzazione etica e politica: lotte sociali e conflitti normativi*

Giunti a questo punto, ogni spiegazione delle contraddizioni sinora rilevate risulterebbe solo ipotetica. Vorremmo perciò provare, al contrario, a superare alcune incongruenze e ad ampliare l'analisi al fine di mostrare la possibilità, restando all'interno dell'impianto filosofico canguilhemiano, di un ordine di ragionamento diverso e più conseguente, che ci consenta di declinare il discorso sul diritto di morire sul piano della normatività sociale, la quale non è riducibile al

rapporto terapeutico o comunque all'interpretazione di questo alla luce dei principî dell'etica del *care*, come ci sembra voglia la Lefève¹⁰⁶. Con quest'ultima certamente non si può non concordare quando sostiene che la posizione di Canguilhem sul diritto di morire prolunga la sua pedagogia della relazione medica, nella misura in cui aiutare un paziente a morire è una manifestazione del riconoscimento da parte del medico della soggettività del paziente. E tuttavia, a nostro giudizio, insistere sul tenore etico della prestazione medica come ideale normativo non fa risaltare adeguatamente il fatto che negli ultimi due secoli la medicina e l'etica medica sono state comunque al centro di un conflitto tra normatività sociali che ha completamente ridefinito la relazione medico-paziente in direzione della negazione della questione della morte.

Benché nei suoi testi Canguilhem manchi in effetti di evidenziare che la medicina, a seguito delle trasformazioni storiche subite dal rapporto terapeutico in questo lasso di tempo, ha negato e rimosso la questione della morte, non riconoscendo validità alla domanda di morte e alle richieste normative orientate in tal senso, questa rimozione è però direttamente legata all'oblio della dimensione soggettiva della malattia e dell'individualità del malato nella relazione medica, di cui il filosofo è estremamente consapevole. Di tale configurazione storica del rapporto terapeutico, anzi, Canguilhem è stato tra i critici più acuti: parla infatti di questa rimozione come di un oblio professionale, nella misura in cui lo sviluppo della medicina scientifica del XIX secolo ha promosso una postura professionale e un rapporto terapeutico che hanno determinato dei meccanismi psichici di difesa che permettono al medico di non identificarsi con il malato; denuncia come la trasformazione della medicina in sapere elimini l'angoscia nei confronti della malattia, permettendo al medico di non ricordare che lui stesso è esposto alla malattia e alla morte, proteggendolo dall'angoscia e inducendolo in tal modo non solo a negare la propria vulnerabilità, ma a mancare la soggettività del paziente; mostra infine come il ricorso al sapere sia funzionale a un'irresponsabilità medica nei confronti della dimensione soggettiva del malato, laddove mettersi nei panni del malato consente al medico di non negare la propria situazione ontologica di vivente esposto alla fragilità e alla morte, di non negare la sua angoscia¹⁰⁷.

Se Canguilhem auspica una trasformazione della relazione terapeutica in direzione della soggettività è dunque per tutte queste ragioni. Ma a difficoltà si aggiunge difficoltà, in quanto non è semplice comprendere la ragione per la quale il filosofo non iscrive il diritto di morire all'interno delle lotte che negli anni Settanta valorizzavano questa richiesta normativa alla luce delle trasformazioni complessive del campo medico e della gestione tecnica delle negatività dell'esistenza, né è dato comprendere il perché non discuta di tale diritto all'interno del rapporto tra normatività sociali.

Infatti, proprio negli anni in cui riflette sulla questione vedono la luce non solo il *Manifesto per l'eutanasia*, pubblicato sul numero di *Le Monde* del 12 gennaio 1973, ma anche e soprattutto alcuni degli studi più significativi sulla questione del morire, che la iscrivono radicalmente in ambito storico-politico: basti pensare a Philippe Ariés, che nel 1975 pubblica la sua raccolta di saggi intitolata *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*¹⁰⁸, testo che avrà vasta risonanza e che illustra proprio il progressivo farsi di quel processo storico in virtù del quale si è costituito un quadro di «“medicalizzazione” del sentimento della morte», e più in generale di medicalizzazione dell'«idea che ci si fa della vita», che ha fatto sì che il malato scomparisse come figura soggettiva¹⁰⁹. Diversamente, pur avendo Canguilhem sottolineato più volte la necessità di una riforma della medicina che andasse in questa dire-

¹⁰⁶ Cfr. LEFÈVE 2014.

¹⁰⁷ Su tutto ciò cfr. CANGUILHEM 1978a, 409.

¹⁰⁸ Cfr. ARIÉS 1989, nonché ARIÉS 1977.

¹⁰⁹ Sempre del 1974 è l'anticipazione del lavoro più famoso di Ivan Illich (ILLICH 2004), a cura di Michel Bosquet, nel corposo dossier *Quand la médecine rend malade*, pubblicato in «Le Nouvel Observateur», 519, 21 ottobre 1974. Insieme ad altri ritagli di giornale intorno alla questione del diritto di morire, Canguilhem conservava questo dossier nel suo archivio (G.C. 23.I.4).

zione, resta fuori dalle sue analisi una problematizzazione storico-sociale delle pratiche del morire comparabile a quella che Ariés stava portando avanti da tempo in Francia¹¹⁰, come anche una problematizzazione delle conseguenze dello sviluppo tecnologico sulla vita. Sotto quest'ultimo aspetto, non si può neanche sostenere che all'epoca di Canguilhem i fenomeni dovuti all'avanzamento tecnologico non fossero ben percepibili, come è vero che è lo stesso filosofo a domandarsi esplicitamente, nel corso del convegno *Qualité de la vie, dignité de la mort*, se «faire son devoir, pour le médecin, est-ce prolonger la mort de l'humain dans la vie végétative». Ma l'ideale terapeutico promosso da Canguilhem sembra rivolto più al rapporto del soggetto con qualsiasi malattia incurabile¹¹¹ che alle esigenze di un'esistenza nei confronti di una nuova dolorosità della vita legata al suo prolungamento artificiale, come sosterrà di lì a breve, in modo difficilmente contestabile, Hans Jonas¹¹², riconoscendo proprio in questo stato di cose la condizione storica di possibilità della comparsa di un diritto di morire «di nuovo genere; a causa delle inusitate modalità di trattamento, volte soltanto a mantenere in funzione l'organismo»¹¹³.

Ora, è chiaro che all'altezza degli anni Settanta la rivendicazione di un diritto di morire è rilevante al livello del conflitto normativo interno alle società occidentali, come rivendicazione che esprime la sofferenza in rapporto a uno stato di fatto in cui si è e denuncia la violazione dell'ideale terapeutico che proprio Canguilhem valorizzava. E storicamente questa richiesta normativa ha trovato in vari Paesi una traduzione legale il cui terreno era stato preparato dalle stesse lotte (è già del 1976 il *Natural Death Act*, con cui la California ha depenalizzato l'eutanasia e introdotto il primo testamento biologico). Ma Canguilhem – che pure avrebbe potuto aderire, se non alla contestazione della medicalizzazione *tout court* della vita, come nel caso di Ivan Illich, almeno a quella dell'oggettivazione medica della vita che elimina l'istanza valoriale rappresentata dalla soggettività –, non sente di poter dare però il suo sostegno ai movimenti che invocano una legislazione sul diritto di morire, e demanda la questione al solo riconoscimento medico, con la conseguenza di esporre il diritto di morire come istanza normativa al rischio di essere fagocitato dalla normalità sociale di una medicina che non ritiene di poter fare proprio questo dovere di aiuto nella morte, e che nega a una forma di vita il suo radicamento assiologico e il suo diritto esistenziale all'autoaffermazione (fatti salvi i casi di eutanasia silenziosa e quelli in cui il medico accetta l'appello del morente).

Eppure Canguilhem avrebbe potuto perfettamente iscrivere il diritto di morire nel conflitto normativo interno alla società restando coerente al suo impianto filosofico: operazione tanto più legittima in quanto lui stesso riconosce un conflitto potenziale tra medico e malato, un potenziale divenire del medico oggetto della volontà del morente – tale da giustificare, nel caso, la previsione del diritto all'obiezione di coscienza da parte dei medici –, e comunque l'opportunità di una riforma degli studi di medicina che sensibilizzi gli aspiranti medici rispetto alla soggettività dei morenti. Proveremo, pertanto, a interpretare questo diritto in relazione ai conflitti normativi.

Come si è detto, il conflitto tra norme è un dato strutturale di ogni società umana, dovuto principalmente al carattere agonistico della norma e al fatto che ciascuna società ignora quale sia lo stato normale da istituire. È la condizione che Canguilhem qualificava come polemica e che Foucault giudicherà politica: la guerra sociale è una guerra di norme, la guerra di norme è una guerra

¹¹⁰ A due anni di distanza dalla pubblicazione de *La storia della morte in Occidente* compare *La volontà di sapere* di Michel Foucault, in cui il filosofo avanza l'ipotesi per la quale il precoce ingresso del suicidio nel campo dell'analisi sociologica traduceva lo stupore di una società il cui potere aveva assunto il compito di gestire la vita e di incrementare la qualità complessiva del vivente nei confronti del «diritto individuale e privato di morire» (FOUCAULT 2003, 122).

¹¹¹ Ciò nonostante Canguilhem, come si è visto, parla anche dell'«*émergence de la question dans le rapport de la mort à la médecine*», nonché di una «*nouvelle relation du médecin au malade*» (CANGUILHEM 1975b 362).

¹¹² Come sosteneva Hans Jonas, la tecnologia medica contemporanea è «in grado di procrastinare la fine oltre il punto in cui la vita ha ancora valore per il paziente stesso, anzi oltre il punto in cui questi è ancora in grado di darle un valore» (JONAS 1991, 11).

¹¹³ JONAS 1991, 12-13.

di valori, e la norma che ambisca a iscriversi nell'esistenza entra in conflitto con altre norme che cercano un reale da normalizzare. Ebbene, l'ideale terapeutico che Canguilhem voleva si realizzasse non si è realizzato se non in piccola parte, essendo restato subordinato al valore della sopravvivenza biologica, soggetto a una normalità sociale della medicina che ha il compito di adattare i soggetti alle norme sociali e che perverte il diritto esistenziale di morire determinando l'auto-percezione dei morenti. Come sottolineava mirabilmente lo stesso Canguilhem: «la conscience que les malades ont de leur situation n'est jamais une conscience nue, sauvage. On ne saurait ignorer la présence, dans l'expérience vécue du malade, des effets de la culture et de l'histoire»¹¹⁴. Pertanto, contro coloro che intendono imporre la norma della vita anche ai morenti, si può ricordare, con il Canguilhem delle *Nuove riflessioni*, per il quale la salute è un valore individuale giudicato soddisfacente da un soggetto, che la medicina deve valutare lo stato patologico dell'individuo in funzione non del suo disadattamento sociale¹¹⁵ – in questo caso alla norma della vita –, ma delle sue sofferenze, delle quali l'individuo è il solo giudice, pena la subordinazione del rapporto medico alla norma collettiva, che è sempre il prodotto di una decisione normativa.

Chiarito che il diritto di morire avrebbe potuto essere analizzato da Canguilhem in questa direzione, ci sembra necessario sottolineare che le opinioni canguilhemiane sul diritto di morire rivelano senza ombra di dubbio un grado di problematizzazione etica e politica inferiore rispetto a quella riconoscibile nei suoi interventi giovanili sul suicidio, nella misura in cui è rimasta esclusa dal suo orizzonte di pensiero una riflessione sul processo sociale e sul rilievo politico in senso ampio delle trasformazioni delle tecniche e delle pratiche del morire. Il suicidio, lo si è detto, costituisce un'espressione radicale della normatività umana non tanto perché istituisce una nuova norma soggettiva, ma perché mette in questione la normalità sociale. E conserverebbe questo carattere quand'anche avesse luogo in un deserto, come sottolinea Canguilhem nel *Traité*, dove del suicidio, del suo senso irriducibile alle sue cause, offre una valutazione morale che presuppone sempre di non pensarlo come un gesto anomico, ma in relazione a una vita (umana, sociale) che non si dà i mezzi per trascendersi. Ebbene, come si è visto Canguilhem sostiene che diritto di morire e suicidio sono questioni intimamente connesse – benché non ne illustri le ragioni –, senza contare che la descrizione del primo riprende quasi alla lettera quella del secondo nel *Traité*. Se ciò testimonia di una grande continuità del pensiero canguilhemiano¹¹⁶, allora a maggior ragione si fatterà a comprendere perché il diritto di morire, che a differenza del suicidio si presenta come una partenza con domanda preliminare di congedo, non esprima una drammaticità storico-sociale, e soprattutto perché il diritto di morire non avrebbe una simile valenza critica – peraltro supportata socialmente – nei confronti della società data e dello stato di cose relativo al rapporto terapeutico.

9. Conclusioni

Tutto ciò considerato, e rilevato il difetto di consequenzialità del ragionamento pratico canguilhemiano su diritto, rapporto terapeutico e società, possiamo concludere che l'ipotesi di una legalizzazione – senza attribuire alla legge dei caratteri che essa non ha né delle vette che non può raggiungere, e senza necessariamente auspicarla – si scontrerebbe di certo con l'opinione di Canguilhem, ma non con il suo complessivo impianto filosofico. Né a questo sarebbe contraria una funzione critica del diritto di morire, nella misura in cui la trasformazione della morte in malattia, rilevata dalla sociologia del morire, intende esattamente far fronte all'eliminazione del-

¹¹⁴ CANGUILHEM 1978a, 409.

¹¹⁵ CANGUILHEM 1998, 245.

¹¹⁶ In una lettera del 26 ottobre 1984 indirizzata a Giuseppe Sertoli e custodita nel Fondo Canguilhem presso il CAPHES, Canguilhem osserva: «Il me serait facile de montrer dans le *Traité* le départ de certaines itinéraires poursuivis, sans renoncement ni répudiation» (citata in ROTH 2011, 612 n).

la morte come punto di resistenza alla medicalizzazione della vita, sottrazione della vita non tanto alla medicalizzazione *tout court*, quanto all'oggettivazione medica. In questo senso il diritto di morire può rappresentare una risposta delle nostre società alla negazione del radicamento assiologico di una forma di vita che si rifiuta di essere ridotta a cosa, disumanizzata perché oggettivata mediante l'annullamento del suo essere posizione cosciente di valore. Se il diritto di morire è un diritto esistenziale, insomma, è perché è proprio di un soggetto che non può essere essenzializzato, oggettivato, cosificato, ma che è al contrario un agente responsabile di scelte, e non in quanto razionale, bensì perché responsabile del proprio modo d'essere e di vivere, in quanto agente sociale che si riconosce in una specifica identità.

A sostegno di queste conclusioni, ci sia consentito sviluppare un'ultima argomentazione di carattere generale.

Dal punto di vista della legalizzazione del diritto di morire e delle sue ricadute sul rapporto terapeutico, e restando sul piano dell'analisi, se da un canto va ricordato che una relazione sociale non si modifica certo per decreto, dall'altro è assolutamente possibile riconoscere questo diritto in assenza di una generale trasformazione della relazione medica. Benché infatti un nuovo equilibrio di rapporti non possa nascere da una legge, questa può però consentire il diritto e fungere da stimolo per una nuova configurazione di rapporti che sia già diffusa socialmente in una certa misura. Pur derivando naturalmente da un determinato stato della normatività sociale (che si tratti di eutanasia silenziosa o di rivendicazione socialmente diffusa), la legalizzazione sarebbe in questo caso promotrice di una normalizzazione. Definirebbe normale il morire, e tornerebbe a trattare la morte come tale e non come una malattia. Esercitando il suo discorso legittimo, il diritto manifesterebbe la sua forza di normalizzazione e naturalizzazione nei confronti di quella che è una scelta normativa, un'opzione di valore¹¹⁷, nei confronti di una morte sottratta per lungo tempo alla sfera della vita, almeno nell'immaginario, per via della medicalizzazione.

Le richieste normative di un diritto di morire possono essere intese, infatti, come espressioni una protesta contro una prassi di rapporto terapeutico tendente a perpetuarsi anche una volta persa la sua propria ragione d'essere sociale, o comunque contro nuove pratiche che, pur senza tendere alla demonizzazione del rapporto terapeutico e dei progressi del sapere medico, cercano di fare in modo che il morente, all'interno dell'istituzione ospedaliera, non sia più percepito come un anormale, un deviante o un disertore dalla lotta per la vita.

D'altronde, lo si è visto, Canguilhem ha sempre adottato una postura del tutto anti-conservatrice in virtù della quale la morale è rottura degli automatismi, slancio creativo nei confronti di una norma obsoleta in rapporto a un contesto sociale come universo di possibili. In questo senso, una legge può servire esattamente all'affermazione di un nuovo costume. Si tratterebbe di una legge sperimentale, come sosteneva un antiformalista come Jean Cruet, che in certe ipotesi di normatività sociale diffusa, qual è il caso dell'eutanasia praticata silenziosamente, può «constituer une réaction salutaire du milieu social»¹¹⁸ proprio in virtù del fatto che esistono delle leggi, come quella relativa all'omicidio del consenziente, che possono minare non solo questa normatività – per il pericolo che fa correre ai medici di vedersi trascinare in tribunale –, ma anche la presa di coscienza di questa normatività e conseguentemente lo sforzo cosciente di riforma della situazione data.

Pertanto, ritenere opportuna una legge non significa necessariamente voler razionalizzare o logicizzare un rapporto come quello tra medico e malato, necessariamente singolare. Vi può ben essere la creazione di una norma legale che non si difenda dal vivente, ma che consenta al vivente di esprimere i suoi rapporti¹¹⁹, senza autorizzare alcuna magistratura bioetica a imporre dall'esterno ai pazienti un valore e ai medici un'etica. Una legalizzazione che non esprima il valore oggettivo di una vita, la sua dignità, la soglia di dolore sopportabile etc., non impedirebbe al

¹¹⁷ Sul rapporto circolare tra giuridicizzazione e normalizzazione cfr. BOURDIEU 1986, 110-113.

¹¹⁸ CRUET 1908, 173.

¹¹⁹ Cfr. RODOTÀ 2006, 247-266.

medico di curare la vita e lottare per la vita, né comporterebbe una banalizzazione del diritto di morire, che potrebbe darsi soltanto nel caso in cui il regime di normatività che si applica alla vita fosse esclusivamente quello legale¹²⁰, come invece non è e come Canguilhem sapeva bene.

Giungiamo così all'ultimo punto del nostro discorso, ossia alla valenza critica del diritto di morire. Rifacendoci ad Ariés, a Foucault e a quanti altri hanno mostrato come negli ultimi due secoli i processi di medicalizzazione della vita abbiano spostato la soglia dello scandalo investendo le condotte che mettono a rischio la vita o che non gestiscono adeguatamente il loro capitale biologico, possiamo sostenere che, sebbene negli ultimi quarant'anni il diritto di morire sia stato riconosciuto, a livello legislativo o giurisdizionale, in numerosi Paesi, esso continua ad essere percepito come in qualche modo scandaloso. E la ragione dello scandalo è che il diritto di morire tende a costituire la negazione di una normalità sociale come prodotto di processi storici di valorizzazione che hanno conferito al prolungamento della vita un'importanza sempre crescente, con la conseguenza che attorno a esso si è giocata e si gioca una battaglia simbolica per la definizione di quel che è normale o anormale.

Come si è cercato di mostrare con Canguilhem, però, il diritto di morire è una norma esistenziale e non vitale, riguarda il valore della vita e non il suo mero durare per il soggetto che ne è titolare: in quanto affermazione della propria autonomia, della propria forma di vita, la decisione di morire non può essere sciolta da un caso e da un'esistenza singolari, e in questo senso è un'opposizione normativa alla medicalizzazione dell'esistenza, poiché non sottoscrive il fatto della società medicalizzata come «una realtà che è al tempo stesso un bene»¹²¹.

Nella convinzione di quanto si è appena sostenuto, riteniamo tuttavia necessario guardarsi dall'enfatizzare oltre misura il diritto di morire come posta in gioco simbolica delle nostre società intorno alla medicalizzazione dell'esistenza, attenuando cioè il carico simbolico che si fa gravare su questo diritto, inteso, a seconda dei casi, ora come una richiesta normativa che configura l'ultima barriera nei confronti della medicalizzazione della vita – ciò che è eccessivo quando si consideri che tutto sommato a essere invocata è comunque una morte medicalizzata –, ora come una richiesta normativa di medicalizzazione della morte, ciò è ugualmente eccessivo essendo il fine vita già di per sé medicalizzato.

Se è infatti vero che il presente di Canguilhem, esattamente come il nostro, era caratterizzato da un imperativo igienizzante e medicalizzato che ha prodotto importanti riflessi sul senso comune, non è detto che la richiesta di morire risponda maggiormente a questo imperativo e non piuttosto alla volontà del soggetto di affrancarsi da uno stato nel quale è passivamente costretto.

Probabilmente, consentendo al morente di porre fine alla sua vita con l'aiuto del medico, il diritto di morire è suscettibile di rientrare nella dimensione biopolitica di medicalizzazione della morte, con la conseguenza che il diritto alla morte degna equivarrebbe al diritto a una vita immunizzata¹²². Ma al tempo stesso il mancato riconoscimento di questo diritto non getterà il fine vita nelle mani del potere medico più di quanto già non sia, e lascerà sopravvivere medicalmente una vita che vuole morire.

Cheché se ne dica, il diritto di morire è un luogo critico che rivela un conflitto tra valori differenti e tra due modi differenti di intendere l'attività terapeutica, oltre a rappresentare una modalità di esistenza critica rispetto alla configurazione socioculturale data. Pertanto, al fine di promuovere quell'ideale relazionale pensato da Canguilhem, una legalizzazione è senz'altro pensabile¹²³, non fosse altro che per liberare i medici dalla difficile situazione in cui si trovano senza richiedere loro necessariamente un atto "eroico".

¹²⁰ Al riguardo ci sia consentito il rinvio a BRINDISI 2010.

¹²¹ CANGUILHEM 1966, 245.

¹²² Cfr. BROSSAT 2010, 228 e 233.

¹²³ Cfr. RODOTÀ 2009, 84: «Serve una norma che individui l'area che deve rimanere estranea alla regolazione giuridica, dove l'autonomia dei soggetti sia "presidiata" al solo fine che altri non possano invaderla».

Riferimenti bibliografici

- ANGELINI A. 2017. *Le rapport vie-technique-savoir chez Canguilhem et Foucault: entre épistémologie et théorie des institutions*, intervention pour les 3èmes journées d'études sur l'Épistémologie Historique (18-20 mai 2017), École doctorale de Philosophie ED 280, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- ARIÉS PH. 1989. *Storia della morte in Occidente*, Milano, Rizzoli (ed. or. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, trad. it. di S. Vigezzi).
- ARIES PH. 1977. *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil.
- BAECHLER J. 1975. *Les suicides*, Paris, Calmann-Lévy.
- BARBAGLI M. 2010. *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, Bologna, il Mulino.
- BAYET A. 1922. *Le suicide et la morale*, Paris, Alcan.
- BETTELHEIM 1960. *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Milano, Adelphi, 1988 (ed. or. *The Informed Heart. Autonomy in a Mass Age*, New York, Free Press, 1960, trad. it. di P. Bertolucci).
- BOURDIEU P. 1986. *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*, Roma, Armando, 2017 (ed. or. *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 64, 1986, 3 ss., trad. it. di C. Rinaldi).
- BRAUNSTEIN J.-F. 2004. *La critique canguilhemienne de la psychologie*, in «Estudos e Pesquisas em Psicologia», vol. 4, 2, 2004, 6 ss.
- BRAUNSTEIN J.-F. 2011. *Introduction. À la découverte d'un «Canguilhem perdu»*, in CANGUILHEM G. 2011, *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 101 ss.
- BRAUNSTEIN J.-F. 2014. *Bioéthique ou philosophie de la médecine?*, in «Revue de métaphysique et de morale», 82, 2014, 239 ss.
- BRINDISI G. 2010. *Pensare il diritto di morire. Tra istanze storico-sociali, fronti etici e profili giuridico-politici*, in U. Pomarici (a cura di), *Il diritto come prassi. I diritti fondamentali nello stato costituzionale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2010, 69 ss.
- BROSSAT A. 2010. *Droit à la vie?*, Paris, Seuil.
- CAMMELLI M. 2007. *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, in «Storicamente», 3, 2007.
- CANALE D. 2017. *Conflitti pratici. Quando il diritto diventa immorale*, Roma-Bari, Laterza.
- CANGUILHEM G. 1927. *La justice, Alain, Collège Sévigné, 1927*, testo inedito consultabile presso il Fonds Georges Canguilhem, custodito nel Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÉS), dossier GC 5.4.11.
- CANGUILHEM G. 1929a. *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*, in «Libres propos», 20 avril, 1929, ripreso in ID., *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 2011, 221 ss.
- CANGUILHEM G. 1929b. *Préjugés et jugement*, in «Libre propos», 20 juin 1929, ripreso in ID., *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 2011, 240 ss.
- CANGUILHEM G. 1929c. *À la gloire d'Hippocrate, père du tempérament*, in «Libres propos», 20 août, 1929, ripreso in ID., *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 2011, 248 ss.

- CANGUILHEM G. 1930. *Discours prononcé par G. Canguilhem, agrégé de l'université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville, le 12 juillet 1930*, Charleville, Typographie et lithographie P. Anciaux.
- CANGUILHEM G. 1931. *Sociologia – Le cause del suicidio. Recensione all'opera del sociologo Maurice Halbwachs Les causes du suicide*, in «Storicamente», 3, 2007 (ed. or. *Sociologie. – Les causes du suicide*, in «Libres propos», novembre 1931, ripreso in CANGUILHEM G. 2011, *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 2011, 375 ss., trad. it. di M. Cammelli).
- CANGUILHEM G. 1933. *R. Le Senne – Le devoir*, in «Méthode. Revue de l'enseignement philosophique», 5, 1933, ripreso in ID., *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 2011, 441 ss.
- CANGUILHEM G., PLANET C. 1939. *Traité de logique et de morale*, in CANGUILHEM G. 2011, *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 2011, 632 ss.
- CANGUILHEM G. 1958. *Qu'est-ce que la psychologie?*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 1, 1958, 12 ss., ripreso in ID., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant la vie*, Paris, Vrin, 1994, 365 ss.
- CANGUILHEM G. 1974. *Rapport de synthèse au Colloque mondial "Biologie et devenir de l'homme", Sorbonne, 18-24 septembre 1974*, testo consultabile presso il Fonds Georges Canguilhem, custodito nel Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÉS), dossier G.C. 23.1.3.; pubblicato in C. Galpérine (ed.), *Biology and the Future of Man*, Universities of Paris, 1976, Ediscience-McGraw Hill, Paris-New York, 1976, e ripreso in "Bio-éthique", II, 6 décembre 1991.
- CANGUILHEM G. 1975a. *Notes sur le droit à la mort*, testo inedito consultabile presso il Fonds Georges Canguilhem, custodito nel Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÉS), dossier G.C. 23.1.4.
- CANGUILHEM G. 1975b. *Le droit à la mort*, in GAILLE M. (ed.), *Philosophie de la médecine. Frontière, savoir, clinique*, Paris, Vrin, 2011, 347 ss.
- CANGUILHEM G. 1977. *Le chirurgien, le malade et la mort. Hommage à Pierre Aboulker*, mars 1977, testo inedito consultabile presso il Fonds Georges Canguilhem, custodito nel Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÉS), dossier G.C. 24.9.21
- CANGUILHEM G. 1978a. *Puissance et limites de la rationalité en médecine*, in ID., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1995, 392 ss.
- CANGUILHEM G. 1978b. *Une pédagogie de la guérison est-elle possible?*, in ID., *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, 49 ss.
- CANGUILHEM G. 1988. *La santé: concept vulgaire et question philosophique*, in ID., *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, 69 ss.
- CANGUILHEM G. 1993. *Conférence, L'éthique médicale : entre pouvoir, devoir et savoir*, testo inedito consultabile presso il Fonds Georges Canguilhem, custodito nel Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÉS), dossier G.C.29.5 Éthique médicale.
- CANGUILHEM G. 1998. *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi (ed. or. *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, trad. it. di M. Porro).
- CANGUILHEM G. 2011. *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin.
- CANGUILHEM G., PÉQUIGNOT H., ROY P. 1973. *L'autorité du médecin*, in «Médecine de l'homme. Revue du Centre catholique des médecins français», 55, mai 1973.

- CAVAZZINI A. 2004, *Per una filosofia critica. Lettura di Georges Canguilhem*, in CANGUILHEM G., *Scritti filosofici*, a cura di A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2004, 7 ss.
- CAVICCHIA SCALAMONTI A. 1991. *Tempo e morte*, Napoli, Liguori Editore.
- CITROME P. 1952. *Conclusion d'une Enquête sur le Suicide dans les Camps de Concentration*, in «Cahiers internationaux de sociologie», VII, 1952, 147 ss.
- CRUET J. 1908. *La vie du droit et l'impuissance des lois*, Paris, Flammarion.
- DOUGLAS J.D. 1967. *The Social Meanings of Suicide*, New Jersey, Princeton University Press.
- DURKHEIM É. 2007. *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, BUR (ed. or. *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897, trad. it. di R. Scramaglia).
- DURKHEIM É. 1963. *Sociologia e filosofia*, Milano, Edizioni di Comunità (ed. or. *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924, trad. it. di F. Airoidi-Namer).
- FONTAINE J. DE LA 2013. *Favole*, L'Aquila, REA Edizioni (ed. or. *Fables*, trad. it. di E. De Marchi, 1669).
- FOUCAULT M. 2003. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli (ed. or. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci).
- FOUCAULT M. 2004. *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, Milano, Feltrinelli. (ed. or. *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil/Gallimard, 1999, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni).
- FREUND J. 1965. *L'essence du politique*, Paris, Sirey.
- GALLI C. 1996. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino.
- GOFFI J.-Y. 2006. *Pensare l'eutanasia*, Torino, Einaudi (ed. or. *Penser l'euthanasie*, Paris, PUF, 2004, trad. it. di A. Serafini).
- GOLDSTEIN K. 2010. *L'organismo. Un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Roma, Giovanni Fioriti Editore (ed. or. *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Den Haag, Wilhelm Fink, 1934, trad. it. di L. Corsi).
- HALBWACHS M. 1930. *Les causes du suicide*, Paris, Alcan.
- ILLICH I. 2004. *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Milano, Mondadori (ed. or. *Limits to Medicine – Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, London, Marion Boyars, 1975, trad. it. di D. Barbone).
- JONAS H. 1991. *Il diritto di morire*, Genova, il melangolo (ed. or. *Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1985, trad. it. di P.P. Portinaro).
- KANT I. 2006. *Metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani (ed. or. *Metaphysik der Sitten*, Berlin, 1797, trad. it. di G. Landolfi Petrone).
- KELSEN H. 2000. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi (ed. or. *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, Franz Deuticke Verlag, 1934, trad. it. di R. Treves).
- LAPLANCHE J. 1970. *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion.
- LE BLANC G. 1998. *Canguilhem et les normes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEFÈVE C. 2010. *Le droit à la mort peut-il être reconnu par la médecine? À propos du dialogue radiophonique «Le droit à la mort» entre Georges Canguilhem et Henri Péquignot*, in «Les cahiers du Centre Georges Canguilhem», 4, 2010, 13 ss.

- LEFÈVE C. 2013. *La relation médecin-malade chez Georges Canguilhem*, in «Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie», 52, 2013, 695 ss.
- LEFÈVE C. 2014. *De la philosophie de la médecine de Georges Canguilhem à la philosophie du soin médical*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2, 2014, 197 ss.
- LE SENNE R. 1950. *Le devoir*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MACHEREY P. 2016. *Canguilhem et l'idée de milieu*, relazione tenuta il 22 aprile 2016 à Liège al convegno «Georges Canguilhem. Science, technique, politique: perspectives actuelles». Disponibile in: <https://philolarge.hypotheses.org/1737> (consultato il 24/12/2019).
- MARRA R. 1987. *Suicidio diritto e anomia. Immagini della morte volontaria nella civiltà occidentale*, ESI, Napoli.
- MASULLO A. 2000. *La bioetica, una frontiera della ragione pratica*, in GALLINO L., SALVADORI M.L., VATTIMO G. (eds.), *Atlante del Novecento*, Torino, Utet, 2000, 933 ss.
- NIZAN P. 1936, *Les matérialistes de l'antiquité*, Paris, Éditions Sociales Internationales.
- PALOMBELLA G. 2002. *L'autorità dei diritti*, Roma-Bari, Laterza.
- RECALCATI M. 2008. *L'ideale della salute o il reale del sintomo? Sulla singolarità nella pratica della psicoanalisi*, in «aut aut», 340, 2008, 134 ss.
- RODOTÀ S. 2006. *La vita e le regole*, Milano, Feltrinelli.
- RODOTÀ S. 2009. *Il caso Englaro: una cronaca istituzionale*, in «Micromega», 2, 2009, 77 ss.
- ROTH X. 2011. *Présentation*, in CANGUILHEM G. (ed.), *Œuvres complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Paris, Vrin, 2011, 597 ss.
- SCHMITT C. 1934. *I tre tipi di pensiero giuridico*, Bologna, il Mulino, 1972 (ed. or. *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934, trad. it. di P. Schiera).
- SFARA E. 2018. *Georges Canguilhem inédit. Essai sur une philosophie de l'action*, Paris, L'Harmattan.
- TREBITSCH M. 1996. *L'intellectuel dans l'action. Lettres de Georges Canguilhem à Jean-Richard Bloch (1927-1946)*, in «Vingtième Siècle, revue d'histoire», 50, 1996, 111 ss.
- VALÉRY P. 1932. *Rombi e altri rombi della rosa dei venti*, Robin, Torino, 2015 (ed. or. Rhumbs, Paris, Gallimard, 1932, trad. it. di M. Catucci).