

Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica

Michele Cammelli

Storicamente, 3 (2007).

ISSN: 1825-411X. Art. no. 10. DOI: [10.1473/stor397](https://doi.org/10.1473/stor397)

Un modo possibile di esplorare approcci di analisi del potere alternativi al modello centrato sullo Stato e sulle categorie che con esso hanno preso forma (sovranità, diritti, ecc., ecc.), è quello di riscoprire, attraverso la lettura diretta di testi, linee di riflessione teorico-politica che sono rimaste in ombra per via del loro carattere eccentrico. È con questa intenzione che pubblichiamo qui il breve testo *Sociologia. Le cause del suicidio*, recensione scritta da Georges Canguilhem all'opera del sociologo Maurice Halbwachs *Le cause del suicidio* (Paris, Alcan, 1930), pubblicata nel novembre 1931 sulla rivista di Alain i «Libres Propos» e mai più ripubblicata in seguito.

Chiamare in causa un autore come Canguilhem nel momento in cui si cerca di esplorare nuovi approcci al fenomeno del potere emersi nella teoria politica del XX secolo può apparire strano a chi conosca, anche solo per sentito dire, questa figura intellettuale. Georges Canguilhem (1904-1995) sarà noto a partire dal secondo dopoguerra come epistemologo della biologia e della medicina. Il suo saggio del '43 su *Il normale e il patologico*, riflessione sulle dinamiche vitali (salute, malattia, guarigione, ecc., ecc.) e sul paradigma che la nostra medicina moderna ha costruito per conoscerle e per intervenire su di esse (la "normalità" intesa come valore medio quantificabile statisticamente) è ancor oggi il testo più conosciuto^[1]. Rimanendo fedele al campo di ricerca esplorato nel saggio del '43 (che è la

sua tesi di dottorato in medicina), la produzione successiva di questo filosofo formatosi nella seconda metà degli anni '20 all'École Normale, nella stessa classe di Sartre e a di Aron, e che nella metà degli anni '30 decide di intraprendere parallelamente studi di medicina, continuerà a muoversi fra le più svariate questioni epistemologiche sollevate dal pensiero e dalla pratica della biologia e dalla medicina[2].

A prima vista sembrano non esserci punti di contatto rilevanti fra una ricerca come questa e le questioni che possono porsi all'interno di una riflessione sulla natura e sulle forme del potere. Il fatto è che questa distanza appare incolmabile solo fino a che si rimane estranei al terreno di esperienza con il quale la riflessione di Canguilhem si confronta: l'esperienza del positivismo francese degli ultimi due secoli. Un'esperienza dove biologia e medicina, sia sul piano epistemologico sia sul piano politico, hanno svolto un ruolo cruciale anche per questioni che siamo soliti ricondurre al variegato campo delle scienze umane come quella del potere. Sebbene non sia questo il luogo per ricostruire in modo dettagliato una vicenda teorica e politica così ricca ed articolata come quella del positivismo francese, qualche breve accenno all'intreccio che lungo la trama di questa esperienza si è potuto produrre fra biologia, medicina e scienze umane è indispensabile. Non solo per comprendere la portata teorico-politica della riflessione epistemologica matura di Canguilhem, ma anche per cogliere le poste in gioco con cui si trovano confrontate le osservazioni giovanili sulla sociologia che presentiamo qui al lettore.

1. Epistemologia e biopolitica nell'esperienza positivista

Nella medicina e nelle appena nate scienze della vita il fondatore del positivismo, Comte aveva trovato niente meno che i paradigmi a partire dai quali sarebbe potuta nascere una nuova scienza della società (la «sociologia», termine di sua invenzione) e nuove tecniche di governo razionali: la «biocrazia», intesa da Comte come governo dei viventi posto sotto la sovranità dello spirito positivo, e la «sociocrazia» intesa come piena realizzazione spirituale e razionale del potere sociale nella forma

dell'altruismo[3]. È anche per questa ragione che la società positivista da lui fondata era composta soprattutto da medici e biologi[4].

Per quanto il progetto comtiano possa oggi apparire a volte immaginifico, il ruolo che esso ha giocato, in Francia, nel dare forma al terreno sul quale si sarebbe posta la questione dei rapporti fra il sapere (la razionalità scientifica), il potere (le tecniche di governo) e la vita (biologica o sociale) è enorme[5]. È sulla scia dell'esperienza inaugurata da Comte che i problemi epistemologici posti dalla biologia e dalla medicina e le questioni politiche sollevate dal ruolo che medici e biologi possono svolgere all'interno della società, assumono, in Francia, un rilievo del tutto sconosciuto ad altri contesti culturali.

Può sembrare strano che un problema biologico e medico come quello della distinzione fra lo stato normale e lo stato patologico di un organismo, individuato già da Comte come problema centrale per la filosofia e il governo positivisti, sia avvertito come decisivo nel momento della nascita di una scienza umana. Eppure, se torniamo a Durkheim e andiamo a leggere il testo che getta le basi della sociologia in Francia, *Le regole del metodo sociologico* (1895), scopriamo con sorpresa che al problema delle *Regole relative alla distinzione del normale e del patologico* è dedicato niente meno che il capitolo centrale dell'opera[6]. Come avveniva in Comte, anche qui il paradigma medico della normalità formatosi per rendere conto dell'ordine e del disordine del corpo vivente viene ripreso e trasposto sul piano del corpo sociale. Le righe conclusive del capitolo ci mostrano, poi, la rilevanza politica oltre che epistemologica di un simile modo di chiamare in causa medicina e biologia. E ci fanno vedere come, una volta abbandonato l'ideale visionario di emancipazione spirituale dell'umanità che animava il progetto comtiano, la razionalità positivista possa assumere la forma di una nuova tecnocrazia biopolitica che assomiglia molto a quella in cui viviamo oggi: «il dovere dell'uomo di Stato», scrive Durkheim, «non è più di spingere violentemente le società verso un ideale che gli sembra seducente, il suo ruolo è, invece, quello del medico: egli previene l'esplosione delle malattie mediante una buona igiene e, quando sono manifeste, cerca di guarirle»[7].

Certo, Durkheim rompe dichiaratamente con Comte e con il carattere prescientifico del suo metodo sociologico. Eppure, dalla riflessione del padre del positivismo egli eredita qualcosa che non è meno importante: l'orizzonte teorico e problematico. I concetti con cui rendere conto dell'ordine o del disordine sociale (il "normale" e il "patologico"), i saperi con cui, dunque, le scienze umane non possono fare a meno di confrontarsi (biologia e medicina) e la portata biopolitica di questa co-implicazione fra biologia, medicina e scienze umane che, come ci segnalano le parole di Durkheim appena citate, è inseparabile dal progetto di una nuova medicalizzazione scientifica della società.

L'intreccio che tiene insieme biologia, medicina e scienze umane si presenta come qualcosa di necessario nell'orizzonte del positivismo francese. Costituisce una sorta di regola archeologica propria a questo specifico terreno di pratiche e di enunciati. La regola sarebbe la seguente: tutte le volte che all'interno di questa esperienza si produrrà una trasformazione rilevante in medicina (cioè nel modo di trattare la distinzione fra normale e patologico) e in biologia (cioè nel modo di concepire l'essere vivente), sarà l'intero edificio ad esserne scosso dalle fondamenta.

È difficile, ad esempio, comprendere l'effetto dirompente che potrà avere in Francia l'arrivo della psicoanalisi se non lo leggiamo a partire da questa regola archeologica. Tanto lenta a penetrare nella cultura francese (a differenza, ad esempio, che in quella americana), quanto potente nei propri effetti di disseminazione teorica e nelle implicazioni politiche che la accompagnano nel momento in cui essa vi fa breccia, fra gli anni '30 e gli anni '60 (con una brusca accelerazione a partire dal secondo dopoguerra), la psicoanalisi verrà a contaminare in modi diversi i campi più disparati delle scienze umane (linguistica, storia, antropologia, sociologia, ecc., ecc.), suscitandone una profonda ridefinizione epistemologica, e venendo ad iscriversi spesso in un rapporto polemico con le forme di razionalità medica e biologica già esistenti.

Seguendo la regola archeologica appena formulata potremmo dire così: se, dal punto di vista medico e biologico, confrontarsi con la psicoanalisi vuol

dire dover fare i conti con un altro modo di definire la struttura dei fenomeni patologici (il patologico come “coazione a ripetere”), con un altro modo di rendere conto della distinzione fra normale e patologico (il “normale” che non coincide con il “sano” e che, anzi, a certe condizioni, si rivela “patologico” o viceversa), con un altro modo di pensare la biologia (alla luce di una “teoria delle pulsioni” invece che di una “teoria degli istinti”) e con un altro modo di rendere conto dei limiti del vivente (l’ipotesi di una “pulsione di morte” iscritta nella vita in luogo dell’idea che la vita si regga sul semplice “istinto di autoconservazione”); dati questi spostamenti radicali introdotti nella razionalità clinica e nel pensiero biologico, non c’è da stupirsi che in un contesto come quello francese segnato dalla tradizione positivista l’arrivo della psicoanalisi sia avvertito come un terremoto che spacca in punti diversi la crosta terrestre, che riapre suture fra saperi biologici, medici e politici formatesi nel secolo precedente e che, più in generale, costringe l’intero terreno di esperienza epistemologico-politica a ridefinirsi.

1.1. Il brevissimo schizzo appena offerto del rapporto di co-implicazione fra biologia, medicina e scienze umane che prende forma lungo la tradizione positivista ci permette di intravedere già una cosa. Mentre, al di fuori dal contesto francese, una riflessione specificamente dedicata al problema del normale e del patologico come quella condotta da Canguilhem può apparire, al limite, come una ricerca di settore situata nel ristretto e poco frequentato campo disciplinare dell’epistemologia della biologia e della medicina, in Francia, sottoporre ad una riflessione filosofica la questione del normale e del patologico in quanto tale vuol dire chiamare in causa un’intera esperienza teorica e politica toccandola nel suo punto nevralgico. È una provocazione nel senso letterale del termine. Si tratta di chiamare quest’esperienza a pensare qualcosa che fino a quel momento essa non poteva pensare perché si trovava al suo interno come elemento strutturante della sua razionalità e del suo modo stesso di esperire e di operare.

Si spiega forse solo così lo strano destino di questo autore. Se, al di fuori della Francia, egli tenderà a rimanere poco conosciuto e ad essere

frequentato quasi esclusivamente dalla ristretta cerchia degli epistemologi di professione, nella cultura francese della seconda metà del '900 la sua opera e il suo insegnamento svolgeranno un ruolo di primo piano. È a contatto diretto con Canguilhem che, fra gli anni '50 e gli anni '60, si formano molti dei protagonisti di quella rivoluzione teorica che, fra gli anni '60 e gli anni '70, con i nomi di "strutturalismo" prima, e di "post-strutturalismo" poi, tenderà in Francia di ripensare da capo le scienze umane (Foucault, Deleuze e Bourdieu, per citare solo i più noti all'estero). Si tratta molto spesso di intellettuali oggi conosciuti un po' ovunque nel mondo soprattutto per aver dato vita a nuove modalità di analisi del potere.

Il fatto è che, a ben guardare, un nuovo modo di accostarsi alla questione del potere lo si trova già nell'epistemologia di Canguilhem. La sua singolare decisione di situare la propria riflessione al confine fra norme vitali e norme sociali (biologia e medicina intesa come fatto sociale per antonomasia) e di porre, a partire da questa zona grigia, la questione dei mutevoli rapporti fra norma ed eccezione, si accompagna, infatti, alla proposta di accostarsi in un nuovo modo al tema delle norme, del loro modo di istituirsi e dei loro effetti di potere. Invece che essere ricondotte in modo logico ed astratto ad un atto fondativo della ragione, le norme vengono pensate in atto senza presupporre che vi sia, in potenza, un'unica istanza sovrana che presiede al loro istituirsi. Le norme vengono, cioè, ricondotte in modo genealogico e concreto ad una molteplicità di forze e di istanze differenti che coesistono, che si fronteggiano, che entrano fra loro in relazioni di potere e di resistenza caratterizzate, il più delle volte, da una costitutiva impossibilità di riconoscersi reciprocamente. Lo spazio normativo, insomma, non è liscio e luminoso come nel diritto. È striato ed opaco. È un campo polemico attraversato da tensioni, resistenze e polarità che riflettono, in negativo, le relazioni di potere in cui si trova implicata una molteplicità delle forze in gioco.

L'interesse di riscoprire testi di Canguilhem del periodo precedente al saggio del '43 sulla medicina, come è il caso della recensione che qui ripubblichiamo, è che le poste in gioco teorico-politiche della sua riflessione

sulle norme sono ora alla luce del sole, mentre, in seguito, rimarranno per lo più nascoste fra le pieghe della sua ricerca epistemologica per essere, semmai, riprese e sviluppate in modo più esplicito da chi si confronterà in modo diretto con il suo insegnamento.

2. Canguilhem fra Comte e Marx

Il problema a prima vista solo biologico e medico della distinzione fra normale e patologico a cui il filosofo dedicherà il saggio del '43 e gran parte della sua riflessione successiva è centrale fin da subito. Lo vediamo dal suo primo lavoro, il *mémoire* su *Teoria dell'ordine e del progresso in Auguste Comte* che egli scrive nel '26 per passare l'esame di *agrégation* di filosofia dell'Ecole Normale[8]. È già qui che il futuro epistemologo si rende pienamente conto dell'importanza di sottoporre la questione ad un'attenzione specifica. Dalla genealogia dei concetti che il suo studio ci propone emerge, infatti, come l'intera teoria dell'ordine e della storia elaborata dal filosofo che ha dato vita alla tradizione del positivismo e che ha propugnato la fondazione di una sociologia scientifica si regga su un assunto biologico e medico: la dottrina della "normalità" proposta nel 1822 dal medico Broussais.

La novità introdotta da questa dottrina medica era semplice: qualsiasi perturbazione dell'organismo poteva, per Broussais, essere trattata come variazione quantitativamente derivabile e misurabile a partire dallo stato normale della funzione corrispondente. L'anormale poteva definirsi, per difetto, a partire da ciò che è normale. In questa dottrina medica, osserva Canguilhem, Comte trova il principio su cui fondare la propria teoria dell'ordine e della storia. Il *continuum* costruito da Broussais rendeva, infatti, possibile al fondatore del positivismo un'operazione altrimenti impossibile: ordine e progresso, statica e dinamica, potevano ora essere pensati come concetti tra loro perfettamente compatibili. La possibilità della variazione e dell'alterazione di un ordine (fosse esso biologico, storico o sociale), possibilità senza la quale non esisterebbe né sviluppo né progresso ma solo stasi, poteva ora essere razionalmente ricondotta ad un principio di stabilità.

È per questo, nota ancora Canguilhem, che la sociologia di Comte, pur avendo introdotto la distinzione fra “statica sociale” e “dinamica sociale”, ha dato molta più importanza alla prima che alla seconda.

Fra le righe del *mémoire* si comprende qual è fin da ora la principale critica che l'autore indirizza a Comte e che formulerà in modo più articolato nel saggio sul normale e il patologico. La possibilità di alterazione di un ordine può valere, positivamente, come possibilità di instaurazione di un ordine nuovo. È precisamente di questa *positività eccedente del discontinuo* che il metodo positivo di Comte non riesce a rendere conto. A tale limite metodologico si accompagna un rischio che non è solo teorico ma anche politico. Una sociologia ed una politica costruite sulla dottrina di Broussais non potranno che trattare il corpo sociale come un organismo che tende, al limite, all'omeostasi (se vogliamo usare l'espressione di cui si servirà Freud nel momento in cui avanzerà l'ipotesi di una tendenza dell'organismo a ritornare allo stato indifferenziato che lo precede, possiamo dire che il corpo sociale fondato sulla teoria di Broussais sia un corpo dominato dalla “pulsione di morte”).

Nonostante queste critiche ai limiti della sociologia comtiana, il *mémoire* presentato all'Ecole Normale sottolinea comunque l'importanza della riflessione di Comte e delle sfide teoriche che essa ha lanciato. Canguilhem non ce l'ha affatto con il fondatore del positivismo. Ce l'ha con quelle correnti positiviste che ora riducono il suo pensiero, e ciò che vi è in esso di visionario nel senso migliore del termine, ad un gretto materialismo scientifico volto alla normalizzazione tecnica della società.

2.1. Se la filosofia di Comte ha avuto ragione nel riconoscere come la problematica del normale e del patologico sia ineludibile per fondare una scienza della società, ma il suo difetto è stato di assumere una dottrina del normale incapace di rendere conto del carattere essenzialmente discontinuo della dinamica sociale, in che direzione dovrà oggi cercare la scienza sociale per essere all'altezza della sfida lanciata da Comte?

Agli occhi di Canguilhem è da una contaminazione con il marxismo e,

dunque, anche da una sorta di trasversale rilettura alla francese di Marx, che la tradizione positivista può oggi operare dall'interno una tale ridefinizione della sociologia.

Mentre in un lavoro, pur sempre scolastico, come questo primo studio monografico dedicato a Comte, un simile spettro non viene nemmeno evocato, nella recensione del '31 che qui ripubblichiamo lo spettro di Marx emerge in modo esplicito. Nel recensire il lavoro sul suicidio appena pubblicato dal sociologo di Strasburgo che, nel '29, insieme a storici come Bloch e Febvre ha dato vita alla nuova rivista delle «Annales», Canguilhem tiene a sottolineare una serie di elementi di novità che, dice, «orientano la sociologia, per come la intende Halbwachs, in un senso che non esito a chiamare marxista, anche se l'autore non dovesse convenirne» (ivi, p. 4). Contro lo stesso Halbwachs, che continua a considerarsi un allievo di Durkheim, ma soprattutto contro Mauss che, nell'avvertenza alla sua opera, invita la scuola sociologica francese (la cui presenza nelle accademie è, all'epoca, ancora incerta e fragile) a serrare i ranghi attorno al proprio maestro e a leggere questa nuova ricerca sul suicidio in piena continuità con il celebre studio monografico di Durkheim, Canguilhem tiene a sottolineare le differenze[9]. L'intento è chiaro. Si tratta di sollecitare quella che egli considera come la punta più avanzata della ricerca sociologica francese del momento a riconoscere la propria distanza dall'approccio positivista dominante e a contaminarsi fecondamente con il marxismo.

Il problema è che, al di là di questo richiamo generico, il testo che qui ripubblichiamo non definisce in modo preciso che cosa si debba intendere per "sociologia marxista". Come spesso avviene nel singolare rapporto che questo filosofo ha intrattenuto con la scrittura e con la pubblicazione, è solo in note che egli deciderà di lasciare inedite che la questione viene messa a fuoco come tale. La possibilità di una contaminazione in chiave sociologica fra positivismo e marxismo è l'esplicito oggetto di un breve manoscritto della metà degli anni Trenta che porta il titolo di *Sociologie. Sociologie marxiste et sociologie positiviste*. Vale la pena soffermarsi qualche istante. Sebbene successivo di qualche anno, il testo ci permette, infatti, di cogliere sfide

teoriche che nella recensione del '31 sono già presenti ma rimangono per lo più fra le righe.

Anche se Marx non ha mai inteso fondare una sociologia, quel che Canguilhem si propone in queste note inedite è, per l'appunto, una reiscrizione del suo tentativo critico-materialista all'interno delle sfide lanciate da Comte nel momento in cui questi proponeva la fondazione di una scienza sociale. A partire da questa sorta di preliminare traslazione sociologica di Marx, si tratta di individuare ciò su cui si fonderebbe la sociologia marxiana, di riconoscere la specificità del suo metodo di analisi e di metterla a confronto con il metodo della sociologia comtiana.

In termini sociologici, ma ancor prima filosofici, per Canguilhem l'approccio materialista di Marx secondo cui occorre «comprendere la società come un *Ambiente (Milieu)* essenzialmente *economico*» è la presa d'atto che «l'uomo, prima di pensare, deve essere possibile come vivente». Presa d'atto che ci può apparire, in sé, di una sconcertante banalità e che, invece, se assunta sul serio dalla sociologia significa per questa scienza doversi misurare con un *a priori* concreto che non è più il sociale come tale, *l'uomo*, ma qualcos'altro, il *vivente*. Prendere atto in termini sociologici di questa sorta di anticipazione concreta che è il vivente rispetto all'uomo, vuol dire, per la sociologia spostare il proprio baricentro in una dimensione che è, insieme, *archeologica* ed *attuale* rispetto all'oggetto da cui essa prende il proprio nome. Nell'approccio materialista di Marx, riletto alla maniera di Canguilhem, norme vitali e norme sociali non possono più essere pensate, come avveniva in Comte, in un rapporto gerarchico di successione progressiva che va dal vitale al sociale, ma vanno trattate come archeologicamente complicate in una stessa attualità materiale. Vanno pensate insieme come parte di qualcosa che possiamo chiamare una *forma di vita*.

In termini di metodo analitico, poi, la differenza fra la sociologia di Comte e quella di Marx può essere pensata per Canguilhem nel modo in cui i due si situano rispetto alla distinzione che il primo aveva proposto fra una "statica" e una "dinamica" sociale. Mentre, come già leggevamo nel *mémoire* del '26, appoggiandosi sulla dottrina di Broussais, Comte assume come riferimento

un concetto statico di corpo sociale, in Marx, scrive qui il filosofo, è la dinamica ad avere la meglio sulla statica, una dinamica dove hanno enorme importanza i fenomeni di crisi. Perché se la società, conclude il breve manoscritto, è per Marx un'opposizione dinamica di forze, è solo nelle crisi e nei momenti di rottura che tali dinamiche si rivelano.

Riletto come analitica del corpo sociale il materialismo marxista si trasforma, così, in una sorta di clinica della crisi e della discontinuità. Quanto di più lontano si possa immaginare dalla dottrina medica di un Broussais. Perché è il momento anormale a presentarsi, ora, come esistenzialmente primo rispetto a quello normale. L'alterazione, l'anormalità, l'eccezione che perturbano un ordine, invece che essere disposte su un *continuum* che le riduce, in definitiva, a semplici scarti di grado, andranno pensate come luogo critico dove si rivela un'opposizione di forze e andranno restituite come condizione di possibilità concreta ed immanente all'istituzione di una normatività vitale e sociale.

3. Le forme di vita nella sociologia di Halbwachs

Quest'operazione di ridefinizione interna del terreno positivista accompagnata da un'opera di traslazione in chiave sociologica del materialismo marxista è, per molti aspetti, già presente nel modo in cui Canguilhem si accosta al lavoro sociologico di Halbwachs nella recensione che qui ripubblichiamo. Per coglierla in modo preciso occorre vedere ora il punto esatto dell'esperienza positivista che essa viene a toccare e il modo in cui propone di ridefinirlo: la questione del suicidio come fatto che può essere analizzato in termini sociologici.

Il problema del suicidio non è un problema marginale nell'esperienza positivista. Come abbiamo appena visto, Durkheim aveva dedicato all'analisi delle cause sociali del suicidio un intero libro. Diversi anni dopo, nel capitolo della *Volontà di sapere* dedicato alla biopolitica, Foucault fornirà osservazioni preziose per comprendere il significato di questo nuovo interesse scientifico: «non bisogna stupirsi», scrive, «che il suicidio – crimine un tempo, poiché era un modo di usurpare il diritto di morte che solo il

sovrano, quello terreno o quello dell'al di là aveva il diritto di esercitare – sia diventato nel corso del XIX secolo uno dei primi comportamenti ad entrare nel campo dell'analisi sociologica; esso faceva apparire, alle frontiere e negli interstizi del potere che si esercita sulla vita, il diritto individuale e privato di morire. Quest'ostinazione a morire, così strana e tuttavia così regolare, così costante nelle sue manifestazioni, così poco spiegabile quindi con particolarità o accidenti individuali, fu uno dei primi stupori di una società in cui il potere politico si era dato il compito di gestire la vita»[10]. Come scrive Canguilhem all'inizio di questa recensione, il suicidio è «lo scandalo (...) di un essere che, invece di perseverare in se stesso, rinuncia a sé» (ivi, p. 1). È uno scandalo appunto perché mostra all'opinione dominante la possibilità della vita di sfuggire all'imperativo della sua conservazione e del suo incremento. Ammettere che il suicidio è un fatto sociale che obbedisce a delle costanti, come inizierà a fare la sociologia a partire dal XIX secolo, continua Canguilhem, significa ammettere una paradossale «regolarità dell'anormale» (ivi, p. 1). Come rendere conto di questa «regolarità dell'anormale» senza ridurre l'anormale a qualcosa che, come tende a fare la tradizione positivista, si definisce, semplicemente per difetto rispetto al normale? È tutta qui la sfida con cui si misura questa recensione.

3.1. Agli occhi di Canguilhem, la novità principale che il lavoro sociologico di Halbwachs introduce rispetto all'approccio durkheimiano alla questione del suicidio, ma più in generale, rispetto alla scuola sociologica dell'epoca, è il modo originale con cui egli riprende dal geografo francese Vidal de La Blache, al quale la rivista delle «Annales» si ispirava dichiaratamente, il concetto di «generi di vita» (oggi si parlerebbe piuttosto di «forme di vita»). Halbwachs, vale la pena ricordarlo con qualche accenno, è un sociologo *sui generis*. Non nasce come allievo di Durkheim. Arriva alla sociologia seguendo il proprio demone. Un demone assai più vicino a quello di Marx che a quello del padre della sociologia francese. Dopo aver sostenuto nel 1909 una tesi di diritto non ben vista nell'ambiente dei giuristi su *Le espropriazioni e i prezzi dei terreni a Parigi (1860-1900)* dove fa

emergere una specie di topologia economico-politica dei luoghi della metropoli che mostra le differenti situazioni urbanistiche e sociali fra quartieri borghesi e quartieri operai, egli trascorrerà un anno in Germania a formarsi alla scuola dell'Economia Politica di Gottinga. La sua seconda tesi di dottorato, questa volta in Lettere, sarà un lavoro sociologico sui "livelli di vita" della classe operaia le cui analisi sono il risultato di osservazioni dirette sui modi di vivere, sulle condizioni abitative, sui modi di costruzione, di appropriazione e di non appropriazione degli spazi nei quartieri popolari[11] (un tipo di studio sul campo che egli rifarà anche a Chicago nell'autunno del '30 e che pubblicherà sulle «Annales» nel '32[12]). Nel '25 dedicherà, poi, un importante lavoro sulle forme di stratificazione sociale della memoria dove analizzerà i modi singolari con cui strati differenti della società percepiscono la propria condizione e costruiscono una propria memoria di classe[13]. Halbwachs è un sociologo di strada, un *promeneur*, come ama definirsi. È un osservatore dei fenomeni sociali per il quale, come sarà per sociologi francesi come Bourdieu, una sociologia da tavolino concentrata unicamente su statistiche e su grandi aggregati numerici non può che mancare l'essenziale del proprio oggetto[14].

È in questo rapporto privilegiato che la sociologia di Halbwachs intrattiene con i luoghi e con il fenomeno dell'abitare che Canguilhem vede il tratto distintivo della sua sociologia. Come i suoi colleghi di Strasburgo, Febvre e Bloch, questi si interessa al rapporto materiale e tecnico che una certa forma di vita instaura con il proprio ambiente. La "massa" di cui egli parla non è la "popolazione" di cui parla la demografia. E la stratificazione sociale, con tutte le divisioni, le tensioni, le opposizioni e le resistenze che la caratterizzano, è pensata come un fenomeno che produce al proprio interno continue pieghe. Impossibile, dunque, accettare quel concetto astratto che la scuola durkheimiana ha fatto diventare luogo comune sociologico e che Canguilhem sottolinea in termini dispregiativi scrivendolo nel testo a lettere maiuscole, come ad indicare che è divenuto il nuovo idolo politico del presente: la SOCIETÀ.

Mentre la sociologia di Durkheim riconduce le regolarità dei fatti sociali

principalmente alla famiglia e alla religione, quella di Halbwachs ricolloca tali idealtipi sociologici ad un'unità più ampia e comprensiva che è quella della forma di vita concreta nella quale essi si iscrivono (se solo si continuasse a tenere fede a questo principio di metodo semplicissimo si sarebbe oggi molto più prudenti nei confronti di quel presunto "ritorno del religioso" di cui tanto si parla su giornali e telegiornali). Famiglia e religione non possono essere astratte dall'ambiente materiale, dalla forma di vita nella quale sono comprese. Per Canguilhem ciò significa «niente meno che ricollocare la società nella natura» (ivi, p. 3). Ed è questo elemento a definire, ai suoi occhi, l'orientamento materialista e marxista della sociologia di Halbwachs.

La presa d'atto sociologica che troveremo qualche anno dopo nel manoscritto inedito su *Sociologie marxiste et sociologie positiviste* per cui «l'uomo, prima di pensare, deve essere possibile come vivente» non ha nulla a che spartire con il fantasma del radicamento vitale propagandato dalle teorie razziste ed antimoderne dell'epoca. In un discorso che Canguilhem teneva al liceo di Charlesville l'anno precedente alla scrittura di questa recensione, l'ideologia razzista della destra francese che si richiamava ad opere come i *Déracinés* di Barrès veniva criticata proprio per il modo in cui pretendeva di render conto della vita individuale e collettiva come semplice «adattamento all'ambiente»^[15]. D'altro canto, nello stesso discorso egli sottolineava la singolare complicità che poteva instaurarsi fra quest'ideologia antimoderna e la nuova ideologia scientifica: se «il laboratorio o la statistica pretendono di avvertire il filosofo di ricondurre il Verbo alla Carne e la società a un gioco di forze»^[16], lasciava intendere ai suoi uditori, allora la filosofia con cui oggi più rischia di andare d'accordo l'ipermoderno biologo popolazionista è proprio quella che difende il mito della razza sulla base dell'idea di un semplice adattamento della vita collettiva all'ambiente.

Ricollocare la società nella natura, per un sociologo come Halbwachs significa tutt'altra cosa. Vuol dire, appunto, definire in un altro modo i rapporti fra sociologia e biologia. Come si vedrà, ad esempio, in occasione della ricerca che egli dedicherà nel '33 alla questione della determinazione del

nesso alla nascita, il sociologo non rifiuta di confrontarsi in modo diretto con questioni biologiche che toccano le dinamiche di popolazione e con i dati statistici che la demografia offre per conoscerle[17]. Ma, come egli avrà modo di precisare qualche anno dopo, nel momento in cui è oramai pienamente dispiegata una tecnica di governo biopolitica e genocidiaria come quella che il nazismo ha costruito su queste stesse scienze della popolazione, «ogni popolazione umana deve essere ricollocata in un ambiente nello stesso tempo sociale e materiale (...) Il sesso, l'età, la mortalità, la natalità, non sono fatti semplicemente vitali»[18].

Non si tratta di negare la biologia e l'esistenza di poste in gioco biopolitiche. Si tratta di complicarle. Complicazione teorica che viene dalla presa d'atto della co-implicazione fra norme vitali e norme sociali. La scienza di Halbwachs non è, insomma, l'ancella di una tecnica di governo biopolitica che si serve della demografia e dei saperi biologici per normalizzare la popolazione sulla base di una presunta normalità a cui essa dovrebbe corrispondere (sia essa sociale, come rischia di avvenire attraverso la normalizzazione sociologica durkheimiana, o biologica, come avviene nel caso delle politiche eugenetiche naziste). È una clinica del corpo sociale che cerca di cogliere la specificità di una forma di vita a partire dall'insieme di norme che essa istituisce agendo in un determinato ambiente sociale e materiale e, nello stesso tempo, reagendo ad esso in modo ogni volta singolare. È questa clinica del corpo sociale, della sua stratificazione complessa, delle fratture, dei conflitti, delle resistenze e delle polarità che lo attraversano, ad orientare per Canguilhem la sociologia di Halbwachs nella direzione del marxismo. È questa, più in generale, ai suoi occhi la posta in gioco del nuovo approccio materialista proposto dalla Scuola di Strasburgo che ha appena dato vita alle «Annales» e che, non a caso, nel '34, in chiara risposta all'avvento del nazismo, darà vita, sotto la direzione di Febvre, ad una vasta ricerca collettiva su *L'Espèce humaine* che costituirà niente meno che il volume VII dell'*Encyclopédie française*[19]. Se vogliamo usare il termine di Foucault, possiamo dire che si tratta qui di un'altra scienza che si mette al servizio di un'altra biopolitica. Una biopolitica che, in ultima istanza,

non può essere regolata dall'alto, da una tecnica scientifica che imporrebbe le proprie norme al corpo sociale sul quale opera, per una ragione molto semplice: che a fare questa biopolitica è il corpo sociale stesso, con le dinamiche di stratificazione cui esso dà luogo, con le crisi che sempre di nuovo lo attraversano e che ne rivelano i luoghi di frattura.

3.2. È dal nuovo modo con cui il lavoro di Halbwachs sul suicidio usa la statistica riscrivendo la demografia nella geografia, cioè ricomprendendo l'entità di per sé astratta della popolazione nell'ambiente sociale e materiale in cui essa si trova e che, nello stesso tempo, essa trasforma, a dar luogo per Canguilhem ad un nuovo modo di rendere conto di questa «regolarità dell'anormale» che si rivela attraverso il suicidio osservato come fatto sociale.

Fedele all'idea che il «legame sociale» andasse pensato come un valore generale che viene perturbato da valori negativi che lo allontanano dal proprio centro, la sociologia di Durkheim tendeva a ricondurre l'aumento dei tassi di suicidio al generale aumento di quella che egli definiva per difetto, secondo il modo tipico del positivismo di trattare quel che si discosta dalla norma, come «anomia sociale» derivante dai processi di modernizzazione. Per rendere conto del fenomeno egli aveva, perciò, proposto un'analisi sociologica dei tassi di suicidio a partire da aggregati statistici costruiti principalmente su quei due idealtipi che la sua teoria metteva al fondamento del legame sociale: la famiglia e la religione. A partire da questa impostazione del problema, i dati statistici mostravano che si uccidono di più i celibi degli sposati (appunto perché sono meno ancorati al legame familiare) e che si uccidono di più i protestanti dei cattolici (perché si riconoscono in un'interpretazione del cristianesimo più marcatamente centrata sull'individuo).

Lo studio di Halbwachs andava molto al di là della rappresentazione sociologica durkheimiana. Riscrivere il sociale nel vitale, in accordo con quella sorta di attenzione topologica che egli manifesta fin dalla sua prima tesi di dottorato in diritto e che lo porta ad interrogarsi continuamente sulla

relazione tecnica e materiale che gli uomini e i gruppi sociali intrattengono con il luogo nel quale abitano, aveva portato le sue analisi in tutt'altra direzione. Il nuovo aggregato, la nuova "massa" che emergeva con la sua ricerca era qualcosa che poteva ora ricondursi a due forme di vita distinte: la vita urbana e la vita contadina.

Il risultato scientifico tangibile di questa ricerca era portare alla luce un dato sociologico che lo studio di Durkheim non aveva rilevato perché non lo aveva nemmeno cercato: si uccide di più l'abitante della metropoli moderna del contadino che lavora la terra (che il contadino, poi, sia più spesso "cattolico" e l'abitante della metropoli più spesso "protestante" andrà anche questo compreso come un fatto che non è senza rapporto con le due rispettive forme di vita). Ma dal punto di vista metafisico, proporre una simile analisi sociologica voleva dire ripensare il fondamento stesso della questione del suicidio. Questa paradossale «regolarità dell'anormale», invece che essere ricondotta, per difetto, ad uno stato di "anomia sociale" e ad una generica "perdita di valori" della società, veniva ora ripensata come rivelatrice di un modo concreto di vivere, di abitare lo spazio, di relazionarsi con le cose e con gli altri.

Invece che come semplice "anormalità", la possibilità del suicidio finiva, insomma, per presentarsi come punto limite della normatività stessa. Un punto dove, paradossalmente, si rivela qualcosa dei modi possibili di questo vivente che chiamiamo "uomo" di essere nel mondo.

È su questo punto che Canguilhem si sofferma. Le analisi di Halbwachs sulle due differenti forme di vita possono, ai suoi occhi, essere tradotte in una riflessione sul fondamento stesso della normatività e su quella sorta di inafferrabile momento di anticipazione concreta in cui si trova il *vivente* rispetto all'uomo.

La vita urbana, commerciale ed industriale, di cui l'operaio è il testimone concreto (testimone quasi sempre dimenticato dal consumatore), osserva Canguilhem, partecipa di quell'«immensa sommatoria che l'uomo fa alle cose» (ivi, p. 7). È, cioè, una forma di vita che mette al centro l'uomo e che lo presuppone come soggetto capace di creare dal nulla. La forma di vita

contadina può essere definita, al contrario, come quella nella quale «la cosa ha la meglio sull'uomo» (ivi, p. 6). La terra, che è per il contadino ciò che egli lavora e trasforma ma, nello stesso tempo, ciò che lo precede e che è già da sempre lì; le stagioni, che egli sa ritornare secondo una ciclicità immutabile; gli eventi meteorologici, che gli si presentano come qualcosa di imponderabile che non può essere dominato da alcuna tecnica umana. È questa la “cosa” che regola la vita contadina. È questa “cosa” a fare sì che il lavoro agricolo, a differenza del lavoro industriale, sia quello «che dà meno al lavoratore l'impressione di una creazione, cioè di un'invenzione simultanea dei mezzi e dei fini» (ivi, p. 7) (evidentemente l'autore sta qui pensando al contadino della sua epoca e non all'ingegnere biotecnologico di oggi che sperimenta in serra un nuovo possibile tipo di piantagione geneticamente modificata).

Il confronto fra il modo di vita contadino e quello urbano e sulla differenza nei rispettivi tassi di suicidio finisce per diventare, così, un confronto metafisico fra due 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» (Ibidem).

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. È l'espressione di una normatività vitale così eccedente da poter, al limite, far coincidere la propria proiezione iperbolica con l'annientamento del vivente che la incarna.

Vengono da qui le velate critiche che Canguilhem rivolge, a un certo punto, allo stesso Halbwachs e alla distinzione che questi propone nel suo libro fra suicidio, come atto egoistico, e sacrificio come atto altruistico. «Perché distinguere il suicidio dal sacrificio?», domanda il filosofo: «non si potrebbe

dire che colui che disgusta la società e che si dà la morte si sacrifica alle proprie idee? Egli rimette la società di fatto al giudizio di una società di diritto» (ivi, p. 5). Pensato come paradossale atto sociale (non più, dunque, come semplice fatto) il suicidio diventa il rivelatore di una sorta di ipernormatività, un gesto iperbolico che chiama la società ad andare oltre quel che essa è.

Senza dirlo, Canguilhem sta qui proponendo un'estensione, insieme universale e concreta, dell'esempio che inaugura la filosofia Occidentale e il suo rapporto con la politica: la morte di Socrate come atto ipernormativo che il filosofo rivolge alla *polis*. Un atto del quale, logicamente e politicamente, è impossibile stabilire se si tratti di un suicidio o di un sacrificio. Socrate che, invece di piegarsi alla condanna del tribunale popolare, si dà la morte per restare fedele ad una città giusta che di fatto non esiste, diceva Canguilhem in maniera esplicita appena un anno prima, è l'esatto contrario del sognatore idealista. È il filosofo che, con la propria prassi e con questo gesto ultimo che la conclude, ha fatto «scendere la filosofia dal cielo sulla terra»[20].

La vicinanza che Canguilhem esprime nei confronti del marxismo è, in ultima istanza, dello stesso ordine. Se il marxismo è oggi ai suoi occhi la giusta scienza sociale, non è per vuoto omaggio a un dogma politico o a un astratto ragionamento scientifico cui ci si dovrebbe ora tutti quanti uniformare. È che nella rivoluzione che il marxismo in questo periodo incarna, il filosofo vede la stessa cosa che vede in Socrate: un evento che fa scendere la filosofia dal cielo sulla terra chiedendo agli uomini, con tutti i pericoli che questa richiesta comporta, una radicale trasformazione di sé.

Note

[1] G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966 (trad. it. *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998).

[2] G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965 (trad. it., *La conoscenza della vita*, Bologna, il Mulino, 1976); *Études d'histoire et de philosophie des sciences*

, Paris, Vrin, 1968; *Écrits sur la medecine*, Paris, Seuil, 2002, sono, insieme al saggio sul normale e il patologico, le raccolte di saggi oggi in circolazione. In assenza di un'edizione degli scritti che comprenda sia i testi del filosofo tra le due guerre sia quelli successivi rimasti fuori dalle raccolte sopra citate mi permetto di segnalare al lettore la recente edizione italiana da me curata di un testo politico del '35 mai più ripubblicato in seguito nemmeno in Francia: G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini*, Bologna, il Mulino, 2006.

[3] A. Comte, *Système de politique positive* (1851), in *Œuvres d'Auguste Comte*, Paris, Anthropos, 1969, t. VII: 612-19.

[4] M. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna, il Mulino, 1999, 21-22.

[5] La rinascita recente dell'interesse per Comte, testimoniata, ad esempio da un brillante lavoro come quello di Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale* (Paris, Hermann, 2006) o dall'attenzione che Roberto Esposito dedica al filosofo nel suo ultimo lavoro, *Terza Persona* (Torino Einaudi, 2007), è forse il segno del fatto che oggi sempre più oggi ci si rende conto dell'importanza di ripensare l'esperienza positivista al di là delle immagini caricaturali che con troppa facilità si sono formate sulla scia della critica pressoché unanime a cui Comte è stato sottoposto nel corso del Novecento.

[6] E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Paris, PUF, 1981, 47-75.

[7] Ivi, 75.

[8] Tutti gli scritti inediti lasciati da Canguilhem, ivi compreso questo *mémoire* manoscritto, sono oggi consultabili nel "Fonds Canguilhem", fondo istituito di recente presso il CAPHES (Centre d'Archives de Philosophie et d'Histoire des Éditions Scientifiques) che ha sede a Parigi di fianco all'Ecole Normale.

[9] Come ricorda oggi Serge Paugam nell'introduzione alla recente riedizione dell'opera (M. Halbwachs, *Les Causes du suicide*, Paris, PUF,

2002, IX-XXXVI, X), l'avvertenza di Mauss ebbe l'effetto di un abbraccio mortale. Presentando il nuovo lavoro come una semplice appendice di quello durkheimiano, egli contribuì in modo non marginale a quell'oblio nel quale l'opera sarebbe caduta in seguito. A differenza, infatti dello studio di Durkheim sul suicidio, che sarà più volte ripubblicato, la prima edizione dell'opera di Halbwachs del '30 dovrà attendere più di settant'anni per vederne una seconda.

[10] M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), Milano, Feltrinelli, 1997, 122-23.

[11] M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1912), Paris, Gordon & Breach, 1970.

[12] M. Halbwachs, *Chicago, expérience ethnique*, «Annales d'Histoire économique et sociale», IV (1932), 45-49.

[13] M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Armand Colin, 1994.

[14] Su tutti questi momenti dell'itinerario intellettuale di Halbwachs si vedano i vari contributi contenuti nel volume collettaneo uscito di recente M. Jaisson, Ch. Baudelot (eds.), *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2007.

[15] G. Canguilhem, *Discours de Charlesville*, «Cahiers philosophiques», 69 (1996), 87-92, 88. Si tratta di un discorso pronunciato il 12 luglio 1930 in occasione della distribuzione dei premi del liceo Chanzy di Charlesville dopo la fine dell'anno scolastico (Canguilhem è in quel momento professore di filosofia del liceo).

[16] Ivi, 90.

[17] M. Halbwachs, *Recherches statistiques sur la détermination du sexe à la naissance*, «Journal de la société de statistique de Paris», 74 (1933), 164-91.

[18] M. Halbwachs, *Morphologie sociale* (1938), Paris, Armand Colin 1970, 141-42.

[19] Una accurata ricostruzione di questa ricerca collettiva, del contesto nel quale essa avviene e del ruolo che vi gioca Halbwachs si trova in M. Jaisson, *Crises et civilisations. L'enquête de Halbwachs sur la proportion des sexes à la naissance*, in M. Jaisson, Ch. Baudelot (eds.), *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé* cit., 143-58.

[20] G. Canguilhem, *Discours de Charlesville* cit., 92.