



ANNAGIULIA CANESSO

La «storia vivente» dei gruppi. Forme di vita, istituzioni e memorie collettive in Maurice Halbwachs

Abstract: Starting from some insights provided by Georges Canguilhem's review of Maurice Halbwachs' book *Les causes du suicide* (1930), this article aims to develop the analysis of the relations between *genres de vie*, groups, and institutions in Halbwachs' works, especially with regard to the institution of collective memory, in both its spatial and temporal dimensions. An in-depth examination of these questions will allow to focus on some of the issues at stake in Canguilhem's reading, which valorizes Halbwachs' sociological work in an anti-Durkheimian key: the necessary combination of the material nature of the plural forms of life that characterize groups, and the reflexivity that they produce; the complication of the reference to the notion of 'social facts' through the issue of social normativity, which regulates their configurations and the production of their meaning.

Keywords: Maurice Halbwachs, Groups, Institutions, Collective Memory, Forms of Life.

1. Al di là di Durkheim: Canguilhem lettore di Halbwachs

Nel 1931, Georges Canguilhem, epistemologo, storico delle scienze della vita e della medicina, recensisce un testo apparentemente distante dai suoi interessi teorici¹. Si tratta del libro *Les causes du suicide* (1930) di Maurice Halbwachs. Sociologo francese, quest'ultimo appartiene alla generazione di allievi di Émile Durkheim (quali ad esempio Marcel Mauss, François Simiand, Célestin Bouglé) che si confronta con l'opera e il lascito del maestro – a volte, facendoli addirittura deflagrare². Il presente saggio prende le mosse dalla recensione di Canguilhem al

1. È tuttavia opportuno ricordare che, in questa fase iniziale del suo lavoro teorico, Canguilhem non si dedica ancora alle indagini più propriamente epistemologiche, ma si concentra piuttosto su una riflessione di tipo etico-politico, in particolare a partire dalla guida del maestro giovanile Alain [cfr. Canguilhem 2011].

2. Per un approfondimento della peculiare posizione occupata da Halbwachs nella scuola sociologica durkheimiana e, in particolare, nelle vicende de *L'Année sociologique*, [cfr. Grande 2018].

testo di Halbwachs per introdurre l'analisi della singolare relazione che il sociologo stabilisce tra i gruppi, i loro *genres de vie* – nozione geografica utilizzata da Halbwachs e ripresa e valorizzata da Canguilhem – e la memoria, intesa quale istituzione. A partire da tale approfondimento, sarà allora possibile identificare le principali poste in gioco del peculiare confronto di quest'ultimo con la tradizione sociologica francese.

Nel testo del 1930 Halbwachs si confronta con un classico, monumentale tema durkheimiano, il suicidio, rinnovandone l'analisi. Tuttavia, la lettura di *Les causes du suicide* offre a Canguilhem l'occasione di giocare il lavoro dell'allievo contro Durkheim, il quale rappresenta un bersaglio polemico per almeno due ordini di questioni differenti. In primo luogo, e in estrema sintesi, Canguilhem contesta a Durkheim la tanto dibattuta assimilazione dei fatti sociali a “cose”, cui il filosofo, che, nietzscheanamente, tanta importanza attribuisce al tema della produzione valoriale, oppone l'intenzione normativa che presiede alla produzione stessa dei fatti sociali. «[C]i si può domandare», chiede infatti Canguilhem proprio in riferimento a Durkheim nel *Traité de logique et de morale*, scritto con Camille Planet e pubblicato nel 1939, «se abbia senso fare del pensiero una cosa: ciò equivale a definire un potere come un risultato ottenuto, uno scopo da raggiungere come un risultato ottenuto [...] è il *valore* delle cose *per gli uomini*, cioè il pensiero, che viene di norma eliminato, ed è una *realtà* presunta valida in sé che l'analisi sostituisce a questo valore» [Canguilhem, Planet 1939, 774, tr. nostra]. In secondo luogo, ciò che Canguilhem mette in discussione entro il discorso sociologico durkheimiano è l'attribuzione a questi stessi fatti sociali di una distinzione tra normale e patologico elaborata a partire dall'importazione in sociologia del “principio di Broussais”, il quale afferma l'identità del normale e del patologico, nonché la loro differenziazione esclusiva a partire da una soglia di squilibrio quantitativo³. Si tratta di una distinzione – quella tra normale e patologico – che Canguilhem, a nostro avviso, riprende proprio dalla tradizione sociologica francese, a partire dal progetto fondativo di Auguste Comte, ma cui, allo stesso tempo, egli imprime una radicale torsione in senso qualitativo [cfr. Canguilhem 1966, tr. it. 1998].

3. «[L]'obiettivo principale di qualsiasi scienza della vita, sia individuale che sociale, è di definire lo stato normale, di spiegarlo e di distinguerlo dal suo contrario [...]. Perché la sociologia sia veramente una scienza delle cose, occorre che la generalità dei fenomeni sia presa come criterio della loro normalità» [Durkheim 1895, tr. it. 1971, 126].

Per questi motivi, che non possiamo che accennare in maniera schematica, la lettura canguilhemiana del saggio di Halbwachs tende a smarcarsi dalle indicazioni di Marcel Mauss, che in sede introduttiva a *Les causes du suicide* raccomanda al lettore di approcciare questo testo come un prolungamento necessario dell'opera del maestro Durkheim. Canguilhem è intenzionato a valorizzarne, piuttosto, le discontinuità. Il riferimento che a Canguilhem interessa mettere in luce, nella sua recensione, è piuttosto Paul Vidal de la Blache, padre della geografia umana e primo a utilizzare la nozione di *genre de vie* per indicare la relazione dinamica – allo stesso tempo di azione e di vincolo – che lega il vivente al proprio ambiente geografico. Halbwachs, ci dice Canguilhem – tendendo anche a elidere il dibattito che differenzia geografi e sociologi in merito al radicamento materiale e tellurico del sociale, che è in primo luogo disputa per il dominio epistemologico sul tema [cfr. Boudes 2011, 205-206] –, la riprende e la amplia in senso sociologico, arrivando a identificarla, oltre che con il *milieu* naturale, allo stesso tempo con tutto «un insieme di costumi, di credenze, di modi d'essere che risultano dalle occupazioni abituali degli uomini e dal loro modo di stabilirsi» [Halbwachs 1930, 502, tr. nostra]. La ricerca orientata alle forme di vita, sostiene allora Canguilhem, indirizza l'indagine sociologica di Halbwachs «in un senso che non esito a definire marxista» [Canguilhem 1931, 379, tr. nostra]⁴, riscontrabile in particolar modo nel continuo richiamo di quest'ultimo all'imprescindibilità del riferimento alla materialità delle condizioni sociali di esistenza e della loro trasformazione. D'altronde, l'aspetto materiale e spaziale della sociologia di Halbwachs è evidente in tutta la sua vasta produzione. Un'attenzione costante, ad esempio, sarà sempre rivolta alla questione dell'abitare, nella misura in cui, come dichiara Halbwachs in *Morphologie sociale* (1938), «[l]a storia di una città e delle sue trasformazioni, delle sue strade, delle sue case, della sua popolazione» potrebbe anche essere scritta da un solo punto di vista: quello della comprensione della «storia dei governi» nella misura in cui essi si incarnano in una «[f]unzione di regolarizzazione, di controllo, ma anche d'impulso e d'incitamento» [Halbwachs 1938, 86-87, tr. nostra]⁵.

4. Per un'analisi della lettura canguilhemiana di Halbwachs che enfatizza in particolar modo tale aspetto, [cfr. Cammelli 2007].

5. Uno dei primissimi scritti di Halbwachs, infatti, è una tesi di diritto dedicata a *Les expropriations et les prix des terrains à Paris (1860-1900)* (1909), in cui la topografia urbana è ricostruita a partire dalle differenze urbanistiche (che si co-determinano, a loro volta, con le

Sono allora «un ritmo e un tipo materiale di vita», più che le rappresentazioni collettive – che Canguilhem non esita a screditare come «luoghi comuni dei corsi di sociologia» [Canguilhem 1931, 378] –, «che, alla fin fine, forniscono [...] le condizioni oggettive di una realtà» sociale [Canguilhem, Planet 1939, 777]. Tuttavia, ciò che Canguilhem apprezza particolarmente dell’approccio di Halbwachs non è esclusivamente la declinazione sociologica della nozione geografica di “genre de vie”⁶, che Canguilhem valorizzerà, in seguito, in relazione alla cruciale tematica della normatività del vivente e del complesso rapporto che quest’ultimo instaura con il proprio *milieu* di vita [cfr. Canguilhem 1966, tr. it. 1998, 127], ma, allo stesso tempo, anche il suo inserimento all’interno di una dimensione sociale che – dice Canguilhem riprendendo un’espressione dello stesso Halbwachs – «è come una sibilla, le cui risposte possono essere interpretate in più di un senso, e che d’altronde proferisce, allo stesso tempo, più risposte diverse» [Halbwachs 1930, 475, tr. nostra]. Il sociale, cioè, è letto alla stregua di una serie di responsi sibillini: suscettibile di interpretazioni plurali, ma anche, più radicalmente, *in sé* plurale, cioè composto dalla costitutiva pluralità dei gruppi che vi trovano spazio [cfr. Canguilhem 1931, 380-381]. È dunque a tale morfologia sociale che si rivolge lo studio di Halbwachs: quest’ultima, sottolinea un Canguilhem che in questa occasione nulla concede a Durkheim, si distingue da quella del maestro in quanto ne radicalizza la morfologia sociale, passando da una semplice demografia, che dunque, nella prospettiva canguilhemiana, tende a confondersi con l’analisi degli studi statistico-demografici, all’analisi della sua

differenze di forme di vita) tra quartieri borghesi e quartieri proletari. Segue la tesi in lettere, intitolata *Come vive la classe operaia. La gerarchia dei bisogni nelle società industriali contemporanee* (1912), dedicata allo studio degli specifici bisogni, modi di vivere, modi di costruire, abitare e appropriarsi degli spazi urbani della classe operaia; ma anche uno scritto, complementare alla tesi di diritto, sul tracciamento delle strade a Parigi, *La population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans* (1928), o ancora, cambiando radicalmente contesto, sulla topografia leggendaria, in cui spazio e memoria si intrecciano – lo spazio è portatore di memoria –, dei Vangeli in Terra Santa, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1941).

6. In merito a tale nozione, è importante ricordare come già in [Halbwachs 1912] rivestiva un ruolo cruciale, come accennato, il riferimento ai *niveaux de vie* della classe operaia, in cui l’appartenenza di classe è fondata sull’analisi della gerarchia dei bisogni operai e dei loro conseguenti consumi, che contribuiscono a delineare il quadro complesso e articolato dell’analisi delle forme di vita e di lavoro.

radice geografica – ancora, dunque: alla materialità, sempre anche storica, delle forme di vita –, in cui anche la demografia trova il suo principio esplicativo [cfr. *ivi*, 379].

L'accento alla storia non è qui casuale: il riferimento alla geografia umana, così valorizzato da Canguilhem anche a scapito delle differenziazioni interne a questo dibattito, è condiviso da Halbwachs con Lucien Febvre e Marc Bloch, con cui lavora alle celebri «Annales», che proprio a Vidal de la Blache devono il proprio nome. Febvre, in particolare, in *La terre et l'évolution humaine* (1922), lavora la geografia umana per pensare il rapporto dell'uomo al *milieu* che esso abita, accusandone le possibilità ambientali e, allo stesso tempo, plasmandolo, lavorando, rielaborandolo creativamente – *vivendolo*. Attraverso l'azione, individuale e collettiva, «di abitudini sistematiche e organizzate», infatti, «la fisionomia di una contrada è in grado di mutare, di trasformarsi profondamente. Essa risulta in gran parte dall'attività propria dei suoi abitanti» [Febvre 1922, tr. it. 1980, 429]: la geografia è storicizzata, la storia è immersa, a sua volta, nella materialità della geografia in un comune riferimento all'uomo che le abita, al contempo – e indissolubilmente – attore storico e «agente geografico che lavora e modifica la superficie del globo» [*ivi*, 421]. L'archivio storico arriva a inglobare definitivamente il paesaggio, che diviene documento per una storia che rifiuta il riferimento alle grandi personalità individuali come determinanti cruciali dell'evento e del mutamento storico, a favore di una disciplina attenta alla dimensione plurale del sociale, agli ingranaggi collettivi, ai processi anonimi e brulicanti che orientano un divenire spogliato di eroi. In maniera molto simile, come abbiamo accennato, per Halbwachs strade, case, quartieri e agglomerati urbani divengono materiale di uno studio sociologico indirizzato alle forme di vita collettive.

2. Correnti e ritmi

Per Halbwachs studiare la morfologia sociale significa, eminentemente, rivolgersi alla pluralità dei gruppi: in particolare, essa si configura quale studio delle forme dei gruppi nel loro carattere che potremmo definire eminentemente spaziale. Non si tratta però di analizzare la distribuzione statistica delle popola-

zioni – che nel testo *Morphologie sociale* è definita insufficiente [cfr. Halbwachs 1938, 80] –, ma di analizzare, più radicalmente, la complessità dell'istituzionalizzazione prevalentemente spaziale delle forme di vita plurali dei gruppi. Al di là della definizione della specificità della morfologia sociale come parte essenziale del discorso sociologico entro cui trova un posizionamento specifico, infatti, ciò che vorremmo evidenziare, a partire da questo libro, è proprio la tensione tra gruppi e istituzioni tracciata da Halbwachs. Se la morfologia studia le forme del sociale, potremmo dire – molto schematicamente – che è principalmente in tre assi principali, ovviamente strettamente connessi, che essa si dispiega: 1) lo studio del modo specifico con cui la popolazione si distribuisce sulla superficie del suolo terrestre (che ne costituisce dunque l'elemento più direttamente materiale); 2) le differenziazioni interne alla società, quali differenze d'età e di sesso, di natalità e di mortalità – poiché «[l]e società umane non sono solamente in contatto con la materia. Sono esse stesse delle masse viventi e materiali» [ivi, 8, tr. nostra]; 3) le forme materiali assunte dalla vita dei gruppi. È proprio quest'ultimo il punto su cui intendiamo di seguito soffermarci.

Lo sguardo sociologico, innanzitutto, è in grado di rapportarsi a un dato fondamentale: il fatto, cioè, che gli uomini non si distinguano solamente in quanto individui, atomizzati nel loro egoismo originario, ma che questi individui siano sempre ricompresi nella realtà socializzata dei gruppi – e che questi ultimi, in realtà, siano «la vera unità umana» [ivi, 62, tr. nostra]. E ancora, che queste unità non sono in sé chiuse e indipendenti, ma sono costitutivamente in relazione tra loro, in movimento, attraversate da flussi. Due termini, in particolare, risultano ricorrenti in Halbwachs in quanto ripetutamente associati alla dimensione dei gruppi, tanto nel testo *Morphologie sociale*, quanto nei lavori dedicati allo studio della memoria, sebbene si tratti di concetti che, in queste pagine, non sono mai tematizzati e definiti in quanto tali: “corrente” e “ritmo”. *Corrente* è, naturalmente, termine durkheimiano, che ritroviamo ad esempio nell'analisi del suicidio in riferimento al concetto di “corrente suicidogena” [cfr. Durkheim 1897, tr. it. 2008], e che tuttavia Halbwachs sembra utilizzare in maniera più ampia e anche disinvolta, slegandola dallo strumento statistico per farne il modo stesso del movimento e della relazione dei e tra i gruppi, in maniera particolarmente evidente

nel riferimento alla nozione di “correnti di memoria”⁷. Halbwachs parla infatti di «correnti d’entrata e d’uscita» in gruppi che subiscono «spostamenti interni» e vivono in relativa mobilità; di «correnti di circolazione» che si stabiliscono tra i vari gruppi che compongono il campo sociale; di correnti di scambio tra gruppi con forme di vita differenti determinate da processi di «emulazione, imitazione, curiosità» che si stabilizzano in nuove abitudini; di correnti dotate di «direzione» e di «forma» che trascinano i singoli gruppi plasmandone i «contorni» [Halbwachs 1938, 8, 13, 14, 51, tr. nostra]. Giungendo, a volte, a usare “corrente” e “gruppo” come termini interscambiabili; più spesso, invece, a determinare tale corrente come il movimento proprio del gruppo, che lo trascina oltre se stesso – correnti, per esempio, sono i grandi flussi migratori e gli spostamenti interni al contesto urbano che ridefiniscono la distribuzione spaziale dei gruppi. Corrente, infine, poiché in sé coincidente con il cambiamento e con l’evoluzione, è la vita biologica entro cui i gruppi necessariamente si dispiegano, come vedremo a breve.

Un secondo aspetto intimamente legato al gruppo è il *ritmo*. Se la corrente definisce il movimento del gruppo che lo trascina modificando la sua intensità e il suo dispiegamento spaziale, che, come abbiamo avuto modo di rilevare, è la dimensione principale in questo testo di Halbwachs, con il riferimento al ritmo egli introduce la forma, parimenti necessaria, del tempo. L’accostamento tra il gruppo e il ritmo passa per il richiamo esplicito a Mauss e al suo *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi* (1904), scritto con Henri Beuchat. In questo testo, Mauss analizza la distribuzione della popolazione eschimese su base stagionale: gli insediamenti sono concentrati nella stagione invernale e dispersi

7. Per un approfondimento relativo al concetto più specifico di “corrente di memoria”, [cfr. Namer 2000]. Quest’ultimo si concentra tanto sul punto cruciale di condensazione, nonché di rielaborazione rispetto alle precedenti analisi sulla memoria nella classe operaia, dell’analisi della memoria costituito da [Halbwachs 1925], quanto sul fondamentale «secondo sistema di sociologia» [Namer 2000, 8, tr. nostra] inaugurato con [Halbwachs 1968]. In tale prospettiva, la nozione di corrente di memoria permette all’autore di ridefinire i reciproci rapporti tra il sociale, il collettivo e l’individuale che si prospettano in Halbwachs: le correnti di memoria, intesa quale «trasmissione di memoria che non si basa su un gruppo e che di conseguenza non può essere denominata memoria collettiva» [Namer 2000, 8, tr. nostra] precede, attraversa e anima i gruppi; a costituire il punto d’incontro tra una corrente di memoria sociale e una memoria collettiva è allora la memoria individuale che, di volta in volta, la attualizza [cfr. *ivi*, 117].

nella stagione estiva, coerentemente con le esigenze avanzate dal rapporto con il *milieu* naturale che essi abitano, con le conseguenti modificazioni delle relazioni sociali (e dunque: riti, manifestazioni religiose, celebrazioni collettive), che pertanto sono organizzate su base analogamente stagionale. Mauss, infatti, parla di un ritmo che alterna un «periodo d'intensa socialità e una fase di socialità stagnante e depressa» [Mauss, Beuchat, 1904, 229]. È un ritmo che scandisce le variazioni cui è sottoposta la società eschimese, che non ne determina solamente una diversa distribuzione sul suolo, ma il cambiamento di un intero sistema di rapporti sociali: in altri termini, è un ritmo di vita. Un ritmo che, afferma Halbwachs, coinvolge la vita dei gruppi in generale. Ritmo di vita urbana e ritmo di vita rurale sono tra i suoi esempi più frequenti: ancora, che non riguardano solamente la dispersione o la concentrazione dei gruppi, ma che investono globalmente le pratiche, la socialità, i costumi. D'altronde, nella sua recensione a *Les causes du suicide* da cui abbiamo preso le mosse, ciò che Canguilhem apprezza in particolar modo, come abbiamo accennato, è proprio la definizione del sociale a partire dalla nozione di un *ritmo di vita* comune.

3. Gruppi e istituzioni

I gruppi, dunque, sono mobilizzati, attraversati, ridefiniti da correnti e ritmi: è a partire da questo loro scandirsi e distribuirsi che essi producono istituzioni. Queste, per Halbwachs, costituiscono la messa in forma della vita dei gruppi. Tuttavia, secondo Halbwachs, non si può confondere – benché, naturalmente, la suddivisione non possa essere mai, in sé, definitiva: gruppi e istituzioni sono coinvolti in un rapporto continuo di codeterminazione – il termine “forme” attribuito alle forme di vita materiale dei gruppi (concretizzato in costumi, abitudini, ritmi di vita) e lo stesso termine riferito alla “messa in forma” di questa vita nelle istituzioni, come se quest'ultime fossero pensabili in maniera puramente astratta, slegata dalle prime. Le istituzioni, infatti, organizzano la vita dei gruppi ma non sono pensabili a prescindere da questi stessi gruppi umani che ne garantiscono il funzionamento. Esse, dunque, vanno sempre studiate a partire dalle esigenze del gruppo che le ha prodotte. Se il gruppo è il «supporto» [Halbwachs 1938, 183,

tr. nostra] materiale delle istituzioni, ciò significa che ogni nuova istituzione deve fare i conti con la forma di vita dei gruppi che vi si riconoscono. Un esempio tra tutti: per Halbwachs, la morfologia politica si identifica con lo studio «dei diversi sistemi di governo e di amministrazione» [ivi, 31, tr. nostra] dei gruppi. Pertanto, essa non può prescindere dal ripercorrere la genealogia di una peculiare costituzione politica e delle istituzioni politiche, la quale esprime la disposizione reciproca dei gruppi di cui è composta, le modalità del loro stabilirsi spaziale, le loro forme di vita differenziate, e la maniera con cui questi le fanno interagire, rappresentandosi come parti reciprocamente connesse.

In tal senso, «[l]e istituzioni non sono semplici idee: esse devono essere considerate in termini di suolo, piene di materia, materia umana e materia inerte, organismi in carne e ossa, edifici, case, luoghi, elementi dello spazio» [ivi, 11, tr. nostra]. La sociologia le può studiare, «disegnare, misurare», contarne «gli elementi e le parti, riconoscerne l'orientamento, gli spostamenti, valutarne accrescimenti e diminuzioni» [*Ibidem*, tr. nostra], ma unicamente se non le tratta come oggetti indipendenti, a sé stanti, e rapportandole costantemente, invece, alle forme di vita dei gruppi che ne costituiscono il presupposto genetico. A partire da queste, le istituzioni prendono corpo e si installano nello spazio e, naturalmente, nel tempo: le istituzioni, afferma Halbwachs, «tendono innanzitutto a sussistere in quanto tali» [ivi, 39, tr. nostra], a resistere al cambiamento, ad accedere alla durata.

Vi è tuttavia un passaggio ulteriore che occorre, a questo punto, prendere in considerazione. Le istituzioni, infatti, possono darsi come messa in forma della vita dei gruppi proprio per il fatto che l'invenzione, la riproduzione, l'evoluzione e anche l'oltrepassamento e l'abbandono di istituzioni implicano un momento riflessivo del gruppo su di sé. L'istituzione di istituzioni da parte di un gruppo, in altri termini, è possibile solamente a partire da un'autoriflessione. La quale, ancora una volta, è innanzitutto ancorata al piano materiale che abbiamo visto co-determinarsi con la vita del gruppo. Come accennato in precedenza, il gruppo è sempre ricompreso entro la corrente della vita biologica. L'analogia organica è ricorrente in queste pagine: come un organismo è, in parte, sottomesso alle leggi che regolano la materia inerte, poiché esso è anche, ma non solo, materia, analogamente un gruppo sociale è – in parte, ma non esclusivamente – «un corpo organico, e partecipa anche alla natura delle cose fisiche» [ivi, 185, tr. nostra]. Tale procedimento

analogico, allora, è funzionale alla capacità del discorso sociologico di rivolgersi alla materialità dei processi che attraversano il sociale, e degli individui che lo compongono, compresi innanzitutto *in quanto viventi*⁸: la vita dei gruppi, poiché immersa necessariamente nella corrente della vita biologica, si trova a fare i conti con l'aspetto più propriamente materiale di cui, come abbiamo visto, si occupa la morfologia sociale, cioè la distribuzione della popolazione sul suolo, ma anche con il secondo aspetto che la caratterizza, cioè la natalità, la mortalità, gli accrescimenti e le diminuzioni. I gruppi, tuttavia, non sono solamente «nel mondo dei corpi», «presi nella corrente della vita biologica», ma prendono coscienza e si rappresentano a loro stessi come queste stesse «cose nello spazio», queste stesse «realità organiche» [*Ibidem*]. Per Halbwachs, le differenze tra le forme di vita dei diversi gruppi, e anche i loro conflitti, passano innanzitutto da questo snodo fondamentale.

Ma ciò non basta: «[s]ebbene l'insieme dei fatti riguardanti una popolazione abbia un aspetto fisico o vitale, essi sono in se stessi di tutt'altra natura: sono dei fatti sociali. Le loro forme – estensione, tasso di crescita, ampiezza dei loro spostamenti, aspetto, ecc. – spaziali e materiali presuppongono nondimeno tutto un gioco di pensieri, di stati affettivi, d'impulsi, dei quali a volte abbiamo appena coscienza. Non è meno vero che i gruppi, le masse agglomerate, in movimento, in riproduzione, si rappresentano a modo proprio il posto che occupano nello spazio, l'ordine in cui sono disposte le loro parti, la direzione del loro fluire» [ivi, 193, tr. nostra]. In sintesi, cioè, un gruppo è sottoposto a leggi fisiche e biologiche, di cui partecipa, e con cui dibatte nell'organizzazione della propria forma di vita nella propria disposizione spaziale; *allo stesso tempo* (e non in un secondo

8. Tale specifica rimanda a un orizzonte di ricerca più ampio, che individua nel riferimento al vivente una possibilità di sottrazione alla definizione della soggettività politica sulla base dell'astrazione individuale della volontà e della titolarità di diritti nel dispositivo concettuale moderno, quale delineato, nelle sue linee principali, in [Duso 1993; Chignola, Duso, 2008]. In questo senso, «[l]eggi, usi o istituzioni sono viventi [...]». Pensarli significa lavorare con un'ontologia radicalmente differente da quella che ha agito da riferimento per il definirsi della macchina concettuale moderna. Un vivente non è un soggetto di diritto insularmente "chiuso" attorno alla propria volontà e ciò che si sedimenta nell'istituirsi dei suoi rapporti non può essere descritto come l'astratto comporsi di individualità seriali nel diagramma tracciato dalla squadra normativa. In questione entrano relazioni, flussi, affetti, la materialità della cui coniugazione smonta il geometrico meccanicismo del moderno dispositivo giuridico-politico» [Chignola 2020, 13; cfr. anche Slongo 2017, 390; Cesaroni 2020, 212].

momento: non vi è priorità ontologica o cronologica dei piani), si rappresenta – mettendo in gioco anche pensieri, affetti, impulsi, aspettative – come gruppo che ha una forma materiale – una vita – definita. Esso, indissolubilmente, «regola e dirige da sé», sulla base di questa stessa forma di vita, i «cambiamenti della sua forma e della sua struttura» [ivi, 203, tr. nostra], anche rispetto alla differenziazione interna delle parti e al posizionamento peculiare che occupa rispetto a gruppi diversi, facendo spazio – in maniera anche letterale – alle istituzioni.

4. *La memoria in quanto istituzione*

Le precedenti considerazioni dedicate a gruppi e istituzioni ci introducono a un tema su cui Halbwachs riflette a più riprese e in maniera originale: la memoria, nella misura in cui essa si dà in quanto istituzione [cfr. Jedlowski 1987, 29]⁹. Il punto essenziale su cui Halbwachs fonda la sua analisi è la natura collettiva della memoria: la memoria individuale, per il sociologo, è un'illusione prospettica. I nostri ricordi sono sempre ricordi collettivi. Anche i ricordi che ci vedono unici protagonisti: il fatto è, afferma Halbwachs nell'opera pubblicata postuma *La memoria collettiva* (1968), che noi «non siamo mai soli» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 83]. Siamo sempre, anche quando questo è fisicamente assente, parte di un gruppo che, nella misura in cui elabora collettivamente la propria memoria, pensa «in comune» [*Ibidem*]. Questo pensiero in comune, questa ricostruzione comune di una memoria collettiva è ciò che continuamente avviene in un gruppo

9. Con l'introduzione del riferimento alla memoria l'ordine del discorso passa, pur in continuità, dal piano della morfologia sociale a un piano che chiama più direttamente in causa anche la dimensione dell'indagine psicologica. Questo nella misura in cui – accenniamo qui una questione che resterà sullo sfondo, ma che pensiamo sia proficuo esplicitare – lo statuto epistemologico del discorso sul sociale istituito da Halbwachs implica, dopo e a differenza della radicale cesura tra sociologia e psicologia tracciata da Durkheim, che il piano materiale e morfologico e il piano psichico siano continuamente convocati nella reciproca codeterminazione, entro cui i fatti sociali si costituiscono nella loro specificità. Sul processo durkheimiano di istituzione della sociologia in rottura con la psicologia, [cfr. Karsenti 1997, tr. it. 2005, in particolare 43-73]. Sulla rivendicazione in chiave anti-durkheimiana, nella sociologia di Gabriel Tarde, del legame tra sociologia e psicologia, [cfr. Chignola 2020, 112-117].

che dunque, anche attraverso l'edificazione della propria memoria, si pensa e si rappresenta in quanto tale. La memoria collettiva è la memoria del gruppo. La polemica, in questo caso, è condotta da Halbwachs nei confronti della nozione di memoria individuale, non tanto in sé per sé – la memoria individuale, come vedremo a breve, non è completamente neutralizzata –, ma come fondamento di una o più memorie collettive, in dibattito critico con Henri Bergson (e con Charles Blondel).

Ciò significa che una memoria collettiva, una memoria di un gruppo, non si costituisce quale somma delle singole memorie individuali, ma che, al contrario, la memoria individuale si produce unicamente dalla ricostruzione comune di una o più memorie collettive – all'incrocio delle quali si istituisce la memoria individuale. Tale ricostruzione è operata necessariamente «a partire da dati o da nozioni comuni che si trovano dentro di noi tanto quanto negli altri, perché passano senza sosta da noi a loro e reciprocamente» [ivi, 90]. Questo processo, questo flusso continuo interno al gruppo che è condizione necessaria alla memoria e al ricordo individuali è definito “corrente di pensiero collettivo”. Requisito irrinunciabile del pensare a un oggetto, afferma allora Halbwachs, è l'appartenenza a un gruppo. Di conseguenza, «[l']atto del ricordare non esist[e] se non a condizione di collocarsi dal punto di vista di una o più correnti di pensiero collettivo» [ivi, 92]. La memoria individuale risulta dall'aggancio, dalla saldatura, dal concatenamento di più memorie collettive, e fornisce un punto di vista su queste stesse memorie, a seconda del posizionamento particolare che occupa, momentaneamente, al loro interno. Poiché, naturalmente, l'appartenenza ai gruppi è sempre plurale e mobile: uno stesso individuo fa parte contemporaneamente di più gruppi diversi, e questi ultimi possono cambiare, fino anche a estinguersi (e con essi, la loro memoria), nel tempo.

La questione fondamentale in gioco in questi passaggi è che la possibilità – che Halbwachs intende scongiurare – di attingere alla memoria, nonché il fondamento della convergenza, della coesione e dell'attualizzazione dei ricordi, sia l'unità interna della coscienza individuale svincolata dalle relazioni ai gruppi che attraversa. Propriamente ciò che avviene, cioè, nel funzionamento della memoria per immagini evocato da Bergson. Com'è noto, in *Materia e memoria* (1896) Bergson distingue la “memoria-movimento” dalla “memoria-immagine”. La pri-

ma, in estrema sintesi, è memoria corporea e operativa, fatta di movimenti acquisiti e incarnati nell'abitudine, che «mette in gioco la nostra esperienza passata, ma non ne evoca l'immagine»; la seconda, «la vera memoria», funziona diversamente: essa «trattiene e dispone gli uni di seguito agli altri tutti i nostri stati di coscienza via via che si producono, lasciando ad ogni fatto il suo posto e, di conseguenza, segnandolo con la sua data, muovendosi effettivamente nel passato definitivo e non, come la prima», vale a dire, la memoria-movimento, «in un presente che ricomincia senza posa» [Bergson 1896, tr. it 1986, 259]. Si tratta di quel salto con cui ci si installa immediatamente nel passato, nell'integralità del passato, di cui parla Gilles Deleuze nel suo saggio dedicato al bergsonismo. Il ricordo – ogni ricordo –, dunque, vive sempre, per Bergson, nella forma di esistenza virtuale del “ricordo puro”. Nel momento della sua attualizzazione, esso diviene immagine; ma «non appena diventa immagine, il passato lascia lo stato del ricordo puro e si confonde con una determinata parte del mio presente. Così il ricordo attualizzato in immagine differisce profondamente dal ricordo puro. L'immagine è uno stato presente, e può essere partecipe del passato solo attraverso il ricordo da cui è sorta» [ivi, 250]. In questo senso, nella prospettiva bergsoniana la memoria è, come la identifica Deleuze, una coesistenza virtuale, in cui passato e presente non si definiscono come due momenti successivi, ma si danno sempre contemporaneamente: sono «due elementi che coesistono, di cui l'uno è il presente, che non smette mai di passare, mentre l'altro è il passato, che non smette mai d'essere e per cui tutti i presenti passano» [Deleuze 1966, tr. it. 2001, 48-49]. Il passato è quantomai sempre in essere, come «condizione pura» [ivi, 49] senza la quale il presente non potrebbe passare.

Halbwachs critica tale impostazione bergsoniana su due piani differenti. Innanzitutto, come abbiamo accennato, egli sancisce l'impossibilità di riferire la memoria all'unità e alla continuità interna della coscienza individuale, come invece avviene per Bergson. È solamente in quanto ci troviamo a partecipare a una o più correnti di pensiero collettivo che possiamo attualizzare un ricordo. Ma non solo: è unicamente in quanto ci situiamo a questo incrocio di gruppi diversi, che possiamo affermare qualcosa che suona come un “io”, cioè una coscienza individuale e indipendente a garanzia del funzionamento della memoria. Halbwachs riconosce la persistenza e l'effettualità della dimensione individuale:

«[i]n ogni coscienza individuale le immagini e i pensieri, che risultano dai diversi ambienti che noi attraversiamo, si succedono seguendo un ordine originale, e ognuno di noi, in questo senso, *ha una storia*» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 109, *corsivo nostro*]. È la successione, la messa in serie di queste immagini, pensieri, ricordi, che si presenta come unica e individuale. Da cui, tuttavia, tendiamo erroneamente a dedurre l'unità interna e l'indipendenza della nostra coscienza singolare: è qui che si produce l'illusione prospettica. Questa stessa serie interna che fonda l'unità coscienziale non si costruisce che entro un'esperienza collettiva della coscienza e della memoria (ma anche: della coscienza collettiva *come* memoria). In questo senso, la proposta di Halbwachs sembra costituire un tentativo di superare l'antitesi ingenua tra individuale e collettivo: non è sufficiente dichiarare l'individuo come illusorio, pretendendo che un oblio immediato ne segua il disinnesco, ma occorre rendere conto della sua fattività, dell'operatività del dato che ci si pensa tali. In tale prospettiva, allora, Halbwachs può riconnettere individuo e gruppo nel processo di istituzione della memoria: può dire che «il nostro io attuale non è che il luogo di incontro di un certo numero di testimoni di cui ciascuno è senza dubbio lo stesso ma di cui ciascuno, nello stesso tempo, parla a nome di un gruppo»; che «[c]iò che si chiama il sentimento di unità del nostro io, in cui si vede qualche volta un principio originale della coesione degli stati, non è in fondo che la coscienza che noi prendiamo ad ogni istante di appartenere contemporaneamente a diversi ambienti»; che, infine, «*noi stessi non siamo che un'eco*» [ivi, 79n, 115, 116, *corsivo nostro*].

Il secondo piano su cui Halbwachs contesta la teoria della memoria di Bergson è la coesistenza virtuale di passato e presente. Per Halbwachs, infatti, il passato non si conserva, non si trova a “non smettere di essere”, continuamente, come condizione pura del passare del presente. Al contrario, il passato non si preserva, nemmeno in maniera virtuale: il passato, continuamente, si costruisce. Nel presente e per il presente. Ciò implica, di conseguenza, la necessità di ripensare la storia. Innanzitutto, secondo Halbwachs, occorre scardinare la convinzione che da un lato sussista una memoria personale e autobiografica indipendente, dall'altro una memoria storica, disincarnata e generica, che costituirebbe lo sfondo ritratto e secondario – ad eccezione di qualche occasionale riverbero – della prima. Al contrario, se la memoria è innanzitutto collettiva, essa non può ridursi «a delle date,

a dei nomi e a delle formule», ma deve fluire nelle «correnti di pensiero e di esperienza nelle quali non ritroviamo il nostro passato che nella misura in cui ne è stato attraversato» [ivi, 139]. In altre parole, la memoria autobiografica, come abbiamo visto, si dà esclusivamente nell'intreccio delle memorie collettive. La storia, di conseguenza, «non è tutto ciò che resta del passato» [*Ibidem*]. Non è la spremitura impersonale del tempo che scorre. Oppure, afferma ancora Halbwachs, si potrebbe sostenere che «a fianco di una storia scritta c'è una *storia vivente* che si rinnova e si perpetua attraverso il tempo» [*Ibidem*]. Il passato, cioè, è tale solamente se costruito e mobilitato a partire dalle esigenze di un gruppo che edifica la propria memoria collettiva e che, nel presente, valorizza e rivalorizza continuamente le serie storiche che lo riguardano e cui attribuisce significatività. Il passato è tale solo se riconvocato collettivamente da un gruppo che se ne appropria.

Si produce a questo punto una biforcazione tra memoria storica e memoria collettiva; anzi, tra storia e memoria collettiva, poiché, afferma Halbwachs, «memoria storica» è un'espressione infelice, in sé contraddittoria: la storia, intesa non come storia vivente dei gruppi ma come racconto impersonale di una successione di fatti, subentra solamente quando la memoria collettiva del gruppo fallisce, cioè si estingue. In caso contrario, non è la storia a fornire il racconto del passato, ma è il gruppo a riconvocarlo e ricostruirlo continuamente, facendosene «deposito vivente» [ivi, 155]. La storia, in altri termini, non può essere una memoria; una memoria collettiva deve essere storia vivente, continuamente rimessa in gioco in funzione del presente. La storia procede per grandi linee di demarcazione, «obbedisce a un bisogno didattico di schematizzazione» [ivi, 158]. La memoria collettiva, al contrario, procede nell'incertezza e nell'irregolarità di un continuo lavoro in corso. È per questo che «[i]l presente (inteso come qualcosa che si estende su una certa durata [...]) non si contrappone al passato nello stesso modo in cui si distinguono due periodi storici contigui. Perché il passato non esiste più, mentre per lo storico i due periodi hanno entrambi la stessa realtà» [ivi, 159]. Ancora: se per lo storico due periodi contigui, pur discontinui, sono sempre costituiti in maniera omogenea, per il gruppo impegnato nell'elaborazione collettiva della memoria vi è una differenza sostanziale: il presente è, e dura, il passato non è più, se non come deposito vivente nella continua ricostruzione tutta orientata al presente. Queste considerazioni arrivano lontano. È interessante seguirle, seppur

sinteticamente, fino a un testo molto differente per le finalità e per il quadro generale, quello dell'epistemologia storica francese, in cui si inserisce il suo autore: *La dialettica della durata* (1936), di Gaston Bachelard. Anche quest'ultimo, notoriamente, in tale lavoro sceglie Bergson come interlocutore e bersaglio polemico principale. Bachelard, infatti, sostiene di accettare «quasi tutto» del bergsonismo, «tranne la continuità» [Bachelard 1936, tr. it. 2010, 73]. Occorre *costruire*, coerentemente con il suo impianto epistemologico¹⁰, anche una teoria della durata. «[L]a continuità», scrive, «non è una continuità data, ma un'opera» e occorre pertanto mostrare «come si costruisce una durata» [ivi, 51]. Proprio entro tale discorso Bachelard convoca il lavoro di Halbwachs sulla memoria, enfatizzandone la riflessione sulla temporalità: «[t]utte le forme del passato, per dare dei pensieri veramente sociali, devono essere tradotte nel linguaggio dell'avvenire» [ivi, 151]. È la futuribilità, per come Bachelard legge Halbwachs, la condizione necessaria dell'elaborazione del passato.

Infine, storia e memoria collettiva si distinguono in virtù di un'ultima, prevedibile differenza: la storia è una, mentre le memorie collettive sono molteplici. Ma se tutte queste molteplici memorie collettive ricostruiscono il loro passato in funzione del presente, ciò significa che questa stessa ricostruzione è, nel presente in cui viene mobilitata, suscettibile di una trasformazione in terreno di confronto e di mediazione tra gruppi differenti, in posta in gioco nello scontro tra gruppi contrapposti che, forse, può essere letto in termini egemonici: con le parole di Halbwachs, ci sono gruppi che, di volta in volta, «per un certo periodo, reggono in mano lo scettro dei costumi, e forgianno l'opinione secondo nuovi modelli» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 139].

5. Spazi e tempi

La memoria collettiva, in Halbwachs, è intesa quale istituzione di un gruppo che, come abbiamo avuto modo di approfondire, condivide un ritmo specifico, una forma di vita. Vi ritroviamo la dinamica di flusso continuo tra gruppo e istitu-

10. Nella scienza, per Bachelard, «[n]ulla è dato. Tutto è costruito» [Bachelard 1938, tr. it. 1995, 12].

zione di cui abbiamo parlato nella prima parte del saggio: l'istituzione, la memoria collettiva, è una forma vuota se considerata come slegata dal gruppo che la produce e ne costituisce la materia viva, pulsante. Nell'istituire la memoria collettiva, il gruppo si rappresenta, si riconosce come tale, riflettendo sulla propria forma di vita in senso lato – non solamente legata alle condizioni materiali del gruppo, ma a pensieri, interessi, relazioni, aspettative, esigenze presenti e rielaborazioni del passato. Allo stesso tempo, l'istituzione organizza, dà forma a questa stessa vita del gruppo: è risultato dell'attività del gruppo, ma al contempo fattore – uno dei fattori – della sua coesione, del suo dispiegamento, della sua durata. Infatti, la memoria collettiva, in quanto istituzione, si organizza nel tempo e nello spazio.

Lo spazio, come abbiamo accennato, costituisce per Halbwachs una dimensione assolutamente prioritaria: «non c'è memoria collettiva che non si dispieghi in un quadro spaziale» [ivi, 230]. La memoria collettiva vi si incarna. Innanzitutto, essa permea gli oggetti, che «stanno attorno a noi come una società muta ed immobile» [ivi, 217], ma che ciononostante continuamente ci parla dei ricordi del nostro gruppo. La memoria collettiva, poi, si ritrova nelle immagini spaziali in generale, che si formano a partire dal luogo occupato da un gruppo: il luogo «accoglie l'impronta del gruppo e ciò», come abbiamo visto, «è reciproco» [ivi, 218]. Si pensi, ad esempio, agli studi che Halbwachs ha dedicato ai differenti modi con cui i diversi gruppi abitano il contesto urbano: in tale indagine è in gioco anche l'istituzione di una memoria collettiva con cui il gruppo si riconosce in questi stessi ambienti, plasmata dalle proprie abitudini ed esigenze e che, a loro volta, contribuiscono a stabilizzarle e a farle durare. Ma la memoria collettiva non si dispiega, per Halbwachs, unicamente nello spazio fisico: esempio emblematico è la nozione di «spazio giuridico», con cui Halbwachs intende lo «spazio permanente, almeno entro certi limiti di tempo, [...] che ad ogni istante permette alla memoria collettiva, quando essa percepisce lo spazio, di ritrovarvi il ricordo» [ivi, 236] del contenuto del diritto. E che ne garantisce l'effettiva operatività: è solo in quanto oggetto di una specifica memoria collettiva – la memoria collettiva giuridica, come potrebbe essere denominata –, che ne riconosce la validità per il gruppo, che una norma giuridica può effettivamente *valere*, essere riconosciuta e applicata. Al di fuori di tale memoria collettiva, dice Halbwachs, non avrebbe senso, ad esempio, il diritto di proprietà, che stabilisce un rapporto permanente

tra un individuo e una cosa, supponendo che tale rapporto sia immutabile – convenzione, questa, che «fa violenza alla realtà, perché gli individui cambiano senza sosta» [*Ibidem*]. Per lo stesso motivo, è solo entro la memoria collettiva che si dispiega nello spazio giuridico che si può perpetuare la finzione del contratto, in cui un soggetto può coincidere con l'espressione di una volontà individuale e puntuale, considerata formalmente identica tra tutti e immutabile nel tempo a partire dalla stipula. Lo spazio giuridico, naturalmente, non è che un esempio: per Halbwachs, vi è una rappresentazione economica dello spazio, una rappresentazione religiosa – in definitiva: «esistono tanti modi di rappresentarsi lo spazio quanti sono i gruppi» [ivi, 252]. Questo, ovviamente, perché l'accesso allo spazio è condizione imprescindibile di stabilità per il gruppo, in grado di istituire un legame continuo tra i vari momenti della durata.

L'istituzione della memoria collettiva, infatti, si dà anche nel tempo. Anche in questo caso, il tempo passa per una definizione collettiva: vi sono tante durate, quanti gruppi. E non, naturalmente, quante durate individuali, come vorrebbe Bergson, poiché anch'esse, come le memorie individuali, non sono che illusioni date dall'apparente continuità della vita interiore singolare¹¹. Tuttavia, «[l]a successione dei nostri stati non è una linea senza spessore le cui parti non sono congiunte che a quelle immediatamente precedenti o successive. Nel nostro pensiero, in realtà, si incrociano in ogni momento o in un ciascun periodo del suo scorrere molte correnti che vanno da una coscienza all'altra, delle quali esso è il luogo d'incontro» [ivi, 178]. Ancora una volta, poi, l'analisi del tempo non può identificarsi con quella degli storici: come abbiamo avuto modo di approfondire, la storia degli storici è una – anche quando tenti di distinguere tante storie parziali e regionali, afferma Halbwachs, la sua è una pluralità fittizia, poiché continuamente le ricolloca nella successione di fatti che, disposti l'uno dopo l'altro,

11. È tuttavia opportuno ricordare che il summenzionato saggio deleuziano su Bergson incentra un intero capitolo sulla risoluzione della questione del “monismo” o del “pluralismo” della durata in Bergson. Essa è letta in relazione alla “dialettica” dell'attuale e del virtuale nonché al concetto di «molteplicità», ricavato da una lettura di Bernhard Riemann [cfr. Deleuze, 1966, tr. it. 2001, 63-79]. Per Deleuze, infatti, in Bergson avverrebbe la composizione di tre posizioni. Ci sarebbe «un unico tempo (monismo), nonostante l'infinità dei flussi attuali (pluralismo generalizzato) che partecipano necessariamente al medesimo tutto virtuale (pluralismo ristretto)» [ivi, 73].

scandiscono quello che, in realtà, è il tempo universale della storia. Ciò perché lo sguardo dello storico è uno sguardo esterno ai gruppi: poco importa, sostiene Halbwachs, che due fatti si siano verificati nel corso dello stesso anno, se questa stessa simultaneità non è avvertita – dall'interno – dai gruppi che vi partecipano. Le corrispondenze, le grandi concatenazioni di eventi, i nessi lineari, le evoluzioni e le discontinuità non sono che artifici se non affettano, dall'interno, le rappresentazioni dei gruppi, se non scalfiscono il loro «tempo reale», lasciando così «cadere ciò che c'è di più sostanziale nel tempo stesso» [ivi, 187, 188]. La durata della storia non è che una durata artificiale.

Ne consegue che non esiste alcun tempo universale e unico, ma che ogni gruppo, nell'istituzione della memoria, secerne una durata propria. Ogni individuo, pertanto, accede contemporaneamente a tante durate quanti sono i gruppi cui partecipa: «il suo sguardo si immerge successivamente in più tempi collettivi» [ivi, 211]. La durata non inerisce alla singola coscienza, ma questa stessa coscienza individuale concentra in uno stesso intervallo durate differentemente estese: «in un medesimo intervallo di durata sociale vissuta», essa – crocevia, luogo di passaggio – fa «sì che si trattenga una espansione più o meno grande di tempo rappresentato» [*Ibidem*]. È solamente all'interno della memoria collettiva dei gruppi, che diversamente risalgono la corrente del tempo, convocando altrettanto diversamente il proprio passato in funzione del presente, tornando «senza sosta sulle tracce che ha[nno] lasciato di sé» stessi, abbracciando con «lo sguardo un insieme di avvenimenti presenti e passati», che essi possono «esistere, sussistere, prendere coscienza di sé» [ivi, 213]. È unicamente in questa «mobile frangia» [*Ibidem*] diversificata che si può non solamente «*essere* nel tempo, nel presente che è una parte del tempo», ma anche «pensare nel tempo» [ivi, 212], costruire il passato per mobilitare il presente e – dato che questo aspetto è valorizzato, come abbiamo visto, dalla pur breve lettura di Bachelard; e nonostante Halbwachs non vi si soffermi con frequenza, ma, al contempo, egli vi si riferisce affermando che «si può disegnare in pensiero la continuazione di un cammino che discende» [ivi, 158n] – inventare il futuro.

6. Riflessioni conclusive

Possiamo, a questo punto, tornare brevemente, e per concludere il percorso fin qui svolto, alla recensione che Canguilhem dedica a *Les causes du suicide* di Halbwachs, che abbiamo affrontato, potremmo affermare, in maniera obliqua, decentrata: ci siamo infatti dedicati non tanto a ricostruire le osservazioni canguilhemiane sulla considerazione sociologica del fenomeno del suicidio, ma abbiamo seguito, piuttosto, una traccia eccentrica emersa da queste stesse osservazioni – la valorizzazione, cioè, della possibilità di pensare al sociale, proprio in virtù delle opportunità dischiuse dallo sguardo sociologico, quale dimensione costitutivamente plurale, formata innanzitutto dai gruppi e dalle loro istituzioni, *in primis* dall'istituzione della memoria collettiva, costantemente riportati alla concreta specificità del loro *genre de vie*. È esattamente tale aspetto, infatti, che risulta valorizzato da Canguilhem in almeno due direzioni principali. In primo luogo, il riferimento alle forme di vita dei gruppi implica il rinvio imprescindibile alla materialità che presiede al loro dispiegamento, alla loro articolazione e alle loro trasformazioni – al loro *ritmo* –, sempre intese come ancorate alle condizioni geografiche – in particolare in riferimento all'ambiente urbano e rurale – e, indissolubilmente, storiche che definiscono la vita collettiva e contribuiscono a plasmare i *milieux* sociali. È in virtù di tale riferimento, specifica inoltre Canguilhem, che lo studio sociologico sulla vita sociale, che è eminentemente vita dei gruppi, può rivolgersi non più, come in Durkheim, a delle «finzioni» – nel caso del suicidio, il carattere aprioristico della famiglia e della religione –, bensì alle concrete «radici» [Canguilhem 1931, 378, tr. nostra] di questa stessa vita.

Analogamente, le istituzioni dei gruppi non possono che essere pensate quali messa in forma normativa, e dunque necessariamente e imprevedibilmente inventiva, di questa stessa vita dei gruppi, contribuendo, nuovamente, a ridefinirne le fattezze: l'analisi dedicata all'istituzione della memoria collettiva costituisce, in questo senso, un esempio emblematico. A maggior ragione, poiché in essa si rende particolarmente evidente la seconda direzione nella quale, a nostro parere, si può leggere la valorizzazione canguilhemiana della nozione di *genre de vie* dei gruppi in Halbwachs. Infatti, la memoria collettiva, come abbiamo visto, si costituisce in quanto istituzione non solamente a partire dalla messa in forma della

vita dei gruppi, intesa quale espressione dell'imprescindibile materialità del loro dispiegamento studiata dalla morfologia sociale. Allo stesso tempo e in maniera inscindibile, essa si dà sempre anche a partire dalla riflessività che questi stessi gruppi operano sulla propria forma di vita, rappresentandosi in quanto tali, e in cui alla concretezza della loro dimensione spaziale si sommano pensieri, affetti, impulsi, aspettative. Nella produzione di istituzioni, cioè, e in maniera particolarmente limpida nell'istituzione della memoria collettiva, il gruppo presiede alla messa in forma della propria vita collettiva e, *al contempo*, alla riflessione che assume ad oggetto questo stesso processo. Con le parole di Canguilhem, «la società, come ogni altra realtà, ha esattamente il valore che uno spirito le conferisce» [ivi, 381, tr. nostra]: si tratta di quell'attribuzione di valore, e dunque di senso, che Canguilhem accusa Durkheim di aver obliterato, e che ritrova, invece, all'opera nel suo allievo¹². La sociologia di Halbwachs, allora, è in grado di tenere assieme – e di mostrare come indissolubili – la materialità dei diversi *genre de vie* e la riflessività che li piega e ripiega su di sé, la spazialità del loro dispiegamento e l'attribuzione continua di senso a questo stesso dispiegarsi, i fatti e le norme sociali che presiedono alla loro produzione: in altre parole, di tracciare la «storia vivente» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 139] dei gruppi e delle loro istituzioni.

Riferimenti bibliografici

Bachelard, G.,

1936, *La dialettica della durata*, tr. di D. Mollica, Bompiani, Milano 2010.

1938, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995.

Bergson, H.,

1896, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, tr. di F. Sossi, in H. Bergson, *Opere*, 1889-1896, Mondadori, Milano 1986, pp. 1-140.

12. Valorizza l'uso peculiare che Canguilhem fa della sociologia di Halbwachs contro Durkheim, in particolare recuperando la dimensione normativa che a quest'ultimo risulterebbe preclusa, [Cesaroni 2020, 220-222].

- Boudes, P.,
2011, *Morphologie sociale et sociologie de l'environnement : l'apport de Halbwachs à l'étude des relations entre les sociétés et leur milieu naturel*, L'année sociologique, vol. 61, n. 1, pp. 201-204.
- Canguilhem, G.,
1931, *Sociologie – Les causes du suicide*, in Id., *Œuvres complètes, t. I*, cit., pp. 375-382.
1966, *Il normale e il patologico*, tr. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998.
2011, *Œuvres complètes, t. I : Écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Vrin, Paris.
- Canguilhem, G., Planet, C.,
1939, *Traité de logique et de morale*, Imprimerie Robert et Fils, Marseille, ora in G. Canguilhem, *Œuvres complètes, t. I*, cit., pp. 632-924.
- Cammelli, M.,
2007, *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, Storicamente, n. 3, pp. 1-22.
- Cesaroni, P.,
2020, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata.
- Chignola, S.,
2020, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata.
- Chignola, S., Duso, G.,
2008, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano.
- Deleuze, G.,
1966, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. di P.-A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.
- Durkheim, É.,
1895, *Breviario di sociologia*, tr. di J.-L. Morino, Newton Compton, Roma 1971.
1897, *Il suicidio*, tr. di M.-J. Cambieri Tosi, UTET, Torino 2008.

- Duso, G., a cura di,
1993, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Febvre, L.,
1922, *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia*, tr. di C. Vivanti e A. M. Damiani, Einaudi, Torino 1980.
- Grande, T.,
2018, *Maurice Halbwachs e la scuola durkheimiana*, in T. Grande, L. Migliorati, *La sociologia di Émile Durkheim*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 21-33.
- Halbwachs, M.,
1909, *Les expropriations et les prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Cornély, Paris.
1912, *Come vive la classe operaia. La gerarchia dei bisogni nelle società industriali contemporanee*, a cura di D. Secondulfo e L. Migliorati, tr. di S. Gadda, Carocci, Roma 2014.
1925, *I quadri sociali della memoria*, tr. di G. Brevetto, L. Carnevale, G. Pecchinenda, Ipermedium, Napoli 1997.
1928, *La population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans*, Cornély, Paris.
1930, *Les causes du suicide*, Librairie Félix Alcan, Paris.
1938, *Morphologie sociale*, Armand Colin, Paris.
1941, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, PUF, Paris.
1968, *La memoria collettiva*, tr. di P. Jedlowski e T. Grande, Unicopli, Milano 2001².
- Jedlowski, P.,
1987, *Introduzione alla prima edizione*, in M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, cit., pp. 7-34.
- Karsenti, B.,
1997, *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, tr. di P. Montanari e L. Paltrinieri, il Ponte, Bologna 2005.
- Mauss, M., Beuchat, H.,
1904, *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi*, tr. di E. Navarra, in É. Durkheim, M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 141-234.

Namer, G.,
2000, *Halbwachs et la mémoire sociale*, L'Harmattan, Paris.

Slongo, P.,
2017, *Bergson: obbligazione e ordine ne* Le due fonti della morale e della religione,
Etica & Politica, n. XIX, pp. 389-415.

Annagiulia Canesso è assegnista di ricerca in Filosofia Politica presso l'Università degli Studi di Padova, dove nel 2020 ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia. È stata Visiting Student presso l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne ed è membro del Gruppo di ricerca sui concetti politici dell'Università degli Studi di Padova e del Research Network on the History and the Methods of Historical Epistemology. Nel 2020 è stata borsista di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I suoi interessi di ricerca si concentrano principalmente sull'interrogazione politica dell'epistemologia storica francese, della sociologia francese e della psicoanalisi.