



Dipartimento di Scienze Politiche  
Cattedra di semiotica dei linguaggi specialistici

DISCORSO SCINTIFICO E IMPLICAZIONE POLITICA

RELATORE

Prof. Paolo Maria Fabbri

CANDIDATO

Fabio Saccomani

Matr. 610602

CORRELATORE

Prof. Raffaele De Mucci

ANNO ACCADEMICO

2012-2013



## INDICE

### INTRODUZIONE

### CAPITOLO PRIMO

#### EMILE DURKHEIM

- 1.1 Cenni biografici
- 1.2 Il metodo sociologico
- 1.3 L'osservazione del mondo sociale
- 1.4 Filosofia e psicologia come avversarie
- 1.5 Individualizzazione e psicologia sociale
- 1.6 La differenziazione sociale
- 1.7 Solidarietà meccanica e solidarietà organica
- 1.8 Coscienza collettiva
- 1.9 Le suicide
- 1.10 Devianza
- 1.11 Categorizzazione dei tipi di suicidio
- 1.12 Che cos'è la società

### CAPITOLO SECONDO

#### GABRIEL TARDE

- 2.1 Cenni biografici
- 2.2 Il sistema sociologico e filosofico di Tarde
- 2.3 Credenza e desiderio
- 2.4 Invenzione e relazioni interpsicologiche
- 2.5 Relazioni interpsicologiche
- 2.6 Imitazione
- 2.7 La moda e il costume
- 2.8 La legge della ripetizione, l'opposizione, l'adattamento
- 2.9 Monadologia
- 2.10 Che cos'è la società?

### CAPITOLO TERZO

#### IL DIBATTITO

- 3.1 L'arena

- 3.2 Il confronto
- 3.3 L'uomo e il futuro
- 3.4 I fatti vincono l'imitazione
- 3.5 La riscoperta di Tarde

## CAPITOLO QUARTO

### ALBERO E RIZOMA

- 4.1 *Albero e Rizoma*
- 4.2 *N – I*
- 4.3 *Il rizoma evolutivo*

## CAPITOLO QUINTO

### LA SOCIOLOGIA RIZOMATICA DI BRUNO LATOUR

- 5.1 Cenni di biografia intellettuale
- 5.2 Guerra delle scienze
- 5.3 Filosofia rizomatica dell'immanenza
- 5.4 La semiotica come «Organon»
- 5.5 Irriduzionismo
- 5.6 La costituzione moderna
- 5.7 Dalla Natura alle nature-culture
- 5.8 Che cos'è la società?

## CONCLUSIONI

## BIBLIOGRAFIA

## INTRODUZIONE

Nel lavoro che segue, ci sono almeno due piani di enunciazione che riguardano le implicazioni politiche del discorso scientifico. Un primo piano,  $n$ , è il piano dell'enunciazione enunciatore, quello in cui cioè l'enunciatore, identificabile con l'attante di chi scrive, prende in considerazione le teorie di alcuni sociologi classici, Emile Durkheim e Gabriel Tarde, ne oppone le teorie sociologiche, da esse ricava, o su esse ricama, due differenti modi di conoscenza, ad albero e a rizoma, e riferisce il modello rizomatico ad un autore contemporaneo, Bruno Latour. Il secondo piano riguarda l'enunciazione  $n - 1$ , ovvero l'enunciato all'interno del quale si trovano enunciate le enunciazioni del piano  $n$ , il piano in cui l'attante di chi scrive produce un discorso, dei collegamenti, delle citazioni. Si tratta dell'enunciazione tesi. Riassumendo, l'enunciario si troverà di fronte a due piani di discorso scientifico, il piano  $n$ , o delle teorie-epistemologie, dove l'attante di chi scrive enuncia l'enunciazione di alcuni sociologi, e il piano  $n - 1$ , o tesi, dove l'attante di chi scrive iscrive il discorso. Sono dunque almeno due gli ordini di implicazioni politiche, a fronte di due ordini di discorso scientifico. Non sarà inutile notare che anche il piano  $n - 1$ , o tesi, è un discorso scientifico, non solo perché vi si ritrovano le strategie oggettificanti, le citazioni autorevoli che, poste strategicamente, conferiscono legittimità alle pretese di realtà, di coerenza e di ragione, il richiamo a teorie ed alle critiche che ha incorporato, il tutto regolato da forme tradizionali, caratteri, dimensioni, e quant'altro. Sarebbe insufficiente tale argomentazione di scientificità se nel discorso-tesi non si trovassero tre marche peculiari: l'allineamento dei piani dell'enunciato gli uni agli altri, rimuovendo le tracce dei passaggi, in modo da far sembrare impersonale il discorso del piano  $n$ ; l'allineamento di tutti i piani dell'enunciato al piano  $n - 1$ , inserendo tutto nel contesto della tesi; l'allineamento dell'enunciario all'enunciatore, rendendo condivisibile tutto ciò che viene detto, tramite la rimozione delle tracce di soggettività.

Sono dunque almeno due gli ordini di implicazioni politiche, quelle del discorso nella tesi, e quelle della tesi stessa. Se ne può parlare soltanto nell'abito della introduzione e della conclusione, dove, con un ritorno all'enunciatore, egli può legittimamente far parlare i suoi attanti in prima persona. Si noterà in prima battuta che le implicazioni del piano  $n$  sono di gran lunga più interessanti e oggettivabili, mentre le implicazioni della tesi stessa,  $n - 1$ , lo sono meno, essendo più soggettive.

Inoltre si noterà che tanto le implicazioni del discorso nella tesi quanto quelle della tesi possono emergere solo nelle conclusioni. Per questo, in sede introduttiva, si prende in considerazione la premessa soggiacente: ovvero che il discorso scientifico abbia delle conseguenze politiche.

Perché mai una tesi di laurea in scienze politiche dovrebbe intessersi su delle problematiche teoriche e epistemologiche? Perché dovrebbe cioè interessarsi del modo in cui si concepisce la natura e la cultura, il soggetto e l'oggetto, e perché poi dovrebbe ricondurre tali concezioni a dei

modi di conoscenza arborescenti o rizomatici?

Se infatti, seguendo Fabbri<sup>1</sup>, si distinguono un livello empirico, uno metodologico, uno teorico e infine uno epistemologico, il lavoro che segue si muove principalmente sugli ultimi due livelli.

Ci sono due ordini di ragioni per cui questo lavoro prende in considerazione principalmente il livello teorico e epistemologico all'interno di una tesi in scienze politiche.

Il primo ordine di ragioni riguarda il rapporto con la molteplicità. Il progetto modernista ha teso a linearizzare il tempo, gerarchizzando così gli elementi che variamente lo compongono e iscrivendo questa forma del movimento all'interno di una idea di progresso. Di fronte ai sussulti del treno del progresso, di fronte all'esigenza di pensare diversamente il tempo, il molteplice, il vero, il rischio più grave è ingabbiare la creatività delle possibili soluzioni all'interno di una visione dell'uomo e del mondo data per scontata, o, piuttosto, difesa da giganteschi apparati militari e scientifici. Come ripensare il rapporto tra l'uomo e l'ambiente, come ripensarlo integralmente, se soggiacente ed inespresso a tale pensiero c'è una divisione netta e incolmabile tra Natura e Cultura? Come fuoriuscire dalla crisi della rappresentanza che investe la politica, se una metafisica di fondo e identitaria produce delle esclusioni a prescindere? Come fondare un'economia sull'uomo, se l'uomo è visto con la sfiducia con cui si guardano coloro che, in fondo alla caverna platonica, non riescono a vedere che ombre e feticci? Si richiede, affinché il mondo faccia parte del mondo, che non si distingua un mondo-agibile e un mondo-là-fuori, si richiede una nuova epistemologia che produca teorie in grado di presupporre una diversa concezione del rapporto natura-cultura. Si richiede di rivedere il rapporto tra soggetto e oggetto, tra rappresentazione e rappresentanza, a partire da una diversa idea del vero e del relativo, che collochi serenamente la politica nel campo dell'approssimazione, e non in quello del reale. Si richiede una visione dell'uomo differente, che ci consideri tutti fuori o tutti dentro la caverna platonica, che non distingua a priori, a partire da metafisiche identitarie, credenza e conoscenza.

Si richiede in definitiva, di prendere in considerazione l'ipotesi rizomatica, come alternativa al modello ad albero, e spostare il reale verso qualcosa di più vicino alle reti intricate di cui si compone la conoscenza e il quotidiano. Questo consentirebbe di immaginare diversamente le cose umane, e l'uomo stesso. La letteratura viene in soccorso con le sue finzioni. Così immagina l'uomo Julio Cortázar:

“Immagino l'uomo come un'ameba che estrae pseudopodi per raggiungere il proprio alimento e avvilupparlo. Ci sono pseudopodi lunghi e corti, movimenti, giri. Un giorno questo *si fissa* (la cosiddetta maturità, l'uomo fatto). Da un lato arriva lontano, dall'altro non vede una lampada a due passi. Niente da fare, come dicono gli imputati, uno è favorito di questo o di quello. E così il tizio continua a vivere convinto che non gli sfugga

---

<sup>1</sup> Fabbri, P., *La volta semiotica*, Laterza, Roma, 2005, p. 27

nulla che sia interessante, finché un istantaneo slittamento sul fianco gli mostra per un secondo, senza dargli disgraziatamente il tempo di *sapere come mai*

gli mostra il suo essere a particelle, i suoi pseudopodi irregolari,  
il sospetto che più oltre, dove ora vedo l'aria limpida,  
o in questa indecisione, al crocicchio dell'opzione,  
io stesso, nel resto della realtà che ignoro  
mi sto aspettando inutilmente.”<sup>2</sup>

Il secondo ordine di ragioni riguarda il rapporto con l'alterità. Si tratta di una questione della massima importanza, oggi. Come è possibile stare insieme? Com'è possibile costruire un mondo comune senza rimuovere i diversi mondi? Com'è possibile costruire un mondo comune se il mondo è già dato, e, va da sé, sono gli occidentali a conoscerlo meglio? La questione è spinoza, perché riguarda molti territori del nostro vivere comune, dalla politica al diritto, dall'educazione al sapere. In particolare, a partire dalla visione della realtà e dell'uomo, si impostano come legittime certe forme di relazione con gli umani e i non-umani con i quali la compresenza ci mette di fronte. Se continuiamo a dare per scontata la visione del mondo moderna è ben difficile relazionarsi alle cosiddette altre culture diversamente da come è avvenuto con gli Indiani d'America. Forza della ragione, o piuttosto ragione della forza. Ancora una volta nella letteratura si trovano le narrazioni utili. Neihardt<sup>3</sup>, in *Alce nero parla*, raccoglie la testimonianza biografica di Alce Nero, uno stregone Sioux vissuto tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. In particolare è interessante quanto emerge dal racconto circa il rapporto tra i Sioux e i Wasichu (gli occidentali). Tra i due popoli la guerra è occorsa a partire dalla volontà dei Wasichu di costruire una strada al fine di raggiungere le montagne ricche d'oro della catena delle White Mountains. Questo avrebbe tagliato in due il territorio dei Sioux e soprattutto disperso le mandrie di bisonti, che non solo per i Sioux costituivano la principale risorsa alimentare, ma erano anche considerati parenti sacri. Inoltre, si accorgevano i Sioux, questo avrebbe fatto sopraggiungere una gran mole di Wasichu, che avrebbero arbitrariamente e irrimediabilmente trasformato il territorio, la nazione Sioux. Non è avvenuto nessun negoziato tra i Wasichu e i Sioux, se non dei tentativi di acquisto. Ma si sarebbe trattato di acquistare qualcosa che per i Sioux non è considerabile come merce. Dunque, a partire dall'idea che i Sioux sono dei primitivi, ancorati a delle credenze feticiste, i Wasichu si sono sentiti legittimati a perseguire il progresso nonostante e proprio perché si scontravano con queste forme oscurantiste e superstiziose. I Wasichu, del resto, liberatisi tramite la Scienza di ogni culto feticista, capivano il vero valore delle cose, che parlavano loro tramite i fatti indiscutibili, e non potevano certo trovare una forma comune, che equivaleva ad abbassarsi, con i Sioux. La cosa curiosa, di tutta la vicenda, è che i Wasichu hanno

---

<sup>2</sup> Cortázar, J., *Il gioco del mondo (Rayuela)*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 382, 383

<sup>3</sup> Neihardt, J., G., *Alce Nero parla. Vita di uno stregone dei sioux Oglala*, Milano, Adelphi, 1990

distrutto il sistema Siux, fatto di ibridi di natura e cultura, di feticci e sacralità varie, per poter possedere montagne ricche di oro, che altro non è se un feticcio a sua volta. Ma, curiosità a parte, emerge dal racconto raccolto da Neihardt come la visione della realtà dei Wasichu abbia informato il rapporto con i Siux.

La visione del mondo e le teorie che ne derivano, sono straordinariamente importanti nel determinare il rapporto nel mondo, con il mondo. Per questo motivo il lavoro che segue si svilupperà sull'opposizione di due modi di conoscenza, uno ad albero, e uno rizomatico. Il primo modo prevede una metafisica di fondo, a partire dal requisito di soggiacente unicità, da cui deriva gerarchia e ordine degli elementi inseriti. Il secondo prevede una metafisica sperimentale, a posteriori, e si costituisce come molteplicità, da cui deriva l'errore, l'imbarazzo, e l'impossibilità di ipostatizzare un ordine, poiché ogni equilibrio è sempre e solo provvisorio.

Per arrivare a parlare di albero e rizoma come epistemologie, o meta-epistemologie, si percorrerà la strada dell'opposizione di due teorie sociologiche, quelle di Durkheim e di Tarde. Queste sono interessanti per tre motivi: prima di tutto perché dal confronto tra le filosofie dei due autori emerge l'opposizione delle suddette forme di conoscenza; in secondo luogo perché il loro dibattito, il cui esito ha determinato l'oblio di Tarde e l'elezione di Durkheim a padre della sociologia, è ormai parte della tradizione classica della disciplina; infine perché il pensiero di Tarde è oggetto di una rivalutazione e una rilettura che ne hanno aumentato le opere pubblicate e le citazioni, nonché hanno riabilitato l'importanza e la lungimiranza delle sue idee.

Effettuato questo percorso di presupposti, il lavoro andrà a considerare il sistema filosofico e sociologico di Bruno Latour, che sarà considerato come ideatore di una teoria della conoscenza e di un approccio antropologico distintamente riferito al modello a rizoma ed alla tradizione tardiana. In particolare si prenderanno in considerazione alcune proposte, come quella del sorpassamento della distinzione tra natura e cultura, più proficuamente sostituita dall'idea di umano e non-umano, o l'idea della politica come composizione progressiva del mondo comune.

L'articolazione dei capitoli procede nel modo che segue.

Il primo capitolo prende in esame il sistema filosofico e sociologico di Emile Durkheim. Facendo riferimento all'ampia bibliografia disponibile sull'opera del sociologo francese vengono presi in considerazione il metodo, incentrato sulla definizione di un oggetto di studio definito e separato dagli oggetti di altre discipline. Si tratta dei fatti sociali, esterni alle interazioni umane e coercitivi per gli individui, che non possono sottrarsi alle determinazioni che creano. Si procede poi ad un'analisi delle opere, per arrivare a definire quale sia la visione dell'uomo e della società soggiaccia alla sociologia durkheimiana. La società è per Durkheim il momento in cui i fatti sociali agiscono, è il flusso, l'energia circolante. Ne deriva una visione dell'uomo scarsamente fiduciosa, dove questi è ritenuto impossibilitato a creare ordine sociale, se non a partire da quello che, una volta creato, lo



trascende.

Nel secondo capitolo viene affrontato il pensiero di Gabriel Tarde. Il sistema sociologico e filosofico tardiano ha presupposti affatto diversi da quello durkheimiano. Il fatto sociale elementare è per Tarde l'imitazione, attitudine e spinta non solo di ogni individuo umano, ma più in generale di ogni individualità del cosmo, o monade. L'imitazione poggia su due principali forze, la credenza e il desiderio, che si estendono a tutte le monadi sotto forma delle forze dell'opposizione e dell'adattamento. Viene sottolineato come la società non sia qualcosa di esterno agli individui. Piuttosto Tarde, slittando il piano, non parla di società quanto di associazione. La società è sempre nel suo farsi inter-psichico e intra-psichico. Ne deriva una visione dell'uomo fortemente incentrata sull'uomo, poiché il sociale e il futuro dipendono interamente dai flussi imitativi che si propagano tra le menti individuali.

Nel terzo capitolo si ripercorre la vicenda del dibattito tra Durkheim e Tarde. Soprattutto si prendono in considerazione i motivi per cui Tarde è stato prima soggetto all'oblio, e successivamente ripreso. La visione di Durkheim, negli anni a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo in cui il dibattito è avvenuto, si prestava meglio non solo al clima positivista, non solo alla necessità di scientificità (metodo, oggetto di studio, classificazioni, ecc.), ma soprattutto giustificava l'accentramento del potere nell'istituzione statale, che in quegli anni si preparava ad affrontare la Grande Guerra. Tarde viene poi ripreso perché il suo modo di articolazione non-scientifico, in cui mescola diversi piani, in cui il metodo è rintracciato a posteriori, il suo modo in una parola rizomatico, anticipa molti dei risultati cui giungeranno la sociologia, la filosofia, il diritto.

Nel quarto capitolo si prende in considerazione l'opposizione tra il modo di conoscenza ad albero e il modo rizomatico. Mentre il primo presuppone unità di base, una metafisica di fondo, e porta con sé gerarchia e ordine ontologicamente fondato, per cui una conoscenza come disvelamento, il secondo presuppone molteplicità, metafisica sperimentale, non comporta gerarchia e ordini impliciti, ma, in seno a una tendenza all'anarchia degli elementi, l'ordine e la gerarchia non sono che periture ipostatizzazioni provvisorie, per cui la conoscenza è una sovrapposizione di veli e un passaggio tra essi. Come esempio di questa opposizione si richiama l'esempio di Charles Darwin e del suo modello grafico ad albero per rappresentare la teoria dell'evoluzione. Il modello ad albero, mai del tutto accettato, è stato preferito per ragioni di vendibilità al modello a corallo, più rizomatico e decisamente indeterminato.

Infine, il quinto capitolo, prende in esame l'opera del sociologo delle associazioni, o antropologo simmetrico, o filosofo della scienza, Bruno Latour. Tramite una disanima della sua opera, fortemente influenzata tanto dalla semiotica, che usa come strumento pratico, che dal pensiero tardiano, che dall'opera di Deleuze, si giunge alla sintesi di alcuni concetti e idee, come la

sostituzione della divisione tra natura e cultura con la distinzione tra umano e non umano; l'idea di società come associazione; l'idea di collettivo come associazione di umani e non-umani implicati in reti complesse, dalle quali emergono l'oggettivo e il soggettivo, il culturale e il naturale. Ancora, l'idea di metafisica sperimentale, a partire dal rifiuto di ogni trascendenza, e l'impostazione di una filosofia irriduzionista. Tutto ciò configura, quello latouriano, come il tentativo di produrre una teoria sociale che esca dal modello ad albero, e trovi il provvisorio ordine in un modello a rizoma.

## CAPITOLO PRIMO

### EMILE DURKHEIM

#### *1.1 Cenni biografici*

Emile Durkheim nacque a Épinal, nella Lorena, nel 1858. Il padre, portando avanti la tradizione familiare, era rabbino. Lo stile di vita familiare era austero, disciplinato e frugale, ed in esso avevano una preponderante importanza i valori intellettuali. Sebbene ci si attendesse che il giovane Emile seguisse le orme paterne nella professione rabbinica, motivo per cui aveva iniziato a frequentare la scuola rabbinica, questi tuttavia decise di rompere con la tradizione familiare, dichiarandosi agnostico, e di dedicarsi agli studi filosofici. La rottura con la tradizione ebraica non fu dolorosa, i suoi rapporti con il giudaismo furono caratterizzati insieme da interesse e da distanza. Nonostante la volontà di interporre tra la sua origine e lo sviluppo della sua personalità dei confini, nonostante la distanza crescente con il giudaismo, Emile Durkheim fu profondamente influenzato dalla sua origine. La sua sociologia delle religioni, ad esempio, risentirà moltissimo della idea ebraica fondante di distinzione tra puro e impuro, che diverrà, all'interno del suo pensiero, l'opposizione tra sacro e profano. Ma anche il più generale atteggiamento di condanna dell'inoperosità o il rifiuto del successo ottenuto senza sforzo, anche questi sono tratti ereditati dalla casa paterna.

Non fu soltanto l'origine ebraica a giocare un ruolo forte nello strutturarsi della personalità di Durkheim: egli fu profondamente figlio del suo tempo, un tempo che coincide con un periodo critico della storia della Francia, che subì la disfatta del Secondo impero nella guerra contro la Prussia, alla quale seguì la cruenta esperienza fratricida della comune parigina. Gli ultimi suoi anni furono testimoni del repentino invertirsi del corso del progresso che il suo paese e l'Europa tutta avevano intrapreso, e con lo scoppio del più terribile conflitto della storia.

Tutti questi tragici avvenimenti erano interpretati come il portato delle divisioni inveterate, irrisolte e persistenti che ancora informavano la società francese e non solo. I francesi erano da tempo divisi tra coloro che disprezzavano la Rivoluzione della fine del XVIII secolo, e coloro che in essa vedevano il prodromo del progresso e della civiltà. Proprio la presenza di queste controversie e delle sofferenze che potevano ingenerare ha destato in Durkheim un costante interesse, che si traduceva in una viva preoccupazione, per il problema della divisione sociale, e, di contro, per che cosa tenesse unita una società.

A diciott'anni, dopo aver conseguito il baccalaureato a Épinal, Durkheim si recò a Parigi per iscriversi all'École Normale Supérieure, prestigiosa istituzione accademica post rivoluzionaria, sorta per formare gli insegnanti dei licei. Dovette tentare tre volte prima di superare i selettivi esami

d'ammissione, ma infine, nel 1879, riuscì ad entrare nella scuola, dove studiò principalmente storia e filosofia. Si laureò nel 1882 divenendo professore di filosofia in un liceo. All'école venne a contatto con vari intellettuali che di lì a pochi anni sarebbero divenuti protagonisti della vita culturale ed intellettuale francese, come Bergson, Jaurès, Janet e Brunot. Fu grazie all'incontro con Boutroux che intraprese un percorso di approfondita lettura di Comte e si sviluppò il suo interesse per la filosofia kantiana.

Fin da subito i suoi interessi erano focalizzati sulla filosofia politica e sociale, ritenendo fermamente che la speculazione filosofica dovesse produrre conseguenze e implicazioni pratiche. Era particolarmente estraneo all'atteggiamento autoreferenziale di alcuni suoi contemporanei<sup>4</sup>, dai quali per altro era giudicato serio e austero. Fu sempre in questo periodo che Durkheim formò e consolidò le sue idee politiche: egli si schierò a favore del repubblicanesimo e del riformismo progressista contro la destra cattolica e i monarchici reazionari. Da questo punto di vista è importante ricordare l'influenza che su Durkheim esercitò il pensiero di Renouvier. Quest'ultimo infatti riteneva che il determinismo scientifico e l'autonomia della condotta morale non fossero in contraddizione, ed anzi auspicava che si realizzassero gli ideali liberali attraverso l'azione dello stato, in particolar modo esercitata tramite un sistema di istruzione laica.

Sebbene critico nei confronti dell'école, Durkheim riconobbe quanto fosse stata stimolante l'intensa vita intellettuale che produceva. Una volta conclusa l'esperienza formativa Durkheim si dedicò all'insegnamento fino al 1887, con un'interruzione tra il 1885 e il 1886, periodo che trascorse in Germania dove studiò gli sviluppi contemporanei della filosofia sociale e delle scienze sociali. Fu questa un'esperienza che lo stimolò ad impegnarsi affinché la sociologia avesse autonomia disciplinare e accademica in Francia. Ammise infatti la lacunosità del pensiero comtiano, e nel frattempo preparava una metodologia sufficientemente autonoma.

Si trattò di un viaggio ricco di stimoli, tramite cui egli poté meglio chiarire le proprie idee ed avere una visione più nitida della realtà sociale e del suo mutamento. Ancora in Germania Durkheim cominciò la stesura di quello che sarebbe poi stato *La divisione del lavoro sociale*, che fu occasione per mettere a punto il metodo da usare per indagare la relazione tra l'espressione di individualità ed il suo contesto sociale, ovverosia il metodo sociologico.

Nel 1887 Durkheim ottenne un posto di insegnante di Scienza sociale e Pedagogia all'università di Bordeaux, non solo grazie agli articoli redatti in Germania, ma anche grazie all'affinità delle vedute repubblicane che questi aveva con il direttore dell'istituzione, Louis Liard.

Nel corso sua lezione inaugurale Durkheim parlò della sociologia, delle sue potenzialità e delle sue prospettive. Egli sottolineò l'importanza degli studi filosofici in un momento come quello che stavano vivendo, in cui le rapide trasformazioni della società smantellavano i vecchi legami e ne

---

<sup>4</sup> Giddens A., *Durkheim*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 10

creavano di nuovi. L'autorità, i valori tradizionali si affievolivano, e serviva con urgenza uno studio delle trasformazioni in atto in modo da poter agire sull'organizzazione sociale ed arginare i fenomeni egoistici e antisociali. In questa prospettiva sociologica militante, Durkheim indicava nel metodo sociologico lo strumento per approcciare i problemi filosofici con un taglio empirico, cosicché le questioni morali ed etiche potevano essere studiate scientificamente, come sistemi di fenomeni naturali, così permettendo, a monte di quest'analisi, l'azione morale.

Durante i molti anni passati ad insegnare a Bordeaux, Durkheim si occupò di educazione e di famiglia, e quando poi gli venne affidata una cattedra, ottenne di poterla chiamare «cattedra in scienza sociale».

Nel 1892 pubblicò la sua tesi di dottorato, *De la divisione du travail social*, che, compendiandosi di numerosi altri scritti, tra i quali *Les règles de la méthode sociologique* e *Le suicide*, esprimeva il tentativo di stabilire e selezionare il terreno di studio proprio della sociologia come disciplina autonoma. Fu in sede di discussione che Durkheim ricevette forti critiche dai suoi esaminatori, in particolare di Boutroux, ma a queste critiche il dottorando seppe rispondere in modo vigoroso e brillante, tanto che molti considerano quel momento come il trionfo della sociologia su posizioni conservatrici<sup>5</sup>. Tuttavia le forti posizioni di Durkheim, oltre a procurargli dei sostenitori gli fecero incontrare molti oppositori, sia a Bordeaux sia a Parigi. La controversia fu poi alimentata dalla pubblicazione delle Regole del metodo sociologico l'anno successivo, e tutto ciò spiega il motivo della lunga permanenza nell'università di provincia prima di ricevere un incarico nella capitale. Durkheim sapeva infatti molto bene che per poter affermare la sociologia come disciplina autonoma doveva recarsi a Parigi, dove le Grandes Écoles avevano l'autorevolezza necessaria per propagare le sue tesi.

Per muoversi in questa direzione, quand'era ancora a Bordeaux, trovò sede ed editore parigino per un periodico sociologico, *L'Année sociologique*, che aveva lo scopo di recensire e commentare le pubblicazioni di interesse sociologico di recente pubblicazione. Grazie al ruolo rivestito nella redazione della rivista, che lo vedeva impegnato a selezionare argomenti, collaboratori e contributi, Durkheim fu, per i lunghi anni di vita della rivista, capo di un gruppo di studiosi che seguivano un programma scientifico, quello sociologico, che lui stesso aveva tracciato, e si impegnò affinché le sue indicazioni fossero, grazie anche alla sua autorità, performative nell'organizzare ricerche e incarichi universitari.

Fu infine nel 1902 che Durkheim passò alla Sorbona, come titolare della cattedra in Scienza dell'educazione. Egli era energico e intraprendente, fortemente impegnato nella propria professione, che vedeva come impegno morale. Era inoltre un insegnante molto apprezzato dagli studenti e riconosciuto come capace di trasmettere passione e conoscenza. Tutto ciò, unendosi alla posizione

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 14

rivestita in una delle istituzioni universitarie più importanti di Europa, gli garantì, oltretutto grande prestigio, il riconoscimento della sua posizione intellettuale. La sua vitalità si esprime nel tenere corsi in altre istituzioni, in seminari, in dibattiti ed incontri, nonché a fianco, come consigliere di uomini politici e ministri dell'educazione. Fu questo il periodo in cui Durkheim si occupò del fenomeno religioso, pubblicando nel 1912 le forme elementari della vita religiosa, dimostrando peraltro la grande dimestichezza con le fonti riguardanti i popoli cosiddetti primitivi. La sua speranza di vedere affermarsi la sociologia come disciplina autonoma si era realizzata, e questo grazie soprattutto al suo costante impegno, ma anche al contributo di giovani studiosi che egli sostenne e formò. Il gruppo durkheimiano portò avanti un vasto programma scientifico che fece della sociologia una disciplina con un suo proprio significato.

Il declino della vita intellettuale e non solo del sociologo venne tuttavia poco dopo, nel 1914, con lo scoppio della guerra. Fu in questa occasione che il suo ottimismo nella ragione e nel progresso dovettero venir meno, lasciando il posto alla tragedia, collettiva e individuale: oltretutto numerosi suoi studenti, morì sul campo di battaglia suo figlio.

Fu questo un evento dal quale non si riprese, e che due anni dopo, nel 1917, lo portò alla morte.

## *1.2 Il metodo sociologico*

Quando, nel 1895, Durkheim pubblicò *Les règles de la méthode sociologique*, egli cominciò la sua dissertazione con l'abbracciare il progetto positivista. Egli intendeva cioè utilizzare sistematicamente per la realtà storica e sociale, quelle concezioni e quegli strumenti che nei secoli precedenti erano stati messi a punto nello sviluppo delle scienze naturali. In questa direzione ha proseguito il sociologo francese, attraverso uno sforzo intellettuale volto a creare un campo disciplinare autonomo, a creare le condizioni di validità e a fornire adeguate indicazioni e direzioni per il futuro della disciplina. Un esempio di questo atteggiamento è dato dal proposito di definire immediatamente ed esplicitamente i fenomeni sociali, ed a partire da questa preliminare definizione, costruire la riflessione. In questo senso egli parla del socialismo come una dottrina esterna al discorso scientifico: esso, insieme al comunismo o all'individualismo, non sono volti ad analizzare e sintetizzare i fatti, ma tendono a volerli riformare. Sono cioè proposizioni ideologiche che, a suo avviso, non possono avere validità scientifica.

Questo spiega il rifiuto di inserire, nel campo della sociologia, il discorso filosofico, un modo vago e non metodico di parlare della realtà. Il discorso filosofico infatti è sostanzialmente arbitrario e svincolato, perché non è, per sua costitutiva necessità, obbligato in modo sistematico ad un riferimento empirico: essa non è «una scienza delle cose reali» e spesso il filosofo parla di come le cose dovrebbero essere, piuttosto che di come sono, lasciando intervenire le proprie ideologie e

pregiudizi. Sebbene prendesse spesso parte ad incontri di filosofia, e sebbene scrivesse su riviste filosofiche, quando gli veniva chiesto il perché dell'allontanamento dalla disciplina con cui aveva costruito la sua formazione rispondeva che «In filosofia si può dire tutto quello che si vuole»<sup>6</sup>

Proprio per sfuggire alla filosofia, Durkheim ritiene che il compito della sociologia, e così più in generale della scienza, sia quello di trattare i fatti oggettivi, e non i fatti puramente mentali. L'oggetto di studio dev'essere la realtà dei fatti la quale è conoscibile e verificabile tramite l'osservazione. La sociologia come progetto autonomo e capace di essere significativo deve basarsi sui fatti, e così come le scienze naturali si basano su fatti naturali, la sociologia si basa su fatti sociali. I fatti sociali infatti devono essere considerati come cose, e non intendendo come se fossero cose, bensì in quanto sono cose, e sebbene siano cose *sui generis*, diverse da tutte le altre cose, esse condividono con le altre cose una *cosità*, per così dire, che le rende altrettanto necessarie che ontologiche.

Già a questo punto è fin troppo evidente che quelli che si chiamano fatti sociali, come ad esempio un sistema di regolazione del matrimonio tra fratrie, o un sistema linguistico, sono prodotti dell'agire umano, e non fatti naturali esterni e irrelati. Durkheim riconosce che i fatti sociali diventino tali a partire dall'agire umano, ma sottolinea come prima di tutto l'agire individuale sia riconducibile a un passato talmente complesso e lontano da creare una trascendenza, e ciò è ben visibile nel linguaggio. In secondo luogo tale agire, l'agire che sta alla base del fatto sociale, non è il portato di una volontà individuale, ma la risultante dell'agire collettivo, un agire orientato da finalità collettive e non individuali.

Sono dunque, i fatti sociali, cose esterne agli individui, che costituiscono dei dati del pensiero e dell'azione individuale. Questa è la prima caratteristica dei fatti sociali: sono cose esterne agli individui. Ma alla prima qualità, Durkheim ne aggiunge una seconda: essi esercitano una pressione, imponendo delle modalità alla azione che la rendono altra da ciò che essa sarebbe senza la presenza dei fatti sociali. Il fluire dell'agire incontra la resistenza ostinata dei fatti sociali, che non possono essere elusi:

«Lungi dall'essere un prodotto della nostra volontà, essi la determinano dal di fuori; sono in un certo senso gli stampi in cui siamo costretti a versare le nostre azioni. Spesso questa necessità è tale che non possiamo sfuggirle; ma anche quando riusciamo a trionfare di essa, l'opposizione che incontriamo basta ad avvertirci che siamo in presenza di qualcosa che non dipende da noi. Perciò, considerando i fenomeni sociali come cose, non faremo altro che conformarci alla loro natura.»<sup>7</sup>

Tale vincolatività dei fatti sociali sull'agire individuale è più volte descritto da Durkheim come un

---

<sup>6</sup> Poggi G., *Émile Durkheim*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 33

<sup>7</sup> Durkheim E., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963, p. 45

potere coercitivo. Pur non essendo la caratteristica dominante della relazione fatto sociale – individuo, la coercitività è un elemento che ne permette l'osservazione, la classificazione e l'analisi. In *De la division du travail social*, Durkheim parla di un insieme di fatti sociali di grande importanza e dal forte potere esemplificativo: gli assetti ecologici. Si tratta delle parti di cui è costituita una società, il modo in cui sono disposte e distribuite, il grado di interconnessione che raggiungono. La forma delle abitazioni, la densità demografica, le infrastrutture di comunicazione. Tutto ciò determina la morfologia di una società, determinando i modi di pensare e agire. Si tratta di un qualcosa di esterno e coercitivo per gli individui, e più che mai di fatti sociali.

A questo punto Durkheim introduce un secondo ordine di fatti sociali. I fatti sociali appena descritti infatti, si inscrivono nella realtà sociale solo grazie all'opera di mediazione di altri fenomeni, altrettanto simili a cose, ma del tutto immateriali, cioè i modi di pensare e agire. Quest'ultimi sono anzi considerabili i fatti sociali per eccellenza, poiché sono gli elementi costitutivi delle istituzioni, le cristallizzazioni di idee e pratiche riguardanti un certo spazio sociale, che divengono esterne agli individui e ad essi si impongono.

Vi sono altre forme di altri modi attraverso cui modalità di azione e di pensiero influenzano gli individui senza essersi ancora istituzionalizzate o cristallizzate. Avviene che tali modalità si trasmettano agli individui tramite gli individui, così come avviene in una folla o in un gruppo dove la partecipazione emotiva sia particolarmente intensa. Tale forma di trasmissione è simile a una corrente, una corrente sociale, che si propaga tra gli individui, talvolta sostituendosi a forme strutturate, talvolta aggiungendovisi, ma divenendo anch'essi imposti e sanzionati.

Caratteristiche morfologiche, modi di pensare e agire istituzionalizzati, correnti sociali, sono questi gli ordini di cose che costituiscono i fatti sociali. I rapporti tra i tre ordini sono piuttosto contingenti e liberi, non c'è una gerarchia e una causalità stretta. Non tutte le correnti si istituzionalizzano, e non tutte le istituzioni emergono dal cristallizzarsi di correnti, possono esservi diverse cause a spiegarne l'origine. Non tutte le istituzioni si fanno morfologiche ed ecologiche. Esse rimangono spesso quello che sono, delle cose astratte, cioè delle rappresentazioni.

Sono proprio le rappresentazioni ad esercitare un potere di pressione sulle singole volontà, ed è questo che differenzia l'idea di Durkheim da quella di Tarde. Infatti la pressione che un corpo esercita su un altro corpo non è paragonabile, per Durkheim, alla pressione esercitata dalla coscienza di un gruppo sui suoi membri, poiché il tratto distintivo della coercitività sta nel fatto che essa è il portato del prestigio di cui sono rivestite alcune rappresentazioni.

Ovviamente le rappresentazioni non hanno un luogo altro rispetto alle menti individuali che le elaborano, per cui esse sono ricavabili attraverso l'osservazione della loro fenomenologia: si capirà il valore economico, che in sé è inaccessibile, osservando ai valori scambiati tra individui.

Simile problema riguarda il prestigio, discriminante qualità che permette di comprendere cosa sia un fatto sociale e cosa invece non abbia tale qualità.



A questa domanda Durkheim risponde dicendo che possiamo riconoscere quali modi di orientamento di azione e pensiero e quali rappresentazioni debbano essere considerate fatti sociali osservando quali di questi hanno come dote sistemi di sanzione.

«[...] *se* la società verifica se ci si attiene o no a determinate rappresentazioni (nel concreto svolgersi del pensiero e delle azioni degli individui), e *se* attribuisce rispettivamente conseguenze positive o negative a seconda che ciò si verifichi o meno, *allora* stiamo parlando di fatti sociali; altrimenti no.»<sup>8</sup>

La sanzione è l'elemento osservabile che permette di riconoscere il prestigio soggiacente a certe rappresentazioni. Si tratta di un indicatore che dice che esse sono supportate dalla società. Parlando delle sanzioni è necessario osservare che non si tratta solo delle sanzioni regolate tramite le leggi. Queste infatti non sono che una piccola parte delle innumerevoli rappresentazioni che regolano la vita sociale nella sua quotidianità. Le sanzioni possono essere formali, nel caso in cui siano espressamente chiare tanto la norma che la reazione alla sua trasgressione, sia informali. Il sistema delle leggi e degli apparati sanzionatori, come la polizia, la magistratura, ecc., rendono evidente il processo di applicazione della sanzione. È questa una delle ragioni per cui Durkheim ha avuto un particolare interesse per il diritto. Inoltre le leggi, nelle società moderne le leggi sono un modo istituzionalizzato di produrre dei mutamenti nelle rappresentazioni, di introdurre o accantonare certi assetti, a seconda che essi si allineino o meno allo sviluppo che la società sta seguendo. Qui più che mai il progetto scientifico di Durkheim si veste di positivismo: dopo aver verificato in modo scientifico le condizioni della realtà storica il sociologo è in grado di dare indicazioni sul cambiamento istituzionale che si può e si deve seguire. Sono infatti molte le volte in cui invita a dare potere e responsabilità ai corpi professionali, detentori di saperi e conoscenze.

La sottolineatura del carattere sanzionatorio come costitutivo del fatto sociale, privilegia alcune rappresentazioni, quelle giuridiche ad esempio, ma più in generale quelle più istituzionalizzate e stabili, degradando in tal modo i fenomeni più turbolenti come le correnti sociali, opinioni delle folle, emozioni collettive diffuse e cangianti, inclinazioni di gusto e disgusto che si impongono agli individui senza sistemi sanzionatori. Quest'ultime si rendono visibili attraverso gli effetti che producono sulle pratiche collettive, lasciando una traccia nelle statistiche, in particolare per quanto riguarda il numero dei delitti oppure delle mode di consumo.

Dato quanto detto finora, si comprende l'importanza che Durkheim attribuisce all'osservazione, quale pratica fondamentale della scienza, dei fenomeni sociali nel loro manifestarsi. I fatti sociali hanno una loro fenomenologia indagabile e analizzabile, ed è a partire da tali manifestazioni che si può comprendere la soggiacente presenza del fatto. Inoltre il sociologo, così come tutti gli scienziati, deve essere in grado di delimitare, in modo netto, i fenomeni che intende studiare,

---

<sup>8</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 39

liberando lo spazio di ricerca da tutto il resto. È necessario cioè che egli imposti delle definizioni a loro volta basate sull'osservazione, ed a partire da questa circoscrizione sviluppare la sua analisi.

Questo deve prevenire il sociologo dal commettere due errori: da un lato, dare per scontato cosa si intenda e cosa sia un fenomeno, dal momento in cui lo si sceglie come soggetto indagato, evitando in tal modo una definizione precisa e delineata; dall'altro, pretendere che una definizione possa esprimere la natura di un fenomeno, senza che questa sia supportata da dati empirici.

È necessario riferirsi ai dati sensibili, ed evitare delle concettualizzazioni vaghe e non empiriche.

«Dal momento che l'esterno delle cose ci è dato dalla sensazione, possiamo dire in breve che la scienza, per essere oggettiva, deve partire non già dai concetti che si sono formati senza di essa, bensì dalla sensazione. Essa deve trarre direttamente dai dati sensibili gli elementi delle sue definizioni iniziali; ed infatti basta raffigurarsi in che cosa consista l'opera della scienza per comprendere che essa non può procedere altrimenti. La scienza ha bisogno di concetti che esprimano adeguatamente le cose quali esse sono, non già quali è utile concepirle alla pratica. Quelli che si sono costituiti al di fuori della sua azione non rispondono a questa condizione: occorre quindi che essa ne crei di nuovi e che a questo scopo, lasciando da parte le nozioni comuni e i termini che le esprimono, essa ritorni alla sensazione – materia prima e necessaria di tutti i concetti. Dalla sensazione derivano tutte le idee generali vere o false, scientifiche o non scientifiche. Il punto di partenza della scienza o conoscenza speculativa non può quindi essere diverso da quello della conoscenza volgare o pratica: soltanto al di là di esso, nella maniera in cui questa materia comune viene poi elaborata, cominciano le divergenze.»<sup>9</sup>

### *1.3 L'osservazione del mondo sociale*

Il problema della speculazione filosofica è che considera i fatti in astratto, senza andare a vedere come le cose avvengono empiricamente. Questo comporta al filosofo l'incapacità di riconoscere la varietà e mutevolezza dei fenomeni su cui riflette. Trascurando l'ambito di variazione, non solo ci si priva della capacità di capire come i fenomeni avvengano all'interno di un contesto, ma ci si priva anche della possibilità di capire il variare dei contesti stessi.

Durkheim tuttavia prende le distanze anche dalla posizione degli storici, i quali tendono a prendere in considerazione i fatti esclusivamente nella loro determinata e determinante particolarità, selezionando ciò che è peculiare, caratteristico e mutevole delle società umane, rendendo impossibile una qualsiasi forma di generalizzazione. Il peso dato dagli storici alla varietà umana non consente di cogliere quanto c'è di costante e invariante tra le congregazioni umane.

Per poter evitare tanto l'uno quanto l'altro estremo, l'eccessiva generalizzazione e l'eccessiva

---

<sup>9</sup> Durkheim E., *Op. cit.*, 1963, pp. 55, 56

variabilità, Durkheim elabora dei modelli ideali entro i quali inserire alcune delle società storicamente date, tra loro abbastanza omogenee per poter essere accomunate. Si tratta di tipi di società che permettono una via di mezzo, un insieme di generalizzazione limitate. Ogni tipo inoltre può comprendere al suo interno una varietà tale da richiedere dei sottotipi.

Per evitare di cadere nella concettualizzazione, partendo da un'idea vaga e astratta in base alla quale costruire i vari tipi di società, Durkheim indica nella morfologia il primo e principale strumento di classificazione. L'idea è che le società siano composte da segmenti aggiunti l'uno all'altro, e che, per poter comprendere la totalità che emerge da questa unione, bisogna prendere proprio questi segmenti come base di analisi. Per cui si avranno società più semplici, a segmento unico o a pochi segmenti, e via via società più complesse. Alle differenze morfologiche, del resto, corrispondono altre differenze, ad esempio i modi in cui una società si riveste simbolicamente.

Dal momento che i contesti variano, le differenze possono essere colte soltanto tramite la costruzione di tipi e sottotipi ai quali debbono essere confrontati altri tipi e sottotipi interni o esterni a un contesto. In questo senso la comparazione si configura come il metodo sociologico per eccellenza.

«Confronti sistematici fra contesti diversi in merito alla presenza o assenza di un determinato fenomeno, e le forme che questo può assumere, sono un modo di avvicinarsi quanto più possibile al metodo sperimentale, che ha dato risultati così imponenti nel caso delle scienze naturali, ma che è difficile riprodurre nel caso degli affari umani.» <sup>10</sup>

Durkheim ha in questo senso un forte senso della contestualità dei fenomeni sociali, ritenendo che il significato che essi hanno dipende dall'ambito in cui hanno luogo, e che contribuiscono a strutturare. In questo senso ciò che è da considerato «patologico» o «normale», è strettamente relato al contesto in cui si verifica. «Normale» è ciò che si verifica la maggioranza delle volte, mentre il «patologico» è ciò che avviene in una minoranza dei casi. Ma analizzando la frequenza con cui un certo fenomeno si verifica, ed osservando ciò soltanto all'interno di un certo tipo sociale, e verificando la relazione di aderenza o meno tra i casi di un determinato tipo e lo stadio di sviluppo di quel tipo sociale, si potrà definire il «normale» e il «patologico» in maniera oggettiva, senza attribuire giudizi morali. Questo lo si vedrà chiaramente ne *Il Suicidio*.

Durkheim ha una visione internalista dei fenomeni sociali, per cui nel concepire la contestualità dei fenomeni sociali egli tende a preferire cause interne al contesto stesso. La spiegazione, a sua avviso, deve rinvenirsi all'interno, e non all'esterno del contesto in cui si situa il fenomeno. Sebbene poi in molti punti della sua opera abbandonerà questo punto di vista internalista per andare a prendere in considerazione fenomeni esterni, Durkheim tenderà a mantenere questa prospettiva.

---

<sup>10</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 46

#### 1.4 Filosofia e psicologia come avversarie

Data la grande rilevanza che ha avuto nel pensiero durkheimiano, è necessario approfondire il rapporto tra sociologia e filosofia per come è stato inteso dall'autore de *La divisione del lavoro sociale*. Sebbene Durkheim riconosca alla filosofia di essere un'impresa intellettuale antica e prestigiosa, che ha prodotto grandissimi risultati nella comprensione del mondo e dell'uomo, egli intende tuttavia tracciare i confini tra questa e la sociologia, o più in generale rispetto alla scienza. La filosofia non regge il confronto con l'affidabilità e la validità raggiunte dalle scienze naturali, né tanto meno possono essere paragonati i risultati. In un quadro positivista, dove l'obiettivo dello sforzo intellettuale è il progresso dell'umanità, la scienza si è dimostrata un aiutante assai più dotato di qualunque altra forma adottata in precedenza o altrove. Proprio per questo è necessario un metodo sociologico, che prima di tutto selezioni il suo oggetto nei fatti sociali, e sia indipendente da ogni filosofia.

«La tesi che Durkheim svolge nella *Divisione del lavoro sociale* non possono essere pienamente comprese senza conoscere le posizioni contro cui sono dirette. Il primo di questi obiettivi è la filosofia morale tradizionale. Secondo Durkheim, la maggior parte dei filosofi morali ha tentato di risolvere i problemi dell'etica cercando di dedurre e dottrine etiche da principi *a priori*, seguendo cioè un metodo per lui del tutto sterile: bisogna invece studiare empiricamente le varie forme di codici morale che esistono in società differenti fra loro. [...] i codici morali si radicano nelle condizioni sociali di esistenza, in modo che le forme di moralità appropriate per una data società possono essere del tutto incongrue nel contesto di un'altra. Lo studio scientifico del comportamento etico può mettere in risalto queste condizioni e pertanto mostrare quale sia il codice morale richiesto da ciascun particolare tipo di società.»<sup>11</sup>

Mentre il discorso filosofico tende, nel suo sforzo di comprensione e analisi dei fenomeni, ad assurgere alle cause finali, cioè ad attribuire l'esistenza di un fatto alle sue conseguenze, la scienza, e quindi anche la sociologia, opera questo sforzo stabilendo relazioni di causa ed effetto. In questa direzione deve indirizzarsi lo sforzo di comprensione dei fenomeni sociali, che deve avvenire rintracciando il complesso di condizioni preesistenti che lo hanno prodotto. Se è vero infatti che spesso gli attori sociali agiscono proprio in virtù dello scopo che vogliono raggiungere, tale risultato non sarebbe possibile se non ci fossero le condizioni necessarie – così come spesso dei fatti sussistono anche contro la volontà degli attori sociali che ne subiscono le conseguenze – e sono

---

<sup>11</sup> Giddens A., *Op.cit.*, 1998, p. 19

queste che devono essere indagate scientificamente.

Durkheim prende le distanze anche da un'altra disciplina, la psicologia. Egli riconosce alla psicologia il merito di essersi distaccata dalla filosofia e di aver abbracciato il metodo scientifico, tuttavia egli è interessato circoscriverne l'oggetto di studio suo proprio, in modo da evitare che essa sconfini nel campo della sociologia, che sta tentando di delineare.

Essendo i fatti sociali maniere di agire e di pensare, rappresentazioni e realtà immateriali e simboliche, essi poggiano intrinsecamente sull'individuo, e sulla sua mente, per potersi produrre e circolare. Sembrerebbe quindi la psicologia essere più che mai adatta allo studio di essi, essendo la disciplina che ha per oggetto i processi mentali. Per Durkheim questo non può e non deve avvenire. Infatti, seppure si tratti di processi mentali, in quanto attivano e si basano su connessioni neurologiche, le maniere di agire e pensare hanno una natura differente rispetto ai fenomeni che avvengono all'interno della stessa mente. La mente in altre parole, ospita non solo processi psicologici, ma anche processi sociali. In questo senso Durkheim parla di *homo duplex*<sup>12</sup>, intendendo la natura umana come duplice, individuale e collettiva al contempo. Entrambe queste tipologie si svolgono entro la mente individuale, ma alcune delle rappresentazioni che la attraversano sono di natura collettiva, poiché sono originate al di fuori della mente, hanno cioè un'origine sociale. Esse sono il risultato della compresenza e dell'interazione di molte menti, attraverso dei processi che non sono attivati dalle singole menti, ma da una totalità che le trascende e che origina dalla loro sinergia. Il fatto che queste rappresentazioni abbiano origini e funzioni collettive è indicato dal carattere sanzionatorio del quale sono rivestite.

Sta proprio nella sanzione, l'elemento per mezzo del quale si riconosce la fattualità di un fenomeno sociale, il cardine che collettivizza e de-psicologizza il processo mentale sociale. Infatti la sanzione, l'aspettativa incarnata nell'osservanza o non osservanza di una certa condotta riferita ad una o più rappresentazioni, che porterà la collettività a punire o premiare, a seconda dei casi, tale condotta, sottrae la rappresentazione dalla completa disposizione e volontà degli individui all'interno della cui mente essa si trova, evitando che essa divenga un fatto privato, del quale l'individuo possa decidere autonomamente che fare.

«La sanzione funziona standardizzando l'attività mentale da un individuo all'altro, induce per così dire trascendere se stessi, a funzionare diversamente da centri d'azione totalmente e squisitamente individuali, che rispondano esclusivamente alle proprie preferenze private. Insomma, la sanzione de-individualizza gli individui.»<sup>13</sup>

A questo punto è necessario sottolineare che per Durkheim, contrariamente a quanto gli viene

---

<sup>12</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 49

<sup>13</sup> Ivi, p. 50

attribuito, non esiste una sorta di mente collettiva con una sua propria volontà. Questa metafisica sociologica, che paradossalmente rifiuta ogni filosofia, si basa piuttosto sull'idea di trascendenza: così come un composto chimico, pur non essendo che la somma dei suoi elementi, è qualcosa che trascende la mera somma, giacché esso stesso ha delle proprietà che gli elementi che lo compongono non hanno, allo stesso modo avviene per una società. Il composto, così come la società, e più in generale ogni *tutto composto di parti*, ha una realtà *sui generis*, per usare un'espressione cara a Durkheim<sup>14</sup>. Questa emergenza di un qualcosa di ulteriore, trascendente le sue parti, e non può essere analizzata scientificamente tramite lo scandaglio e l'analisi delle sue parti, ma necessita di porsi sul piano di questa stessa emergenza, trattando direttamente ed espressamente la realtà *sui generis*.

### *1.5 Individualizzazione e psicologia sociale*

Una disciplina avversaria, alla quale Durkheim ha cercato di non cedere terreno nella definizione dell'ambito di ricerca proprio della sociologia, è la psicologia sociale. Egli ripete spesso che la sociologia non è un corollario della psicologia<sup>15</sup>, ed anzi, sostiene che molti dei processi che vengono considerati psicologici, poiché avvengono all'interno della psiche individuale, siano in realtà da ritenersi sociali, poiché la loro presenza all'interno della mente si deve all'influsso su di essa da parte della società. Sono due i livelli di sviluppo dell'individuo: due sono cioè i momenti del processo di individualizzazione, un processo squisitamente sociale, giacché è promosso e permesso dalla società e tramite cui un individuo si forma come unità autoreferenziale, autonoma e con dei propri fini.

Un primo livello è quello societario, dove una serie di processi quali l'aumentare della differenziazione sociale, l'aumento della comunicazione materiale ed immateriale, il moltiplicarsi delle forme, dei contesti e delle occasioni di relazione, il progresso di nuovi valori ed il dissaldarsi di alcuni più tradizionali, il mutare delle rappresentazioni collettive della realtà, tutto ciò contribuisce all'avanzata del processo di individualizzazione. Si tratta di un processo che le società non solo permettono, ma richiedono con grande forza e con crescente ritmo. Gli attori sociali devono adeguarsi a tale spinta individualizzante, che richiede loro di separarsi gli uni dagli altri, di divenire portatori di conoscenze e capacità, forza lavoro, bisogni, biografie personali e distinte. Uno dei tratti che più è riuscito a caratterizzare la modernizzazione è proprio il crearsi dell'individuo, autoriferito ed indipendente dagli altri.

Un secondo momento è quello individuale e psicologico. Esso avviene attraverso l'educazione, che,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Durkheim E., *Op. cit.*, 1963, p. 100

nelle sue varie forme, socializza i bambini, i quali sono gettati nella società senza alcuna preconstituita socialità, rendendoli responsabili della loro condotta ed incoraggiandoli a differenziarsi l'uno dall'altro ed a specializzarsi in certe professioni.

Ancora una volta vediamo come l'emersione dell'individuo e della sua psiche sia posteriore alla presenza della società che gli dà forma. Tramite la società, e solo tramite essa, l'individuo è indotto ad essere tale, è educato a pensare ed agire come un'entità a sé stante. In questo, Durkheim è in totale opposizione a Tarde, il quale inverte l'ordine logico ed ontologico della realtà, facendo derivare la società dagli individui e non gli individui dalla società, e quindi facendo della sociologia una disciplina derivante dalla psicologia e non il contrario. L'individualità è il risultato della socialità, ed ritenere il contrario equivale mettere davanti ciò che dovrebbe stare dietro. In particolare l'imitazione, pur avendo luogo tra gli individui ed avendo una particolare importanza, non può essere assunta come spiegazione. La società non è per Durkheim il nome con cui chiamiamo l'azione di un individuo su un altro individuo, ma un'entità trascendente, a sé stante, con sue proprie qualità e caratteristiche. Essa ha una genesi e delle funzioni non riconducibile a quella degli individui, benché essa si manifesti e funzioni solo attraverso e tra individui. La società è, insieme all'individualità, la sola realtà umana.

«Ma ci si può chiedere se sia valida la sua ontologia sociale, l'insistenza con cui propone la realtà della società. Gli specialisti che operano nei consultori matrimoniali, per rispondere allo smarrimento con cui un cliente può chiedersi perché due brave persone non riescono più and andare d'accordo, talvolta dicono: «Ci sei tu, c'è il tuo partner. E poi c'è il rapporto». Al contrario [...Durkheim] ignora espressamente la possibilità, in termini generali, che il progresso sociale comprenda, oltre che gli individui, anche i loro rapporti, o addirittura il reticolo dei loro rapporti, piuttosto che qualche realtà superiore che, invece di essere generata dagli individui, in realtà li genera.»<sup>16</sup>

### *1.6 La differenziazione sociale*

Ne *La divisione del lavoro sociale*, come già accennato in precedenza, Durkheim parla diffusamente degli assetti ecologici per introdurre l'idea della differenziazione sociale. È importante richiamarli poiché l'insistenza con cui Durkheim parla del ruolo degli assetti morali sociali sull'agire ed il pensare degli individui rischia di mettere in secondo piano l'importanza che egli attribuisce anche alle condizioni materiali e contingenti. Tali aspetti costituiscono invero il sostrato della società, riguardando il rapporto tra una popolazione, in questo caso umana, e la terra che la ospita e da cui trae sostentamento. Come tutte le popolazioni biologiche, anche quella umana si relaziona ad un

---

<sup>16</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 57

ambiente con il quale deve fare i conti, al quale può adattarsi o che può trasformare, determinando in tal modo l'emergere forme idonee e replicabili. Il rapporto con l'ambiente è dinamico e costellato di adattamenti successivi e aggiuntivi, poiché il ciclo di vita si collega alla stagionalità ed a cambiamenti continui, ed il concetto stesso di ambiente deve prevedere la presenza di altre specie, popolazioni, oggetti. Quelle che Latour chiamerà associazioni di umani e non-umani. I rapporti che legano una popolazione ad un ambiente sono l'oggetto di studio dell'ecologia, e si può dire che Durkheim ha posto una grande attenzione all'ecologia umana. Infatti le rappresentazioni sociali, quelle cose che gli uomini si portano nella testa nel loro muoversi nel seno del sociale, sono prodotte e acquisiscono un carattere vincolante proprio a partire da questa necessità ecologica che riguarda il modo in cui una popolazione si insedia in un certo territorio. Ne La divisione del lavoro sociale, che ha come tema centrale la comparazione di tipi di società diversi, molto astratti e molto rappresentativi, tali da potervi inserire tutte le esperienze di società, questo presupposto ecologico ha una notevole importanza.

Intendendo la società come una realtà complessa composta di differenti parti, è possibile distinguere i diversi tipi di società a partire dal modo in cui esse sono composte, cioè in base a quali sono i costituenti e come questi si rapportino tra loro. Ci sono due tipi di morfologia delle società: nel primo caso le componenti sono simili l'una all'altra, e tra loro si relazionano scarsamente, rimanendo giustapposte tra loro ed ognuna autosufficiente; nel secondo caso le parti sono molto dissimili tra loro, ma attuano moltissimi scambi tra loro, essendo reciprocamente necessarie e complementari, cosicché l'autosufficienza può essere un portato della società nel suo insieme e non delle sue parti.

Durkheim chiarisce gli aspetti ecologici che soggiacciono a questi due tipi di assetti sociali. Il primo vede una popolazione divisa in segmenti, in piccole unità dislocate sul territorio, ognuna delle quali ricava le risorse necessarie dalla sua porzione di territorio, e le cui istituzioni e attività sono simili tra le unità della società. Si tratta di un territorio privo di importanti infrastrutture di comunicazione materiale e immateriale, dove si rintracciano alcuni centri di raccolta in cui ci si riunisce per motivi rituali o commerciali. La popolazione in questione tende ad essere poco numerosa, ma ogni unità ha a disposizione una vasta porzione di territorio, all'interno del quale soddisfa dei bisogni tramite attività ripetitive e semplici, utilizzando tecnologie rudimentali e tecniche tramandate attraverso una socializzazione non sofisticata. Si tratta di società scarsamente differenziate, ed in cui i ruoli mutano e si distribuiscono con l'età e il genere, e difficilmente sono complementari. La popolazione di questo tipo ideale si è adattata all'ambiente del territorio come in una nicchia, e tende a trasformarlo poco.

Il secondo tipo di società genera una morfologia affatto differente. Ogni unità, nel suo insediamento, differisce profondamente dalle altre. Alcune sono insediate in campagna, altre in città densamente popolate, dove si occupano di molte attività differenti, non solo tra città, ma anche



all'interno della stessa, generando sottounità ognuna delle quali è impegnata in attività complementari. Qui infatti nessuna unità ricerca l'autosufficienza, ma piuttosto, tramite lo scambio dei propri prodotti con i prodotti dell'attività altrui, di trovare forme di coesistenza reciprocamente dipendente, e questo avviene tra unità più piccole, come gli individui, ma anche tra unità più grandi, come le città e le campagne. In questo territorio si moltiplicano gli scambi e le comunicazioni, favorite da numerose infrastrutture, e sono proprio queste a modificare il territorio ed adattarlo alle esigenze della popolazione che lo abita. Alcune unità hanno ruoli centrali e più determinanti, essendo propagatori di beni e informazioni preziose, oppure strutturando i traffici e le infrastrutture. Se nel primo caso vi erano unità simili le une accanto alle altre, nel secondo caso si ha una molteplicità complessa e differenziata le cui unità sono tra loro interdipendenti e impegnate in fitti scambi. Ciò è reso possibile da una popolazione ampia, che tramite le sue attività produttive è in grado di creare un surplus che permette ad alcune unità di dedicarsi ad attività non strettamente legate all'esigenza di sopravvivenza, ma accrescono le risorse di altro tipo, simboliche, rituali, ma anche tecniche e teoriche. Saranno poi queste capacità tecnologiche a permettere di uscire dal territorio come nicchia e farne una risorsa adattabile. Permetteranno cioè uno sfruttamento più intensivo e una capacità negoziale aumentata con l'ambiente, cui, tramite apparati tecnici e teorici, daranno progressivamente voce. Il vasto territorio di questa popolazione, non è disconnesso: grazie alle infrastrutture ed alle tecniche progressivamente migliori, centri e periferie sono intensamente collegati, generando una situazione di reciproca utilità e sempre meno di sfruttamento.

Il secondo tipo di assetto sociale e morfologico è quello che caratterizza la modernità, che Durkheim considera come un intensificarsi ed accelerarsi del processo di differenziazione. In questo si può ben leggere l'influenza esercitata dal paradigma evoluzionista che dominava la biologia e, per osmosi, le altre discipline che vi si ispiravano. La sociologia durkheimiana, con l'idea di differenziazione, fa propria una delle idee fondamentali della teoria evolutiva, che vede, nel continuo differenziarsi, il processo fondamentale. Questo processo biologico comporta un aumento della complessità e dell'eterogeneità sia tra le specie, poiché a un numero minore si sostituisce un numero maggiore di specie, sia entro le specie, poiché ogni specie vede aumentare la differenziazione interna. Allo stesso modo avviene per le società umane in cui dapprima ogni famiglia costituiva un nucleo a sé stante, una nicchia isolata, ma poi esse vengono coinvolte all'interno del sistema sociale, ricevendo compiti e ruoli di crescente estensione. La famiglia cioè diviene un organo di un corpo sociale più differenziato. Inoltre la famiglia si differenzia internamente, tramite cui le funzioni ed i ruoli un tempo intercambiabili si separano e si distribuiscono, secondo diversi criteri, tra i membri componenti.

Si vede quindi come per Durkheim lo sviluppo umano si iscriva nel seno della più generale evoluzione. Ne deriva che i due tipi di società testé descritti sono da considerarsi evolutivamente ordinati: il primo è precedente, ed il secondo ne rappresenta l'evoluzione. Tale evoluzione non

comporta un'alterazione biologica dell'uomo e l'emergere di nuove razze, ma soltanto un modificarsi della cultura e del rapporto, che essa incarna, tra la popolazione ed il suo ambiente.

Durkheim prende le distanze dalla visione utilitaristica, ed anche da quella spenceriana, delle cause e delle conseguenze della differenziazione. Pensare che il motore della differenziazione sia la personale ricerca del vantaggio è per Durkheim da scartare perché l'emergere di un individuo come entità autonoma ed orientata verso fini egoistici è semmai il risultato di tale processo, nei suoi più avanzati livelli. Laddove la differenziazione è minima c'è scarsamente posto per tali individualità egoistiche, poiché l'individuo in quanto tale non esiste, essendo il soggetto inserito in norme e consuetudini che lasciano pochissimo spazio all'emersione di una forma autonoma.

Anche riguardo alle conseguenze, che gli utilitaristi identificano in una crescita del benessere e della felicità pubblica o privata, Durkheim nutre dei dubbi, ad esempio prendendo in considerazione l'aumento del tasso di suicidi che si accompagna allo sviluppo economico-produttivo.

«Come possiamo spiegare la crescente differenziazione strutturale della società? Durkheim esclude la possibilità di rispondere a questa domanda teleologicamente, come secondo lui hanno cercato di fare gli utilitaristi e gli economisti politici. Per costoro, la divisione del lavoro si espande perché incrementa l'insieme della felicità umana massimizzando la produttività del lavoro. Ma, secondo Durkheim, l'aumento della divisione del lavoro non implica necessariamente l'aumento della felicità umana: lo si può constatare dall'incremento dei tassi di suicidio nelle società europee del diciannovesimo secolo.»<sup>17</sup>

### *1.7 Solidarietà meccanica e solidarietà organica*

Il progresso, con il suo portato di differenziazione e di divisione del lavoro sociale, ha per Durkheim un'importante conseguenza sul piano sociale, che riguarda il fatto che le attività individuali, portate avanti per fini egoistici dagli individui i quali scambiano i risultati delle loro azioni in seno a una società molto differenziata, generano e richiedono un tipo di integrazione sociale affatto nuovo, che poggia sull'interdipendenza tra le parti componenti: la solidarietà organica. Essa si contrappone alla solidarietà meccanica, che è invece tipica delle società non differenziate, basate sul primo assetto ecologico, e che risulta, in maniera spontanea, dalla somiglianza tra le componenti e soprattutto dal fatto che tutte le parti aderiscono a rappresentazioni, forme, credenze e norme del tutto simili.

La solidarietà organica rende possibile la società in contesti altamente differenziati. Si tratta di un collante in grado di tener unita la società proprio in virtù della parcellizzazione e della diversità degli interessi individuali. Non riguarda perciò soltanto gli scambi di merci e di servizi, ma si tratta

---

<sup>17</sup> Giddens A., *Op.cit.*, 1998, p. 23

«[...] di un ordine sociale e morale *sui generis*. Individui che altrimenti sarebbero indipendenti sono vincolati reciprocamente: invece di svilupparsi separatamente, essi concertano i loro sforzi; sono solidali e la loro solidarietà non agisce soltanto nei corti istanti in cui vengono scambiati servizi, ma si estende ben al di là di essi.»<sup>18</sup>

Anche in questo caso Durkheim esprime una posizione diversa da quella utilitarista, e critica fortemente le preferenze politiche e morali che vedono nella deregolazione la migliore scelta possibile. Infatti la solidarietà organica non è il portato naturale e spontaneo del progresso, ma richiede apparati coercitivi che la producano e la riproducano, conservandola. Non è quindi auspicabile che lo Stato si ritiri sempre più per lasciare lo spazio di manovra alla libertà del mercato, mentre lo è invece che le autorità pubbliche e le istituzioni che lo rappresentano si incarichino di una esplicita e chiara regolazione degli affari sociali.

Il rischio infatti, è che la libertà incontrollata del processo di differenziazione crei dei risultati mostruosi, soprattutto perché il mercato riproduce e conferma le forti diseguaglianze che persistono tra gli individui, ben visibili nelle proprietà ereditarie e nella detenzione dei mezzi di produzione, distorcendo le possibilità di ottenimento di ricchezza. Lo Stato deve quindi essere artefice e controllore delle direzioni intraprese dalla società, orientando anche le attività volte all'ottenimento di un interesse privato. La società, tramite le sue istituzioni, deve essere guida del processo di differenziazione, e non esserne il terreno di prova, pena la disgregazione. Il contratto ad esempio, è un'istituzione che acquisisce crescente importanza, qualitativamente e numericamente, ma affinché i contratti abbiano una validità debbono esistere istituzioni che li convalidino e che operino sanzioni in caso di non osservanza. I contratti possono sussistere solo grazie ad istituzioni di origine non contrattuale. Lo sviluppo dello Stato, contrariamente alla visione di Spencer che lo vedeva come un ostacolo al progresso, è per Durkheim un importante elemento dello sviluppo della società moderna, poiché, attraverso il diritto privato e quello pubblico, attraverso la pubblica amministrazione, attraverso il controllo del cambiamento, delle sanzioni e delle devianze, attraverso la cittadinanza e la formazione ne crea le condizioni di possibilità.

Il passaggio da una forma di solidarietà all'altra, e con esso il passaggio da un assetto ecologico a un altro è ciò che permette di spiegare il mutamento. Questo passaggio non avviene a partire dalle aspirazioni personali e dalle iniziative individuali, ma sono ancora una volta gli assetti ecologici a giocare il ruolo chiave, ed in particolare il disallineamento tra la dimensione della popolazione e la dimensione del suo territorio.

Può essere preso ad esempio il caso di una società del primo assetto morfologico, in cui la

---

<sup>18</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 73

popolazione cresce, per una serie di cause fortuite, rendendo le risorse ed il loro sistema di sfruttamento, insufficienti. Succede allora che, per sopravvivere, tale società deve fare dei progressi tecnici, utili ad attuare uno sfruttamento delle risorse più intensivo e più produttivo. Si dovranno segmentare e suddividere le attività, e scambiare i prodotti di diverse attività. Ne risulterà una perdita di territorializzazione delle parti, venendo meno l'importanza della segmentazione e suddivisione dello spazio, e si avranno aggregati nuovi, dove gli individui, sempre più tali, saranno flessibilmente in grado di partecipare al sociale. Aumenta quella che Durkheim chiama densità dinamica e morale della società, e con essa, proporzionalmente, aumenta la differenziazione. A sua volta essendo queste densità connesse al volume della popolazione, se ne ricava che differenziazione e dimensione della popolazione sono tra loro strettamente relate.

Il mutamento, così inteso come il passaggio da una forma di solidarietà meccanica ad una organica, con il relativo passaggio ad un assetto ecologico individualizzato, è un elemento molto importante per comprendere la visione di Durkheim della società industriale e del suo avvenire. Egli ritiene che gli squilibri, le lotte e lo stridere delle tensioni di classe, che si possono registrare tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, non debbano ascrivere alla nascita di una nuova forma di società classista, quella capitalista, ma siano invece da ricondurre al passaggio da forme di solidarietà meccanica a forme di solidarietà organica. Il conflitto di classe, piuttosto che motore della storia, è espressione dell'incompleto raggiungimento della nuova forma di solidarietà nella recentemente sviluppatasi società industriale.

Per poter completare questa transizione e porre fine al conflitto sono necessari due cambiamenti fondamentali. La prima tappa è la regolamentazione dei rapporti in seno alla società industriale. Al momento essi sono alterati in quanto versano in uno stato di anomia dato dal passaggio, piuttosto rapido, da una forma preindustriale, dove ognuno aveva un ruolo ascrivito all'interno di una gerarchia prefissata e riprodotta dalla tradizione, a una forma industriale che, se da un lato ha dissolto queste vecchie forme di autorità morale, dall'altro non ha completato la sostituzione con una forma di individualismo morale.

La seconda tappa riguarda invece il perfezionamento ed il completamento dei processi strutturali che sono stati iniziati con la differenziazione sociale.

Dal combinarsi di queste condizioni di transizione emerge il conflitto, e bisogna porvi rimedio con due tipi di regolamentazione, una, tramite lo stato, deve regolare l'economia nel suo complesso, una, tramite gruppi sindacali e corporazioni, deve regolare il sistema occupazionale. Ma la sola moralizzazione della società industriale non è sufficiente a garantire la fine del conflitto.

«Molti commentatori di Durkheim si sono soffermati sulla sua richiesta di una regolamentazione morale del sistema industriale, come modo per vincere l'anomia, senza rendersi bene conto che egli indica altri mutamenti sociali necessari a integrazione di questo. La solidarietà organica presuppone la giustizia sociale e

l'uguaglianza nelle opportunità, altrimenti non potrà mai funzionare «normalmente». Le società in cui predominava la solidarietà meccanica erano organizzate gerarchicamente in termini di «disuguaglianze esteriori», espressione con cui Durkheim intende le disuguaglianze che derivano dalle circostanze sociali di nascita dell'individuo, come il privilegio aristocratico e la trasmissione ereditaria della proprietà privata [...]. Nella solidarietà organica, pienamente sviluppata, l'unico principio che informala distribuzione delle ricompense materiali e sociali in maniera consona al nuovo ordinamento morale è quello delle «disuguaglianze interne», cioè la distribuzione differenziata del talento e delle capacità. [...] questa sembra proprio la prospettiva di una società senza classi, [...] Ma dovrà essere una società giusta, nel senso che vi prevarrà l'uguaglianza delle opportunità.»<sup>19</sup>

### *1.8 Coscienza collettiva*

Quelli che Durkheim indicherà, in opere successive, come i fatti sociali per eccellenza, cioè i modi di agire e di pensare significativi a livello soggettivo e sociale, prefigurano già ne *La divisione del lavoro sociale*, nei termini di rappresentazioni e coscienze. Sebbene il primo termine sia logicamente precedente al secondo, giacché la coscienza è da intendersi come un coagulo di rappresentazioni che in un certo momento si trovano in una mente individuale, il secondo merita un approfondimento poiché, estendendosi l'ampiezza delle rappresentazioni raccolte, nel momento in cui certe rappresentazioni circolano tra tutti i membri di una certa popolazione, si può parlare di coscienza collettiva.

La coscienza collettiva, quell'insieme di rappresentazioni presenti in tutte le menti, ha la capacità di incidere profondamente sull'assetto sociale di una società. Si possono avanzare in tal senso alcuni esempi. Prima di tutto essa gioca un ruolo importante nel prevalere di forme di diritto repressivo rispetto a forme restitutive, a loro volta indicatori di forme di solidarietà meccanica o organica. Se si hanno in seno alla società delle forti rappresentazioni collettive, altamente condivise, prevarrà la solidarietà meccanica e con essa delle forme di sanzione repressive; se invece non si ha una forte coscienza collettiva, ma molte rappresentazioni individualizzate, si avrà solidarietà organica e con essa un diritto contrattuale e restitutivo.

«Per Durkheim, non possiamo definire il reato in termini di *contenuto* di una certa classe di azioni, poiché a seconda dei tempi e dei luoghi sono stati considerati criminali i più svariati tipi di condotta. L'unica caratteristica che i crimini condividono in generale è che trasgrediscono convinzioni morali fortemente radicate nella collettività inducono quindi la società a una reazione punitiva. Nel diritto restitutivo, ogni aspetto del fatto legale è in genere dichiarato: sono cioè evidenziati sia gli obblighi delle parti in causa sia le sanzioni applicabili nel caso di non ottemperanza. Non così nel diritto repressivo, dove sono specificate le

---

<sup>19</sup> Giddens A., *Op.cit.*, 1998, pp. 27, 28

sanzioni ma non le convinzioni morali a cui sono ispirate. E ciò proprio perché queste ultime sono generalmente condivise e conosciute da tutti [...].

L'esistenza del diritto penale testimonia insomma la forza delle credenze morali collettive [...].

Durkheim continua sostenendo che maggiore è la prevalenza del diritto penale su quello restitutivo, maggiore risulta la coesione e l'estensione della *conscience collective*. In questo modo, possiamo dimostrare che la *conscience collective* è più forte e coerente nelle forme di società più semplici [...].»<sup>20</sup>

In secondo luogo, la coscienza collettiva è il presupposto dell'individualizzazione, e su questo punto Durkheim critica maggiormente l'approccio utilitarista. Secondo gli utilitaristi infatti, alla base di tutti i processi sociali vi sono individui tra loro separati e in competizione, ognuno portatore di propri bisogni e interessi. Ma questo tipo di individuo è il risultato dell'evoluzione della società da forme in cui le rappresentazioni sono forti, condivise e riprodotte tra i membri, ed in cui lo spazio di manovra individuale è basso, a forme che, progressivamente, vedono scemare l'importanza delle rappresentazioni collettive ed emergere spazi di autonomia: ancora una volta, l'individuo autonomo non è la base, ma il risultato della società.

Infine, si vede come nel precedente sia implicita l'idea di una perdita di importanza della coscienza collettiva con il cambiamento di una forma sociale in un'altra, cioè con l'evoluzione sociale. La divisione del lavoro e la differenziazione possono progredire solo nella misura in cui aumenta la variabilità a livello individuale, e questo può avvenire solo se la coscienza collettiva regredisce.

### 1.9 *Le suicide*

Nel 1897 Durkheim pubblica *Le suicide: étude de sociologie*, un testo fondamentale della sua produzione, che contribuirà a renderlo celebre, e che continuerà ad essere attuale per lungo tempo. Il suicidio infatti continua ad essere oggetto di studio scientifico e di attenzione pubblica, ed alcune delle idee di Durkheim, afferenti alle cause sociali del fenomeno, rimangono in grado di far luce su di esso. Ne *Il suicidio*, Durkheim mette in pratica, per un caso empirico, l'apparato metodologico messo a punto con *Les regles*, indirizzando il metodo sociologico verso un oggetto di studio considerato tipicamente psicologico. Inoltre è in questo saggio che appare il concetto di anomia, che avrà una grande fortuna nel pensiero sociologico, e che verrà riutilizzato e discusso in moltissimi modi, continuando ad avere una validità esplicativa, e talvolta performativa, fino ad oggi<sup>21</sup>.

Durkheim concentra la sua attenzione su due ordini di fatti sociali, sulle maniere di agire e sulle

---

<sup>20</sup> Ivi, pp. 21, 22

<sup>21</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 85

maniere di pensare, che intende come modi socialmente determinati di azione e pensiero, esterni agli individui e per essi coercitivi. Sebbene ne *Il suicidio*, egli si concentri piuttosto sulle maniere di agire, indagando invece i modi in cui gli umani percepiscono e concepiscono la realtà in saggi successivi come *Su alcune forme primitive di classificazione*, entrambi questi ordini di fatti sociali hanno la loro ragion d'essere in qualcosa che trascende la condizione biologica. Mentre infatti nel regno animale i comportamenti trovano nei geni e nell'istinto la loro spiegazione, all'interno del regno umano la spiegazione biologica è insufficiente: gli umani apprendono i modi di agire e di pensare non dall'interno di sé, ma dall'esterno, dal confronto con gli altri esseri umani, o meglio, dal confronto con la trascendenza che essi creano, la società. I modi di agire e di pensare vengono trasmessi e appresi, e sono, come già sottolineato, accompagnati da sanzioni. Una prova dell'insufficienza di quella biologica come spiegazione del comportamento umano, è data dal fatto che, seppure con geni del tutto simili, i vari gruppi umani differiscono moltissimo gli uni dagli altri. Le storie, le esperienze, i modi di abitare il territorio, ma anche le conoscenze, le simbologie, i linguaggi, sono incredibilmente variegati a fronte della sostanziale unicità della specie umana.

Gli umani, in definitiva, sono esseri culturali, oltretutto biologici, ed è proprio in virtù di questa culturalità che la determinatezza sociale degli individui si tinge ogni volta della soggettività con cui le norme vengono recepite e riprodotte. Soltanto attraverso l'individuo, e al di là della sua consapevolezza, le maniere di agire si traducono in azione concreta, poiché egli le recepisce ed attribuisce loro significato.

Si vede quindi come anche un comportamento altamente privato, risultato di una decisione intima, abbia ragione di ricercare nella sua insita culturalità, la causa scatenante. In tal senso è interessante comprendere il processo tramite cui l'agire dell'individuo si conforma o meno alle aspettative che il gruppo ha sull'azione in questione, mantenendo l'attenzione sulla mediazione soggettiva che questi opera, nel momento in cui, per potersi conformare, deve ritenere queste aspettative apprezzabili, funzionali o in qualche forma valide.

Questo rilievo della componente soggettiva libera parzialmente l'essere sociale dalla totale determinatezza, lasciando quel margine di manovra che può portare, in certe condizioni, alla devianza, cioè al non corrispondere alle aspettative, poiché esse non sono sufficientemente interessanti, accattivanti, forti, da indurlo ad adeguarsi ai comportamenti prescritti. L'esistenza di aspettative non implica che esse vengano realizzate, esse non avranno la stessa forza per tutti, ed alcuni si comporteranno altrimenti. Questo implica che necessariamente ci sarà qualcuno che, non conformandosi, devia. Il crimine è normale, e le aspettative, anche le più forti, vengono alle volte non realizzate, generando la fuoriuscita dalla norma.

«L'esistenza stessa del diritto penale lo prova, perché il diritto penale si basa sull'assunto che quelle norme in qualche misura verranno in effetti violate, e istituisce i relativi assetti per rispondere socialmente a tale

contingenza – risposta che normalmente infligge una punizione ai trasgressori, esprimendo così l'oltraggio subito dalla società e riproponendo la norma violata.»<sup>22</sup>

Ma lo scopo non è suffragare l'idea che le norme non possono non essere violate, piuttosto, Durkheim si pone la questione di capire quali sono le condizioni sociali in cui e per cui questa violazione può essere pensata e operata. In particolare si chiede quali sono le condizioni che portano ad un reato, moralmente e giuridicamente sanzionato, come il suicidio, atto che ha una valenza proprio perché più che come crimine si configura come una forma di devianza. Oltreché prendere in considerazione le cause, Durkheim cerca di identificare le conseguenze del suicidio, così da poter da un lato comprendere il motivo per cui in quasi tutte le società il suicidio è proibito, cosa che ad esempio viene espressa nei principi morali di quasi tutte le religioni, dall'altro criticare la società moderna e suggerire delle riforme utili a migliorarne le istituzioni.

### *1.10 Devianza*

Ne *Il suicidio*, Durkheim cerca di indagare e comprendere i motivi per cui le norme, ed in particolare le norme che vietano moralmente il suicidio, vengono trasgredite. Si interroga cioè sul motivo della devianza, sul perché le norme non riescono ad essere del tutto efficaci, richiedendo alla società di arginare il problema con la punizione, che ristabilisce il confine del giusto e dell'ingiusto.

Sono tre le motivazioni che Durkheim suggerisce per spiegare il perché della devianza.

Prima di tutto l'esistenza stessa della società, organismo complesso e altamente differenziato (e ciò è tanto più valido in contesti fortemente differenziati), genera dei bisogni, delle esigenze e delle norme contrastanti, e spinge quindi gli individui a seguire obiettivi diversi e tra loro in conflitto. La devianza è in tal senso un portato della pluralità delle norme: osservare certe norme comporta la non osservanza di altre.

In secondo luogo, la devianza può emergere dalla eccessiva o difettosa osservanza di una norma. Ancora una volta la ragione sta nel contrasto tra norme, che non armonizzandosi creano trascuranze o eccessi di zelo. Infatti una società sta insieme grazie a due forme distinte ma simbiotiche: la coesione, cioè la simpatia di credenze e desideri individuali, comuni a tutti i membri; e la regolamentazione, cioè il rapporto tra le funzioni tra loro solidali, che si impone agli individui come una regola di condotta e pensiero. In entrambi i casi possono prodursi degli eccessi.

La terza motivazione della devianza riguarda la struttura morale di una società. Una società tende ad avere una struttura morale differenziata poiché i principi morali, le regole e le norme che la

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 90



compongono si distribuiscono in maniera disomogenea tra i diversi ambiti, spazi e tempi sociali. Essa tende a parcellizzarsi e differenziarsi tra i diversi gruppi, alcuni dei quali parteciperanno con ardore a certe norme, sentendo meno la pressione di altre, ma anche tra i diversi momenti e fasi della vita sociale, siano essi episodici o ciclici. Quando una norma è particolarmente sentita da certi gruppi può darsi che l'osservanza esaltata di essa conduca ad atti devianti (come nel caso dei linciaggi di piazza). La varietà morale

«[...] tende a manifestarsi in parallelo con quella raggiunta dalla divisione del lavoro, perché per rendere possibile alle diverse parti della società di svolgere i loro determinati servizi, ciascuna parte non soltanto deve fornire ai suoi componenti determinate conoscenze, non soltanto deve assegnare a essi determinate risorse materiali, ma deve anche orientare queste componenti a determinate aspettative di natura morale e deve far coltivare loro determinate virtù. In tal modo, li espone anche al rischio morale di certe forme esplicite di devianza, che sono in certo senso implicite proprio a quella virtù.»<sup>23</sup>

Durkheim procede nel suo lavoro di analisi del fenomeno del suicidio prendendo in esame le statistiche su di esso a disposizione, ed ovviamente, per non cadere nell'ambito psicologico, evita di considerare i singoli casi di suicidio. Si dedica perciò ai tassi di suicidio: il numero di morti suicide all'interno di una popolazione (non necessariamente nazionale, si tratta spesso di popolazioni interne alle nazioni) nel corso di un tempo determinato (normalmente un anno). Dall'analisi accurata di questi dati emergono due caratteristiche del fenomeno. Prima di tutto il tasso di suicidio varia da una popolazione all'altra, talvolta raggiungendo differenze molto significative. In campagna ad esempio, il numero dei suicidi è inferiore rispetto alle città. In secondo luogo il tasso dei suicidi tende ad essere costante nel tempo. Tutto ciò permette a Durkheim di dire che, quali che siano le individuali motivazioni psicologiche per cui un individuo decide di suicidarsi, ogni popolazione ha una tendenza al suicidio che le appartiene e che è statisticamente quantificabile. Se ogni suicidio è in sé una storia individuale, con le sue determinate circostanze, ogni tasso di suicidio è una caratteristica collettiva, che ha ragione d'essere, e può essere spiegata, solo attraverso una spiegazione sociologica.

### *1.11 Categorizzazione dei tipi di suicidio*

Nonostante l'utilizzo di dati empirici, e nonostante il proposito, già espresso ne *Le regole*, di ricavare le leggi sociologiche tramite l'osservazione dei comportamenti sociali per come si danno, e non induttivamente, ne *Il suicidio*, Durkheim definisce e pone lui stesso le differenti cause

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 98, 99

sociologiche dei suicidi. Egli chiarisce subito che fra i tassi di suicidio ci sono forti differenze di ordine qualitativo: uno stesso tasso di suicidio in una popolazione può essere generato da diverse matrici sociali. A questo punto, di fronte alla molteplicità di dati statistici da un lato, e dall'altro di fronte all'impossibilità di attingere agli aspetti morfologici, ovverosia alle motivazioni biografiche e personali che hanno spinto al suicidio i vari individui<sup>24</sup>, Durkheim sostiene che alla base di questi comportamenti devianti stanno quattro tipi di cause, e riuscirà, com'è ovvio, a motivare quest'operazione teorica attraverso le statistiche.

In definitiva Durkheim evita una classificazione morfologica, astenendosi dal creare una tipologia basata sui caratteri prevalenti nei suicidi, ed altresì imposta una classificazione eziologica, che si riferisce alle cause che li producono. In base a questo principio classificatorio egli identificherà tre tipi di suicidio, ai quali ne aggiungerà uno: egoistico, altruistico, anomico, ed infine fatalistico.

La tripartizione ricalca quello che la società richiede agli individui in termini di impegno morale. Ogni società infatti impone tre obblighi contrastanti ai suoi membri: che siano autonomi portatori di personalità; che siano pronti a sacrificare la loro individualità per il bene comune; che siano pronti a rinegoziarsi a fronte del cambiamento inteso come progresso<sup>25</sup>.

«Quando una società è troppo coesiva tende a generare tassi elevati di suicidio altruistico; quando non lo è sufficientemente, genererà tassi elevati di suicidio egoistico. Quando la società regola troppo poco, ne risulterà il suicidio anomico; quando regola troppo questo può condurre a un quarto tipo di suicidio, «fatalistico»[...].»<sup>26</sup>

Per una descrizione dei tipi di suicidio si rimanda all'ampia bibliografia in materia, evitando in questa sede di riproporre un lavoro trattato lungamente e nel dettaglio altrove.

### *1.12 Che cos'è la società*

Nel tentativo di comprendere cosa la società sia per Durkheim, è necessario anticipare che, al contrario di Tarde, nella cui opera si trova una definizione ben precisa, non c'è un punto in cui egli definisca in senso stretto il concetto, che pure usa moltissimo. Nonostante il proposito espresso nelle *Regole del metodo sociologico*, secondo cui ogni concetto utilizzato in ambito scientifico deve essere chiaramente e preventivamente definito, e nonostante la sua preoccupazione politica, che lo spinge ad essere un sostenitore della priorità della società sull'individuo, Durkheim si astiene da una definizione netta. Tuttavia, dalla sua opera emergono una serie di caratteristiche a corredare la sua

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 93

<sup>25</sup> Ivi, p. 100

<sup>26</sup> Ivi, pp. 97, 98

idea di società che possono chiarire la sua visione.

Prima di tutto occorre dire che la società non è per Durkheim una realtà concreta, una sostanza che ha un suo luogo nello spazio, per cui studiarla non equivale a disegnare la mappa di un territorio. Piuttosto che concreta, la società è una realtà contingente, che è nel momento in cui certi processi avvengono, in cui certe situazioni hanno luogo.

«È meglio pensarla come un flusso di energia, piuttosto che un insieme di oggetti. Per dirla altrimenti, non dovremmo pensare la società come un teatro, un palcoscenico, ma piuttosto come una performance, una recita teatrale. La società è una realtà contingente, reale *se e in quanto* certe cose succedono.»<sup>27</sup>

Occorre a questo punto capire di quali cose si tratta, che tipo di processi sono in gioco. Non può trattarsi dell'insieme delle relazioni, dei contatti e delle interazioni tra i membri del gruppo, e tra essi e il loro ambiente socializzato, giacché una tale inclusività sarebbe troppo ampia. La società non può essere pensata come sovrapposta alla troppo vasta e cangiante mole di eventi e fenomeni che accadono, è necessario che essa sia in un certo senso distante. Non è la realtà di tutte le interazioni, ma piuttosto il ripresentarsi prevedibile di certe forme, l'insieme dei modelli che soggiacciono agli epifenomeni che si svolgono nel tempo e nello spazio sociali. Tuttavia anche questa idea deve essere specificata, ne deve essere ridotta l'ampiezza. Alcune interazioni infatti hanno origine, ragione e modo d'essere in cause non sociali. La fisicità e la materialità dei corpi degli attori sociali, già questo è un primo elemento non sociale che ha forti ricadute sul tipo di interazioni; ma anche l'istinto è un forte elemento nell'impostare i modi di agire e pensare. La società non può che iniziare laddove l'istinto finisce. Ecco dunque che al di là del confine dell'istinto sta la cultura, o la culturalità. I comportamenti, i modi di agire e di pensare sono sociali allorquando riguardano le attività che, seppure basate sulla parte biologica dell'uomo, tuttavia non ne sono direttamente influenzate, ma hanno una variabilità, delle proprietà e un senso sganciati e parzialmente autonomi dall'istinto. Durkheim, riferendosi ai modelli mentali, alle strutture culturali in grado di far trascendere all'uomo la sua animalità, parla di rappresentazioni.

«Detto altrimenti, Durkheim concettualizza la società l'insieme degli schemi *mentali* che incidono sull'interazione degli individui umani. La società esiste [...] se e in quanto tali interazioni sono controllate da immagini mentali piuttosto che dalle leggi della materia o dagli istinti.»<sup>28</sup>

Ed anche tra le rappresentazioni, occorre distinguere tra quelle che hanno un carattere privato, psicologico e individuale e quelle che invece hanno un'origine e una valenza collettive, e ciò è

---

<sup>27</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 120

<sup>28</sup> Ivi, p. 122

discriminato, secondo Durkheim, dalla presenza o meno della sanzione, vero indicatore del sociale rispetto all'individuale, infatti

«Ciò che costituisce la società non è [...] il fatto che le attività umane vengano guidate da processi mentali, ma la natura particolare dei processi in questione – valgono soltanto quelli che sono orientati a e guidati da rappresentazioni presenti entro le menti individuali, ma di natura collettiva. La società è la somma totale di rappresentazioni di questo genere; esiste se e in quanto le interazioni degli individui sono regolate da regole istituzionali – oppure da forti correnti di opinione o di emozioni che sono di natura collettiva, anche se non si sono (ancora) cristallizzate in regole di questo genere -; non hanno invece a che vedere con la società considerazione che riguardano esclusivamente l'individualità dei singoli.»<sup>29</sup>

Le rappresentazioni fin qui descritte, occorre aggiungere, hanno una caratteristica importante: esse si possono realizzare, possono esistere e sussistere, solo se l'azione dei singoli individui vi si conforma. Poiché nelle menti dei membri della società, oltreché rappresentazioni collettive, sanzionate e trascendenti, vi sono rappresentazioni individuali, ne consegue che il rapporto tra questi due ordini di rappresentazioni può essere armonico, nel momento in cui esse collaborano o sono tra loro indifferenti e ininfluenti, oppure disarmonico, nel momento in cui confliggono. In quest'ultimo caso, la tenuta della società è in pericolo, e si corre il rischio della disgregazione. Durkheim esprime a riguardo una forte preoccupazione per la società moderna. La società infatti è un'entità morale, ed il fatto che conformi gli individui attraverso la sanzione non lo si deve all'aspettativa della punizione, come vorrebbero gli utilitaristi. La punizione è senz'altro un disciplinatore della condotta, ma di per sé non è sufficiente a garantire l'ordine, giacché molti sono i casi in cui non si ha la certezza del diritto, o in cui è facile evadere la norma. La sanzione non ha un valore solo funzionale, ma anche e soprattutto simbolico, e l'osservanza delle norme ha motivazioni ulteriori rispetto al calcolo del proprio personale vantaggio. Il membro della società infatti, trova nella partecipazione a un ordine morale il senso della propria esistenza, dal momento in cui le finalità che si pone, le aspettative che risiedono in lui, i suoi bisogni e le sue speranze, trovano nell'impianto delle regole e delle norme e dei valori il loro motivo e la loro origine. Non è quindi il timore della punizione a far sì che le norme vengano mantenute, e la società sia coesa, ma piuttosto il senso di obbligo morale, il dover essere che ogni membro sente nei confronti della società, e che li spinge a fare ciò che devono fare. In questo senso di abnegazione, che è la capacità, morale, di trascendere se stessi e le propria individualità, i propri interessi, che Durkheim vede il primo e più importante elemento della tenuta della società. Le abitudini, i modi di fare, l'inerzia e le punizioni giocano un importante ruolo, ma non quanto il senso del dovere morale. Non si tratta di un'attitudine innata e istintiva, ed anzi essa è appresa, durante il processo di socializzazione. Per

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 124

questo è importante che il sistema educativo se ne faccia carico. Ma anche le istituzioni politiche, il diritto, la religione, devono farsi carico di essere istituzioni in grado di generare e guidare la capacità degli individui di trascendere se stessi.

In definitiva, per Durkheim, la società è l'insieme delle norme, e sussiste nella misura in cui gli individui che la compongono ne osservano le norme, e le osservano perché sentono il dovere morale di farlo.<sup>30</sup>

## CAPITOLO SECONDO

### GABRIEL TARDE

#### *2.1 Cenni biografici*

Gabriel Tarde nacque nel 1843 a Sarlat, nella Dordogna, da una antica famiglia borghese.

Il padre, magistrato presso il tribunale della stessa città, venne a mancare quando Gabriel aveva 7 anni, lasciando la giovane vedova Tarde ad occuparsi del figlio. La madre divenne quindi un punto di riferimento importantissimo per il giovane, una guida spirituale verso la quale egli provava una profonda ammirazione. All'età di 11 anni venne affidato al Collegio dei Padri Gesuiti di Sarlat, dove, nonostante il pessimo ricordo che ne conserverà, Tarde si dimostra sin da subito uno studente meritevole ed intellettualmente indipendente. Conseguì, nel 1860 la maturità in lettere e poi in scienze e l'anno dopo si dedicò agli studi filosofici. In quel periodo era deciso ad intraprendere gli studi scientifici, con la relativa carriera, per cui pensò di iscriversi alla École Polytechnique. Il suo progetto subì tuttavia una brusca interruzione allorché fu colpito da una forte forma di miopia, che lo rese quasi cieco. La giovinezza di Tarde fu molto segnata da questa malattia, che alternava periodi acuti con periodi meno dolorosi, impedendogli di avere una continuità progettuale.

Fu in questo periodo, i molti mesi in cui fu costretto a ritirarsi nella sua casa in una solitudine forzata, che progressivamente all'inclinazione scientifica si sostituì la passione per la speculazione filosofica. Quando le sue condizioni fisiche migliorarono Tarde si iscrisse alla facoltà di legge di Toulouse, anche se continuava a studiare autonomamente a Sarlat.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

Un punto di svolta nella vita del giovane Tarde fu il 1865, anno in cui, insieme alla madre, decise di trasferirsi a Parigi, abbandonando la città di provincia. La Capitale sedusse ben presto il ragazzo, che ritrovò lo slancio vitale che i mesi di reclusione e malattia gli avevano tolto.

Nel 1867 Tarde concluse gli studi e si trasferì con la madre nuovamente a Sarlat, dove iniziò la sua attività professionale lavorando come segretario assistente per il giudice della città. Il tempo che il lavoro in tribunale non occupava era utilizzato da Tarde per le letture filosofiche.

Nel 1869 fu nominato giudice supplente a Sarlat, e nel 1873 sostituito procuratore a Ruffec. Dopo appena due anni di lontananza dalla città natale, nel 1875 vi tornò, seguendo la nomina a giudice istruttore, e qui rimase fino al 1894.

Poco dopo la nomina si sposò con la figlia di un magistrato di Bordeaux, con la quale ebbe tre figli. Il periodo compreso tra il 1886 e il 1893 fu quello di massima produzione letteraria. Tarde, oltreché numerosi articoli riguardanti la psicologia, la filosofia, l'economia politica, il diritto e la criminologia, che uscirono principalmente sulla «Revue philosophique» e sugli «Archives d'Atropologie Criminelle», nello stesso periodo pubblicò le sue più importanti opere.

Tra queste si ricordano senz'altro: «la criminalité comparée» del 1886; «Les lois de l'imitation» del 1890; «La logique sociale» del 1893.

La sua notorietà, tuttavia, iniziò ben prima, già dal 1880, sia con gli articoli apparsi sulla «Revue philosophique», per quanto riguarda appunto la riflessione filosofica e sociologica, sia con gli articoli di criminologia pubblicati sugli «Archives d'Atropologie Criminelle», rivista con la quale collaborò assiduamente e della quale, nel 1893, divenne condirettore. E fu soprattutto con questi ultimi che la sua notorietà ebbe una eco anche di livello internazionale.

Nel 1894 venne nominato direttore dell'ufficio di statistica giudiziaria presso il Ministero di Giustizia, incarico di grande prestigio che gli richiese di trasferirsi con la famiglia a Parigi. Questo periodo fu caratterizzato da un gran numero di impegni, frequentazioni, seminari e congressi di sociologia, di antropologia criminale, di statistica e diritto penale. Partecipò negli stessi anni ai lavori della «Société de Sociologie» e a quelli della «Société des Prisons».

Nel 1900 divenne professore di filosofia moderna presso il Collège de France e nello stesso anno venne eletto membro titolare dell'Accademia di scienze morali e politiche.

Morì all'età di 61 anni, il 12 maggio del 1904.

## *2.2 Il sistema sociologico e filosofico di Tarde*

Quanto scritto da Gabriel Tarde è considerato notevole sotto molti punti di vista: filosofico, sociologico, psicologico. La sua produzione è intrisa di una particolare visione del mondo e della vita, una visione della realtà e del suo divenire espressa con uno stile originale e con intuizioni

lungimiranti. Attento osservatore dei problemi scientifici della sua epoca, li ha affrontati, in controtendenza rispetto alla «moda analitica» del tempo, correlando le sue idee a un gran numero di discipline: matematica, botanica, astronomia, linguistica, diritto, economia, storia.

Lo studio criminologico, che lo renderà celebre a livello internazionale, avrà spazio relativamente tardi nel percorso tardiano, intorno al 1880. In esso Tarde approderà soltanto dopo aver messo a punto il suo apparato concettuale attraverso le teorie psicosociali, e sarà proprio dall'applicazione di queste alla criminologia che il suo pensiero sarà accolto con forte curiosità.

Alla base del sistema filosofico e sociologico di Tarde è l'idea che i fattori psicologici, o meglio interpsicologici, costituiscono gli aspetti fondamentali e determinanti del comportamento umano. La spiegazione di questi fattori così come la relazione tra questi e la società richiede una preliminare distinzione tra cause psicologiche e condizioni psicologiche.

Tarde riprende questa distinzione dal filosofo e economista Augustin Cournot, al quale dedica il libro *Les lois de l'imitation*. Così scrive Tarde nella prefazione:

«Je ne suis ni l'élève, ni le disciple même de Cournot. Je ne l'ai jamais vu ni connu. Mais je tiens pour une chance heureuse de ma vie de l'avoir beaucoup lu au sortir du collège; j'ai souvent pensé qu'il lui a manqué uniquement d'être né anglais ou allemand et d'avoir été traduit dans un français fourmillant de solécismes pour être illustre parmi nous; surtout, je n'oublierai jamais que, dans une période néfaste de ma jeunesse, malade des yeux, devenu par force *unius libri*, je lui dois de n'être pas tout à fait mort de faim mentale»<sup>31</sup>

La visione che Cournot aveva della storia era quella di una progressiva eliminazione dei fattori di squilibrio e instabilità in favore di una crescente razionalità, che sarebbe stata, infine, il principio governatore della società. Riteneva infatti la ragione, che avrebbe progressivamente caratterizzato l'uomo nella sua vita individuale e sociale, non già come un particolare tipo di vita dello spirito, ma come una direzione naturale, un'operazione elementare necessaria. L'idea evolutiva di Cournot vedeva le società umane passare da uno stadio primitivo, donde la passione e le cause esterne fanno da motore della storia, ad uno stadio più progredito, dove sono invece le forze razionali a prendere il sopravvento. Proprio queste forze razionali avrebbero trasformato l'uomo e la sua condotta di vita. Tale sostituzione della passione con l'intelligenza razionale come nuovo strumento per la vita civile garantirà, nel suo necessario sviluppo, un progresso dell'umanità verso l'ordine, la coerenza e la razionalità. La lotta sociale è pertanto destinata a ridursi con il procedere della storia, ed infine a scomparire. All'opposizione segue l'adattamento, e con il progredire della società tale adattamento si perfeziona. Da questo punto di vista la visione del futuro di Tarde e di Cournot sono molto simili:

---

<sup>31</sup> Tarde, G., *Le Lois de l'imitation*, Paris, Éditions Kimé, 1993,

(dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

per poter comprendere il comportamento degli individui assemblati in società i concetti di affermazione di bisogni e interessi sono insufficienti, e bisogna ricorrere altresì a differenti spiegazioni, come gli stati di unione, di oblio e di adattamento.

In questo Tarde si richiama inoltre al pensiero di Spencer:

«[...] Gabriel Tarde affermò che la legge della differenziazione sociale consiste nel passaggio da un insieme di comunità eterogenee con un livello elementare di organizzazione, ad una comunità omogenea con un livello di organizzazione superiore, cioè più complesso. È evidente che il contrasto qui è più apparente che reale; Tarde sembra infatti intendere per comunità eterogenee non altro che le comunità isolate di Spencer, mentre la comunità omogenea, evoluta e complessa di Tarde non è altro che la società internamente differenziata, ma complessivamente integrata, di Spencer»<sup>32</sup>

Avendo chiarito questi debiti del pensiero tardiano a quello di Cournot e Spencer, è possibile delineare i contorni che differenziano le cause psicologiche dalle condizioni psicologiche.

Le prime comprendono i fattori idonei a provocare reazioni individuali o sociali, e sono tre: la credenza e il desiderio, l'invenzione, le relazioni interpsicologiche.

Le seconde comprendono i fattori che permettono la trasmissione degli effetti prodotti dalle cause, e sono anch'esse tre: l'imitazione, l'opposizione, l'adattamento.

### 2.3 *Credenza e desiderio*

Secondo Tarde, il comportamento è diretto da due forze psicologiche fondamentali: la credenza e il desiderio. Egli in questo si allontana dalle interpretazioni della psicologia fisicalista di cui non condivideva il tentativo di formulare leggi che descrivessero i rapporti tra uno stimolo esterno, stimolo fisico dall'intensità misurabile, e la risposta, altrettanto misurabile, costituita da una sensazione. Infatti per il sociologo solo la credenza e il desiderio sono forze misurabili, innate e costitutive del soggetto, e pertanto passibili di un'analisi quantitativa, altresì la sensazione che ha un carattere solamente qualitativo. Credenza e desiderio sono le sole grandezze interiori suscettibili di variazioni continue che non le snaturano, mantengono cioè la loro identità sostanziale al variare del grado di intensità. Così il passaggio dall'incredulità al dubbio, dal dubbio alla certezza e così via, certamente alterano il grado, ma non già la natura della forza psichica. Le sensazioni invece sono soggette ad alterarsi e a modificarsi al cambiare del loro grado di intensità. La rabbia diviene collera, e la collera ira, e tra queste la natura della sensazione è molto differente.

Tarde si allontana anche dal pensiero benthamiano, secondo cui la condotta umana è spiegabile a

---

<sup>32</sup> Gallino L. *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino, 2006, p. 223



partire dal sottostare dell'uomo a due forze principali e contrarie: il piacere e il dolore. Sarebbe l'azione combinata di questi due agenti a determinare il comportamento. Ognuno quindi persegue il proprio interesse individuale, ed è compito delle istituzioni creare le condizioni affinché la ricerca individuale sia armonica e non in contrasto con la ricerca dell'interesse collettivo. Per Tarde tuttavia, al calcolo del piacere e del dolore soggiace ad una valutazione, più o meno cosciente, del desiderio, ed il desiderio generale soggiace all'interesse generale.

Nella vita sociale, piuttosto, così come accade in quella individuale, esiste un rapporto di subordinazione del desiderio rispetto alla credenza. Essi sono certamente strettamente correlati, ma la credenza dirige e comanda il desiderio, infatti la società più che di desideri si accresce di credenze.

«Avant d'hypothétiser, l'enfant questionne. Avant de songer à se dire: «Si ce rocher tombe, il m'écrasera,» l'enfant commence par se demander implicitement : « Ce rocher tombera-t-il? » Analysons donc la question. L'image d'un rocher (ou la vue de ce rocher) et l'image de son mouvement se chute se présentent ensemble à l'esprit de l'enfant; et son esprit, par exception (car la these et l'antithèse sont la règle ordinaire), n'établit entre ces deux idées aucun lien de foi positive ou négative. Cependant le désir, il a besoin de croire, d'affirmer ou de nier. Ce désir qui a une croyance future pour objet, c'est l'interrogation.

Qu'est-ce d'ailleurs, pourra-t-on me demander en passant, que la croyance? Qu'est-ce que le désir? J'avoue mon impossibilité de les définir. [...].

Ce qui importe plus qu'une définition de ce genre, c'est de remarquer que la croyance, non plus que le désir, n'est logiquement ni psychologiquement postérieure aux sensations [...].»<sup>33</sup>

Credenza e desiderio generano molteplici combinazioni. Le convinzioni, i comportamenti, le direzioni intraprese dagli individui riuniti in gruppi sono il risultato di queste combinazioni. Esse sono considerate da Tarde le cause fondamentali dell'attività umana, ed anche la sociologia deve occuparsene dedicandovi il necessario studio. Ogni società infatti ha un capitale attivabile, un potenziale psicologico propulsore di azioni, formato da credenza e desiderio, e dal modo in cui si combineranno dipenderà l'armonia o il conflitto nella società. Per studiarle, il sociologo, deve ricorrere a due scienze: la logica sociale, che studia appunto le combinazioni di desideri, e quelle necessarie all'armonia; e la teleologia sociale, che ha per oggetto lo studio delle correnti di desideri. Dunque la credenza e il desiderio sono quel qualcosa di interiore, di mentale che attraverso la dinamica intercerebrale e intersichica - che scandisce la dinamica imitativa - si trasmette da un individuo ad un altro senza consumarsi, senza disperdersi. Le sensazioni così come gli stati affettivi sono comunicabili, e ciò che quindi si trasmette ed è propagato attraverso gli spiriti sono piuttosto le nozioni, le volontà, i giudizi, i progetti, che in questo passaggio tra individui non subiscono

---

<sup>33</sup> Tarde, G., *Op. cit.*, 1993, p.74

modificazione e distorsione, quand'anche questi fossero psicofisiologicamente molto differenti.

Nelle relazioni sociali e intrapsichiche il grado di epidemicità e di contagiosità che esercitano la credenza, la fede, il desiderio, la volontà non ha eguali. Diverso è il caso delle sensazioni che nel moltiplicarsi tra individui, nel trasmettersi subiscono forti alterazioni. Così una folla eccitata non è in preda alle stesse sensazioni, ma al continuo ravvivarsi e riprodursi di credenze e desideri epidemici e contagiosi che si propagano imitativamente.

«[...] cette relation singulière est non pas une impulsion physique reçue ou donnée, un transport de force motrice du sujet à l'objet inanimé ou vice versa, suivant qu'il s'agit d'un état actif ou passif, mais une transmission de quelque chose d'intérieur, de mental, qui passe de l'un des deux sujets à l'autre sans être, chose étrange, perdu ni amoindri en rien pour le premier. Et qu'est-ce qui peut donc être transmis ainsi d'une âme à une âme par leur mise en rapport psychologique ? Est-ce leurs sensations, leurs états affectifs ? Non, cela est incommunicable, essentiellement. Tout ce que deux sujets peuvent se communiquer en ayant conscience de se le communiquer, de manière à se sentir par là plus unis et plus semblables, ce sont leurs notions et leurs volitions, leurs jugements et leurs desseins, formes qui peuvent rester les mêmes malgré la différence de leur contenu, produits de l'élaboration spirituelle qui s'exerce sur n'importe quels signes sensitifs presque indifféremment.»<sup>34</sup>

Vediamo come in questo Tarde si differenzi molto dalla sociologia di Durkheim, secondo cui la trasmissione di stati emotivi, giudizi e progetti tra gli individui è garantita dalla presenza di un super-agente esterno: la coscienza collettiva.

Per Tarde invece i contenuti, i materiali psichici veicolati tramite l'interazione rimangono invariati grazie al riprodursi tra coloro che li veicolano dei contenuti di credenza e desiderio.

Sebbene rinunci a definirli, Tarde ritrova queste due forze in ogni manifestazione fondamentale della realtà interiore. In essa si possono isolare e estrarre, oltre al sentire puro, anche queste due potenze che informano, dell'uomo, sia la vita intellettuale, sia l'azione. Credenza e desiderio dunque non sono il risultato dell'organizzazione dell'attività intellettuale o dell'azione, quanto piuttosto ne sono la base, le forze costruttive. È dal combinarsi di credenza e desiderio che si formano giudizi e atti volontari. La credenza, congiungendosi con la sensazione le unisce e le separa tra loro, le organizza generando il discernimento dei sensi e la percezione; organizzando le immagini, distinguendole dalle sensazioni e intrecciandole con un certo ordine temporale genera i ricordi e la memoria; combinandosi con gli stati affettivi puri dà origine ai sentimenti.

Queste due forze psichiche, quindi, si caratterizzano per la trasmissibilità da un individuo all'altro, e ciò è reso possibile dall'omogeneità, dell'identità di queste sia intrapsichicamente, sia intersichicamente.

---

<sup>34</sup>Tarde, G., *Le Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1898, (dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

«L'atto del «desiderare» e del «respingere», l'atto dell' «affermare» o del «negare», «astrazione fatta dagli oggetti, vale a dire dalle sensazioni o ricordi ai quali si riferisce, è lo stesso costantemente, non soltanto da un momento all'altro della vita individuale, ma da un individuo a un altro».»<sup>35</sup>

Il processo imitativo, che consiste nell'operare di alcune credenze e desideri su altre credenze e desideri, provoca un loro cambiamento di gradiente sia all'interno del singolo sia nel campo sociale. Il contagio imitativo, questa forza di suggestione sonnambolica, agisce come un moltiplicatore delle energie di credenza e desiderio, concentrandone una certa quantità su una stessa idea da sostenere o uno stesso oggetto da desiderare. E quanto più il contagio imitativo si propaga, raggiungendo e sonnambolizzando un numero crescente di individui, tanto più l'idea sarà con forza sostenuta, o l'oggetto con forza desiderato, si accrescerà cioè il quantitativo di energia di credenza e desiderio concentrati. Ed è proprio a partire dalla misurabilità, dall'identità sostanziale, dalla volatilità che li rende altamente contagiosi e facilmente comunicabili, dal modo in cui si inseriscono e si sviluppano nella vita intrapsichica che hanno un forte interesse per il sociologo, o meglio, per la psicologia sociale. Il sociologo può misurarli e scandagliarli, osservare la fenomenologia con cui si manifestano, descrivere la dinamica con cui si propagano insieme ad onde imitative, avendo così modo di osservare il fare società, l'associarsi degli individui, il collezionarsi o collettarsi, il divenire gruppo.

Tarde ritiene che dall'esame e la comparazione dei modi e dei ritmi attraverso cui queste forze psichiche si accrescono e diffondono, come poi si accordano e oppongono alle altre forze compresenti o preesistenti, sia possibile giungere a spiegare il modo in cui il sociale si forma e trasforma. Il quantitativo di energia psichica disponibile in una società in un dato momento, la quantità di credenza e desiderio crea la ricchezza psichica di un dato collettivo, che si accresce attraverso le nuove scoperte o invenzioni che si sommano o confliggono con le antiche. Compito del sociologo è quindi quello di individuare

«[...] le regole della logica sociale, le modalità sovraordinatrici di quello *champ* (sociale) di forze nel quale le credenze e i desideri si alleano o si avversano e, nell'accordarsi, si sostengono, si consolidano vicendevolmente, producendo «addizioni», e, nell'opporsi, si minano, si sostituiscono, vicendevolmente, dando luogo a «sottrazioni».

[...]

E se è vero che, secondo Tarde, l'intero sistema sociale si organizza mediante il concordare e il rivaleggiare delle credenze e funziona mediante il concordare e il rivaleggiare dei desideri («la società, la più innamorata di ordine, per restare forte, deve tollerare le differenze, le opposizioni...»), è altrettanto vero che in esso si

---

<sup>35</sup> Tarde G., *L'opinione e la folla*, La città del sole, Napoli, 2005, p. 22

attivano dei «dispositivi logici» per evitare o, quanto meno, limitare le dissipazioni, le perdite di quantità energetiche sociali dovute a questa irriducibile diversità e a questo inestirpabile conflitto»<sup>36</sup>

Un esempio più volte proposto da Tarde è quello della lingua parlata, materna, che svolge un ruolo fondamentale nel trasmettere una serie di credenze accolte come atti di fede. Essa esercita una potenza imitativa molto forte, e soprattutto inconscia.

«Les mots dont s'occupe le linguiste, ce ne sont pas seulement des articulations verbales qui, nées quelque part, se propagent ensuite par imitation des parents aux descendants, des conquérants aux vaincus ; ce sont avant tout de véritables notions qui, jointes aux articulations, se transmettent de la même manière. Ces notions sont devenues telles, *comme toutes les notions d'ailleurs*, par la répétition et la consolidation graduelles d'anciens jugements, manifestes encore chez l'enfant qui apprend à parler. Au fond des mots il n'y a que des jugements de nomination, comme au fond des idées d'espace et d'étendue il n'y a que des jugements de localisation. Chaque mot que l'enfant prononce équivaut pour lui à une phrase. Il a conscience, en le prononçant, de juger que ce mot signifie telle chose. Ce jugement, devenu de plus en plus rapide et indistinct à mesure qu'il répète ce mot, implique un acte de foi, qui, au lieu d'aller s'atténuant, se fortifie au contraire par ses répétitions ; si bien qu'il vient un moment où on est aussi certain de la signification vraie de ce mot, qu'on peut l'être de la couleur d'un objet qu'on voit, ou de la température d'un objet qu'on touche. Une langue considérée dans son évolution vivante n'est donc qu'une somme d'actes de foi en train de croître, ou aussi bien, ajoutons-le, de diminuer.»<sup>37</sup>

Il bambino dunque, ritiene che una parola corrisponda al suo referente, e questa convinzione si accresce e fortifica con il ripetersi, nel parlare, della stessa parola: si tratta di una ripetizione di atti di fede. La lingua così, nel suo evolversi, consiste in una successione di atti di fede. La rappresentazione infatti, non è necessariamente ancorata alla somiglianza, quanto piuttosto alla funzione che le si attribuisce.

Questo fatto è ben evidente in una popolazione che subisce l'occupazione di un'altra dalla quale è stata vinta e alla cui occupazione si oppone attraverso il rifiuto o la resistenza verso la penetrazione delle idee, delle leggi, delle religioni, delle istituzioni, delle letterature che i vincitori cercano di imporre. Ogni popolo, attraverso la sua propria lingua, difende le proprie convinzioni. Il linguaggio quindi, per Tarde, è sostanzialmente un insieme di abitudini culturali e percettive che permettono di far circolare e riprodursi con una certa sicurezza un sistema di credenze, certi tratti codificati, e ciò a partire da un ordine di convenzioni e valori a sua volta codificato e codificabile.

La lingua è un sistema di credenze, un insieme di correnti di fede.

Le modificazioni del patrimonio lessicale, il modo in cui una lingua si arricchisce o subisce perdite,

---

<sup>36</sup> Ivi, p 27

<sup>37</sup> Tarde, G., *Le logique sociale*, Paris, Félix Alcan, 1895, p. 136

(dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

nel corso del tempo, sono imputabili ad un modificarsi delle quantità di credenze e desideri. Ad ogni parola nuova la credenza aumenta, mentre diminuisce allorquando una parola ormai in disuso decade.

Credenze e desideri sono quindi per Tarde la base fondamentale di energia psichica, quelle forze che modellano, promuovono e sviluppano la vita associata. L'essenza delle istituzioni sociali consiste nella somma fede e certezza, di verità e di sicurezza, o in altri termini di credenze unanimi che esse riescono a incarnare.

#### *2.4 Invenzione e relazioni interpsicologiche*

All'interno dell'architettura intellettuale tardiana, un concetto fondamentale, correlato strettamente a quello di imitazione è l'invenzione.

L'introdurre, il propagare e l'istituire un modello, così come abbandonarlo, metterlo all'angolo o alla gogna rinviano alla sua fabbricazione, ovverosia all'atto primitivo, inventivo, tramite cui si combinano, in un modo nuovo e altamente fecondo, idee, copie e modelli già esistenti e differenti. Si tratta dell'inconsueta convergenza, la fortunata intersecazione di atti e flussi imitativi.

Una prima puntualizzazione, che emerge da quanto detto, è che il costruire un nuovo modello, cioè l'atto inventivo non è il risultato dell'introduzione di un nuovo assoluto, un'opera singolare, inserita da qualche mente geniale in grado di rivoluzionare *ex novo* il proprio contesto. Non si tratta di un atto originale che si sottrae completamente dal regime della ripetitività imitativa; così di riflesso, l'imitazione non deriva dall'inattesa opera creatrice di qualche genio assoluto. Altrimenti atto fondamentale della creazione societaria non sarebbe l'imitazione, ma l'invenzione.

Piuttosto, in Tarde, l'idea di imitazione racchiude qualsiasi azione che riesce ad innovare, modificare, migliorare, ma in vero, più generalmente ad incidere sull'organizzazione della società in cui si inserisce e da cui muove, e nei fenomeni ad essa interni: lingua, religione, politica, diritto, industria, arte, ecc.. Si tratta di un'azione che assai raramente irrompe con il connotato dell'eccezionalità; molto più spesso è un'azione lieve, che avviene in sordina e senza alcun clamore. Per Tarde, quindi, l'invenzione è un incontro tra molteplici e differenti correnti imitative. Paradossalmente non è dall'invenzione che si generano raggi imitativi, ma è dal condensare e riarticolare differenti di questi raggi che si genera l'invenzione, il nuovo modello da imitare.

«Mais nous devons nous occuper des conditions sociales de l'invention, le génie étant donné. Parmi celles qui favorisent en général l'essor inventif, faut-il ranger, par exemple, le morcellement en petits États, pareils aux cités grecques de l'Antiquité ou aux républiques italiennes du Moyen Âge ; en sorte que, nés et couvés

dans ces étroits berceaux, providentiellement tressés pour eux, les germes des sciences, des arts, des industries, se répandraient de là, plus tard, dans de grands empires, Macédoine, empire d'Alexandre, empire romain, monarchies européennes, excellentes pour leur déploiement et leur diffusion, non pour leur création ? Les deux exemples cités semblent permettre de répondre affirmativement ; mais, si l'on y regarde de près, on verra qu'il s'agit de races admirablement douées, qui d'ailleurs ont reçu de grands États antérieurs les idées stimulantes et capitales sans lesquelles elles n'auraient rien pu faire éclore. Les villes grecques ont hérité de l'architecture, de la sculpture, de l'écriture nées en Égypte ou en Asie ; les villes italiennes, des arts de Rome renaissants à l'aube de l'ère moderne. Comment n'être pas frappé de voir que, même en fait d'art militaire, c'est-à-dire là où leurs guerres perpétuelles, fratricides, devaient poser à l'esprit inventif ses problèmes les plus urgents, ces petits États ont opéré si peu de progrès ? Athènes a vécu des siècles sur le même armement, sur la même stratégie. Les vraies rénovations militaires sont venues de ces barbares que les Hellènes méprisaient si forts, la phalange macédonienne, la légion romaine, comme, plus tard, de l'Espagne de Charles-Quint, de la Prusse de Frédéric, de la France de Napoléon. La plus grande découverte des temps modernes, celle du Nouveau Monde, est due à un pilote génois qui n'a pu l'accomplir que grâce au colossal empire espagnol.» 38

Occorre sottolineare un altro importante aspetto della questione, e cioè che il processo imitativo si svolge in una cerchia intermentale, dove l'agire di un io si riverbera, si prolunga e si completa nell'agire di un altro io. L'azione altamente contagiosa dell'imitatività, cioè il fenomeno per cui uno spirito agisce e ne influenza un altro, che a sua volta sarà influenzatore di un altro spirito, genera, nel suo propagarsi ed estendersi nel tempo e nello spazio, nuove relazioni intersichiche dando luogo, nel suo ripetersi inesauribile, a una corrente mentale.

L'origine dell'atto inventivo risiede nel contrasto tra quanto è offerto dai modelli esistenti e le necessità nuove che sopraggiungono. Le invenzioni, allorché avvengono, si trovano quindi a confrontarsi con un equilibrio preesistente di credenze, e questo equilibrio si mantiene attraverso l'eliminazione delle idee che si trovano in contraddizione con la maggioranza delle altre. Le istituzioni sociali e la loro dinamica si fondano sull'armonia o sull'opposizione di sistemi di credenze che si rafforzano o indeboliscono reciprocamente. Il funzionamento del collettivo si basa quindi sull'accordo o il disaccordo di desideri e credenze.

In questo modo le scoperte, secondo Tarde, tendono ad costruire un progresso di certezza, le invenzioni un progresso di fiducia e sicurezza. Il bisogno di scoprire e inventare è dunque la forma che il bisogno di fede riveste.

«Autant les découvertes scientifiques, par exemple, ou les inventions industrielles qui se succèdent immédiatement dans un temps, s'enchaînent peu ou s'enchaînent mal, autant, à une époque quelconque, le groupe des anciennes découvertes qui constituent la géométrie ou l'astronomie, la physique même ou la

---

38 Ivi, p. 123

biologie de cette époque, et le groupe des anciennes inventions qui composent son art militaire, son architecture, sa musique, ont de cohésion relative. Car, parmi les innovations, toutes un moment célèbres et à la mode, que leur vogue a introduites dans le chœur sacré de leurs aînées, le temps opère un triage ; beaucoup sont éliminées, comme révélant quelque contradiction cachée avec la majorité des anciennes ; et l'importance définitive de celles qui sont maintenues est loin de se proportionner au degré d'éclat de leur introduction. Celles qui se confirment ou s'entraident se rapprochent à la longue, celles qui se sont étrangères se séparent ; et leur fécondité véritable, lentement apparue, en lumières ou en forces, en vérités ou en sécurités plus ou moins précieuses, établit entre elles une hiérarchie momentanément fixe que les degrés divers de leur premier succès ne faisaient nullement prévoir.»<sup>39</sup>

Tarde mette in evidenza la necessità di considerare che quello di inventare, innovare e creare è un bisogno che, al pari degli altri, si rigenera soddisfacendosi, e, soprattutto, che ogni innovazione è il risultato dell'incrocio all'interno di un cervello intelligente, di una raggio imitativo con un altro raggio che la rafforza, o con delle percezioni esterne che modificano l'aspetto dell'idea ricevuta, o, infine, con il far fronte a qualcosa che viene considerato come un bisogno di natura. C'è da sottolineare tuttavia che le percezioni e i sentimenti, se analizzati nelle loro basi, sono anch'essi elementi fisiopsicologici formati a partire da esempi imitati.

Dal momento in cui tutte le invenzioni e le scoperte sono degli aggregati che hanno come ingredienti precedenti imitazioni, secondo Tarde ne consegue che si possa parlare di una sorta di albero genealogico di tali iniziative, quelle riuscite, un concatenamento non rigoroso, ma senz'altro irreversibile. Il manifestarsi di un'innovazione compie una possibilità fra le pressoché infinite possibili, e facendolo rende impossibili tutte le altre possibilità, che hanno tutte le prerogative tranne quelle di esistere. C'è dunque un ordine tramite cui le invenzioni possono manifestarsi, c'è:

«[...] une raison logique ou téléologique, en effet, la loi du moindre effort pour le plus grand effet, ou la tendance à un arrangement de plus en plus cohérent et systématique, qui empêche, *dans une société donnée*, le fusil d'être inventé avant l'arquebuse. la lampe à pétrole avant la torche de résine, l'écriture alphabétique avant l'écriture hiéroglyphique, etc.»<sup>40</sup>

In questa idea evolutiva, soggiacente all'ordine forzato appena descritto, si richiama, come afferma lo stesso Tarde, alla legge dei tre stadi di Comte, teologico, metafisico, positivo. Vi si avvicendano periodi organici, donde prevalgono stabilità e armonia, e periodi critici, responsabili del mutamento, donde le istituzioni e le certezze della società sono minacciate.

Tarde riprende questo avvicendamento temporale, parlando di epoche contrassegnate dalle scoperte e dall'armonizzarsi all'interno della società delle scoperte, ma anche di epoche dove la forza

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 94

<sup>40</sup> Ivi, p. 150

inventiva è poca, in cui il potenziale critico è poco.

## 2.5 Relazioni interpsicologiche

Ai due elementi che rendono possibile la società, le due forze che generano il sociale, il collettarsi degli individui, l'invenzione e la credenza, è necessario aggiungerne un terzo: le relazioni interpsicologiche.

All'interno del pensiero sociologico di Tarde le spiegazioni generali delle leggi sociali devono essere indagate attraverso la psicologia. Infatti ogni azione psicologica genera in colui che la subisce una reazione, e questa reazione implica un cambiamento nel comportamento del soggetto. A sua volta, il soggetto reagente, con la sua reazione, genererà un cambiamento all'interno di un terzo soggetto, che a sua volta avrà una reazione, e così via. Quindi è da un processo psicologico che ha origine il processo sociale.

«È sempre e necessariamente «attraverso una psicologia a due, poi a tre, a quattro, a cinque..., attraverso un'azione intermentale, dapprima unilaterale, non ancora reciproca, esercitata da uno, due, tre, quattro... adulti sul cervello del bambino, che il bambino si apre alla vita sociale verso questa psicologia a mille, diecimila, dieci milioni, cento milioni, in cui le comunicazioni degli stati d'animo si fondano su una prassi di reciprocità generalizzandosi»<sup>41</sup>

Per poter comprendere il fatto sociale è necessario quindi conoscere i fatti cerebrali che vi soggiacciono. Per cui, nel pensiero tardiano, la sociologia affonda le sue radici nella psicologia.

Proprio a partire dall'importanza che hanno le relazioni interpsicologiche per la comprensione di come si forma e riproduce il sociale, Tarde propone una metodologia che permetta di comprendere le interazioni tra le coscienze e soprattutto la diffusione dei sentimenti. L'analisi deve incentrarsi su: 1) l'azione esercitata da un individuo su un altro individuo; 2) l'azione di un singolo su una folla; 3) l'azione di una folla su un individuo; 4) l'azione di un individuo su un pubblico; 5) l'azione di un pubblico su un individuo.

Il primo caso riguarda la conversazione, causa prima di ogni formazione e trasformazione sociale. Le opinioni, secondo Tarde, si formano attraverso lo scambio quotidiano di commenti e osservazioni tra le persone riunite in gruppi. Numerosi sono gli esempi in tal senso.

« La conversazione italiana si è sviluppata, soprattutto, grazie alla diplomazia, la conversazione francese alla galanteria delle corti, la conversazione ateniese grazie alle argomentazioni dei sofisti, la conversazione

---

<sup>41</sup> Bisi R., *Gabriel Tarde e la questione criminale*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 19



romana grazie ai dibattiti del foro e, sotto gli Scipioni, alle lezioni dei retori greci. Ci si può stupire che, essendovi stati modi di fioritura tanto diversi, siano nati fiori dal colore e dal profumo altrettanto diversi?»<sup>42</sup>

Il secondo caso riguarda il filone di studi sulle folle. Tarde constata che generalmente la folla adotta comportamenti più ottusi e irragionevoli di quelli che adottano e adotterebbero gli individui che la compongono, individualmente considerati.

« [...] si è osservato a ragione, a proposito delle folle, che in genere sono inferiori per intelligenza e moralità alla media dei loro membri. Qui non soltanto il composto sociale, come sempre, si distingue dai suoi elementi: ne è il *prodotto* o la *combinazione* più che la somma, ma inoltre, di solito, vale di meno. Questo vale solo per le folle o per gli assembramenti che ad esse somigliano.»<sup>43</sup>

Il terzo caso, opposto al precedente, riguarda le situazioni in cui una folla agisce su un individuo. Sono molti gli esempi di questo tipo: la timidezza, il timore avvertito nei confronti del gruppo i cui membri, presi singolarmente, non incutono alcun timore, che si manifesta come in sentimento di angoscia, soffocamento. Tarde riporta in tal senso un episodio esemplare dell'azione della folla accaduto durante il periodo della Comune:

« Nell'ultima settimana, dei prigionieri sono condotti a Versailles, dove vengono circondati dalla folla. Tra essi c'è [...] una giovane donna, molto bella, le mani legate dietro la schiena, avvolta in un giaccone da ufficiale foderato di panno rosso, i capelli sciolti. La folla grida: «La colonnella! La colonnella!». A testa alta la donna risponde a queste grida con un sorriso di sfida. Allora, da ogni dove si leva un unico forte grido «A morte! A morte!» Un vecchio signore esclama: «Niente crudeltà! È una donna, dopo tutto!». La collera della folla, in un attimo, si rivolta contro il vecchio signore. Lo circondano: è un comunardo! Un incendiario! Egli viene minacciato, ma una voce acuta si leva, una voce buffa e gaia di monello di Parigi: « non bisogna fare del male a questo signore, è la sua fidanzata!» Allora, all'improvviso, grandi scoppi di risa intorno al vecchio signore: si è salvato... la folla è passata, quasi nello stesso istante, dalla collera più grave alla più schietta ilarità»<sup>44</sup>

Il quarto e quinto caso sono relativi al pubblico. Per Tarde, l'importanza di questo tipo di relazioni va crescendo di importanza grazie alle innovazioni tecnologiche e culturali come il telefono, il cinema, e soprattutto la stampa.

« [...] l'influenza che il giornalista esercita sul suo pubblico, senz'altro meno intensa se si considera un determinato istante, è, per la sua continuità, molto più potente dell'impulso breve ed effimero trasmesso alla

---

<sup>42</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2005, p. 142

<sup>43</sup> Ivi, p. 202

<sup>44</sup> Ivi, p. 205

folla dal suo condottiero; e, inoltre, l'azione del giornalista è assecondata, ma contrastata, dall'influenza che i membri di uno stesso pubblico esercitano gli uni sugli altri in virtù della consapevolezza dell'identità simultanea delle loro idee o tendenze, delle loro convinzioni o passioni, attizzate quotidianamente dallo stesso mantice.»<sup>45</sup>

La natura delle relazioni interpsicologiche è, per Tarde, paragonabile a una sorta di ipnosi. Così come nella seduta psichiatrica l'agente esercita una suggestione sul paziente. Il sociologo parla in proposito di stato sonnambolico.

Affinché le cause psicologiche, credenza e desiderio, invenzione e relazioni interpsicologiche, possano esercitare la loro influenza sulla società e il suo corso, è necessario che vi siano tre condizioni: l'imitazione, l'opposizione e l'adattamento.

## 2.6 Imitazione

Gli anni in cui Tarde parla di imitazione coincidono con un periodo, quello compreso tra la fine del XIX secolo e l'inizio della prima guerra mondiale, in cui si diffonde la fiducia nella possibilità di trovare un metodo che consenta di condurre esperimenti e rintracciare leggi di funzionamento anche per le funzioni psichiche superiori. Si tratta degli anni in cui Freud si recò a Nancy, alla scuola di Liébeault e Bernheim, i quali praticavano l'ipnosi e la suggestione. Ma ancora sono gli anni

«[...] in cui le ricerche sui riflessi offrono significativi contributi allo studio dei livelli di attivazione del sistema nervoso le cui misure fisiologiche sono affidate anche al riflesso psicogalvanico o riflesso Féré. È quello il periodo in cui lo studio sulle alterazioni percettive consente a Delboeuf, sviluppando l'originaria *illusione di Brentano*, di affermare che due cerchi di uguale dimensioni appaiono diversi qualora vengano aggiunti al loro interno o al loro esterno altri cerchi concentrici.»<sup>46</sup>

Tutto ciò incide sul pensiero di Tarde, e gli offrono modo e spunto per sostenere la sua visione dell'uomo sociale come un vero e proprio sonnambulo. Proprio il concetto di suggestione ipnotica viene impiegato da Tarde per fare luce e spiegare l'atto sociale elementare, l'imitazione, che in un senso generale può essere definita come una forma di sonnambulismo. L'individuo ipnotizzato è un individuo cui è sollecitata e potenziata la disposizione a imitare, ossia è artificialmente aumentata la passività, e con essa la credulità e la docilità, che generano le condizioni affinché questi riproduca pensieri, sentimenti e sensazioni che l'ipnotizzatore mira a suscitare. Il fenomeno imitativo è quindi associabile a una sorta di ipnosi.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 64

<sup>46</sup> Bisi R., *Op. cit.*, 2001, p. 25

«lo stato sociale, come lo stato ipnotico, non è che una forma del sogno, un sogno su comando e un sogno in azione. Non avere che idee suggerite e crederle spontanee: tale è l'illusione propria del sonnambulo, così come dell'uomo sociale.»<sup>47</sup>

L'attore sociale è considerato quindi come un sonnambulo. Tarde precisa che ha utilizzato questo termine, già al suo tempo fuori moda e desueto, perché l'espressione «ipnotismo», all'epoca in cui aveva parlato per la prima volta del fenomeno, non si era ancora sostituita alla precedente.

Questa idea della suggestione ipnotica permette di identificare il modo in cui si svolge ed è organizzata l'attività mentale di un individuo, e quindi quali sono le regole della sua condotta all'interno del gruppo sociale.

Estendendo la metafora del sonnambulo, l'imitazione è, per Tarde, l'azione a distanza di uno spirito su un altro e l'organizzazione sociale si spiega attraverso le leggi dell'imitazione. La pratica imitativa come il vero fermento della vita sociale, in grado di garantire un alto potere di coesione e di infondere consistenza al tessuto sociale. Tarde si rende conto della difficoltà e il disagio che questo paragone può generare, tuttavia egli è intenzionato a sostenerlo, e per farlo richiama l'esempio di un qualche popolo antico di una civiltà estranea alla nostra, come gli Egiziani, o gli Spartani. Costoro, per Tarde, si ritenevano autonomi almeno quanto noi, ma noi sappiamo bene quanto in realtà, senza averne coscienza, erano automi la cui vita era attivata dai loro antenati, i loro capi, i loro sacerdoti, quando non erano loro stessi reciprocamente a farlo.

Ogni manifestazione di socialità, ogni aggregato sociale, è intriso di ipnotismo e suggestione.

Se è vero che la nascita di una società richieda un grande dispiegamento di autorità esercitata da qualcuno che si impone agli altri in modo autoritario, è pur vero che il terrore e la prepotenza non sono i mezzi tramite cui un sovrano può regnare, o un capo comandare. Essi esercitano il loro potere, piuttosto, in virtù del loro prestigio, quello che Tarde chiama magnetizzazione. Il magnetizzatore non ha bisogno né di mentire né di terrorizzare per essere obbedito, gli è sufficiente essere prestigioso. Il prestigio può derivare da molte differenti valutazioni. Può essere dovuto agli sforzi personali compiuti, dal successo, dalla ricchezza, dalla classe sociale o dalla nascita cui è attribuita una qualche forma di potere o influenza. In ogni caso deve corrispondere al bisogno di fiducia del cittadino, infatti, si può avere prestigio su qualcuno soltanto se si risponde al suo bisogno di volere o affermare qualcosa di attuale. Proprio questo rapporto tra i cittadini e i loro capi si può rintracciare un epifenomeno del rapporto tra magnetizzatore e magnetizzato, e, paradossalmente, questo nonostante i cittadini, proprio in virtù del loro statuto giuridico, credano di potersi sottrarre a questa suggestione, a questo «sonno dogmatico».

---

<sup>47</sup> Tarde G., *Che cos'è la società?*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2010

Questa idea presuntuosa di libertà da ogni forma di imitazione che caratterizza i cittadini è spiegabile con il progresso compiuto dalle nostre civiltà, che ha come portato quello di rendere più personale e razionale l'imitazione. Siamo dipendenti dagli esempi fornitici dall'ambiente quanto da quelli dei nostri antenati, ma ce ne appropriamo con un processo logico e razionale che ce ne distanzia.

Infatti l'idea dell'uomo sociale come sonnambulo, così come l'idea della società come trama di sogni multipli e complessi, considerando che i sogni diurni e quelli notturni si differenziano solo per complessità e coordinazione, nonché per l'apporto sensoriale, non è attribuibile solo alle civiltà antiche o cosiddette primitive, dove è facile il paragone, dove sono rinvenibili fenomeni di sonnambulismo diffuso e persistente e sono osservabili interi popoli sprofondati in un sonno ipnotico, all'interno di credenze dalla potenza incontrastata, rivolette verso capi i cui poteri sono ritenuti incrollabili e indiscutibili. Anche gli uomini contemporanei, pur illudendosi di essere ormai immuni da questi fenomeni di dulia, di essersi ormai svegliati dal sonno ipnotico, di essere usciti dalla caverna, dalla credenza e aver squarciato il velo, sono quanto mai intrisi in questa potenza magnetizzante.

«Sotto questo aspetto, invero, la storia dell'umanità non si discosta dalla storia dell'individuo. Dal profondo «stato sonnambolico» dell'infanzia, di certo, non si affranca del tutto, non fuoriesce l'individuo lungo la sua crescita. Il risveglio dell'adolescente dal «sogno rispettoso in cui era vissuto fino allora, nell'ammirazione dei genitori», coincide con il ricadere in un altro «sogno», in cui l'ammirazione delle figure genitoriali è, in parte, sostituita dall'ascendente dei suoi educatori o di qualcuno dei suoi compagni di scuola, che è riuscito a far valere sugli altri il proprio «prestigio».

La storia dell'individuo è punteggiata dal succedersi di nuove magnetizzazioni, non appena sono cessate le antiche magnetizzazioni, da una sequenza di stati sonnambolici più o meno accentuati, dal passare da un sogno ad un altro.»<sup>48</sup>

La differenza tra le società passate o primitive e le società contemporanee e moderne sta nel fatto che i moderni vivono all'interno di un sistema di suggestioni e credenze che da un lato provoca il moltiplicarsi di magnetizzatori in concorrenza tra loro, dall'altro si dirama e propaga creando rapporti di reciproca e mutua influenza. Tra i moderni non decresce il numero dei sonnambuli, questo anzi aumenta, ma i magnetizzati diventano a loro volta, veicoli e fonti di irraggiamento imitativo, la cui azione talvolta raggiunge le stesse fonti del potere da cui discende il flusso.

Il fenomeno sociale primario, l'atto imitativo, può essere scomposto in due parti, l'azione esercitata e l'azione subita. Da un lato il generare, l'inventare, e il proporre un modello da imitare e propagare, dall'altro il replicare, riprodurre e rispecchiare questo modello. Le due parti sono

---

<sup>48</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2005, p. 14

necessarie l'una all'altra: non è concepibile la possibilità di infondere un modello senza la tendenza a seguirne uno, la tendenza a farsi suggestionare, informare da un'idea e un volere altrui, che inconsciamente o consciamente sono lasciati entrare.

Il centro del fenomeno non è dunque la volontarietà o meno dell'atto imitativo, quanto semmai è da indagare la dimensione intersichica in cui tale atto sociale si dispiega, e che non si esaurisce né in una pura interiorità, né in una pura esteriorità. In altri termini l'imitazione non si esaurisce con l'atto interiore di un individuo che adotta e fa suo un modello altrui, e nemmeno si spiega come una coercizione esterna, da parte di un collettivo che impone le forme del pensare e dell'agire, riprodotte, in modo più o meno adeguato, dai membri dello stesso. Lo spazio in cui l'atto sociale primitivo ha luogo è lo spazio intermentale, intersciologico, che trascende tanto l'astratta esteriorità del sociologo quanto la conchiusa interiorità dello psicologo. È questo lo spazio in cui si concertano e concatenano le azioni interspirituali tramite cui un modello si afferma, si propaga e di replica in innumerevoli copie.

Quanto finora detto permette di evitare di pensare all'imitazione come un flusso a senso unico esercitato dai capi verso i loro sottoposti. Il fenomeno del mimetismo come azione esercitata da un cervello su un altro, di uno spirito su un altro, è un'azione intersichica che, quand'anche avviene in maniera diretta e unilaterale, trova la sua spiegazione ed origine da un concorrere, un coordinarsi di due sequenze psichiche: da una parte l'atto dell'incidere, più o meno volontariamente, su una mente, e l'atto del disporsi, più o meno consciamente, a lasciarsi incidere, imprimere, scolpire un giudizio o una volontà altrui.

Tarde ritiene la distinzione tra imitazione conscia e imitazione inconscia come disorientante e secondaria rispetto al fenomeno peculiare dell'atto sonnambolico, cioè il rapporto intermentale che lega il magnetizzatore al magnetizzato.

La genesi della società così come del potere (che è contessuto al costituirsi di ogni aggregato umano), più che tramite l'idea del contratto, può essere spiegata, per Tarde, grazie all'irradiarsi di un processo generalizzato di suggestione, che si trasferisce da una mente all'altra, passando cioè attraverso gli spiriti che compongono, nel senso vero del termine, il sociale. Mentre il contratto presuppone l'accordo di volontà diverse, l'idea della suggestione prevede l'emergere di volontà già uniformate a una volontà superiore da cui si originano e da cui sono plasmate. Ogni aggregato sociale ha infatti un capo che viene seguito, la cui volontà in altre parole informa le volontà dei suoi sottoposti. La famiglia, il clan, la folla: ogni aggregato ha un comandante cui si obbedisce. Il potere in tal senso è il privilegio di farsi obbedire, un privilegio che è reso possibile dal consolidarsi delle abitudini alla fiducia e al rispetto di coloro che sono in posizione di dominio, al di là del tipo di dominio. Le abitudini all'obbedienza, secondo Tarde, sono il portato della naturale disuguaglianza tra forti e deboli, che si traduce in un sentimento di simpatia tra coloro che hanno desiderio e

piacere nel dirigere e proteggere e coloro che hanno desiderio e piacere nell'essere diretti e protetti. Questa dinamica, dapprima interna alla famiglia e al clan, si estende e si complessifica con il complessificarsi dell'organizzazione del sociale. Coloro che si obbediscono lo fanno per soddisfare il desiderio di essere protetti e guidati. In questo Tarde non rintraccia, al contrario di Durkheim, una costrizione esterna. Gli atti di obbedienza non avvengono tramite coercizione, ma tramite la credenza che colui che domina e guida sia la persona più idonea per farlo, capace di soddisfare il bisogno di protezione e cura. L'autorità dell'individuo scelto come capo, come colui che deve assolvere i compiti di protezione e guida da un lato si basa su credenze che mutano col trascorrere della storia, dall'altro si presenta come una potente forza intermentale tra gli spiriti associati. Nell'assoggettarsi si segue il desiderio di assoggettarsi alle figure venerabili che detengono il potere, coloro che si ammirano a partire da un sentimento-credenza di superiorità, cui si attribuiscono virtù e qualità acquisite o ereditarie, a seconda di cosa in una certa epoca si ritiene debbano essere le qualità di colui che guida, protegge e guida.

Tarde impiega il termine prestigio, per indicare la forza magnetica e ipnotizzante in grado di generare il sociale. Il prestigio che investe colui che viene investito di autorità, colui che è chiamato a ricoprire un ruolo di guida all'interno di un'istituzione, è in buona sostanza una potenza psichica consistente in una forza seduttiva. Per Tarde, tutti i vincoli sociali si formano all'interno di campi magnetici, all'interno cioè di processi di polarizzazione, in un gioco di forze mentali e azioni suggestive incrociate. Solo in una tale complessità di forze in gioco è possibile spiegare l'estendersi e il riprodursi di questa potenza seduttiva, magnetizzatrice, che consente l'obbedienza e, non di meno, il sociale.

### *2.7 La moda e il costume*

Un aspetto importante dell'idea di imitazione, riguarda il fatto che, secondo Tarde, nella storia sociale si susseguono ed alternano periodi in cui prevale l'innovazione a periodi in cui prevale l'imitazione, cioè periodi più creativi e periodi più riproduttivi.

Si tratta perciò del continuo avvicinarsi di tempi di forte vitalità creatrice e tempi ristagnanti, dove prevale l'abitudine. Questi ultimi possono essere distinti in due forme: la moda e il costume.

Mentre nel costume il prestigio degli antenati prevale sulle innovazioni recenti, assegnando loro un ruolo subordinato, nella moda è il recente ad avere un fascino tale da suggestionare e propagare forza imitativa. Ma non si deve pensare, per Tarde, che la moda possa essere più di un piccolo torrente, a fianco del grande fiume del costume: necessariamente la società si basa su quanto è istituito e gode del prestigio del radicato e dell'antico, si imita certamente quanto è alla moda, ma si imita molto più quanto è nel costume. Tarde porta come esempi le espressioni di altre lingue che

sono presenti in una lingua, pochissime rispetto a quelle del vocabolario autoctono; ma anche le norme giuridiche che vengono introdotte, seguendo delle correnti di moda, che sono poca cosa in confronto a quanto ereditato dal diritto romano; e così via.

Le mode traggono alimento, ragion d'essere e senso dal costume. Poche sono tuttavia le mode che riescono ad emergere dal costume ed imporsi come tali.

«A volte il risultato è complesso poiché è sufficiente che qualcuno dei bisogni importati dall'estero si trapianti in un paese, perché il consumo diventi più intenso. Infatti i bisogni e i lussi preesistenti non scompaiono che dopo una lunga resistenza. In Europa, dice Tarde, l'abitudine di mangiare pane non è stata soppiantata dall'importazione del riso asiatico, come in Asia l'abitudine di mangiare riso non è stata seriamente pregiudicata dall'introduzione del pane europeo.»<sup>49</sup>

Così, quando i francesi ritenevano di poter invadere il mercato degli alcolici nel Regno Unito nel XIX secolo, sostituendo il vino francese alla birra inglese, si sbagliavano, e se ne accorsero quando videro che i progressi in quel mercato erano dovuti a una clientela di nicchia. Questo perché il consumo del vino non si è sostituito a quello della birra, ma vi si è semplicemente aggiunto.

Tramite le innovazioni si producono le condizioni per il crearsi delle mode, e queste, se riescono a radicarsi, divengono costumi, che rimarranno stabili fintanto che non interverrà una nuova intenzione, a rimettere in discussione l'equilibrio. Per Tarde infatti, l'imitazione tende ad una infinita progressione, il che è riscontrabile nel fatto che le scoperte e le innovazioni, divenendo mode, tendono a diffondersi nell'ambito del sociale, così come le specie viventi tendono a occupare sempre nuove nicchie ecologiche e popolare il mondo quanto più possibile.

Tarde si chiede se questo non sia da interpretarsi come il fatto che la realtà, oltretutto di ragione, è intrisa di bontà. L'espansione illimitata potrebbe essere la manifestazione dell'amore che pervade il mondo:

«Ho l'impressione che il piacere a ripetere indefinitamente senza mai stancarsi, sia un segno d'amore, nella vita e nell'arte, dire e ripetere sempre le stesse cose, dipingere e ridipingere sempre gli stessi soggetti; mi domando allora se questo universo che sembra compiacersi delle sue monotone ripetizioni, non rivelerà, in profondità un intimo dispendio di amore nascosto, ancor più che ambizione. Non posso fare a meno di pensare che tutte le cose, nonostante le loro lotte reciproche, sono state fatte separatamente con amore, e ciò si può spiegare attraverso la loro bellezza, malgrado il male e la sfortuna.»<sup>50</sup>

A partire da queste considerazioni Tarde si interrogherà sul ruolo dei mistici e sull'esistenza del soprarazionale. Se in un primo momento considerava il misticismo come una forma di nevrosi, più

---

<sup>49</sup> Bisi R., *Op. cit.*, 2001, p. 32

<sup>50</sup> Ivi, p. 33

tardi nella sua opera finì con l'accomunarlo con lo slancio vitale.

Il mistico infatti, incarna la forza della vita, e la vita a sua volta, la forza dell'amore. La religione quindi, nel pensiero di Tarde, ha un ruolo importante: oltreché alla logica e alla scienza, essa ha dato origine alla politica e alla legge; così anche la legge e il diritto, ma anche la politica, sono uno sviluppo della religione, la corona e la legge infatti, in origine sono sacre.

La religione è all'origine anche della vita artistica, poiché ha suscitato negli animi il senso dello stupore e del meraviglioso, il senso di limitatezza di fronte al trascendente. I periodi di grande fermento fideistico, sono quelli più fecondi come produzione artistica. Il bello è quindi originato dall'idea del bene, infatti, il mondo utopico tracciato nel *Fragment d'histoire future*, è gestito dagli artisti.

### *2.8 La legge della ripetizione, l'opposizione, l'adattamento*

Il fenomeno imitativo, movimento primitivo che dà avvio alla genesi del sociale, si inserisce nel contesto di un fenomeno più ampio e generale, quello della ripetizione universale. Secondo Tarde, le leggi che governano l'universo, sono tre: la legge della ripetizione, dell'opposizione e dell'adattamento.

Per quanto riguarda la prima Tarde mette in evidenza come le somiglianze che si osservano sono dovute a ripetizioni. Qui Tarde opera una distinzione tra mondo fisico, mondo vivente e mondo sociale, e chiarisce come le legge della ripetizione agisca nel mondo delle cose ed interessi esso solo. All'interno di esso le similitudini osservabili possono essere spiegati con un'unica causa, che è lo scorrere del tempo in maniera periodica, che genera una dinamica vibratoria. Nel mondo organico, invece, le somiglianze sono attribuibili all'ereditarietà dei caratteri ripetuti. Ma è nel mondo sociale che questa legge universale si allinea a quanto detto: quivi, infatti, essa si manifesta, generando similitudini, attraverso l'imitazione.

La seconda legge, quella dell'opposizione, riguarda un altro aspetto. Non solo hanno luogo ripetizioni, le quali si intrecciano con le variazioni, ma anche movimenti oppositori, dacché ogni fenomeno, nel momento in cui si manifesta, suscita una reazione contraria. Questo aspetto è piuttosto intuitivo, molto vicino alla visione meccanicistica della fisica, secondo cui ogni forza che si esprime trova una resistenza. Si tratta della parte conflittuale della reciprocità.

Proprio la reciprocità consente di spiegare la terza legge. L'adattamento è il portato di un bisogno di complementarietà, che informerebbe la materia organica e inorganica, in vista di un obiettivo comune. Di questo si tratta dunque l'adattamento, dell'annullamento reciproco delle forze contrarie che ha come scopo quello generare un movimento unico e comune. Sono molti gli esempi che Tarde riporta in proposito. Le ali dell'uccello, le gambe di un uomo, le braccia di una donna che abbraccia



suo figlio collaborano tutte, rispettivamente, a un obiettivo comune, il volo, il camminare, l'esprimere affetto.

La ripetizione universale quindi, di cui l'imitazione non è che una manifestazione particolare e specifica, interna al dominio dell'uomo, assume tre forme: l'ondulazione, essendo l'onda la forma del divenire sia nel mondo fisico che in quello dello spirito; la facoltà generatrice, che riguarda i fenomeni di natura biologica, in cui la ripetizione avviene in maniera ereditaria; l'imitazione, o ripetizione, che è un fenomeno umano. Non è dunque prerogativa soltanto dell'uomo quella di riprodurre e di ripetere le forme; anche nel mondo fisico e organico, infatti, quello che verrà definito dei non-umani, la morfogenesi ricalca una logica di ripetizione continua. Allo stesso modo non è caratteristica esclusiva dell'ambiente sociale quella di essere complesso ed in via di complessificazione. Non soltanto qui infatti, le innovazioni vanno a sommarsi alle precedenti creando un ambiente densamente popolato di credenze e pratiche.

« «credo che si abbia torto [...] dicendo che l'ambiente sociale è più complesso degli altri. Forse, al contrario, perché è numericamente molto più semplice, avviene che presenti in minor misura l'omogeneità richiesta, poiché basta un'omogeneità superficialmente reale. Così, a misura che si estendono gli agglomerati umani, è più spiccata la diffusione delle idee, secondo una progressione geometrica regolare».»<sup>51</sup>

Tuttavia è necessario a questo punto chiedersi per quale ragione, in questo diffondersi di idee, in un così crescente addizionarsi di innovazioni, soltanto alcune di esse vengono accolte e riprodotte da coloro cui sono state trasmesse, e la maggior parte non è in grado di innescare la cinese imitativa.

Qual è lo schema della «progressione geometrica regolare»?

La risposta a tale domanda può essere affrontata solo facendo riferimento alle cause sociali, le quali, per Tarde, possono essere distinte in due categorie: logiche e non logiche.

Le cause logiche sono all'origine del comportamento di colui che sceglie un'innovazione perché la ritiene migliore, in termini di utilità o verità, delle altre con cui era in competizione. In altre parole si tratta di una coerenza logica tra quanto è sotteso in forma di forze di credenza e desiderio nell'innovazione di cui si fa esperienza e le credenze e i desideri che già sono radicati, sempre per imitazione. Sono tuttavia da considerare rari i casi in cui le sole cause logiche sono sufficienti cause esplicative. Nell'esprimersi della forza imitativa, tramite cui alcuni caratteri vengono scelti e seguiti, sono da considerarsi presenti influenze extralogiche, ed anzi, molto spesso ciò che si sceglie di imitare si trova in contraddizione logica con quanto già stabilito nell'imitante, ma viene comunque seguito a causa di ragioni non-logiche (autorità, expertise, nobiltà, ecc.).

---

<sup>51</sup> Ivi, pp. 23, 24

Il dispiegarsi della forza imitativa secondo una matrice logica può assumere tre aspetti: la mediazione collettiva, il duello, l'accoppiamento logico. Questi tre processi permettono la propagazione dell'imitazione e conferiscono alla vita sociale coerenza e armonia.

Quanto avviene nella dinamica logica del mondo sociale, può essere spiegato attraverso il parallelo con quanto avviene a livello individuale. Il caso dell'individuo è tale per cui quando un soggetto si trova di fronte a un problema, in senso lato, egli riflette sulle possibili soluzioni e ha un'idea, poi un'altra ed altre ancora, fintanto che, scartando le idee inadatte e seguendo la trama di quelle calzanti, arriva ad affacciarsi al problema per il giusto crinale, così che ogni nuova idea si aggiunge alle altre, rendendo il risultato più vicino. Allo stesso modo le cose si svolgono nella storia della società. Quando una società sviluppa un'idea, una concezione di sé e del mondo, che presagisce e incuba prima che le scienze la definiscano, le diano contorni e precisione, vediamo che in prima battuta il nuovo problema genera una serie di invenzioni, di immagini e proposizioni contraddittorie l'una con l'altra, che appaiono e scompaiono rapidamente nei vari contesti in cui si suddivide il gruppo. A porre fine a questa guerra di idee estemporanee interviene un'idea che riesce a imporsi, per una serie di fortunate coincidenze e aderenze, o un gruppo di idee, allo stesso modo fortunate. Questa, divenendo istituzione, propagandosi tra gli individui, sarà la base di nuove idee, che le si sovrapporranno, la svilupperanno, la perfezioneranno.

Così il progresso, l'avanzare continuo dell'umanità, il miglioramento delle condizioni di vita materiali e morali, per Tarde, è una specie di mediazione collettiva, non paragonabile a un super organismo con una sua propria volontà, ma, più semplicemente, generata come risultante del movimento dei vari individui che compongono il sociale, i quali si dispongono positivamente ed imitano le idee di numerosi cervelli inventori, che si scambiano e perfezionano ulteriori scoperte.

Quando una nuova invenzione, un'innovazione, viene pensata e poi si propaga, essa può generare uno scontro oppositivo con altre credenze precedenti: può crearsi un'opposizione tra due correnti psicologiche. Tarde porta come esempio quanto avvenuto con i sistemi alfabetici scritti. Mentre nel bacino del Mediterraneo si era propagato il sistema di scrittura fenicia, in Asia Minore si era diffusa per un lungo tempo soltanto la scrittura cuneiforme. Nel loro contatto però, i due sistemi si sono opposti e scontrati, ed il sistema di scrittura fenicia ha avuto la meglio, mettendo l'altro nella condizione, progressivamente, di cedere il posto e scomparire. Si tratta di un duello logico, di un momento in cui, come spesso avviene nella storia della società, due invenzioni si riferiscono e rispondono a uno stesso bisogno.

Tuttavia, nella varietà indecifrabile della vita sociale, il duello non è il solo modo che due idee hanno di relazionarsi. Molto spesso infatti, si verificano felici combinazioni di invenzioni con idee precedenti, accoppiamenti logici del vecchio col nuovo, che generano una nuova corrente, dotata di maggiore forza. Tale accoppiamento potrà essere cumulativo, nel caso di una sovrapposizione, senza fusione, tra la nuova corrente e la vecchia, oppure integrativo, nel caso in cui la corrente domi-

nante assorba del tutto la precedente, dominata.

All'interno di questo sistema di propagazione dell'imitazione, spesso i fattori logici si accompagnano, o addirittura cedono il passo, a fattori non logici o extralogici. Si tratta di fattori che compaiono in maniera razionalmente imprevedibile, che spesso hanno un effetto perturbatore nella vita sociale, all'interno della quale generano disordine. Nell'uomo, in particolare in quello civilizzato, la disposizione e la capacità ad imitare crescono maggiormente rispetto al numero e la complessità delle invenzioni. L'imitazione inoltre, può seguire traiettorie diverse, essere più o meno cosciente, più o meno volontaria, più o meno spontanea.

Le influenze extralogiche seguono a loro volta due leggi, o meglio due forme di movimento, dall'interno all'esterno, e dall'alto al basso.

Il primo caso attribuisce al fenomeno imitativo un movimento che, in prima battuta, sembrerebbe contrario a quanto avviene. Per Tarde l'imitazione non è un fenomeno che si impone all'individuo dall'esterno, al contrario si tratta di una spinta che è generata all'interno, dal dentro verso il fuori.

Non si dà riproduzione delle credenze e desideri di qualcuno, se prima non si sono interiorizzati e compresi i suoi pensieri, i suoi desideri, le sue credenze. L'imitazione, come atto di replica o messa all'esterno, succede all'imitazione, come interiorizzazione o messa all'interno. Questo è evidente, dice Tarde, guardando al comportamento dei bambini nel momento in cui iniziano a parlare. Essi comprendono ciò che viene detto loro ben prima di essere in grado di replicarlo, infatti l'imitazione degli adulti avviene dall'interno verso l'esterno. In generale:

« Quando una persona ne imita un'altra, quando una classe di un paese comincia a vestirsi , ad arredare, a divertirsi, prendendo come modello gli abiti, i mobili, i divertimenti di un'altra classe, significa che aveva già preso da questa i sentimenti ed i bisogni, di cui questi modi d'agire non sono che la manifestazione esteriore. Di conseguenza questa aveva potuto e dovuto assumere anche le sue volizioni, cioè volere conformemente alla sua volontà.»<sup>52</sup>

Il rapporto tra modello e copia si declina in numerose forme, come tra apostolo e neofita, padrone e soggetto, genitori e figli, capo e gregari. Anche in questo caso il movimento procede dall'interno del modello verso l'esterno, ma si può aggiungere un aspetto. L'imitazione è consistente in una discesa del modello da imitare dall'esempio superiore all'inferiore. Un esempio chiaro di questo movimento è rintracciabile secondo Tarde, nelle corti europee, che sono state dei veri e propri centri di diffusione imitativa che si è irraggiata trasversalmente, a cascata, in tutta la società. Per quanto riguarda ad esempio la diffusione della conversazione come pratica sociale, Tarde scrive:

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 29

« In Francia il palazzo di Rambouillet, il cui salotto si aprì quasi all'alba del grande secolo, verso il 1600, è stato non la prima culla, ma la prima scuola dell'arte di conversare. È stato grazie alle 800 Preziose, educate da questa scuola, delle quali conosciamo i nomi, che si è diffuso un «ardore per la conversazione», [...] e dalla Francia, allora modello universale, questa passione si propagò ben presto all'estero. Ha avuto senz'altro una profonda influenza sulla formazione o la trasformazione della lingua francese.»<sup>53</sup>

Le buone maniere, la *politesse* tipica della nobiltà, nelle sue forme e nei suoi rituali, sono state imitate dalla classe appena inferiore, la borghesia, che le cui maniere a sua volta sono state riprodotte dalla classe operaia, poi dei contadini, i quali hanno, tra l'altro lasciato progressivamente lasciato la campagna. Le buone maniere vengono dalla corte, dice Tarde, come la civiltà viene dalla città.

Uno dei tratti più curiosi dell'imitazione della corte da parte delle classi sociali ad essa inferiori è costituito dall'accento, così come l'accento della capitale si propaga alle province, allo stesso modo anche l'accento della corte si propaga a tutte le classi.

« La trasmissione dell'accento, proprio perché è «una delle forme più incoscienti, più irresistibili, più inesplicabili dell'imitazione, è veramente adatta a dimostrare la profondità di questa forza» e la verità della legge presentata da Tarde.»<sup>54</sup>

La tendenza a imitare ciò che è considerato superiore in una gerarchia è osservabile in tutti i tratti, non solo nell'accento, ma anche nella gestualità, nell'abbigliamento e nelle pratiche quotidiane, negli usi e nei costumi. Questo si osserva, dice Tarde, nel fascino esercitato da Parigi sulle provincie. La capitale esercita un fascino che suggestiona, seduce e impera sulle città subordinate, verso le quali invia ogni giorno, tramite il telefono o la stampa, le sue idee, le sue credenze e desideri, sotto forma di discorsi, mobilio, abbigliamenti, rivoluzioni.

Il movimento discendente che va da un superiore ad un inferiore, pur creando una gerarchia, non crea delle distanze tra gli appartenenti a posizioni differenti, ma anzi proprio questa relazione subordinante-subordinato tende ad avvicinare coloro che vi sono immersi. La distanza sociale e psichica si riduce, nella misura in cui il modello imitato è il più imitabile tra coloro che sono prossimi, e si tratta di qualcuno con cui, avendo rapporti quotidiani e frequenti, si può soddisfare il desiderio di imitare.

C'è da precisare, inoltre, che anche laddove le leggi logiche lasciano il posto alle leggi extralogiche, non è soltanto l'inferiore che imita il superiore, ma anche il superiore, anche se in una misura minore – ed è questo che lo rende tale – imita il suo sottoposto. Così,

«Il più arrogante gentiluomo di campagna non può impedirsi di rassomigliare un poco, nell'accento, nelle

---

<sup>53</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2005, p. 187

<sup>54</sup> Bisi R., *Op. cit.*, 2001, p. 30

maniere, nel garbo, ai suoi domestici e ai suoi mezzadri.»<sup>55</sup>

L'asimmetria in termini di potere delle relazioni, dunque, implica dei processi di imitazione incrociati. Entrambi infatti, sia colui che si assoggetta ed imita sia colui che assoggetta, comanda e viene imitato sono imitatori. L'obbedienza del sottoposto è una duplicazione della volontà del modello seguito, nonché un'imitazione di altri obbedienti. Ed anche farsi obbedire, l'azione del comandare, è un'imitazione delle forme tramite cui si propone e si propaga un modello, apprese dai genitori, in famiglia, o dai vari capi che si sono succeduti nei contesti di vita.

Ma c'è di più. Il movimento discendente ed unidirezionale del fenomeno imitativo tende a subire un numero crescente di inversioni e distorsioni, finendo con il divenire sempre più curvilineo, e addirittura circolare. Si avrà quindi una situazione in cui il ruolo dell'imitatore e dell'imitato si inseguiranno reciprocamente, interscambiandosi, a turno, e alle volte persino simultaneamente, facendo ruotare in continuazione il fulcro del potere della relazione.

Del resto, l'incontro e il frequente contatto tra individui occupanti differenti posizioni sociali, li spinge progressivamente alla reciproca imitazione, anche se in proporzioni differenti, per cui uno imiterà più o meno dell'altro.

Infatti l'imitazione opera su se stessa un'azione di capovolgimento che spezza la rigidità del rapporto imitatore/imitato, rende reversibile il rapporto tra modello e copia. Infatti l'imitatore, proprio in ragione della sua imitazione, finisce con il diventare del tutto simile al modello imitato e di essere in grado di essere modello a sua volta. L'imitazione unidirezionale tende a creare le condizioni affinché essa divenga reciproca. Questo avviene appunto sia a livello individuale, sia, parallelamente, sociale. Anche qui infatti l'unilaterale precede il reciproco.

All'inizio del cammino della civiltà è verosimile immaginare una condizione di monopolio dell'autorità, tenuta in mano dal padre, dal re-sacerdote, dal capo militare. Questi hanno, concentrati in sé, ogni potere ed ogni sapere. Costui è il solo a insegnare, a propagare i modelli, e gli altri associati non devono che rispettosamente e devotamente obbedire, ascoltare, e apprendere.

Tarde critica la teoria del contratto sociale di Rousseau. Il contratto infatti, all'interno della logica appena descritta, non è il presupposto basilare, e originario vincolo tra diverse volontà libere che scelgono di accordarsi, ad esempio sulla proprietà privata, quanto piuttosto è il risultato di un lento lavoro di composizione, di sovrapposizioni e integrazioni di idee. Solo dopo lunghe epoche in cui è stata una sola volontà ad imporsi sulle altre, solo grazie all'incrociarsi di molte condizioni ha potuto generarsi l'idea di un tale complesso legame di impegno reciproco, che è intervenuto a regolare tempi, turni e modalità dell'imitazione.

La democrazia è anch'essa il frutto dell'estensione e della propagazione imitativa, ed è, secondo Tarde, basata su una sorta di sonno dogmatico, quello dell'uguaglianza. La democrazia è infatti sol-

---

<sup>55</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2005, p. 168

tanto un diverso tipo di disuguaglianza, la disuguaglianza democratica, che consiste nell'estendere e distribuire l'autorità a tutti e in molte diverse situazioni, per cui il prestigio e la magnetizzazione si esercitano alternatamente da individuo a individuo, in un regime, democratico, di accettazione delle rispettive autorità.

Le trasformazioni radicali del mondo sociale, intervenute con la cosiddetta rivoluzione industriale, sono scaturite dal subentrare della reciprocità dell'imitazione alla unilateralità. Quello che Spencer definisce come passaggio dal modello societario militare a quello industriale, per Tarde non comporta, come qualsiasi organizzazione sociale, la fuoriuscita dall'impero dell'imitazione; al contrario il passaggio dai rapporti di forza coercitivi della società militare a quelli basati sulla libera cooperazione della società industriale è avvenuto attraverso il propagarsi imitativo di nuovi modelli relazionali che si sono sostituiti ai vecchi. L'embrione dei rapporti industriali, basati sulla volontaria adesione, può paradossalmente essere rintracciato nel lavoro servile, la schiavitù, non remunerata e basata su volontà ereditate. All'interno della società industriale, l'obbedienza servile primitiva non è eliminata, ridotta o esternalizzata, ma piuttosto è universalizzata, attraverso la dinamica imitativa, in una forma nuova di relazione reciproca.

« Lo schiavo non anela, osserva Tarde, a diventare un uomo libero e a giovare di questo suo nuovo stato per «servire» unicamente se stesso. Invece, egli imita, vuole somigliare, vuole essere uguale, in tutto e per tutto, ai suoi antichi padroni. E infatti, quando riesce ad affrancarsi, non ha altro desiderio o ambizione che di «far lavorare qualcuno gratuitamente in sua vece».

Copia, fa propri i bisogni di coloro cui era assoggettato: «vuole essere servito da altri... e siccome questa pretesa si rende generale, giunge il momento in cui tutti questi vecchi schiavi affrancati, che pretendono tutti di possedere degli schiavi, alternativamente o mutuamente, si rendono servi.»<sup>56</sup>

Il rapporto che si instaura e rinsalda tra gli individui tramite l'imitazione è ciò che permette di spiegare il generarsi del sociale, che altresì non esiste che al di fuori degli spiriti che lo compongono.

In questo Tarde, oltreché da Durkheim, prende le distanze da Spencer e dalla sua visione biologica della società, tramite cui ha cercato di trasferire il concetto di evoluzione dal campo scientifico a quello filosofico. Spencer, all'interno della sua filosofia evoluzionista, applica le teorie Darwiniane, che sono circoscritte alla spiegazione dell'origine delle specie viventi, alla società umana, la quale viene paragonata ad un organismo vivente. Allo stesso modo in cui gli organismi viventi agiscono e si modificano sotto la spinta delle necessità vitali, nello sforzo di adattarsi all'ambiente e sopravvivere, così lo sviluppo delle scienze, della morale, del diritto, della religione, così come di tutte le forme umane, segue la stessa necessità, ed avvengono sotto la spinta del tentativo di adattarsi e sopravvivere.

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 31

Tarde si discosta molto da questa concezione evolutiva unilaterale, che, se ammette possa essere valida per spiegare l'evoluzione dei sistemi non-umani, quello organico e inorganico, è però del tutto insufficiente a spiegare il movimento della società, la cui evoluzione è piuttosto legata alla spontaneità creatrice, che non può essere imbrigliata in un vincolo biologico di sopravvivenza dei più adatti tramite selezione naturale.

In generale Tarde rifiuta le analogie biologiche frequentemente utilizzate all'interno del nascente campo sociologico, tramite cui i fenomeni che si vogliono spiegare vengono assimilati a fenomeni vitali organici. Se è vero infatti, che ciascuna scienza deve servirsi di comparazioni e analogie per poter costruire il proprio oggetto di studio, e, in un primo momento deve avvalersi di metafore prese dall'esterno della disciplina, tuttavia, con il suo progredire deve riuscire a impiegare metafore interne, prodotte attraverso le sue stesse basi epistemologiche. La sociologia, per Tarde, è di fronte a questo salto da compiere, ed il continuare ad usare metafore biologiche è inadeguato e fuorviante, infatti alcuni fenomeni peculiari, come il linguaggio o la religione, sono, attraverso queste similitudini, del tutto inintelligibili, non trovando nei fenomeni biologici alcuna somiglianza.

Piuttosto che paragonate agli organismi viventi, le società devono essere comparate tra loro, sincronicamente e diacronicamente, al fine di far emergere e cogliere le differenze e le somiglianze delle istituzioni con le quali di governano. Tarde infatti, si chiede come si possa far luce sul mondo sociale e disvelarne le leggi partendo dall'oscurità del mondo vivente, le cui leggi ed il cui funzionamento rimangono altrettanto sconosciuti. È altresì vero il contrario: tramite il paragone del mondo vivente con le organizzazioni sociali, le quali ci sono più vicine data la quotidianità nella quale siamo immersi, è forse possibile accostarsi al mondo non-umano. Per Tarde, è auspicabile quindi adottare una visione sociomorfica della realtà, eleggendo l'organizzazione sociale a paradigma dell'organizzazione del vivente.

Ma è un altro l'aspetto più criticato da Tarde nel pensiero di Spencer, e cioè il fatto che l'applicazione della teoria evoluzionistica alla congregazione sociale, presuppone che tra gli uomini sia continuamente in corso una lotta per la vita, per l'emersione del più forte. Per Tarde, invece, le lotte e le competizioni sono soltanto dei mezzi indiretti per raggiungere e perfezionare le forme di solidarietà: è infatti la solidarietà e l'armonia ciò che gli uomini riuniti in società ricercano, e non nascono per lottare.

C'è infine un ultimo aspetto del pensiero spenceriano da cui Tarde prende le distanze, ed è la prospettiva secondo cui il valore di verità e spiegazione delle leggi sulle quali si basa il meccanismo della società diminuisce con l'ingrandirsi del fuoco dell'obiettivo. Il altri termini più ci si avvicina alle relazioni particolari, più si perde di aderenza con le leggi sociali, e questo perché i fenomeni descritte nelle leggi, a livello particolare avvengono in maniera caotica e disordinata, per cui è necessario elevarsi ad una certa altezza per poter osservare i fenomeni e riconoscerne linearità ed organicità. Tarde non discute l'esistenza di leggi generali, ma nel suo pensiero esse, per essere tali,

necessitano di dover essere valide anche al livello dei particolari rapporti che intercorrono tra gli individui.

## 2.9 *Monadologia*

Le leggi generali che Tarde tenta di formulare, sono pensate all'interno di un'idea neomonadologica, che trova sostegno anche nei nuovi orientamenti epistemologici delle scienze naturali, e tramite la quale è possibile una spiegazione unitaria dei fenomeni fisici, biologici e sociali<sup>57</sup>.

Per superare la distinzione di derivazione cartesiana tra realtà interiore e realtà esteriore, Tarde adotta una visione pansicologica. L'idea è quella di supporre che l'universo sia retto e articolato da un generale psicomorfismo, e che i regni fisico, organico e sociale, siano costituiti dall'azione delle autonome e libere individualità, che Tarde chiama monadi, esseri psichici che oppongono e si adattano, dando luogo ad aggregati di volta in volta mutevoli.

All'interno di questa idea non c'è bisogno di aggiungere un'intelligenza ordinatrice e legislatrice che metta ordine al caotico muoversi delle monadi. Nella sua neomonadologia l'armonia non è la base prestabilita, ma il punto di arrivo sempre e solo temporaneo, che verrà subito messo in movimento, perché ogni monade è pervasa da una forza dinamica e inarrestabile, uno slancio e una brama che aspira a divenire un universo a sé, e non come per Leibniz, per il quale ogni monade tende a voler essere un microcosmo: ogni monade tende a sviluppare tutto il suo potenziale, ad estendersi e diventare il cosmo intero. Le monadi di Tarde infatti, non sono chiuse, impenetrabili ed esterne le une per le altre, come avviene per Leibniz, sono invece aperte, si interpenetrano reciprocamente ed interagiscono, ed è proprio tramite questo continuo gioco di relazioni, interazioni, spostamenti che si producono nuove interazioni, nuove configurazioni, ed emerge un'armonia.

Le monadi tardiane sono dei centri di forza, che, in virtù dell'essere aperte ed in continua interazione, nell'intersecazione con le altre, estendono la propria forza ed il proprio raggio d'azione.

La forza motrice delle monadi è l'avidità: ogni monade cerca di fagocitare l'altra, di assorbirla, aggiorarla e possederla. Proprio l'avidità di tutte le monadi, se da un lato limita e controlla l'ambizione di ognuna, frenandola, dall'altro permette il crearsi di raggruppamenti e concentrazioni. In tutti gli ambiti della realtà, fisico, chimico, biologico, psichico e sociale, le monadi cercano di assoggettare e conquistare altre monadi, prese singolarmente o in gruppo.

L'io ad esempio, è la monade dominante nel sistema nervoso, una monade egemone e dirigente le altre, e costituisce il fulcro sopra il quale si concentrano tutti gli egoismi singolari delle monadi gregarie. Nella sfera sociale la relazione intermonadica avviene nella sua forma compiuta ed evidente,

---

<sup>57</sup> Tarde, G., *Monadologie et Sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1893, (dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))



in quella che Tarde chiama possessione. La società può essere infatti considerata come la possessione reciproca di tutti da ognuno, e ciò può avvenire in una forma unilaterale o reciproca.

Tuttavia, già nella possessione unilaterale, come ad esempio quella del padrone con il suo servo, o del produttore con i suoi mezzi di produzione, si intravede una forma embrionale di rapporto reciproco.

«Con il progredire della *civilisation*, correlato ad una accresciuta «capacità di imitare», una rafforzata tendenza a rassomigliarsi, «il posseduto diviene sempre più possessore e il possessore posseduto, fino al punto che per l'eguaglianza dei diritti, per la sovranità popolare, per lo scambio equo dei servizi, l'antica schiavitù, divenuta reciproca, universale, rende ciascun cittadino padrone e servitore, ad un tempo, di tutti gli altri».

Solo all'altezza di una intensa, complessa vita sociale, in cui si moltiplicano, si diversificano le «maniere di possedere» i propri soci e di essere posseduti da essi, la vita intermonadica (e intramonadica) traluce nella sua pienezza.»<sup>58</sup>

In tutti i diversi apparati della società, in quello economico-produttivo come in quello politico-istituzionale, con l'avvento di innovazioni, che portano nuove forme produttive o l'attivazione di nuove funzioni politiche, i rapporti di possessione reciproca si rimescolano e si r intrecciano in una rete più complessa. Ci saranno nuove forme di possessione tra industriali e consumatori, così come tra amministratori e cittadini. I consumatori-cittadini avanzano richieste e danno parola a esigenze nuove, e così facendo divengono l'oggetto di lavoro degli industriali e dei burocrati.

Tutte le istituzioni attivano e rinnovano forme di possessione reciproca:

«Abbonato a un giornale io posseggo i miei giornalisti, che posseggono i loro abbonati. Io posseggo il mio governo, la mia religione, la mia forza pubblica... ma o anche che i ministri del mio paese, i preti del mio culto, i gendarmi del mio cantone mi conteggiano nel numero del gregge che hanno in custodia.»<sup>59</sup>

La società del tempo presente, in forza della sua organizzazione, estende e propaga la possessione reciproca, che si svolge negli atti e nelle relazioni intermentali. Una caratteristica delle congregazioni sociali contemporanee è l'elevato grado di reversibilità, dei ruoli, dei compiti, delle posizioni distribuite tramite i rapporti di potere, una flessibilità che trova la sua origine nel l'azione di mutua e reciproca persuasione e suggestione, che fa sì che la suggestione e l'influsso esercitati su qualcuno si accompagnano sempre con un influsso, una forza e un prestigio subito: la trasmissione e la condivisione delle credenze e dei desideri danno luogo a molteplici forme di interpossessione.

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 34

<sup>59</sup> Ivi, p. 35

## 2.10 Che cos'è la società?

Tarde dedica un intero capitolo de *Les lois de l'imitation* a chiarire cosa sia all'interno del suo pensiero una società. Per farlo egli prima di tutto si allontana da una concezione «tutta economica», secondo cui l'associarsi è dettato dalla necessità di assistenza reciproca. Una visione semplice e riduttiva, che rischia di far confondere le società animali con quelle umane, le uniche che possono essere considerate tali. Paradossalmente infatti, secondo questa concezione, il rapporto tra il cane da caccia e il cacciatore, tra gli spartani e gli iloti, tra due commercianti di diversa etnia e religione, sarebbe più sociale di quanto non sia il rapporto tra i cittadini spartani tra loro, tra il cacciatore e i suoi amici, e tra i commercianti e i loro sacerdoti, pur condividendo essi la stessa lingua, la stessa religione e gli stessi costumi. La società è quindi, per Tarde, più spiegabile come un reciproco determinarsi di impegni, diritti e doveri che come un rapporto di reciproca assistenza, motivo per cui essa si instaura tra individui simili tra loro. All'approccio utilitaristico si potrebbe quindi sostituire l'approccio giuridico, secondo cui non l'utilità reciproca, ma il contratto sociale, che lega gli individui a partire dai diritti che gli individui possono vantare ed esercitare gli uni sugli altri, stabiliti e poi garantiti attraverso la legge o la consuetudine, ma questa idea, come già visto, è scartata da Tarde. Infine, anche la concezione politica o religiosa del sociale, la partecipazione a un progetto comune in cui le singole identità, i singoli diritti e bisogni si postpongono a motivo di un fine più alto, viene accantonata. Infatti, per quanto sia la forma più compiuta di legame sociale, anche quest'ultima, che comprende il patriottismo, non può che generarsi senza la spinta patriottica, e non è spiegabile la sua genesi se non tramite la propagazione imitativa. Ed è proprio l'imitazione che può permettere di spiegare il sociale.

La definizione che Tarde arriva a formulare di società è:

« [...] una collezione di esseri che si stanno imitando tra loro o che, anche senza che si stiano imitando attualmente, si assomigliano perché i loro tratti comuni sono antiche copie di uno stesso modello.» <sup>60</sup>

(une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle.)<sup>61</sup>

Questa definizione poggia a sua volta sulla definizione di cosa sia il tipo sociale, cioè quel qualcosa che in un particolare tempo e circoscritto spazio si replica e si riproduce in modo più o meno completo in ciascun associato al gruppo. Il tipo sociale è generato dalla miriade di invenzioni, innovazioni e idee accumulate nel corso del tempo; di desideri più o meno in opposizione o in adattamento tra loro; di credenze che tra loro possono collegarsi logicamente o contraddirsi. Dal confron-

---

<sup>60</sup> Tarde G., *Le leggi dell'imitazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012, p. 102

<sup>61</sup> Tarde, G., *Op. cit.*, 1993, p. 61

to tra desideri e credenze diverse emerge un adattamento, l'affermazione negoziale di una idea su di un'altra. Tarde sottolinea come, mentre a livello biologico non sappiamo come avvenga l'adattamento di caratteri differenti, per quanto riguarda la socialità, trattandosi dell'affermazione o della negazione tra idee con variabile grado di intensità, la questione è nettamente meno oscura, e quantificabile. La negazione e l'affermazione, il volo e il nolo, sono per Tarde, atti mentali elementari ai quali può essere ricondotta la vita psichica e intersichica

Un tipo sociale è pertanto una «civiltà particolare», un'aggregato di persone, credenze, desideri, idee su di essi. In altre parole il tipo sociale è lo stato della composizione e del gioco mutevole delle idee circolanti, è l'equilibrio o il disequilibrio delle credenze dei desideri che circolano e vengono imitati. Le innovazioni, le invenzioni, ed in generale ogni introduzione, perturba questo ambiente, e lo precarizza, costringendolo a rivedere le gerarchie e la distribuzione di credenze e desideri.

«[...] comprendiamo chiaramente perché esistano dei tipi di civiltà forti e puri, e altri misti e deboli; perché, a forza di arricchirsi di nuove invenzioni che suscitano nuovi desideri o di nuove credenze che disturbano la proporzione dei desideri e delle fedi consolidate, i tipi più puri si alterano e finiscano per smembrarsi; perché, altrimenti detto, tutte le invenzioni non siano *accumulabili* tra loro e molte di esse siano invece *sostituibili*, quelle cioè che suscitano desideri e credenze implicitamente o esplicitamente contraddittorie in tutta la precisione logica della parola. Non esistono dunque, nelle fluttuazioni ondulanti della storia, nient'altro che addizioni o sottrazioni continue di quantità di fede o di desiderio che, sollevate da scoperte, si sommano oppure si neutralizzano a vicenda, come se fossero delle onde che interferiscono tra loro.» <sup>62</sup>

Così, il tipo sociale di una società, si ripete in tutti i componenti di essa, allo stesso modo di un immaginario grande sigillo, che nell'imprimersi sulle diverse cere lascia un'impronta parziale, e la cui unità non può essere intuita e men che meno intesa se non attraverso il raffronto tra le varie impronte.

Tarde ammette a questo punto che quanto fatto rientrare nella definizione di società definisca piuttosto ciò che comunemente si intende per socialità. Infatti una società è sempre, con grado variabile, un'associazione. L'associazione infatti sta alla socialità, detto altrimenti all'imitatività, come l'organizzazione biologica sta alla vitalità. La socialità è la manifestazione particolare e relativa, la sola che si possa osservare in quanto la sola a prendere forma, della società, che è l'idea di una socialità assoluta e perfetta, modello ideale, dove la trasmissione imitativa di un'idea apparsa in un cervello a tutti gli altri sarebbe istantanea. Allo stesso avviene per i fisici, secondo cui «se l'elasticità dell'etere fosse perfetta, gli impulsi luminosi o di altro tipo si trasmetterebbero senza alcun intervallo di tem-

---

<sup>62</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2012a, pp. 103, 104

po»<sup>63</sup>, ed anche per i biologi, per i quali si può immaginare un'irritabilità assoluta, di un protoplasma ideale, sulla quale misurare la maggiore o minore vitalità di quelli reali.

E così come una massa di protoplasma non ancora organizzato ed indifferenziato, composto di molecole tutte simili le une alle altre, è la materia prima della vita, allo stesso modo una massa di bambini indifferenziati, non ancora distinti in classi e professioni, questa è la materia prima della società. Attraverso una differenziazione forzata quanto inevitabile, la vita sociale li trasformerà in una nazione. Una massa di etere, infine, indifferenziata e agitata da scosse che muovono gli elementi in modo simile, sarebbe la materia prima della materia.

Tarde a questo punto fa una precisazione, e cioè che l'omogeneo sul quale si esercita la legge della differenziazione è soltanto un omogeneo superficiale. Andando più a fondo, infatti, si rintraccerebbero nel protoplasma delle particolarità individuali, e lo stesso vale per gli atomi e per gli allievi di una scuola. Infatti:

«L'eterogeneo e non l'omogeneo sta al cuore delle cose. Che cosa c'è di più inverosimile, o di più assurdo, della coesistenza di innumerevoli elementi nati co-eternamente simili? Simili non si nasce, lo si diventa. E, d'altronde, la diversità innata degli elementi, non è forse l'unica giustificazione possibile della loro *alterità*?»<sup>64</sup>

Ancora, aggiunge Tarde, senza questa fondamentale e soggiacente eterogeneità, l'omogeneità superficiale non sarebbe mai esistita. Infatti l'omogeneità è soltanto una somiglianza parziale che deriva da un'assimilazione volontaria o forzata di una forma che inizialmente era solo individuale.

Attraverso la propagazione, non attraverso l'organizzazione, la cosa sociale, così come la cosa vitale, genera omogeneità. L'organizzazione è solo un mezzo di cui la propagazione, la ripetizione inventiva o imitativa, è il fine.

« Questo lusso di variazioni, questa esuberanza di fantasie pittoresche e di capricciosi ricami, che la natura dispiega magnificamente al di sotto del suo austero apparato di leggi, di ripetizioni, di ritmi secolari, non può avere che una fonte: l'originalità tumultuosa degli elementi mal domati da questi giochi, la diversità innata e profonda che, attraverso tutte queste uniformità legislative, riappare zampillante e trasfigurata alla bella superficie delle cose.

[...] la ricerca delle leggi, cioè dei fatti simili, sia nella natura sia nella storia, non ci deve far dimenticare i loro moventi [*agents*] nascosti, individuali e originali.»<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 104

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Ivi, p. 106



## CAPITOLO TERZO

### IL DIBATTITO

#### 3.1 *L'arena*

Il passaggio dal XIX al XX secolo è stato un momento di grandi trasformazioni, in tutti gli ambiti della società. Il 1800 lasciava in eredità una società occidentale profondamente mutata da quella che era stata nei secoli precedenti, ed il 1900 si preparava a rivoluzioni ancora maggiori.

Nel periodo a cavallo tra i due secoli si sono accumulate molte tensioni, sociali, intellettuali, culturali, tecnologiche, artistiche, che esprimendosi, hanno sconvolto il panorama europeo e mondiale.

Nel 1898 Freud introduceva l'inconscio, che andava a minare le basi del positivismo e la pretesa, che questa corrente di pensiero con sé portava, di poter, attraverso la ragione, liberare l'uomo dai suoi limiti (naturali e sociali) tramite il raggiungimento di verità oggettive.

Nel 1905 la teoria della relatività speciale era completa, e con essa Einstein dimostrava che spazio e tempo, oltretutto essere variabili collegate tra loro, dipendono dal sistema di riferimento.

Nel 1907 Picasso ultimava il quadro *Les demoiselles d'Avignon*, introducendo una quarta dimensione nella pittura, il tempo, e parallelamente contribuendo alla creazione, insieme a Braque, della nuova corrente del Cubismo.

Nel 1913 a Parigi si esegue per la prima volta *La sagra della primavera* di Stravinsky, che verrà considerato un momento di rottura con la musica tonale (non solo a causa della violenta reazione del pubblico) ed un manifesto della pantonalità dodecafonica.

Nel 1927 Heisenberg formula il suo principio di indeterminazione, che sottrae alle scienze, in particolare quelle cosiddette «dure», la possibilità di rintracciare leggi naturali empiricamente fondate ed immutabili, infatti «Nell'ambito della realtà le cui connessioni sono formulate dalla teoria quantistica, le leggi naturali non conducono quindi ad una completa determinazione di ciò che accade nello spazio e nel tempo; l'accadere (all'interno delle frequenze determinate per mezzo delle connessioni) è piuttosto rimesso al gioco del caso».

Sarebbe inopportuno continuare l'elenco, che per essere in grado di avviare una riflessione autonoma dovrebbe essere molto lungo, e di cui questa approssimativa e superficiale traccia non costituisce che un accenno utile al fine di porre in evidenza come la nascente disciplina della sociologia si sia trovata ad affrontare delle grandi trasformazioni. La sociologia e le scienze sociali hanno trovato in queste trasformazioni non solo i propri oggetti di studio, ma anche l'alimento che ne ha permesso l'esistenza. Comprendere e dirigere il mutamento in atto si profilava come un impegno di straordinaria importanza, e, col senno di poi, la percezione di grande tensione non era in

definitiva sbagliata, se poco dopo il giro di boa del XX secolo due conflitti mondiali hanno sconvolto i precari equilibri precedenti. Tale urgenza ha motivato le persone che si sono impegnate nello sforzo intellettuale, ma anche ha contribuito ad impiegare energie e risorse sulle nascenti discipline. Si richiedevano prospettive in grado di interpretare il mondo per cosa stava divenendo. La sociologia, dal canto suo, oltretutto comprendere la genesi della società moderna e capitalista, si trovava ad affrontare il tema del mutato rapporto tra gli individui, e tra essi e la società.

Che cos'è la società? Si trattava (e tutt'ora si tratta) di un nodo da sciogliere, ed a seconda della definizione che si arrivava a formulare, il portato politico era molto differente. Alla visione ed alla definizione della società che si esprimeva, infatti, soggiaceva una più generale visione della realtà, e del rapporto che con essa (ammesso che ci sia e che sia soltanto una) si può avere tramite l'atto conoscitivo.

Tale è il contesto in cui Durkheim e Tarde hanno confrontato le proprie differenti visioni della realtà, e con esse, le loro differenti idee di società. Se il contesto li ha accomunati, essendo non solo coevi, ma anche compatrioti si tratta in ogni caso di personaggi molto differenti, dalle diverse biografie e diversi modi d'essere, infatti

«[...] Tarde appartiene alla specie degli intuitivi, che «sentono» le cose e che, posti di fronte a un ostacolo, lo aggirano per oltrepassarlo. Durkheim, al contrario, appartiene alla specie dei discorsivi, di coloro i quali realizzano la loro attività conoscitiva mediante una serie di passaggi da un concetto ad un altro, l'uno all'altro rigorosamente concatenati. Per Durkheim quindi la verità risiede nella chiarezza, non si sollecita ma si conquista.»<sup>66</sup>

### 3.2 Il confronto

Nei capitoli precedenti siamo giunti ad indicare, in maniera sintetica, la risposta che Tarde e Durkheim danno alla seguente domanda: «che cos'è la società?»

Non è inutile a questo punto richiamare le due definizioni, per poi andare a confrontare alcuni dei diversi aspetti dei loro sistemi filosofici e sociologici.

Per Durkheim

«Ciò che costituisce la società non è [...] il fatto che le attività umane vengano guidate da processi mentali, ma la natura particolare dei processi in questione – valgono soltanto quelli che sono orientati a e guidati da rappresentazioni presenti entro le menti individuali, ma di natura collettiva. La società è la somma totale di rappresentazioni di questo genere; esiste se e in quanto le interazioni degli individui sono regolate da regole

---

<sup>66</sup> Bisi R., *Op. cit.*, 2001, p. 41

istituzionali – oppure da forti correnti di opinione o di emozioni che sono di natura collettiva, anche se non si sono (ancora) cristallizzate in regole di questo genere -; non hanno invece a che vedere con la società considerazione che riguardano esclusivamente l'individualità dei singoli.»<sup>67</sup>

Per Tarde la società è

« [...] una collezione di esseri che si stanno imitando tra loro o che, anche senza che si stiano imitando attualmente, si assomigliano perché i loro tratti comuni sono antiche copie di uno stesso modello.» leggi dell'imitazione p 102

Tra i due sociologi le posizioni sono molto differenti. Tarde è in forte disaccordo con l'idea di fatto sociale, fondamentale nel pensiero di Durkheim, inteso come realtà esterna e coercitiva nei confronti degli individui, indipendente dalle manifestazioni individuali e tale da incidere sulla vita dei singoli membri del gruppo sociale. Tarde parla della teoria di Durkheim come di un'illusione ontologica<sup>68</sup>. Per Tarde, altresì, le parole che compongono un linguaggio, la professionalità artigianale appresa dal giovane apprendista, le ritualità di una religione, ma più in generale qualsiasi forma sociale, non si genera dalla trasmissione da parte del gruppo sull'individuo, ma dal rifrangersi da un singolo, parzialmente al di là del suo ruolo, ad un altro, attraverso un processo imitativo.

Se per Durkheim quindi il fatto sociale è da considerarsi come una cosa che ha una sua ontologia e che sussiste indipendentemente dalle vite individuali su cui esercita il suo influsso, e che dev'essere studiato creando una disciplina distinta da tutte le altre, che si basi sull'oggettività e sull'alienazione dalle preferenze, per Tarde il fatto sociale fondamentale è rinvenibile nel momento in cui un essere portatore di coscienza comunica e modifica lo stato di coscienza di un altro, per cui da un lato l'oggetto di studio non può essere la coscienza collettiva, dall'altro non ha senso costruire una disciplina avulsa da qualsiasi ibridazione con altre discipline. Tarde infatti non accetta l'idea che l'unico rapporto che il fatto sociale di Durkheim abbia con gli individui sia di tipo coercitivo, e che si costituisca in definitiva come un insieme di regole funzionali alla gestione della vita sociale in rapporto con l'ambiente. Tarde parla dell'ambiente, nei termini di un

«feticcio, *deus ex machina*, di cui i nuovi sociologi fanno uso come di un *aperti sesamo* ogni volta che si trovano dinanzi ad un problema di difficile soluzione. *L'ambiente* è la formula che si applica ad ogni situazione, che si adatta a tutti gli scopi la cui profondità illusoria serve a ricoprire il vuoto di idee.» <sup>69</sup>

A partire da così differenti idee di società, Durkheim e Tarde sviluppano due differenti concezioni di

---

<sup>67</sup> Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 124

<sup>68</sup> Bisi R., *Op. cit.*, 2001, p. 42

<sup>69</sup> Tarde in Bisi R., *Op. cit.*, 2001, p. 43



cosa sia la sociologia e di quale sia il suo ruolo. Per Durkheim, la sociologia deve essere considerata come una disciplina autonoma e indipendente, il cui oggetto di studio, i fatti sociali, sono propri soltanto ad essa. Ogni relazione con la storia, la filosofia, la psicologia, deve essere tagliata fuori, in modo da isolare una realtà soltanto sociale. Le discipline cui ispirarsi sono piuttosto la chimica, la biologia e le scienze naturali in generale, le quali, nella concezione positivista durkheimiana, sono in grado, tramite il metodo scientifico, di trascendere le passioni ideologiche, e attingere alla realtà per quello che essa è, e non per quello che essa dovrebbe essere. L'aspetto prescrittivo giunge a valle dell'analisi scientifica dei fatti, poiché il sociologo, edotto dalla sua scienza, può comprendere il presente ed orientare il futuro in base ai valori morali che la società si riconosce. La società, realtà ontologica, dev'essere osservata distinguendola con chiarezza dall'individuo o dalla relazione tra individui. Le forze sociali, così come le forze fisiche, hanno un'esistenza che prescinde da coloro cui si impongono, e ciò è provato dall'uniformità degli effetti che producono. Tali forze, devono essere misurate, comparate, e comprese, trovandone le relazioni con le altre forze sociali. Al contrario, i fatti che si propagano imitativamente, si declinano sulle varie caratteristiche individuali, motivo per cui non possono considerarsi sociologiche, ma psico-sociali. Perciò la sociologia ha il compito di rintracciare una serie di fatti non arbitrari a partire da un metodo preciso, stabile e ripetibile.

«Sociology has recently become fashionable. The word, which was little known and almost disparaged ten years ago, has entered into everyday use. Increasing numbers discover a calling for it, and the general public seems well-disposed towards the new science. Much is expected of it.

[...] sociology is not asking a specific question. It has not yet gone beyond the age of philosophical constructions and syntheses. Instead of taking up the task of casting light on a restricted portion of the social field, it prefers a dazzling generality where every question is reviewed, and none is specifically addressed. This method may indeed amuse the public's curiosity by giving, as they say, illuminations on all sorts of subjects, but it can hardly produce anything objective. [...] A newborn science is entitled to err and fumble, as long as it is aware of its errors and fumbings in such a way as to prevent their recurrence. Sociology should not therefore renounce any of its ambitions; but on the other hand, if it wishes to live up to the hopes which have been built up around it, it must strive to become more than an eccentric kind of philosophical literature. [...] The sociologist, instead of basking in the glow of philosophical meditations about social things, should take as the object of his research a clearly delimited group of facts, which one can, as it were, point to, of which one can say clearly where they begin and where they end, and to these he should firmly hold on! Let him carefully interrogate the auxiliary disciplines – history, ethnography, statistics – without which sociology is impotent! [...] If he proceeds in this way, even though his factual inventories may be incomplete and his formulas too narrow, he will have accomplished a useful task which the future can continue.»<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Latour, B., *The Tarde Durkheim Debate*, dal sito <http://www.bruno-latour.fr/node/354>, p. 2

Se per Durkheim è il tutto che conferisce senso alle parti, per Tarde, al contrario, sono le parti che spiegano e danno senso al tutto, ed inoltre il tutto non ha alcuna realtà ontologica, ma sussiste come oggetto di analisi e riduzione. La società non va osservata nel manifestarsi della sua forza, ammesso che ne abbia, piuttosto essa va intuita e colta nel suo manifestarsi, ovverosia nella relazione imitativa tra individui. L'imitazione è il tratto che permette di capire il carattere socializzante di un fenomeno, e quindi, poiché la propagazione imitativa può essere più o meno estesa, un fenomeno può essere più o meno sociale, al contrario della visione di Durkheim secondo cui un fatto è oppure non è sociale. Per Durkheim invece un fatto come una conquista improvvisa e violenta di un popolo guerriero su un altro è un fatto sociale, mentre, non essendovi nulla di sociale che promani dall'individuo, una conversazione tra due persone non ha un carattere sociale.

Per questo non è utile separare e dividere i fatti che si osservano in tante camere stagne: individuale e collettivo, sociale e psichico, oppure fisico, oppure naturale. I fatti che si osservano nella realtà sociale sono sempre degli ibridi.

«Instead of saying, like Durkheim, that we “should treat social facts as a thing”, Tarde says that «all things are society”, and any phenomenon is a social fact. Nothing extraordinary nor imperialistic here : this does not mean, as with Auguste Comte, that sociology has to occupy the throne to rule over the sciences, but simply that every science has to deal with assemblages of many interlocking monads. » 71

La socialità è, secondo Tarde, la rifrazione imitativa da un individuo a un altro, e la somma di queste rifrazioni restituisce quello che la realtà sociale è in un dato momento, si tratta quindi di qualcosa di costantemente mutevole. Ne deriva una concezione della sociologia molto diversa da quella durkheimiana. Il sociologo infatti, non deve aspirare a formulare delle leggi, sul modello delle scienze naturali, ma piuttosto osservare il modo in cui l'imitazione si propaga intersichicamente. Nella prospettiva di Tarde, la sociologia non deve, nel tentativo di autonomizzarsi, dimenticare le relazioni di dipendenza o interdipendenza che la legano alle altre discipline, ma anche agli ambiti non scientifici, come la letteratura e l'arte, cosa che è costata a Tarde l'etichetta di eclettico e psicologista.

«The burgeoning field of sociology is precisely at this juncture, it seeks to constitute itself by itself and for itself. This is a kind of egoism, a scientific individualism, useful to a certain extent as is any other egoism, be it animal or human, but harmful to the individual himself beyond a certain measure. [...] The sterility of such pretensions is well known; they misrecognise the solidarity of the various sciences and consequently the profound unity of universal reality. In the case of sociology too, we should beware the expenditure of such

---

71 Latour B., *Gabriel Tarde and the End of the Social*, in Patrick J., *The Social in Question*. New Bearings in History and the Social Sciences, Routledge, London, pp.117-132, p.123

vain efforts; and I believe I perceive here and there the symptoms of such a distraction, which could be disastrous ».72

Estendendo le differenti visioni della società e della sociologia, viene investito anche il ruolo della scienza, che è stato anch'esso oggetto di controversia.

Durkheim accusa Tarde di porre l'irrazionale alla base della vita sociale, rendendo in questo modo non solo impossibile la sociologia e vano il suo sforzo, ma anche negando in questo modo la possibilità dell'uomo di progredire nel suo sviluppo tramite la scienza. La scienza, a partire da questo presupposto, non è più il modo per emanciparsi dalle credenze e per conoscere la realtà come essa è, per cui si smarrisce la possibilità di regolazione positiva del comportamento che invece essa potrebbe permettere se la si considerasse la forma evolutivamente più sviluppata di conoscenza.

«As Mr. Tarde says [...], the origin of our argument is elsewhere. It stems above all from the fact that I believe in science whereas Mr. Tarde does not. For how can one believe in science who reduces it to an intellectual game, capable at best of informing us about what is possible and impossible, but incapable of serving in the positive regulation of behaviour? If it has no other practical use, it is not worth the effort. And if one hopes in this way to disarm one's recent adversaries, one is strangely mistaken; in reality, one returns their weapons to them. Undoubtedly, science by this definition would no longer be able to disappoint the expectations of men; but only because men would no longer expect very much from it. It will no longer be exposed to accusations of bankruptcy; but only because it will have been declared minor and incapable in perpetuity. I cannot see what either we or it stand to gain by this. For what is thus placed above reason is sensation, instinct, passion, all the base and obscure parts of ourselves. Let us indeed make use of these when we cannot do otherwise. But when one sees in them something other than a stopgap that little by little must surrender its place to science, when one attributes to these things a preminence of some kind, then, although one may not be openly speaking of the revelations of Faith, one is a more or less consequent theoretical mystic. And mysticism is the reign of anarchy in the practical sphere, because it is the reign of fantasy in the intellectual sphere. »73

Questa visione si supporta con i risultati ottenuti dalla scienza, e dalla società che tramite essa si è costruita e sviluppata. Ed è tramite l'aderenza ai fatti che una scienza può chiamarsi tale.

«Faced with the results which the comparative history of institutions has already produced, there can no longer be any question of purely and simply denying the possibility of a scientific study of societies; furthermore, Mr. Tarde himself means to create a sociology. Only, he conceives it in such a manner that it

---

72 Latour, B., *The Tarde Durkheim Debate*, dal sito <http://www.bruno-latour.fr/node/354>, p. 2

73 Latour, B., *The Tarde Durkheim Debate*, dal sito <http://www.bruno-latour.fr/node/354>, p. 10

ceases to be a true science, in order to become a very particular form of speculation where imagination plays the dominant role, where thought is not considered to have a duty to the regular obligations of proof or to the ascertaining of facts. »<sup>74</sup>

Da come Durkheim descrive la posizione di Tarde, si possono già comprendere le assolute differenze di prospettiva, rispetto a cosa sia ed a cosa possa ambire dalla scienza. Questi rivendica la possibilità e l'esigenza di affermare una forma di ulteriorità che si estenda oltre l'orizzonte dei fatti, che presi a soli, non possono garantire né conoscenza, né progresso. In questa prospettiva, chiedere alla scienza di essere in grado di fondare la giustizia e la morale e di guidare la società è chiederle qualcosa che eccede dalle sue pur vaste possibilità. La pretesa di avere una direzione positiva del comportamento è anzi una delle forme che più discreditano lo sforzo scientifico, avendo abusato del suo nome e della sua autorevolezza per sostenere le cose più arbitrarie. La scienza non ha mai fallito nei suoi obiettivi, piuttosto sono stati posti obiettivi non scientifici, dottrinali.

«This is not an appeal to mystery, but rather to the profound and under-appreciated ability to affirm a beyond to the horizon of facts and not to misjudge, at least, what one cannot know. If to affirm the unknown is to use our ignorance, to deny the unknown is to be ignorant twice over. [I will say, however, that] Mr. Durkheim's principal idea [...] rests on a pure conception of his mind that he has wrongly taken for a suggestion of facts. It only presents, in any case, a highly partial and relative truth, very insufficient as a single foundation or principle of a sociological theory. [...] One may well, then, be amazed at the confidence it inspires in Mr. Durkheim and at the virtue he attributes to it in leading us necessarily to a higher or more human Morality and Justice. » <sup>75</sup>

Durkheim ritiene, a giudizio di Tarde, che sia opportuno e auspicabile porre la scienza sopra la volontà umana. Tarde tuttavia si augura che la scienza, tanto nelle sue manifestazioni più giovani, come la sociologia, quanto in quelle più anziane ed a più lunga tradizione, possano mantenere quella forma di curiosità, dubbio e umiltà che previene dal dottrinalismo.

«Mr. Durkheim believes he is honouring science by making it a sovereign over the will, by giving it the power not only to point out the most pertinent means by which the will may achieve its overarching goal, but even to dictate the direction of this North star of conduct. [...] If I had to formulate a maxim on this subject, it would address the moral as well as the intellectual conditions which the discovery of truth places upon us. A little modesty and simplicity behoves an adolescent science, just like a young man on the cusp of life; it should refrain from a doctrinal tone and from scholarly jargon. One should approach it with a benevolent and

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

informal cast of mind, and also, and above all, with a vibrant and joyful love of the subject. [...] The first requirement for being a sociologist is to love social life, to sympathize with men of every race and every country brought together around one hearth, to research with curiosity, to discover with delight what tender devotions may be hidden in the hut of the reputedly most ferocious savage, sometimes even in the lair of the criminal; finally, never to believe readily in the stupidity, in the absolute viciousness of man in the past, nor in his present perversity, and never to despair of his future. »<sup>76</sup>

Un altro aspetto oggetto di controversia è l'idea di crimine ed il rapporto tra esso e la pena. Una società senza reati è per Durkheim una distopia aberrante, poiché, sotto lo schiacciante peso della moralità indiscussa e torreggiante sopra ogni pensiero e atto, si verrebbe a creare progressivamente la situazione per cui ogni minimo gesto, sempre più insignificante, che esce dalla norma, viene punito duramente. Per Tarde, invece, la tendenza è quella di avere un rapporto sempre più indulgente verso i reati, facendo dei modelli negativi fortemente stigmatizzati dei crimini più gravi. Per Durkheim la devianza è non solo normale, ma anche in un certo senso necessaria, poiché permette di uscire dalla rigidità della norma ed adattare l'assetto morale ai cambiamenti dell'ambiente, generando l'innovazione, l'inaspettato che ridiscute e rinegozia la gerarchia dei valori. Questa idea è espressa chiaramente ne *Le suicide*

« Quand on suit une mode ou qu'on observe une coutume, on fait ce que d'autres ont fait et font tous les jours. Seulement, il suit de la définition même que cette répétition n'est pas due à ce qu'on a appelé l'instinct d'imitation, mais, [...] à la sympathie qui nous pousse à ne pas froisser le sentiment de nos compagnons [...]. L'acte n'est pas reproduit parce qu'il a eu lieu en notre présence ou à notre connaissance et que nous aimons la reproduction en elle-même et pour elle-même, mais parce qu'il nous apparaît comme obligatoire et, dans une certaine mesure, comme utile. [...]. Ils ont lieu, en effet, en vertu d'un caractère qui leur est inhérent et qui nous les fait considérer comme devant être faits. Mais quand nous nous insurgons contre les usages au lieu de les suivre, nous ne sommes pas déterminés d'une autre manière; si nous adoptons une idée neuve, une pratique originale, c'est qu'elle a des qualités intrinsèques qui nous la font apparaître comme devant être adoptée. [...] De part et d'autre, entre la représentation de l'acte et l'exécution s'intercale une opération intellectuelle qui consiste dans une appréhension, claire ou confuse, rapide ou lente, du caractère déterminant, quel qu'il soit. »<sup>77</sup>

Tarde critica fortemente la concezione durkheimiana, che vede il crimine come un fatto normale e foriero dell'innovazione e dell'avanzamento della società, poiché a suo avviso, se Durkheim avesse ragione, la repressione della devianza da parte dello stato sarebbe, oltretutto illogica, anche piuttosto ingrata. Non tanto il reato, ma la presenza simultanea dei reati e delle pene deve essere considerata

---

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Durkheim, E., *Op. cit.*, 1897, p. 87

come normale per ogni società. Sebbene il reato non perseguitato e non punito, quello ad esempio dei conquistatori, degli invasori, dei vincitori di cruente guerre, venga esaltato come eroico e patriottico e caricato di prestigio, sarebbe un errore pensare che sia da questi che si deve il progresso sociale. Lo sviluppo della civiltà, piuttosto, si deve alla scienza, all'arte, alla tecnologia.

La criminalità ha delle gravi conseguenze sulla società, oltre il costo della giustizia, che si ripercuotono sul senso di insicurezza, di sfiducia, di rassegnazione degli onesti, e che inoltre creano un esempio negativo, che sposta la condotta individuale verso la criminalità, poiché ognuno, di fronte a gravi crimini, può tollerare di commettere crimini più piccoli, generando, come effetto complessivo un aumento del crimine.

Inoltre la correlazione tra criminalità e genialità, secondo cui la trasgressione della norma presuppone e comporta un estro creativo, non trova un riscontro dimostrato. Si registra invece, tramite la statistica, che i criminali provengono da situazioni di deprivazione, di disagio, di scarsa istruzione, mentre la genialità si sviluppa in condizioni familiari e sociali in cui la criminalità è tenuta fuori.

Durkheim, in una nota de *Le regole*, lamenta l'incomprensione che soggiace alla base di chi, tra cui Tarde, gli attribuisce l'idea che l'aumento del crimine nel corso del XX secolo sia un fenomeno normale. Distanziandosi da questa attribuzione, egli asserisce al contrario che, come osservato nell'affrontare il fenomeno del suicidio, lo sviluppo della criminalità debba considerarsi patologico e morboso. Con *Il suicidio*, Durkheim intendeva creare un pensiero diverso da quello degli statistici della morale, secondo cui sono i fattori interpersonali a generare le condizioni che inducono a togliersi la vita. A questa concezione egli oppone la sua visione sociologica, secondo cui le rappresentazioni collettive trascendono l'individuo, e solo da questi fattori oltre-umani è possibile attingere per la spiegazione.

Muovendo una polemica contro l'impianto teorico di Tarde, Durkheim prende in considerazione il concetto di imitazione, del quale delinea tre differenti accezioni.

In primo luogo, il concetto di imitazione viene riferito a quello di rappresentazioni collettive, prodotte dallo scambio di pensieri e azioni tra le coscienze che formano il gruppo sociale, esterne agli individui, poiché non sono il frutto delle singole coscienze, ma della cooperazione delle coscienze, il cui risultato è un tutto che trascende e dà significato alle parti. Da questo punto di vista si può parlare di imitazione in un senso meccanicistico, che implica l'adesione all'insieme dei modi di pensare e dei modi di agire della collettività, producendo un'assimilazione di tutte le coscienze, le quali divengono in questo modo simili.

Un seconda accezione di imitazione, anch'essa meccanicistica, ha a che fare con l'assetto morale di una società, e con le regole e le norme di condotta che vengono imposte con autorità e seguite con rispetto. Tali regole sono sentite come obbligatorie, e generano un dover essere che altro non è che una forma di armonizzazione e di imitazione del modello di se stessi che la società richiede di

perseguire. Anche in questo caso si adottano le forme di azione e pensiero che ci stanno attorno, ma ciò non può chiamarsi imitazione, quanto piuttosto agire per rispetto o per timore dell'altrui opinione. L'atto è certamente imitato, ma non per una naturale propensione all'imitazione, quanto piuttosto perché esso reca con sé il marchio d'appartenenza al gruppo le cui rappresentazioni sono adottate.

Infine, una terza forma di imitazione, l'unica che Durkheim accetta come tale, riguarda la copiatura di qualcosa per il semplice gusto di copiare, come quando si copia un atteggiamento vizioso. Si tratta perciò di un atto che ha per antecedente soltanto un atto simile, senza alcuna operazione intellettuale implicita o esplicita che si riferisca all'atto imitato.

In definitiva, nel primo caso si tratta del far parte del comune sentire, nel secondo di sottomettersi all'autorità del gruppo, nel terzo di ripetere in modo automatico e irriflesso quello che fanno gli altri, e questi tre modi di agire non possono essere chiamati nello stesso modo.

Durkheim prende in considerazione una serie di casi eclatanti di epidemie di suicidi imitativi

«Nous avons déjà parlé de ce couloir où quinze invalides vinrent successivement se pendre et de cette fameuse guérite du camp de Boulogne qui fut, en peu de temps, le théâtre de plusieurs suicides. Des faits de ce genre ont été très fréquemment observés dans l'armée : dans le 4e chasseurs à Provins en 1862, dans le 15e de ligne en 1864, au 41e d'abord à Montpellier, puis à Nîmes, en 1868, etc. En 1813, dans le petit village de Saint-Pierre-Monjau, une femme se pend à un arbre, plusieurs autres viennent s'y pendre à courte distance. Pinel raconte qu'un prêtre se pendit dans le voisinage d'Étampes; quelques jours après, deux autres se tuaient et plusieurs laïques les imitaient 1. Quand Lord Castelreagh se jeta dans le Vésuve, plusieurs de ses compagnons suivirent son exemple. L'arbre de Timon le Misanthrope est resté historique. La fréquence de ces cas de contagion dans les établissements de détention est également affirmée par de nombreux observateurs »<sup>78</sup>

Tuttavia, Durkheim esclude che tali forme possano avere una qualche utilità nello spiegare il suicidio come fattore sociale, e torna a dire che è necessario astrarsi da piano individuale ed andare a cercare quali sono le condizioni del contesto in cui l'atto è nato.

### 3.3 *L'uomo e il futuro*

La visione dell'uomo e del suo futuro, così come l'idea del ruolo della politica e delle istituzioni nel determinarlo, è molto differente tra Durkheim e Tarde.

Nella concezione tardiana, l'individuo è il punto di inizio e il punto di arrivo della condizione

---

<sup>78</sup> Durkheim, E., *Op. cit.*, 1897, p. 90

umana e sociale. Tarde infatti, nutre una profonda fiducia nell'essere umano e nel suo potenziale. L'essere umano è portatore di innovazione, di capacità di modificare se stesso ed il suo contesto, giacché forte è la sua capacità di imitare e fare propri modelli altrui. Se è vero che si possono imitare esempi antisociali, è vero anche che, nella sua visione, all'opposizione segue l'adattamento, e che, con l'aiuto delle scienze, si possono trovare, tramite la logica sociale, le direzioni per procedere in pace ed armonia. È dal libero agire degli esseri umani che può emergere il progresso. Al contrario di Durkheim, il quale, come molti suoi contemporanei, è sfiduciato, non trova nell'uomo il fulcro sul quale può ruotare speranza e cambiamento. L'essere umano necessita di un ordine morale che gli venga imposto tramite le istituzioni preposte, senza il quale si ha la disgregazione. Il senso del dovere, inserito nelle menti dalla forza della società, che si manifesta nelle sue sanzioni, deve limitare la libertà umana, altrimenti foriera di egoismo fatto sistema. Nel momento in cui si riesce a moralizzare la condotta umana, dando, attraverso l'apparato istituzionale, un limite alla sua libertà, contenuta tramite la coscienza collettiva (analogamente Freud, condividendo una simile visione dell'uomo, vedeva nel super-io tale necessaria limitazione), può emergere l'ordine e la coesione. Per questo Durkheim vede nello stato la principale istituzione in grado di dirigere il progresso portato dalla modernizzazione. Il ruolo svolto dallo stato nella società è tale da poter essere paragonato al ruolo che il cervello ha per l'organismo. Strutture politiche e amministrative sempre più specializzate devono prendersi il carico di una società sempre più complessa, essendo quella modernizzata più evoluta e superiore alle altre. Ne *La division du travail social* egli critica l'idea spenceriana secondo cui l'esistenza dello stato sarebbe un'inerzia della condizione precedente alla modernizzazione:

«En réprimant les attentats contre la religion, contre l'étiquette, contre les traditions de toute sorte, l'État remplit le même office que nos juges d'aujourd'hui, quand ils protègent la vie ou la propriété des individus. Au contraire, ses attributions deviennent de plus en plus nombreuses et variées à mesure qu'on se rapproche des types sociaux supérieurs. L'organe même de la justice, qui est très simple dans le principe, va de plus en plus en se différenciant ; des tribunaux différents se forment, des magistratures distinctes se constituent, le rôle respectif des uns et des autres se détermine ainsi que leurs rapports. Une multitude de fonctions qui étaient diffuses se concentrent. »<sup>79</sup>

La visione di Tarde del ruolo dello stato è molto differente. Non la coercitività delle norme, ma la magnetizzazione da parte di un capo generano la società, e così lo stato non è che una delle forme di sonnambulismo ipnotico in cui l'uomo sociale può organizzare la propria esistenza. Il carisma di una guida magnetizzatrice può guidare una società verso direzioni virtuose o viziose, democratiche o tiranniche. Nel *Fragment d'histoire future*, Tarde, uscendo dal genere saggistico si dedica ad una

---

<sup>79</sup> Durkheim, E., *La division du travail social*, Paris: Les Presses universitaires de France, huitième édition, 1967, p. 199 (dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))



«fantasia sociologica». Egli immagina una società del futuro, precisamente dell'anno 2489, la quale, guidata dal grande Milziade, fa fronte al raffreddamento del sole, e conduce l'umanità a rifugiarsi l'umanità sotto terra, dove, grazie ad una serie di accorgimenti, costruisce delle città calde, ventilate e confortevoli. Qui, grazie alla guida di un magnetizzatore geniale, hanno costruito città prospere e dedite alle arti, alle scienze, alla poesia. La società che ne risulta è simile ad un'accademia.

«Nos cités tout entières ne sont qu'un immense atelier, qu'un immense foyer, qu'un salon immense. Et cela s'est fait le plus simplement, le plus inévitablement du monde. Suivant la loi de ségrégation du vieil Herbert Spencer, le triage des virtuosités et des vocations hétérogènes devait s'opérer tout seul. En effet, au bout d'un siècle déjà, il y avait sous terre, en voie de formation ou de perforation continue, une cité de peintres, une cité de sculpteurs, une cité de musiciens, une cité de poètes, une cité de géomètres, de physiciens, de chimistes, de naturalistes même, de psychologues, de spécialités théoriques ou esthétiques en tout genre, sauf, à vrai dire, en philosophie. Car on a dû renoncer, après plusieurs tentatives, à établir ou à maintenir une cité de philosophes, par suite notamment des troubles continuels causés par la tribu des sociologues, les plus insociables des hommes. » 80

A guidare gli uomini qui non è l'invidia, l'odio, l'illusione, ma l'ammirazione, la simpatia, l'intelligenza. Invero, un intero capitolo è dedicato all'amore, vero sovrano della città.

«L'amour, en effet, voilà la source invisible et intarissable de cette courtoisie d'un nouveau genre. L'importance capitale qu'il a prise, les formes étranges qu'il a revêtues, les hauteurs inattendues où il s'est élevé, sont peut-être le caractère le plus significatif de notre civilisation. Dans les siècles brillants et superficiels - âge de ruolz et de papier - qui ont précédé immédiatement notre ère actuelle, l'amour, tenu en échec par mille besoins puérils, [...] qu'on appelait l'ambition politique, avait subi un immense déclin relatif. Maintenant, il bénéficie de la destruction ou de la diminution graduelle de tous les autres grands mouvements du cœur, qui se sont réfugiés et concentrés en lui, comme les hommes exilés dans les chaudes entrailles de la terre.» 81

Tramite l'amore, che si veste di nuove forme, la civiltà del futuro si eleva ai massimi picchi raggiunti dall'umanità, che condivide un amore che, oltre a fargli conoscere se stesso, lo libera dalla paura della morte che «nous apparaît comme un détrônement libérateur»<sup>82</sup>.

Da questo scritto si comprende la visione che Gabriel Tarde ha dell'essere umano. Egli ritiene che l'uomo tenda alla pienezza della vita, al raggiungimento della realizzazione di sé, cui perviene tramite l'immediatezza e la naturalezza con la quale riesce a coniugare ed ibridare, in un tutto

---

<sup>80</sup> Tarde, G., *Fragment d'histoire future*, 1896, p. 36 (dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

<sup>81</sup> Ivi, p. 41

<sup>82</sup> Ivi, p. 48

significante, le illusioni, la verità dei sogni, la percezione collettiva e corale dello scorrere del tempo. Egli ha fiducia nell'uomo, in quanto essere sospinto verso il Bello, che come armonia, è la più grande delle virtù, sola in grado di comprendere il Buono. La sua grande fonte di speranza non è nello stato, ma nell'arte.

### 3.4 I fatti vincono l'imitazione

Due visioni della realtà sociale si opposero, supportate dai loro rispettivi ideatori e sostenitori. Da un lato Durkheim, che pensava nei termini di regolarità, imposizioni e coercizioni da parte del collettivo che sovrasta e dà senso agli individui. Dall'altro Tarde, che portava avanti un'idea diversa dell'individuo, che considerava creativo, libero e spontaneo, e riteneva fondamentali il caso e l'irrazionalità nella determinazione delle cose umane e non solo. Una visione e un progetto, quello durkheimiano, che tendeva a combattere la deriva individualista della società, al contrario della speculazione tardiana, volta a sostenere l'individualismo liberista<sup>83</sup>.

In una certa misura, proprio il dibattito, teatro in cui le idee dei due sociologi si sono confrontate, ha contribuito a etichettare la visione tardiana, meno metodologicamente strutturata, meno teleologicamente indirizzata di quella del suo avversario. Il confronto tra Durkheim e Tarde, del resto, non è stato inteso come la competizione tra la nascente disciplina della psicologia sociale e la sociologia, in cui la posta in gioco era la conquista di posizioni accademiche e con queste la diffusione di una certa visione della realtà. Piuttosto, la prospettiva adottata da vari autori che hanno commentato il dibattito<sup>84</sup> ha inteso quello tra Tarde e Durkheim come un confronto interno alla sociologia, avendo perciò da un lato la prospettiva sociologica strutturata di Durkheim, dall'altro, con Tarde, una sociologia macchiata di psicologismo e individualismo.

Tarde infatti, rimase per tutta la sua carriera al margine del sistema universitario, e ciò è rappresentato dal fatto che le istituzioni presso cui lavorò non formarono nuovi studiosi suoi allievi. Egli infatti, a differenza del suo avversario, non fondò una scuola sociologica, essendo, oltreché un pensatore solitario, anche autodidatta. Per questo le sue idee non ebbero il supporto istituzionale necessario alla strutturazione di una linea accademica di ricerca. Le sue brillanti idee non sono riuscite a raggiungere la qualità di paradigma, esattamente al contrario del risultato dello sforzo di Durkheim e del suo gruppo, i quali riuscirono a definire la disciplina come una scienza sociale, con tutto ciò che questo comporta in termini di spazi accademici e ruolo paradigmatico.

---

<sup>83</sup> Alpini S., *La sociologia "repubblicana" francese: Émile Durkheim e i durkheimiani*, Franco Angeli, Milano, 2004, p. 70

<sup>84</sup> Ivi, p. 71

Un altro elemento che ha inciso nel determinare l'oblio di Tarde, è stato lo spirito del tempo. Il periodo in cui le idee durkheimiane e quelle tardiane si sono confrontate, è stato investito da fenomeni storici e sociali straordinariamente sconvolgenti, a partire da «L'Affaire Dreyfus» fino alla Prima Guerra Mondiale, per cui le idee positiviste, dottrinali e performative di Durkheim hanno fatto presa su un terreno sociale che le richiedeva. In Francia e in Europa numerosi furono i movimenti politici ispirati a idee socialiste e comunitariste, che opponevano, alle idee liberiste ed individualiste della «Belle Époque», prospettive e progettualità politiche di stampo sindacalista, collettivista, cooperativista. In un contesto del genere, ha senso pensare che le idee di Durkheim meglio si sposassero con le forze sociali in ascesa, come le organizzazioni sindacali o i partiti di massa si ispirazione socialista, mentre quelle di Tarde meglio si adattavano al punto di vista dell'alta borghesia cattolica, che per altro frequentava assiduamente, ma la cui forza politica era in declino. In questo senso le idee di Tarde soffrivano una forma di incompatibilità ambientale con il contesto sociale e politico.

«D'altronde, chi o cosa è Tarde? Si può chiamare sociologo uno che la sociologia ufficiale ha voluto dimenticare, quasi fosse un padre poco nobile? E si può dire criminologo uno che non si metteva a visitare prigioni, a catalogare volti inquietanti, a moralizzare i derelitti? O psicologo uno che invece di fare introspezione e parlare dell'io mostrava in ogni testo che questo io era sempre già sociale, in una trama di relazioni che lo orientavano e lo decidevano? Chiamarlo filosofo, poi, è troppo: manca il sistema, mancano le citazioni ossequiose di altri filosofi, tutto il corredo che fa di un'idea brillante un allestimento imponente.»<sup>85</sup>

Tarde è stato un intellettuale atipico, le cui caratteristiche mal si adattavano con lo spirito del tempo in cui visse. Egli si opponeva alle correnti intellettuali dominanti nel nascente campo della sociologia e della scienza sociale, tanto all'evoluzionismo spenceriano, quanto al realismo durkheimiano. Non concepiva che il legame sociale fosse oggettivato e concepito al di là delle sue manifestazioni. Le posizioni che criticava, tuttavia, si stavano imponendo in sociologia, e sono state queste a costituirne il paradigma. Del resto, per potersi affermare ed acquisire credito ed autorevolezza come scienza, la sociologia doveva riuscire a conquistare uno spazio all'interno del vasto territorio del sapere, e le regole belliche delle scienze prevedevano che si procedesse misurando e analizzando il campo con strumenti specifici. Il metodo, per essere scientifico, doveva essere riproducibile e privo della marca soggettiva, così da generare oggetti, parlare di fatti, e produrre certezze e previsioni. Era necessario lavorare sull'identità, sull'omogeneo, piuttosto che sulla differenza e sull'eterogeneo, poiché per procedere era indispensabile la formazione di insiemi, il reperimento di costanti, e la produzione di fotografie fedeli, e non di certo si poteva indulgere ad un'analisi non lineare, che confondesse i piani e che proponesse di girovagare per i vari regni del

---

<sup>85</sup> Tarde G., *Credenza e desiderio*, Cronopio, Napoli, 2012, pp. 8, 9

sapere, non sapendo rimanere in uno soltanto di essi. Per poter dominare una regione del sapere bisognava dimostrare di avere leggi generali, in grado di controllarne il territorio. Non si poteva certo accettare un regno anarchico. Grazie a tali leggi si potevano spiegare i fatti, poiché trattati come cose, ed a partire dalle loro caratteristiche era possibile comprendere le varie manifestazioni individuali, la cui fenomenologia cangiante non costituiva un problema, poiché la differenza rientrava nell'omogeneo che la comprendeva.

Tarde non rispondeva certo a requisiti di tale fatta. Egli non fu soltanto un sociologo, neppure soltanto un criminologo o un filosofo. Egli fu un intellettuale trasversale a molte discipline e molti campi del sapere, che può essere considerato come rappresentante di una cultura intellettuale non (ancora) investita dalla divisione del lavoro, che porterà a una netta separazione tra il tecnico e il teorico, quindi tra lo scienziato specializzato e il filosofo distaccato<sup>86</sup>. Analogamente a quanto descritto da Michelangelo de Maria riguardo al succedersi della *big science* alla *little science*, che comporta il passaggio da una dimensione artigianale di laboratori comprendenti saperi diffusi, sovrapposizioni e coestensioni, alla dimensione mastodontica dei giganteschi laboratori che, dalla bomba a idrogeno in poi, sono stati i luoghi in cui sono stati prodotti nuovi paradigmi scientifici, così si è passati da un intellettuale come sapiente, ad un intellettuale come specializzato. Questo passaggio ha spazzato via i personaggi come Tarde, i quali aspiravano a una conoscenza ampia e totale, facendo dell'interdisciplinarietà il punto di partenza della riflessione, e mettendo in comunicazione la biologia con la politica, la fisica con la morale.

Al contrario di Durkheim, e nonostante la scarsa vendibilità di un pensiero così strutturato, Tarde si rifiutava di prendere una posizione esclusiva. Non riteneva valida l'opposizione tra individuo e società, o tra psicologia e sociologia, poiché a sua avviso non esiste nulla che sia soltanto ed esclusivamente sociale o soltanto ed esclusivamente individuale. La società, nella sua interezza e complessità attraversa gli individui, ed essi la costruiscono con i loro gesti, le innovazioni, le imitazioni.

Anche in campo psicologico le sue posizioni furono presto obliate. Egli infatti, ed il suo pensiero, si confrontavano con la struttura e l'analisi di Freud, che aveva completamente rivoluzionato il campo psicologico, tagliando fuori, insieme a Tarde, molti altri pensatori. Venne relegato tra coloro i quali si servivano di categorie sorpassate, dacché parlava di sonnambulismo, ipnosi ed empatia.

### 3.5 La riscoperta di Tarde

Sono molti i motivi che contribuiscono a spiegare l'oblio di Tarde. Tuttavia, ad oggi, si assiste ad

---

<sup>86</sup> *Ibid*

una riscoperta del pensiero tardiano. Sebbene ad oggi il suo nome sia associato soltanto alla disputa con Durkheim, Tarde è stato sostanzialmente rivalutato, non solo in ambito criminologico, quello che più ha contribuito a conservarne la memoria, ma anche in ambito filosofico e sociologico. Negli anni Settanta, Deleuze e Guattari gli dedicano un lungo brano, all'interno di *Millepiani*. Negli ultimi dieci anni, è stato ripreso da Latour, che ne ha fatto il precursore della sua *Actor-Network-Theory*.

In Francia, la sua Opera è stata pubblicata quasi integralmente, divenendo un vero e proprio caso editoriale<sup>87</sup>. In Italia sono stati di recente pubblicati molti testi, articoli e saggi, di Tarde e su Tarde. È di settembre 2012 l'ultima edizione de *Le leggi dell'imitazione*, la sua opera più nota.

Come avviene per la sua scomparsa dall'ambito dei padri della sociologia, anche per quanto riguarda la sua riscoperta si possono rintracciare molti sintonici motivi.

«Is this not a good grandfather the one who encourages you to think through as daringly as possible because there is nothing worse than half-baked 'ghost of ideas'? Is it not the case that most of the social sciences is made out of those fleeting ghosts, neither theoretical nor concrete, but merely general and abstract? Instead of establishing sociology on a complete rupture with philosophy, ontology and metaphysics, as Durkheim will be so proud of doing, Tarde goes straight at them and reclaims as his duty to connect social theory with bold assumptions about the furniture of the world itself. The reader begins to understand, I hope, why Tarde had not a chance in 1900 and why I am so thrilled to feel his genes acting in me, since I have never been able to decide whether I was a metaphysician or a sociologist. If I use extended quotes for this chapter, it is so as to provide his ideas with another chance to spread... »<sup>88</sup>

La sociologia tardiana, a partire dagli anni Sessanta, comincia ad essere rivalutata, specialmente in Francia e negli Stati Uniti, e Tarde comincia ad essere considerato come un padre della sociologia, o meglio, come un padre rinnegato, la cui visione, tuttavia, si rivela incredibilmente attuale, in grado di comprendere molto più di quanto non si volesse in precedenza ammettere.

Le società occidentali, in quegli anni, stavano attraversando dei grandi cambiamenti, in tutti gli ambiti: in campo economico, sociale, culturale. Si ridisegnavano le gerarchie internazionali, le composizioni di classe interne ai paesi; l'economia si internazionalizzava e parallelamente si esternalizzavano le produzioni; nuovi movimenti sociali riproducevano lo schieramento delle due grandi Potenze. Il colonialismo era messo in discussione, sotto la spinta delle idee marxiste della nuova divisione internazionale del lavoro. Si formavano nuove realtà antropologiche, insieme all'emergere di nuove fasi della vita, come la giovinezza. Anche sul piano tecnologico la dinamica del cambiamento aumentava la velocità, producendo delle alterazioni nelle relazioni e nella comunicazione. Nuove entità facevano l'ingresso nel sociale, quelli che poi Latour chiamerà i non-

---

<sup>87</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2012a, Introduzione, p. 1

<sup>88</sup> Latour B., *Gabriel Tarde and the End of the Social*, in Patrick J., *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London, pp.117-132, p.120

umani andavano a ridefinire il rapporto tra cultura e natura, tra soggetto e oggetto, finanche mettendo in discussione la validità di tali distinzioni. Investite da tali processi di mutamento, i contenitori collettivi che avevano garantito l'istituzionalizzazione del conflitto, ma che avevano anche prodotto, o erano il prodotto, di un certo tipo di coscienze, cominciarono a perdere di aderenza ed a sfaldarsi. Nuove forme di aggregazione e di relazione ridefinivano l'individualità, e di conseguenza nuove singolarità reclamavano esistenza, e con essa, diritti.

Le discipline dedite all'osservazione della società cominciarono a restringere l'obiettivo sulle interazioni che generano i gruppi, per cui l'attenzione dei sociologi e degli antropologi si spostò sulle piccole società, sulle comunità, sulle famiglie, su gruppi di amici e bande di quartiere, su classi scolastiche e officine all'interno di una fabbrica, su gruppi di manager e laboratori scientifici. Si cominciava a ritenere che fosse in questi contesti che l'esperienza umana e la vita sociale si svolgessero veramente, trovando il loro luogo, la loro realtà, la loro cosità, e non nelle grandi teorie generalizzanti e riduzioniste. Un pullulare di molteplicità era l'oggetto di studio delle scienze sociali. Parallelamente, le nuove forme di comunicazione, mediate dai nuovi mezzi, sollecitavano un gran numero di riflessioni sul modo in cui le informazioni, le opinioni e i sentimenti si diffondevano tra i membri del pubblico della televisione, oppure su come due individui si influenzassero a vicenda.

«Tarde non aveva forse fornito la giustificazione teorica e addirittura abbozzato un tale studio? [...] Le teorie di Tarde sull'irraggiamento e il contagio imitativo, sulla ripetizione e sulla differenza, sulla logica sociale dei sentimenti, non potevano non incuriosire chi si accorgeva di vivere nella *società dello spettacolo*. Addirittura Tarde poteva essere accostato a Marcuse per la sua capacità di leggere i condizionamenti psicologici che si esercitano in un'economia di mercato: in fondo, nel suo *La psychologie économique*, aveva evidenziato la parte di soggettività che si annida anche nei fatti più oggettivi e mostrato il ruolo determinante che le credenze e i desideri giocano nel regime capitalistico.»<sup>89</sup>

Tuttavia nella maggioranza dei casi, il pensiero di Tarde non venne approcciato in maniera sistematica, e non venne pertanto costruita nessuna teoria direttamente riferita alle sue idee. Fece eccezione in tal senso Deleuze, che interiorizzò al punto le categorie tardiane intrecciandole con le sue, da non permettere spesso di tracciare un confine netto. L'opera di Deleuze, in special modo *Millepiani*, è profondamente influenzata dalla sociologia di Tarde. L'interpretazione della monadologia di Leibniz è simile tra i due autori, così che l'idea delle polveri infinitesimali, di aggregazioni di molecole che si intercettano, si incontrano, si scontrano, si uniscono senza alcun progetto preordinato, senza alcuna armonia prestabilita, senza alcuna trascendenza, ma solo a partire da forze immanenti, può essere vista come appartenente a entrambi. Le monadi sono le

---

<sup>89</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2012b, p. 12

infinitesimali idee e azioni degli infinitesimali individui che formano in maniera impercettibile ma costante ogni essenza e ogni spazio sociale. Deleuze si aggancia a quest'idea, ritenendo la microsociologia di Tarde un approccio in grado di dare spazio alla differenza e di comprenderla. Si tratta di una caratteristica molto importante, poiché, secondo Deleuze, senza questa visione e capacità di comprensione della differenza, non si dà né ordine, né libertà.

Deleuze e Guattari, in *Millepiani*, dedicano un capitolo a Tarde, che chiamano *Omaggio a Gabriel Tarde*. Essi rifiutano le critiche dei Durkheimiani, che accusano Tarde di psicologismo. Trattandosi di micro-imitazioni, potrebbe sembrare, superficialmente, che il piano più pertinente sia quello psicologico, ma Tarde, in realtà, parlando di imitazione, si riferisce a dei flussi, e non ad individui. L'imitazione infatti è un flusso di credenza e desiderio, il quale può essere binarizzato tramite l'opposizione, o connesso tramite l'invenzione, ed un flusso è qualcosa che prova a sottrarsi ed a sfuggire dai codici.

«In ultima analisi [...] la differenza non è per nulla fra il sociale e l'individuale (o l'interindividuale), ma fra il campo molecolare delle rappresentazioni, siano esse collettive o individuali, e il campo molecolare delle credenze e dei desideri, dove la distinzione del sociale e dell'individuo non ha più senso, poiché i flussi non sono attribuibili a individui più di quanto non siano surcodificabili da significanti collettivi. [...] Tarde è l'inventore di una micro-sociologia, alla quale attribuisce tutta la sua estensione e la sua portata, denunciando in anticipo i controsensi di cui sarà vittima.»<sup>90</sup>

Deleuze afferma l'attualità del pensiero di Tarde, tastandone la validità. Tuttavia, nonostante il contributo di Deleuze sia tra i più autorevoli, nonostante il pensiero di Tarde si facesse sempre più aderente ai nuovi modi di intendere il sociale, nonostante la riscoperta, il sociologo francese non entrò a far parte dell'attualità sociologica e filosofica del tempo. Un forte impedimento ne ha pregiudicato la presa: la necessità di pensare una cesura netta con la modernità, l'esigenza di inserire il passato in un tempo in cui ancora c'era il tempo. Le pretese della scienza venivano ridimensionate e infrante dalle onde della postmodernità, e Tarde non destava un grande interesse.

La riemersione di Tarde degli ultimi anni, che è stata il motivo e la spinta per le numerose riedizioni, oltretutto il retaggio autorevole di Deleuze, è dovuta alla capacità esplicativa del suo pensiero rispetto ad alcuni temi di grande attualità. Le basi del pensiero sociologico, dopo il periodo postmodernista che le ha messe in discussione insieme alle fondamenta stesse del pensiero, vengono ridiscusse. Del resto, grandi mutamenti sono occorsi negli ultimi anni, sconvolgendo nuovamente gli assetti sociali, politici e culturali. La fine della guerra fredda, con la sconfitta del Blocco

---

<sup>90</sup> Deleuze G., Guattari F., *Millepiani, capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2010, pp. 275, 276



Sovietico, dice Latour<sup>91</sup>, ha posto fine alla dominazione dell'uomo sull'uomo, garantendo a tutti la libertà. Pochi anni dopo, con i trattati di Kyoto ed Amsterdam, anche il sistema capitalista ha visto la fine del presupposto su cui ha basato il suo sviluppo, ovvero sia lo sfruttamento dell'uomo sulla natura. Eppure, nonostante i grandi risultati che ci si attendeva da così grandi rivoluzioni, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo si è intensificato, e lo sfruttamento della natura si è fatto più violento. I fondamenti universalisti del diritto sono crollati di fronte ai flussi migratori, ed alla segmentazione delle società. Un crescente numero di individui, portatori individuali di differenti visioni della realtà si trovano a coesistere, non sempre, o quasi mai, pacificamente. Si richiedono concezioni filosofiche in grado di comprendere tale complessità, si richiede un diritto in grado di contenere la cangianza delle rivendicazioni. La risposta dell'assimilazionismo o del multiculturalismo si sono rivelate insufficienti allo scopo, si sono costituite come meravigliose prospettive, ma non hanno portato ai risultati sperati. Si ridiscutono gli stessi concetti di soggetto e oggetto del diritto, della filosofia, della politica. Con essi, si ridiscute anche la conoscenza, il suo oggetto, il suo soggetto.

Che cos'è una società, è una domanda alla cui risposta non si è ancora pervenuti, e che richiede continua riflessione. In questo il pensiero di Tarde si rivela innovativo, e soprattutto in grado di mettere in discussione paradigmi che ancora riescono ad avere spazio accademico e performatività pratica, orientando scelte politiche e decisioni. La sua visione riesce a costituirsi come un contraltare della visione sociologica post-durkheimiana, che ha avuto ampio spazio nella sociologia del Novecento. Il sociale, per Tarde, è precedente ad ogni forma di contratto o di decisione che venga imposta dall'esterno, facendo forza sull'autorità. Il sociale è il flusso imitativo che passa attraverso la persona e il suo corpo, l'individuo quindi è da subito sociale, fin da quando è bambino, ed inizia ad imitare i movimenti dei genitori ed il linguaggio. L'imitazione è ciò che rende sociale l'individuo, e questi è sempre (anche) sociale. Sono le credenze, i desideri, le emozioni e le affezioni che generano il sociale, rendendolo compatto e coeso, ma anche minacciando di disgregarlo. Sono flussi complessi, la cui parte irrazionale è sufficientemente forte da renderle imprevedibili, anche se, al tempo stesso, c'è una tendenza degli individui verso una sorta di spontanea aggregazione, un riconoscersi e magnetizzarsi l'un l'altro. Vi è come una sorta di automatismo psichico e sociale che spinge gli individui a collettarsi in società, che segue le traiettorie dei campi magnetici entro cui la vita sociale si svolge come in un sogno, un sogno in azione e un sogno in movimento.

«[...] Tarde arriva persino a giocare di sponda con molte riflessioni delle neuroscienze, a partire da quella sui neuroni-specchio, che il nostro autore sembra evocare cento anni prima.»<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Latour B., *Non siamo mai stati moderni* [nuova edizione con postfazione dell'autore], Elèuthera, Milano, 2009, p. 20

<sup>92</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2012b, p. 14



Anche in ambito economico, la riflessione di Tarde è stata riveduta e recepita. *La psychologie économique*, contiene molte intuizioni interessanti ed utili. Qui il lavoro è inteso non come atto di produzione, ma come atto di riproduzione, poiché tutto, nel lavoro economico, è imitazione e ripetizione. La merce è considerata non soltanto come un oggetto, ma come uno status, una parte della propria essenza e del proprio modo d'essere, un attaccamento, un affetto, uno stato emotivo. Il valore della merce, da questo punto di vista, può essere inteso come un dato psicologico, la cui variazione dipende dal tipo e dalla quantità di investimento emotivo che lo avvolge, dall'intensità del desiderio con cui viene ricercato.

«La Valeur, entendue dans son sens le plus large, embrasse la science sociale tout entière. Elle est une qualité que nous attribuons aux choses, comme la couleur, mais qui, en réalité, comme la couleur, n'existe qu'en nous, d'une vie toute subjective. Elle consiste dans l'accord des jugements collectifs que nous portons sur l'aptitude des objets à être plus ou moins, et par un plus ou moins grand nombre de personnes, crus, désirés ou goûtés. Cette qualité est donc de l'espèce singulière de celles qui, paraissant propres à présenter des degrés nombreux et à monter ou à descendre cette échelle sans changer essentiellement de nature, méritent le nom de quantités. »<sup>93</sup>

D'altro canto il capitale non è il surplus, che, ottenuto attraverso lo sfruttamento della manodopera salariata, permette al capitalista di ingrandire la dimensione e la quantità dei suoi mezzi di produzione. Il capitale per Tarde, è la capacità di innovazione, il genio creativo. Tarde evidenzia quanto i dati economici siano psicologici, quanto analogo sia il comportamento degli agenti di borsa, delle fluttuazioni finanziarie e quello delle folle, quanto sia irrazionale il muoversi dell'economia. Egli sottolinea che il credito, più che un investimento di denaro, è un investimento di credenza.

«Dans la notion du capital, à mon avis, il y a donc deux choses à distinguer : 1° le capital essentiel, nécessaire : c'est l'ensemble des inventions régnantes, sources premières de toute richesse actuelle ; 2° le capital auxiliaire, plus ou moins utile: c'est la part des produits, nés de ces inventions, qui sert, moyennant des services nouveaux, à créer d'autres produits.»<sup>94</sup>

Un altro ambito in cui le idee di Tarde costituiscono ingegnose intuizioni riguarda la comunicazione, che egli intende propriamente come messa in comune, come passaggio tra più corpi di un flusso imitativo. Tarde attribuisce una grande importanza alle correnti di opinione, le quali, se in passato si sviluppavano e si diffondevano attraverso la vicinanza dei corpi, negli assembramenti nelle strade e

---

<sup>93</sup> Tarde, G., *Psychologie économique*, Paris, Félix Alcan, 1902, p. 52 (dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

<sup>94</sup> Ivi, p. 230

nelle piazze, dove le coscienze potevano vedersi, toccarsi, modificarsi con il passare dei flussi magnetizzatori, al suo tempo iniziano a deterritorializzarsi, a trascendere la necessità della compresenza. Questo avviene grazie ai giornali ed ai periodici, che creano un pubblico, consapevole di essere tale, e che, pur essendo sparso sul territorio, può divenire reattivo politicamente, poiché «Fanno emanare leggi e decreti da parlamenti o governi.»<sup>95</sup>.

Tale concezione del pubblico ben si adatta a comprendere il fenomeno di internet, delle *community*, della rete.

«Stranamente, gli uomini che vengono coinvolti così, che si suggestionano reciprocamente o, meglio, si trasmettono l'un l'altro una suggestione che viene dall'alto, non sono a contatto di gomito, non si vedono tra loro, né si odono: leggono lo stesso giornale, ciascuno a casa sua, disseminati su un vasto territorio. Qual'è dunque il legame che esiste tra loro? Il legame, insieme alla simultaneità della loro convinzione o della loro passione, è rappresentato dalla coscienza di ciascuno che questa idea o questa volontà è condivisa in quel medesimo istante da un gran numero di altri uomini. Basta sapere questo e, pur non vedendoli, si sarà influenzati dagli altri uomini, considerati in massa, e non soltanto dal giornalista, ispiratore comune e, invisibile e sconosciuto, dotato a maggior ragione di fascino.»<sup>96</sup>

In generale, nel pensiero tardiano, si ritrova questa idea del progressivo aumento della comunicazione e dell'interconnessione tra gli individui. Tarde prospetta, come risultato di questo processo, l'abbandono progressivo della forma di comunicazione asimmetrica, dove un individuo è più dotato di autorevolezza e magnetizza qualcun'altro. A questa forma si dovrebbe sostituire un plagiarismo onnilaterale<sup>97</sup>, dove ognuno imita ed è imitato, che non si riduce a una copia continua e perpetua, che sfocerebbe nella più completa omologazione, ma in un riprendere e reinventare, che garantisce la libertà della differenza. L'individuo sociale di Tarde può essere pensato come un soggetto connesso agli altri soggetti, ed al quale arrivano addosso i flussi magnetizzatori circolanti tra loro, declinandosi in forme ogni volta diverse, particolari e significative.

Le idee di Tarde hanno contribuito alla riflessione antropologica sul concetto di cultura. Nell'interrogarsi sull'etica e i suoi fondamenti, gli antropologi hanno potuto non confrontarsi con la diversità delle culture che compongono gli spazi sociali, intesi come contesti coabitati da diverse tipi di soggettività ed anche di oggettività. Tramite le abitudini si dispone di quel saper fare, ma anche di un poter fare, nonché di un saper cosa saper fare. E non solo: tutto ciò che riguarda la capacità di dare significato all'esistenza lo si compone nel quotidiano, dove l'abitudine ci abitua non solo a cosa sapere, ma anche cosa volere, dovere, potere. Infatti, lo scorrere del tempo e il suo

---

<sup>95</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2005, p. 54

<sup>96</sup> Ivi, p. 55

<sup>97</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2012b, p. 16

significato, il senso dello spazio e le sue manifestazioni territorializzate, che permettono di creare le discontinuità che evitano di precipitare nell'indistinto.

È quello che succede ai personaggi di Calvino<sup>98</sup> i quali, dopo il lungo periodo trascorso perduti nel bosco, luogo dell'indistinto e dell'indifferenziato, giungono finalmente ad un castello, anzi al Castello, quello dei destini incrociati. Dopo il bosco essi hanno perso la facoltà della parola, non sono più esseri sociali, non sono più in grado di relazionarsi e interagire. Soltanto quando il castellano posa sul tavolo un mazzo di carte, si possono ricominciare a strutturare delle regole, dei giochi, delle narrazioni. Le carte infatti permettono di creare, all'interno dell'indistinto da cui i personaggi provenivano, delle distinzioni, delle separazioni, dei ritmi del senso, che, variamente interpretati, arbitrariamente associati, generano le biografie di ognuno.

Le abitudini, le regole implicite non impostano fissamente il bene e il male, e neppure sono da considerarsi istituzioni esterne e coercitive che, imponendo una cosmogonia, determinano a cascata la condotta. Semmai si tratta di una relazione tra queste astrazioni ed i quotidiani rituali, che in continuazione viene rinegoziata dal vivere con gli altri, umani e non umani che siano. Si tratta di abitudini che una volta apprese vengono dimenticate e rese parte delle cose, del tempo, dello spazio. Da questo punto di vista, la distinzione tra individuale e sociale non ha validità e senso. Infatti, sono i viaggiatori, gli stranieri, i non abituati, a far emergere la differenza. Essi riescono a vedere che ci sono dei modi di stare insieme senza litigare, ma anche dei modi del litigare, che ci sono regole di buona educazione, e regole per essere considerati autentici. In questo si vive la dinamica tra il conformarsi e il non conformarsi, e sono molti gli imbarazzi. Queste forme non sono stabili, fisse e immutabili: al contrario esse sono in continua negoziazione, e si creano e ricreano continuamente.

Le culture che ne derivano sono degli aggregati incommensurabili. Le culture non sono assimilabili, e riuscire a conformare una cultura ad un'altra non può non richiedere lunghissimi tempi o traumi estremamente violenti. Tarde aveva già avanzato un simile tipo di visione delle culture, valorizzandone le differenze, piuttosto che cercandone le invarianti e le gerarchie.

«L'originalità delle diverse civiltà è molto più evidente della loro relativa superiorità o inferiorità» <sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Calvino I., *Il castello dei destini incrociati*, Mondadori, Milano, 1994

<sup>99</sup> Tarde G., *Op. cit.*, 2005, p. 244

## CAPITOLO QUARTO

### ALBERO E RIZOMA

#### *4.1 Albero e Rizoma*

La prolungata polemica tra Durkheim e Tarde, che li ha visti impegnati in un confronto tra idee differenti, tra opposte visioni dell'uomo, della scienza, della realtà, ha portato al trionfo della sociologia durkheimiana ed all'oblio di gran parte degli aspetti della concezione sociologica e filosofica tardiana. Nell'opposizione tra i due sociologi si possono rintracciare, su un piano implicito e soggiacente, i tratti di due differenti e opposti modi di conoscenza. Si tratta di due forme o modalità di conoscenza affatto differenti, ovverosia due modi di rappresentare graficamente la posizione o il movimento del pensiero. Essi sono l'albero e il rizoma. In particolare la sociologia di Durkheim si configura come arborescente, mentre quella tardiana, che sarà poi ripresa da Latour, si configura come rizomatica.

Entrambe le rappresentazioni grafiche incorporano la complessità della realtà che cercano di comprendere, ma mentre l'albero si basa su una soggiacente idea di unicità, il rizoma si basa sul molteplice. L'albero quindi tenta una comprensività totale, poiché riesce in ogni caso a ridurre le sfumature dei fenomeni più differenti a delle dicotomizzazioni ramificate originate da rami e tronchi più complessivi e generali. La comprensione in questo caso è data dalla capacità di inserire

la complessità nella giusta ramificazione, che a sua volta si ramificherà in ulteriore complessità. Il rizoma, invece, conduce ad una spiegazione parziale, dove molti fenomeni rimangono ignoti e irrisolti, dove i piani si sovrappongono non permettendo una gerarchizzazione né dei piani della realtà, né del sapere che su di essa si può raccogliere o produrre. La comprensione in questo caso è data dallo scarto prodotto nel momento in cui si slitta da un piano all'altro, all'interno del complesso sovrapporsi del rizoma.

L'albero, è una rappresentazione ormai classica per il sapere occidentale. L'albero evolutivo, gli alberi genealogici, l'albero dell'inconscio, l'albero linguistico, sono tutti sistemi di conoscenza che basano sulla rappresentazione ad albero sia la dinamica fenomenologica sia quella epistemologica. Nell'albero c'è una grande unità centrale e fondante dal quale partono delle ramificazioni ramificate e ramificanti. Dalla dicotomizzazione dell'unità infatti si ramificano delle dualità, che si allontanano dal centro, ma che da esso rimangono originate. Greimas e Courtés nel *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, definiscono l'albero come una forma grafica, particolarmente utile per impostare un discorso scientifico, tramite cui si organizzano le conoscenze e le si gerarchizzano.

«L'albero è una rappresentazione grafica dei risultati dell'analisi (o della descrizione strutturale) di un oggetto semiotico di cui esso visualizza soprattutto le relazioni gerarchiche e i livelli di articolazione (o di derivazione). Il punto di biforcazione, ad ognuno dei livelli rappresentati, è chiamato nodo ed è dotato di un'etichetta (simbolo o denominazione). Pur mettendo in evidenza, per effetto della contiguità orizzontale dei nodi, l'esistenza delle relazioni che si presume esistano tra essi a ogni livello, la rappresentazione ad albero non dà informazioni sulla natura di queste relazioni: ciò spiega una grande diversità di tipi di albero e le difficoltà della loro interpretazione. È anche importante che le regole di formazione di un albero siano esplicitate ogni volta. La rappresentazione ad albero rende conto, in maniera generale, dell'attività tassonomica che caratterizza, in modo rilevante, il discorso a vocazione scientifica.»<sup>100</sup>

Il particolare si spiega a partire dal generale, il molteplice si riconduce all'unico, oppure il particolare spiegano il generale, allorché dal molteplice si risale all'unico. L'albero crea una gerarchia delle ontologie, prevede punti di maggiore generalità ed astrazione e punti di maggiore particolarità e determinazione. In questo senso l'albero presuppone una metafisica di fondo, per dirla con Deleuze e Guattari, o una metafisica identitaria, per dirla con Latour. È infatti implicita alla rappresentazione ad albero un'unicità di base dalla quale non si può prescindere affinché le ramificazioni più particolari possano essere comprese e spiegate. Il sapere è possibile a patto di ripercorrere le linee delle ramificazioni, saper cogliere gli snodi e comprendere le dicotomie. In questo senso il sapere può senz'altro pensarsi come progressivo e cumulativo. Inoltre l'albero crea una temporalità delle ontologie, poiché ci sono percorsi lineari, ascendenti o discendenti, che vanno

---

<sup>100</sup> Fabbri, P., (a cura di), Greimas, A., J., e Courtés, J., *Semiotica, dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 3, 4

dall'unico al molteplice o dal molteplice conducono all'unico, ma che in ogni caso prevedono un percorso logico, teleologico ed ontologico.

Il rizoma ha caratteristiche differenti. Prima di tutto non ha una lunga tradizione nel pensiero occidentale, o quantomeno non ha tradizione come forma esplicita e esplicitata di rappresentazione. I primi a farne una forma di conoscenza, una maniera di comprendere e organizzare la complessità sono Deleuze e Guattari, anche se si trovano tracce di quest'idea in Jung, che, sebbene ne parli nei termini di ciò che soggiace alla vita visibile, come la radice ad un albero, tuttavia, parlando di rizoma, afferma l'incapacità di conoscere in maniera positiva l'inconscio. Si tratta di un qualcosa di complesso, somma e molteplicità indistricabile, i cui effetti possono essere visti nel modo in cui cresce la pianta, ma certo non compresi in una modalità arborescente. Così come la radice della pianta le permette la vita e continua a vivere nonostante il fiorire e lo sfiorire della parte vegetante, allo stesso modo la vita umana continua a vivere al di là della vita più superficiale, lasciandoci passare sopra di essa.

«La vita mi ha sempre fatto pensare a una pianta che vive del suo rizoma: la sua vera vita è invisibile, nascosta nel rizoma. Ciò che appare alla superficie della terra dura solo un'estate, e poi appassisce, apparizione effimera. Quando riflettiamo sull'incessante sorgere e decadere della vita e della civiltà, non possiamo sottrarci a un'impressione di assoluta nullità: ma io non ho mai perduto il senso di qualcosa che vive e dura oltre questo eterno fluire. Quello che noi vediamo è il fiore, che passa: ma il rizoma perdura.»<sup>101</sup>

Sebbene sia considerato il padre dell'albero evolutivo, Darwin, prima di propendere per l'organizzazione della teoria dell'evoluzione in forma arborescente, aveva immaginato un rizoma, o più precisamente un corallo, come forma di rappresentazione grafica del suo pensiero. Anche la sociologia di Tarde ha un'impostazione rizomatica, dove la varietà e la cangianza del sociale non sono ridotti ad alcuna idea di unicità, ma sono descritti nel loro farsi, facendo propendere il sociologo francese per la preferenza del concetto di associazione piuttosto che per quello di società. La sociologia latouriana, infine, esplicitamente debitrice ai contributi di Deleuze e di Tarde, si organizzerà, ad esempio mettendo in discussione l'idea di una metafisica di fondo in favore di una metafisica sperimentale, la prima che si rinviene *a priori*, la seconda che si decide *a posteriori*, oppure, servendosi del contributo della semiotica, rifiutando la dicotomizzazione tra Natura e Società, e con essa la soggiacente unità delle essenze, in favore di una molteplicità che redistribuisce capacità di azione, intenzionalità, e materialità tanto agli umani che ai non-umani, ed valle di un lavoro negoziale di attribuzione. Il rizoma in questo modo, si configura come una molteplicità della quale non può scorgersi l'unità, poiché nel molteplice non c'è un'unità ma molte unità. Si tratta di una rappresentazione che non prevede un centro, ma un groviglio di

---

<sup>101</sup> Jung C. G., *Ricordi, sogni, riflessioni*, Raccolti ed editi da Aniela Jaffé, BUR, 1992, p. 28

sovrapposizioni, di mescolanze, di ibridazioni. Non c'è un centro, ma piuttosto nodi, che intessono trame molteplici e nei quali i piani si confondono. Non ci sono nemmeno estremità, ma piuttosto scarti e persistenze, cose che vengono smarrite nella convulsione del groviglio e nella pressione magmatica della compresenza, e cose che invece operano una resistenza tale da indurirsi ed opporsi all'oblio. Non c'è quindi né generale né particolare, che avrebbero senso con una gerarchia delle essenze e delle conoscenze, c'è molteplicità accavallata, dove piani di esistenza di differente estensione si sovrappongono, e dove si concentrano delle reti. Non ci sono oggettività e soggettività, piuttosto sono le reti che soggettivizzano e naturalizzano, che producono effetti di realtà ed effetti di soggettività. La gerarchia delle ontologie che si trovava nell'albero nel rizoma non può sussistere, poiché le metafisiche sono il prodotto dell'azione delle reti, e non certo il presupposto del rizoma stesso. Ne consegue che la spiegazione non può essere esaustiva, che non può seguire logiche lineari e non può che ripercorrere le tracce dell'immanenza del farsi delle reti nelle sovrapposizioni che producono. Il sapere non può che ritornare su di sé, creando non cumuli ma grovigli. Non c'è quindi una progressività, ma piuttosto un incedere per tentativi che conducono a errore. Il tempo del rizoma non è lineare, e nemmeno circolare, ci sono piuttosto una molteplicità di tempi, molte maniere di concatenare gli eventi, prodotte dalle reti, ed i tempi si sovrappongono, si moltiplicano e si annullano. Si vede ancora una volta come il pensiero latouriano sia decisamente rizomatico.

I modi di conoscenza ad albero e a rizoma conducono a dei saperi differenti, ed hanno portati politici altrettanto distanti tra loro. Si gioca una partita importante, parlando in termini epistemologici ed in termini politici, nella contrapposizione di queste due rappresentazioni. Esse infatti, come ogni rappresentazione, informano, traducono e tradiscono ciò che rappresentano. Gerarchia delle conoscenze e ordine sociale possono a ben vedere avere differenti partenza di appoggio, e con essi diversi punti di approdo, a seconda che si abbia una metafisica di fondo o una metafisica sperimentale. Non a caso, infatti, tra le motivazioni che hanno contribuito alla vittoria di Durkheim nel dibattito con Tarde, si annovera la capacità della sociologia durkheimiana di dare stabilità e legittimità all'istituzione statale, tramite un sapere scientifico delle cose sociali, fatti che, alla stregua di quelli materiali delle scienze naturali, possono essere ricondotti ad un'unità metafisica di fondo, la conoscenza della quale permette di attingere al Vero, e con esso al Giusto. Tarde d'altro canto, negando le generalizzazioni e impostando leggi non legiferanti, che non normano il comportamento, come l'imitazione, si è visto tagliato fuori. Non solo per Tarde non è possibile attingere al Vero, e quindi non si giunge per logica conseguenza della verità alla Giustizia, o Giustizia, ma il tentativo di comprendere la complessità attraverso una teoria che riduca il molteplice all'unico è anche fuorviante, poiché tralascia tutta una serie di importanti elementi, come l'irrazionale, l'immaginazione, la suggestione, che invece sono fondamentali per capire come la vita quotidiana ha luogo nel suo unico luogo di esistenza, il quotidiano.

Com'è possibile dunque che oggi abbia spazio una sociologia, come quella latouriana, che rifiuta metafisiche identitarie e che non solo propone delle procedure per impostare un sapere basato sull'idea di metafisiche sperimentali, ma invita anche a rendersi conto che delle metafisiche identitarie, nella pratica, non esistono affatto?

Probabilmente il modello ad albero non è più pienamente in grado di far fronte alla complessità delle reti estese che si propone di comprendere e direzionare. La dicotomizzazione e la ramificazione a partire da metafisiche aprioristiche decidono chi mobilitare e come prima di confrontarsi con la complessità delle associazioni di umani e non-umani che costellano la vita contemporanea. La riduzione della molteplicità ad un'unità era possibile fintanto che gli equilibri demografici, economici, politici e militari erano stabilizzati in cammini prevedibili, fintanto che era possibile tenere a freno la moltiplicazione degli ibridi, fintanto che era possibile depurare, potare dai rami del pensiero arborescente tutti i butti che continuavano a spuntare. L'unicità della forma ad albero è possibile, ad esempio, se si postula l'esistenza di una natura popolata di non-umani, esterna ed immutabile rispetto alle culture umane, le quali variamente la interpretano.

La moltiplicazione degli ibridi, le forme che aggrovigliano natura e cultura; le ondate migratorie provenienti dai paesi non occidentali, con le loro differenze non assimilabili, le loro richieste congiunte di riconoscimento dei diritti particolari e del diritto di cittadinanza universalista; gli spostamenti degli equilibri economici e politici, con la messa in discussione dei presupposti del pensiero occidentale. Tutto ciò genera una molteplicità di fenomeni quotidiani che non riescono ad essere raccolti all'interno di un grosso tronco di albero, che si è fatto troppo stretto. L'ingresso di nuova molteplicità irriducibile non può essere compresa in un'unica unità. Contrariamente a quanto avviene nel film *Avatar*, dove gli indigeni del pianeta Pandora, che vivono in una grande città-albero, non accettano gli invasori venuti dalla Terra, ed infine li cacciano, gli abitanti dell'Occidente moderno non beneficiano di alcun pianeta di provenienza donde poter rinviare gli invasori: devono imparare a conviverci, e l'albero si è fatto troppo piccolo.

L'albero comporta unità e non importa molto che sia un'unità unita in virtù di un ordine sociale stabile e possibilmente giusto, oppure un'unità disunita, a causa del conflitto sociale e dello scontrarsi di idee di giustizia, poiché rimane sempre un'unità di fondo. Che sia la natura, che sia la pacificazione del conflitto sociale, che sia una comune genesi evolutiva, rimane uno sfondo comune a coloro che confliggono, e tutto sommato una commensurabilità. La storia per entrambi i duellanti del conflitto sociale ha un fine, e una fine. Lottano sullo sfondo di un tempo comune, di un diritto che accettano entrambi.

«Passiamo sotto silenzio i milioni di morti: già al momento della dichiarazione, ogni belligerante sapeva chiaramente che quella guerra avrebbe fatto colare sangue e lacrime e ne aveva accettato il rischio e le conseguenze. Giacché tutto è stato prodotto quasi volontariamente, non v'è nulla in ciò di inatteso. In questa



carneficina esiste una soglia di intollerabilità? Le nostre storie non ne indicano alcuna.»<sup>102</sup>

Serres fa notare come la civiltà inizi con la giurisdizione della guerra, che si esistenzializza nella dichiarazione di guerra e nel trattato di pace. Il problema sorge quando non c'è un tempo comune, una comune natura, un comune diritto, quando cioè non è possibile riportare le parti confliggenti ad un'unità di fondo. Finché l'egemonia dell'occidente era indiscussa e supportata, come dice Latour, con la ragione della forza più che con la forza della ragione, era piuttosto semplice creare un altro ramoscello, chiamato «primitivo», «irrazionale», o magari «bizzarro» o «patologico», o ancora, come per gli statistici «altro». Ma oggi lo sguardo si è dislocato, insieme agli equilibri di potere, e non è più legittima la rimozione.

La proposta del rizoma si configura come un tentativo di affrontare l'emergenza di questa complessità, che sta occupando le nostre preoccupazioni in tutti gli ambiti. Cerca di rappresentare e informare un pensiero che comprenda la molteplicità e che non presupponga l'unicità. Il tentativo è quello di impostare un modo di conoscenza che faccia fronte a una realtà immanente di reti complesse che mescolano e ibridano tutto ciò che l'albero accuratamente separa.

Il rizoma evita ogni metafisica identitaria, e si compone proprio del mescolamento che si intende spiegare. In questo modo si fa della molteplicità la composizione stessa della realtà, la cui spiegazione insegue le composizioni ibride, e non viceversa. La molteplicità entra a far parte della forma stessa del pensiero, il quale sarà in grado di seguire ciò che permette, e che invece con l'albero vieta e rimuove. La spiegazione dunque non pretende di esaurire un problema, ma solo di tracciare alcune delle direzioni che lo compongono come rete complessa. Non essendoci alcuna profondità verticale o orizzontale, la spiegazione deve seguire le molteplicità sul loro terreno, slittando cioè tra i piani, e passando attraverso le discipline, letterature, rappresentazioni.

Latour, come verrà affrontato nel prossimo capitolo, oltre ad impostare la propria filosofia su un modo di conoscenza rizomatico, cercherà di definire quali sono le procedure necessarie per impostare la vita pubblica, lo stare insieme nel collettivo, a partire dall'irriducibilità di ogni realtà, di ogni essenza. Chiedendosi come è possibile stare insieme in un mondo comune, egli, dopo aver proposto di fuoriuscire dalla Costituzione moderna, ipotizzerà una serie di competenze, poteri, ruoli e procedure che traducono le idee di metafisica sperimentale ed ontologie a geometria variabile in organizzazione pubblica.

#### 4.2 N – I

Nel libro *La macchina umana*, Philip Roth racconta la storia di Coleman Silk, professore di

---

<sup>102</sup> Serres, M., *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 19

letteratura greca antica che, per poter creare davanti a sé lo spazio adatto al dispiegamento delle sue ambizioni, nella società americana postbellica in cui è cresciuto, ancora discriminante verso i neri, disconosce le sue origini afroamericane approfittando del colore della sua pelle particolarmente bianco. Egli celerà per anni il suo segreto, ma questo non lo salverà dalla condanna morale quando, ormai vecchio e vedovo, avrà una relazione con una donna più giovane, socialmente deprivilegiata ed appartenente ad una classe sociale implicitamente ritenuta inferiore. Proprio dalle parole di Faunia Farley, donna di servizio presso l'università di Athena, in uno dei passaggi più belli ed evidentemente più importanti del libro, se da queste parole il libro stesso prende il titolo, emerge come ogni tentativo di purificazione, ogni riduzione della molteplicità in favore di un'unità sia un tentativo vano, giacché inevitabilmente, nello svolgersi empirico della nostra esistenza, lasciamo traccia delle reti che creiamo. Come dicono Deleuze e Guattari, siamo delle molteplicità, dei rizomi.

«La macchia umana, - disse, ma senza ripugnanza, né disprezzo, né disapprovazione. E senza tristezza. È così. Questo è tutto ciò che Faunia, nel suo tono freddo e distaccato, stava dicendo alla ragazza che nutriva il serpente: noi lasciamo una macchia, lasciamo una traccia, lasciamo la nostra impronta. Impurità, crudeltà, abuso, errore, escremento, seme: non c'è altro mezzo per essere qui. Nulla a che fare con la disobbedienza. Nulla a che fare con la grazia o la salvezza o la redenzione. È in ognuno di noi. Insita. Inerente. Qualificante. La macchia che esiste prima del suo segno. Che esiste senza il segno. La macchia così intrinseca che non richiede un segno. La macchia che *precede* la disobbedienza, che *comprende* la disobbedienza e frustra ogni spiegazione e ogni comprensione. Ecco perché ogni purificazione è uno scherzo. Uno scherzo. Uno scherzo crudele, se è per questo. La fantasia della purezza è terrificante. È folle. Cos'è questa brama di purificazione, se non l'aggiunta di *nuove* impurità?»<sup>103</sup>

Del resto, per Deleuze e Guattari, il libro stesso è molteplicità, un concatenamento macchinico ed in quanto tale è inattribuibile (si sente la eco della legge dell'imitazione di Tarde, quando dice che l'illusione dell'uomo sociale è quella di non avere che idee altrui e crederle proprie). Il libro si compone di concatenamenti di strati, che lo rendono una sorta di corpo-organismo, una totalità significativa che, come tale è attribuibile. Ma è volto anche a un «Corpo senza Organi» che disfa il corpo, le unità e i soggetti, lasciando soltanto tracce di intensità.

Nel primo capitolo di *Millepiani, capitalismo e schizofrenia*, già pubblicato autonomamente in precedenza, che qui fa da introduzione e che si intitola *Rizoma*, Deleuze e Guattari, impostano fin da subito quale sarà la struttura del libro e la forma di pensiero che gli soggiace. Attraverso il discorso sui tipi di libro essi introducono l'opposizione tra albero e rizoma.

Il primo tipo di libro descritto è il libro-radice. In esso l'albero-radice è l'immagine del mondo, e si tratta del libro classico, interiormente organico, significativo e soggettivo, che imita il mondo. La

---

<sup>103</sup> Roth, P., *La macchia umana*, Einaudi, Torino, 2003 p. 261

legge interna al libro-radice è la riflessione dicotomizzante, ovverosia, il farsi due dell'Uno. Ma, dicono gli autori, allorché incontriamo questa logica ci troviamo di fronte al pensiero più vecchio e stanco, ormai obsoleto, poiché la natura non agisce in questo modo, e lo spirito rimane in ritardo rispetto alla natura. La ramificazione o la radicazione infatti, sono più complesse del dicotomico, sono a fittone, circolari, laterali. Tuttavia il libro-radice non interrompe la sua logica binaria, la «legge dell'uno che diventa due».

«Si può tranquillamente affermare che questo pensiero non ha mai compreso la molteplicità: ha bisogno di presupporre una forte unità principale per arrivare a due seguendo un metodo spirituale. E dalla parte dell'oggetto, con il metodo naturale, si può di sicuro passare direttamente dall'Uno a tre, a quattro o cinque, ma sempre a condizione di disporre di una forte unità principale, quella del fittone che sostiene le radici secondarie.»<sup>104</sup>

Tale è la logica che Latour ascrive ai moderni, una logica che non riesce a comprendere la molteplicità che a ben vedere crea in continuazione tramite la capacità incredibilmente sviluppata di creare ibridi e reti.

Il secondo tipo di libro è il sistema radicella, o radice fascicolata, ed anche a questa, dicono Deleuze e Guattari, la nostra modernità si rifa volentieri. Si tratta dell'aborto della radice principale, che si sfalda verso le sue estremità, creando un grande rigoglio di radici secondarie, una molteplicità immediata che procede in maniera caotica. Sebbene dia conto della grande complessità della realtà, e d'altro canto tradisca la sensazione di difficoltà o impossibilità di giungere a districare il nodo, tuttavia questa forma ancora presuppone un'unità, una radice principale, passata o futura, che si fa possibilità di racchiudere il molteplice. A ben vedere quindi, il sistema fascicolato non fuoriesce dalla visione dualista di una realtà naturale e di una realtà sociale. Rimane la distinzione tra oggetto, dove si dispiega il molteplice, ed il soggetto, *topos* della nuova unità. «Il mondo è diventato caos, ma il libro resta immagine del mondo, Cosmo-radicella, invece di Cosmo-radice»<sup>105</sup>.

A questo punto, Deleuze e Guattari, iniziano a parlare di molteplice, chiarendo in prima battuta che non basta affermare il rizoma, ma bisogna farlo. Il molteplice non può essere fatto echeggiare tramite alcuna competenza tipografica o sintattica, ma attraverso sottrazione. Il rizoma non emerge infatti aggiungendo una dimensione superiore, e poi un'un'altra e un'altra ancora, non si ottiene cioè da  $n + 1$ , ma tramite le dimensioni di cui si dispone, nella maniera più semplice e sobria, per sottrazione,  $n - 1$ , poiché l'unico modo in cui l'uno può far parte del molteplice è questo, l'essere sottratto dal molteplice in costruzione. Il rizoma è questo:  $n - 1$ .

---

<sup>104</sup> Deleuze G., Guattari F., *Op. cit.*, 2010, p. 50

<sup>105</sup> Ivi, p. 51

«Un rizoma, come stelo sotterraneo, si distingue assolutamente dalle radici o dalle radicelle. I bulbi, i tuberi sono rizomi. Le piante a radice o radicella possono essere rizomorfe sotto altri aspetti. Ci si dovrebbe chiedere se per caso la botanica, nella sua specificità, non sia interamente rizomorfa. Perfino certi animali lo sono, nella loro forma di muta: i topi sono rizomi. Le tane lo sono, in tutte le loro funzioni di habitat, di immagazzinamento, di spostamento, di schivata e di rottura. Il rizoma in se stesso ha forme molto diverse, dall'estensione superficiale ramificata in tutti i sensi fino alle solidificazioni in bulbi e tuberi.» 106

Deleuze e Guattari descrivono alcuni caratteri del rizoma, utili al lettore per poterlo pensare e agli autori per poterlo convincere. Il rizoma presenta infatti alcuni tratti che lo distinguono dagli alberi e dalle radici. Prima di tutto, a differenza dell'albero che ha una gerarchia delle connessioni, e una divisione in regimi di realtà, il rizoma connette ogni punto con qualsiasi altro punto, in maniera inaspettata, ed ognuno dei tratti che lo compongono non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura, poiché mette in connessione e in movimento regimi di segni tra loro differenti, ed anche «stati di non-segni». Il rizoma non si riduce all'Uno, poiché non è un'unità che si biforca divenendo due, tre o quattro, e nemmeno si riduce al molteplice, poiché non è un multiplo di uno, né l'uno gli si può aggiungere ( $n + 1$ ). Non si tratta di un'unità, ma di dimensioni, o meglio, di direzioni di incessante movimento, infatti il rizoma non ha inizio né fine (né finalità) ma soltanto un centro o vari centri, essendo una collezione-rete, dal quale cresce ed esonda. Mentre l'albero crea delle profondità, il rizoma costituisce delle «molteplicità lineari a  $n$  dimensioni senza oggetto né soggetto, estendibili su un *piano di consistenza* e da cui l'Uno è sempre sottratto ( $n - 1$ ).»<sup>107</sup>. La molteplicità rizomatica, nel variare le sue dimensioni, nel traboccare dai suoi centri, cambia la propria natura, si metamorfizza. Mentre l'albero prevede una struttura che identifica e stabilizza una serie di punti, tra loro in rapporti binari, e posizioni, tra loro in relazioni biunivoche, il rizoma si costituisce di linee.

«Linee di segmentarietà, di stratificazione, come dimensioni, ma anche linee di fuga o di deterritorializzazione come dimensione massimale, a partire dalla quale, nel seguirle, la molteplicità entra in metamorfosi cambiando natura.»<sup>108</sup>

Tali linee non devono essere confuse con i rami che discendono dai tronchi dell'albero, che si configurano solo come collegamenti tra punti e posizioni. Nel rizoma non ci sono che linee, così come il movimento di una luce di notte costituisce una traccia lineare, e non c'è altro modo di comprendere tale luce se non quello di seguirne la traccia. Nel rizoma non c'è gerarchia, né genealogia, il rizoma è anzi «anti-genealogia», poiché non è oggetto di riproduzione, e non ha

---

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Ivi, p. 65

<sup>108</sup> Ivi, p. 66

memoria, è memoria corta o «anti-memoria».

«Il rizoma procede per variazione, espansione, conquista, cattura, iniezione. Al contrario del grafismo, del disegno o della fotografia, al contrario dei calchi, il rizoma si riferisce a una carta che dev'essere prodotta, costruita, sempre smontabile, connettibile, rovesciabile, modificabile, con molteplici entrate e uscite, con le sue linee di fuga.»<sup>109</sup>

Mentre i sistemi centrati, mono o policentrati, generano una comunicazione gerarchica basata su collegamenti presupposti da una metafisica di fondo, il rizoma è un

«sistema acentrato non gerarchico e non significante, senza generale, senza memoria organizzatrice o automa centrale, definito unicamente dalla circolazione di stati. Ciò che è in questione nel rizoma è il rapporto con la sessualità, ma anche con l'animale, con il vegetale, con il mondo, con la politica, con il libro, con le cose della Natura e dell'artificio, completamente diverso dal rapporto arborescente: tutte le specie di «divenire».»  
<sup>110</sup>

Gli autori specificano ulteriormente i caratteri del rizoma, distinguendone sei, che non sarà inutile richiamare al fine di precisare e riassumere i tratti fin qui descritti.

1) e 2) Connessione ed eterogeneità. Qualsiasi punto del rizoma può essere connesso a qualsiasi altro punto. Qui i due autori fanno l'esempio della lingua, criticando il metodo chomskiano e l'albero linguistico che, cominciando da un punto S procede per dicotomie. Nel rizoma il tratto non rinvia necessariamente a un tratto simile, né tanto meno a un tratto linguistico, poiché anelli semiotici di ogni natura si connettono a delle maniere di codificazione affatto diversi. Tramite una concezione rizomatica, il linguaggio può essere analizzato solo tramite il decentramento su altre dimensioni ed altri registri. Il linguaggio infatti, «non si richiude mai su se stessa, se non in una funzione di impotenza.»<sup>111</sup>.

3) Molteplicità. Il molteplice, quando trattato come sostantivo, non ha alcun rapporto con l'Uno come soggetto o oggetto, come natura o cultura, come realtà e rappresentazione. Le molteplicità si oppongono alla metafisica e alla teleologia dei moderni, per dirla con Latour. La molteplicità ( $n-1$ ), come abbiamo visto, non si compone di punti e posizioni, ma di linee.

«Quando Glenn Gould accelera l'esecuzione di un pezzo, non agisce semplicemente da virtuoso, ma trasforma i punti in linee, fa proliferare l'insieme.»<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 66

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Ivi, p. 52

<sup>112</sup> Ivi, p. 53

4) Rottura asignificante. Un rizoma può senz'altro essere spezzato e rotto, ma, al contrario dell'albero, le cui ramificazioni sono a loro volta strutture, poiché hanno la capacità di ramificare a propria volta, il rizoma rotto crea linee di fuga, ma esse fanno parte del rizoma, sono linee che rinviano le une alle altre. Il rizoma rotto si riprende seguendo altre linee, così come un formicaio che riprende a funzionare nonostante le distruzioni che subisce. Ogni tentativo di segmentarizzare e stratificare il rizoma, attribuendo degli stabili, dei significati, è interrotto dall'esplosione creata dalle linee di fuga.

«I gruppi e gli individui contengono micro-fascismi sempre pronti a cristallizzare. Sì, la graminia è anche rizoma. Il buono e il cattivo non possono che essere il prodotto di una selezione attiva e temporanea, da riattivare continuamente.» 113

5) e 6) Cartografia e decalcomania. Al rizoma non soggiace alcuna struttura o modello generativo, non è quindi soggetto ad alcuna giurisdizione. Non c'è una metafisica di fondo nel rizoma. Se ci fosse, non si uscirebbe dalla struttura ad albero, giacché un'asse genetico, come un'unità sulla quale si organizzano stadi successivi, è una struttura profonda, una logica di calco e riproduzione. Il rizoma è carta, ed essa non riproduce, al contrario della foto, ma crea, in connessione con ciò per cui o di cui è carta. Come la carta, il rizoma ha sempre molteplici entrate, infatti la carta è aperta, ogni sua dimensione può essere collegata, rivestita, rimaneggiata. Può anche essere strappata e ultimamente riciclata. La carta, come il rizoma può essere attivata da individui o gruppi, collettivi o associazioni di umani e non umani. Può essere arte e politica e scienza, e tutte le cose insieme.

L'albero si costruisce con la logica del calco e della riproduzione, poiché, avendo alla base una metafisica di fondo, nella superficie non si deve che riprodurla, come avviene per l'esplorazione di un inconscio già dato, e nascosto o camuffato nella memoria o nelle parole, dicono Deleuze e Guattari. L'albero gerarchizza e articola calchi, il rizoma è invece carta.

Dalla disamina delle caratteristiche del modo di conoscenza rizomatico risultano evidenti alcuni tratti che, una volta ripresi e inseriti all'interno del suo pensiero, sono fondamentali per Latour. L'idea di realtà e di conoscenza di essa come rizoma, come facenti parte dello stesso rizoma; l'idea di concatenamenti, così come la traduzione in tratti in tratti di regimi di segno differenti; l'abbandono della struttura ad albero con la metafisica di fondo che presuppone per andare a seguire le tracce delle linee del rizoma nel loro farsi; il fatto che il rizoma contenga e confonda ibridi di natura e cultura, di realtà e rappresentazione, di soggettivizzazioni e oggettivizzazioni. Tutti questi aspetti si configurano come presupposti del pensiero latouriano.

Deleuze e Guattari, ad esempio, rifiutano di avere ambizioni di scientificità. Non sono la scientificità o l'ideologia ad informare il loro pensiero, ma soltanto i concatenamenti. Scientificità e

---

113 *Ibid.*

ideologia rimandano all'albero, alla conoscenza soggettiva o oggettiva. Così come per Latour, per gli autori di *Millepiani* i concatenamenti, nella loro molteplicità, lavorano al contempo su flussi semiotici, materiali e sociali, e non può essere diversamente da così. Non c'è più, con Deleuze e Guattari, la divisione tra i campi di realtà, il mondo e i campi di rappresentazione. Il fondamento della distinzione tra natura e cultura, lo schema ad albero, è incrinato. Il presupposto moderno è rovesciato.

Deleuze e Guattari sono ben consci del portato politico della loro «filosofia militante». Il rizoma come forma di conoscenza raccoglie una realtà dove il disordine e l'anarchia del manifestarsi dei fenomeni umani e non-umani non è più da ridurre a delle metafisiche preordinanti, ma da seguire nel suo svilupparsi. Questo non significa rinunciare ad ogni forma di stabilità, significa piuttosto ricordare che ogni stabilità è un equilibrio sempre e solo provvisorio, che bisogna aspettarsi l'irruzione di linee di fuga, e che il senso che si attribuisce è destinato ad essere riarticolato.

«Scrivere in  $n, n - 1$ , scrivere slogan: fate rizoma e non radice, non piantate mai! Non seminate, iniettate! Non siate né uno né molteplici, siate delle molteplicità! Fate la linea e mai il punto! La velocità trasforma il punto in linea! Siate rapidi anche stando sul posto! *Ligne de change, ligne de hanche*, linea di fuga. Non suscite un generale in voi! Non delle idee giuste, giusto un'idea (Godard). Abbiate idee corte. Fate carte, non foto e disegni. Siate la Pantera Rosa, e che i vostri amori siano come la vespa e l'orchidea, il gatto e il babbuino. [...]

Un rizoma non comincia e non finisce, è sempre nel mezzo, tra le cose, inter-essere, *intermezzo*. L'albero è filiazione, ma il rizoma è alleanza, unicamente alleanza. L'albero impone il verbo «essere», ma il rizoma ha per tessuto la congiunzione «e...e...e...». In questa congiunzione c'è abbastanza forza per scuotere e sradicare il verbo essere. Dove andate? Da dove partite? Dove volete arrivare? Sono domande davvero inutili. Fate tabula rasa, partite o ripartite da zero, cercare un inizio o un fondamento, tutto questo implica una falsa concezione del viaggio e del movimento (metodica, pedagogica, iniziatica, simbolica...)»<sup>114</sup>

### 4.3 Il rizoma evolutivo

Il confronto tra le forme di rappresentazione del pensiero ad albero o a rizoma, con il portato politico che ne consegue, è ben evidente nella vicenda della formulazione della teoria dell'evoluzione di Darwin. Horst Bredekamp, nel libro *I coralli di Darwin*, ripercorre la vicenda storica, accademico-politica ed epistemologica tramite cui Darwin si è confrontato con le forme di rappresentazione al albero o a corallo-rizoma. Il nome di Darwin, infatti, è comunemente associato all'idea di sopravvivenza delle specie, all'interno del quadro di una generale teoria dell'evoluzione,

---

<sup>114</sup> Ivi, p 69

ma sono meno conosciuti, fa notare Bredekamp, le perplessità e i dubbi che accompagnarono la genesi di tale principio, o per dirla in termini latouriani, meno nota è la rete, il complesso gioco di traduzioni e negoziati tra umani e non-umani tramite cui si è giunti alla teoria darwiniana. La recisione dei legami è avvenuta, con una modalità tipica dei moderni, in particolare trattandosi di una vicenda della metà dell'Ottocento, tramite la depurazione di tutti i legami della rete della teoria, al fine di farne un prodotto puro. Un ruolo importante nella vicenda è giocato proprio dalla forma di rappresentazione ad albero, che in questo caso è assunto a modello dell'evoluzione e ne regola i criteri di propagazione e sviluppo, tracciando il percorso delle specie all'interno di un tempo lineare, fatto di gradi successivi. Un tale modello crea facilmente delle gerarchie, e non è difficile sovrapporlo ad un apparato teleologico, che viene a trovare sulle verità positive della biologia, un sostegno inespugnabile. Non a caso, come la sociologia di Durkheim si è accordata armonicamente con le necessità di uno Stato centralizzato e centralizzante, l'albero evolutivo si è adattato, per usare un termine interno alla teoria, alle idee socialdarwinistiche del XIX secolo.

Andando però a rintracciare i legami recisi della teoria darwiniana e della sua genesi, emerge come per Darwin il modello grafico dell'albero fosse solo una delle possibili varianti utilizzabili. Un altro modo di rappresentare il processo evolutivo, e simbolo di tutto lo sviluppo biologico, era il corallo.

Il corallo, a differenza dell'albero, è modello di un'evoluzione che procede e si rivolge anarchicamente e caoticamente in tutte le direzioni. Mentre l'albero vede l'uomo come punto apicale, fine supremo del procedere della vita, il corallo è senza fine né fini, senza inizio, e con tempi multipli che si sovrappongono e si fossilizzano.

Le prime formulazioni della teoria dell'evoluzione di Darwin mossero dalla critica alle idee di Lamarck, il quale, nel tentativo di giustificare l'evoluzione senza uscire dal dogma cristiano della creazione, ha inteso l'evoluzione trasformatrice il risultato della volontà e intenzionalità delle specie all'interno dei confini dell'ordine naturale. Fu Lamarck il primo ad utilizzare il diagramma ad albero per rappresentare un'evoluzione che, da un grosso tronco, porta a una chioma rigogliosa. Darwin riteneva assurda l'idea di evoluzione intenzionale, e intendeva lo sviluppo dei generi come il risultato della lotta per la sopravvivenza, e non come lo sviluppo parallelo di differenti intenzionalità. La critica a Lamarck lo portò ad utilizzare l'albero e a modificarne l'aspetto lamarckiano. L'organizzazione delle specie nel loro evolversi forma un albero, ramificato in modo irregolare. Bredekamp fa notare come, utilizzando l'albero, Darwin si riallacciasse a una lunga tradizione di utilizzo di tale modello nel campo scientifico e non solo, fin dal Medioevo.

Nei primi schizzi disegnati, Darwin traccia una serie di punti che si aprono a ventaglio verso l'alto e verso l'esterno, che mostrano come le specie si differenzino a partire dal regno di appartenenza, aria, acqua, terra. La novità più importante è proprio l'utilizzo dei punti e delle linee, di cui le prime indicano le specie morte e fossili, le seconde le specie ancora in vita, che danno per la prima volta una rappresentazione visiva all'evoluzione. Ma al di là del piano metodologico e teorico, è sul piano



epistemologico, ma anche politico, che i disegni di Darwin operano la rottura più profonda, giacché interpretano il modello ad albero non come progetto dato, ma come processo che si sviluppa con il tempo.

«La rottura che questo procedimento introduce rispetto alla storia della creazione secondo l'Antico Testamento, è paragonabile alla destituzione copernicana della Terra come centro dell'universo.» <sup>115</sup>

Tuttavia, guardando gli schizzi in questione, di cui Bredekamp inserisce il facsimile nel libro, si nota subito che più che a una ramificazione ordinata, essi somigliano a dei cespugli. La novità inscritta in queste prime rappresentazioni della teoria evolutiva comprende anche il fatto che esse richiamano una visualizzazione simbolica alternativa al modello ad albero. Darwin infatti rifiutava alcune delle implicazioni che si accompagnavano all'albero, in primo luogo l'immutabilità della direzione di crescita, inserendosi così in una tradizione di critica del modello. Inoltre rifiutava l'idea della tripartizione dei tronchi nei regni dell'aria, dell'acqua e della terra, poiché tale divisione non era in grado di spiegare né gli ibridi, né le spinte che hanno portato le forme di vita di un regno in un altro. Già nel 1750, Vitaliano Donati propose, alternativamente al modello arborescente, il modello a rete come sistema di organizzazione, che riteneva più flessibile ed in grado di spiegare maggiormente la differenziazione interna. Darwin arriva quindi ad affermare che «L'albero della vita dovrebbe chiamarsi il corallo della vita». <sup>116</sup>

«Darwin privilegiò il corallo perché questo, con i suoi tronchi atrofizzati, che potevano essere considerati come fossili delle specie estinte, e le sue ramificazioni divergenti, poteva offrire una immagine da contrapporre alla rappresentazione della trasformazione di Lamarck.» <sup>117</sup>

Il corallo infatti, si configura come migliore rappresentazione di una vita in continua trasformazione, incentrata sulla dinamica della sopravvivenza, ed inoltre, non configurando una gerarchia e una linearità, permette alle biforcazioni di rincontrarsi e formare nuove unità, poiché i coralli crescono l'uno nell'altro, e proliferano in maniera lussureggiante. Il corallo, con le sue ramificazioni, non si espande verso l'alto, ma in tutte le direzioni

«Per sottolineare la portata storica di tale svolta sia dal punto di vista grafico che testuale, Darwin ha riportato sugli schizzi il motto «I think» per innalzare il disegno a membrana del pensiero. La figura non è un derivato o illustrazione, ma il supporto attivo del processo di pensiero. «I think» scrive il pensatore – e il

---

<sup>115</sup> Bredekamp H., *I coralli di Darwin, i primi modelli evolutivi e la tradizione della storia naturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 31

<sup>116</sup> Ivi, p. 32

<sup>117</sup> Ivi., p. 33

Nonostante questa visione rizomatica lo avesse fatto propendere per un rappresentazione del processo evolutivo della vita in forma di corallo, Darwin, ne *L'origine delle specie*, inserisce un diagramma decisamente ad albero. Come si spiega questo ritorno a un grafico di forma lamarckiana, ampiamente criticato e da cui aveva preso le distanze?

Il motivo va ricercato in un articolo in un saggio del 1856, in cui il giovane naturalista Alfred R. Wallace aveva ripreso il modello lamarckiano dell'albero-scala per descrivere l'evoluzione e le parentele di una famiglia di uccelli. Il suo modello si impostava su una verticale centrale dalla quale partivano alcuni rami, e questo conferiva alla sua rappresentazione una schematicità altamente convincente. Wallace non aveva l'intenzione di rendere conto delle specie viventi, poiché, dal momento che erano troppo numerose, riteneva pressoché impossibile inserire tale complessità in un modello comprensivo. Egli invece utilizzò l'immagine dell'albero per descrivere la natura come un processo svoltosi ormai in un passato lontano, visibile solo dilatando il tempo in arcate ampissime. Il compito odierno è quindi da un lato quello di dar conto di cosa è successo, dall'altro, e successivamente, di classificarne il risultato, ovverosia la enorme quantità di specie con cui condividiamo l'ambiente. L'idea di Wallace concepiva l'evoluzione come una progressione che, sebbene talvolta si arrestasse o giungesse a vicoli ciechi, tuttavia continuava a crescere, proprio come un albero alcuni dei cui rami crescono fino a spezzarsi sotto il loro stesso peso, e dalla giuntura nasce un altro ramoscello, senz'altro meno evoluto del grosso ramo caduto, ma comunque rappresentante un progresso, dal momento che era la ripresa della crescita. Darwin, leggendo l'articolo, ritenne l'idea wallaciana grosso modo condivisibile, ma non poteva accettare il ritorno dell'idea di un'evoluzione progressiva, che si proietta verso l'alto e ritenne la sua idea più avanzata. Wallace reintroduceva l'albero e le implicazioni di gerarchia e progresso che Darwin aveva già affrontato e scartato.

I sostenitori di Darwin però, lo misero in guardia rispetto alla possibilità che Wallace gli avrebbe rubato la scena accademica e scientifica. Pressato dalla necessità di formulare una teoria conclusa, che desse un taglio ai suoi dubbi e si presentasse come convincente prima che lo facesse Wallace, perdendo così il primato della formulazione della teoria evuzionistica, Darwin riprese il modello ad albero e lo fece suo. In un commento all'articolo di Wallace, Darwin dice quindi che questi ha usato la sua idea di albero. In realtà lo schema ad albero che Darwin aveva usato e poi però messo da parte, non poteva considerarsi una sua invenzione, considerando anche che fino ad allora non aveva prodotto alcuna pubblicazione a riguardo. Tuttavia, spinto dalla rivalità con Wallace, egli riabilita il modello che riteneva superato.

«Fu la concorrenza di Wallace a indurre Darwin ad accantonare i propri dubbi e rappresentare la sua teoria evuzionistica con un modello ad albero. Aveva riconosciuto che non poteva tenere testa all'eccezionale forza espressiva con cui Wallace aveva indicato l'«albero della vita» come simbolo delle difficoltà presentate dalla creazione di un modello naturale.» 119

Darwin, in questo modo, spinto dall'urgenza di confezionare un lavoro vendibile sul piano accademico che gli assicurasse il primato sulla teoria dell'evoluzione, è venuto meno al modello corallino, che implicava dubbi, incertezze e perplessità, in favore di un modello positivista e progressivo, che dava un netto taglio ai dubbi e creava un sapere determinato e determinante sull'origine della vita. Adesso non c'era più l'anarchia di un rizoma aperto in tutte le direzioni, che veniva meno alla necessità ed alla possibilità di ordine, ma un grande albero della vita, i cui rami abbattuti generano nuovi ramoscelli che traggono linfa vitale dal grande tronco centrale, dando l'immagine di una natura unica, progressiva ed in grado di rinascere dalla sua stessa morte.

Darwin tuttavia, pur dovendo sostenere per motivi di priorità il modello ad albero, non ne fu mai del tutto convinto, e manifestò sempre, dall'*Origine delle specie* in poi, le sue contraddizioni.

«Una dichiarazione non datata, che rimette in discussione il modello dell'albero, accredita l'alga marina. «L'albero non è una buona immagine»: così recita la lapidaria annotazione di Darwin, che trova ancora una volta un'alternativa nel mondo sottomarino: «pezzo infinito di alga che si divide». [...]. Rispetto al paradigma del rizoma, con cui condividono l'avversione per alberi e genealogie, i modelli naturali dalla rete, del cespuglio, del corallo e dell'alga costituiscono prototipi che nella loro radicalità sono praticamente irraggiungibili. Rappresentano la ricerca della variabilità naturale che si esprime in un'anarchia ribelle a tutte le idee di ordine. Il fatto che questi modelli non si orientino secondo i criteri della crescita e della determinazione dell'obiettivo li colloca agli antipodi di un'angusta teleologia socialdarwinistica del *fittest*, e scuote la consapevolezza creazionistica di un progetto a essa sotteso.» 120

---

119 Ivi, p. 67

120 Ivi, pp. 117, 118

## CAPITOLO QUINTO

### LA SOCIOLOGIA RIZOMATICA DI BRUNO LATOUR

Il modello di conoscenza a rizoma, può essere inteso come uno sforzo irriduzionista, che persegue il tentativo di comprendere un fenomeno senza ricondurlo a una preesistente ontologia, ma rintracciando nel fenomeno stesso e nella sua complessità, le competenze per la sua comprensione.

D'altro canto, l'albero richiede un alto e un basso, una gerarchia dei fenomeni a scatole cinesi, dove il più piccolo si comprende in virtù di una legge generale che lo contiene e lo trattiene, e trasla questa gerarchia metafisica aprioristica nel metodo che la studia, avendo posizioni alte ed edotte, e posizioni basse e credule. Se l'albero quindi, comporta una geometria delle ontologie, con le sue armonie e criteri di inserimento nell'esistenza, il rizoma non porta con sé, ma ha in sé complessità una che trova la sua geometria a partire da una compresenza che deve essere mediata.

Nel quadro di un modo di conoscenza rizomatico si colloca il pensiero di Bruno Latour. La sua

teoria sociale è considerabile, anzi, come il tentativo di fare del rizoma non solo un punto di forza e una leva per spiegazioni originali, ma soprattutto un presupposto, una grande narrazione della realtà che andrà a far parlare con le sue idee. Facendo apertamente riferimento a Tarde e a Deleuze, Latour costruisce una teoria sociale dall'approccio olistico, in cui compie lo sforzo di non ridurre qualcosa a qualcos'altro, ma dove l'attenzione è centrata sull'irriducibilità di ogni ente, sia esso umano o non umano, e sulla necessità di costituire un apparato di comprensione che tenga conto della complessa rete di relazioni che tale ente fa esistere e muovere all'interno del collettivo, o meglio, che gli dà modo di collettare. Il presupposto epistemologico rizomatico della sociologia latouriana è presto evidente nelle caratterizzazioni che ad essa sono date: si parla di *action-network-theory*, *sociologia delle associazioni*, *antropologo simmetrico*. Ma è dalla disamina del suo apparato concettuale e teorico che emerge il presupposto rizomatico che sta alla base della sociologia di Bruno Latour.

### 5.1 Cenni di biografia intellettuale

Bruno Latour è ormai da alcuni anni considerato un intellettuale e teorico sociale di grande importanza e rilievo a livello internazionale. La sua opera, sebbene sia maggiormente diffusa nei paesi anglosassoni e dell'Europa settentrionale, viene tradotta in varie lingue, e recepita in differenti ambiti. Le informazioni di carattere strettamente biografico, ma anche l'insieme della sua produzione in termini di libri, saggi, articoli, seminari, sono rinvenibili sul suo sito web<sup>121</sup>.

Frequentemente impegnato in conferenze, corsi e dibattiti nelle più importanti e prestigiose università europee e statunitensi, Latour è direttore del Centro di ricerca per la sociologia delle organizzazioni presso l'*Istitut d'Etudes Politiques de Paris*, e il suo percorso accademico porta le tracce dello sforzo che questi ha sostenuto per portare avanti un progetto interdisciplinare e dalla morfologia bizzarra di comprensione della realtà contemporanea.

Latour nasce a Beaune, in Borgogna, nel 1947, da una famiglia della borghesia di provincia francese, dedita alla produzione e al commercio di vino. Si iscrive all'*Université de Bourgogne* a Digione, seguendo i corsi di filosofia e teologia, che prosegue fino agli anni Settanta, quando parte per il servizio militare in Costa D'avorio. Qui, ad Abidjan, partecipa ad un programma di miglioramento delle condizioni economico sociali del paese africano tramite l'educazione scientifica e tecnologica, ed è sempre qui che, attraverso Marc Augè, che pochi anni dopo avrebbe conosciuto fama nel campo della disciplina, si avvicina all'antropologia. Già in questa prima esperienza si delineano alcuni dei tratti importanti del suo percorso e dei suoi interessi. Qui infatti, oltretutto il programma di ricerca antropologico ed il metodo etnografico, sviluppa l'interesse per ciò

---

<sup>121</sup> <http://www.bruno-latour.fr/index.html>.

che avviene nel quotidiano, con particolare interesse per il ruolo che in esso ha la scienza, e per i rapporti tra l'occidente e il non-occidente.

Tornato in Francia e ottenuto il dottorato di ricerca in filosofia a l'*Université François Rabelais de Tours*, Latour si trasferisce negli Stati Uniti, dove trascorrerà il biennio 1975-76 ospite di un laboratorio di neuroendocrinologia diretto da Roger Guillemin, futuro premio nobel in medicina. La sua intenzione è di utilizzare il metodo etnografico degli antropologi per lo studio della produzione degli scienziati, per questo si dedica ad un'analisi disincantata e puntuale delle pratiche e delle procedure proprie dell'attività scientifica, attraverso l'osservazione sul campo. Simmetricamente a quanto fa l'antropologo quando osserva una popolazione non occidentale alle prese con le sue procedure di costruzione delle verità circolanti, considerando ogni atto, pratica, credenza, oggetto, procedura e cosmogonia, come parti di un tutto che è quella particolare cultura, allo stesso modo Latour prende in considerazione tutto ciò che circola nel laboratorio, non solo le interazioni e le relazioni tra ricercatori, ma anche il modo in cui sono organizzati e distribuiti gli spazi, i metodi di lavoro e di scrittura, le pratiche sperimentali e gli oggetti e strumenti necessari. Questo sforzo di comprensione e descrizione della vita di laboratorio è particolarmente importante, dal momento in cui sono questi gli spazi in cui si mettono a punto le verità ed i riferimenti pratici per la vita quotidiana delle società occidentali. Il risultato di questa ricerca verrà pubblicato in collaborazione con Steve Woolgar, con il titolo *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* .

Questo lavoro si colloca all'interno del progetto di studio degli *Science and Technology Studies* , che negli anni Settanta, cercano di opporre agli approcci economicisti e deterministi della scuola di Edimburgo, un «programma debole», con punti di vista differenti accomunati dall'idea che la scienza e la tecnologia sono prodotti tramite un lavoro collettivo e negoziale.

Negli anni Ottanta, Latour ritorna in Francia, a Parigi, dove lavorerà al *Centre de Sociologie de l'Innovation* dell'*Ecole Nationale Supérieure des Mines* , e quivi insegnerà fino al 2006. A partire da questo periodo Latour, inizia a collaborare con Callon, Law e Akrich, ponendo le basi per la costituzione di un programma di ricerca autonomo, seppure nel campo degli *Science and Technology Studies*, la *Actor-Network Theory* . Si tratta di un programma che si propone di studiare gli insiemi socio-tecnologici, le associazioni di umani e non umani collettate in reti complesse. Fondamentale in tal senso è il concetto di prova, che vede impegnati degli attanti che per il completamento di essa hanno dei ruoli e delle funzioni, e che non necessitano di essere delle soggettività umane per poterlo fare. In questo modo si pone una grande attenzione non solo alle pratiche sperimentali ed a coloro che le operano, ma anche alla rete socio-culturale in cui sono dotate di validità, verità, senso. Latour dedicherà un libro, alla fine degli anni Ottanta, alla spiegazione dell'*Actor-Network Theory* , *Science in Action*. In quest'opera egli mette in evidenza come i fatti emergano dalle pratiche, dal negoziato e dalla produzione letteraria all'interno dei laboratori, e che poi da questi luoghi di produzione vengano propagati in altri contesti. Il tentativo è

quello di evitare tanto il realismo quanto il costruttivismo rispetto ai fatti del o dal lavoro scientifico. Evitando di ridurre la produzione scientifica al sociale o al naturale, Latour si sforza di mostrare come sociale e culturale, realtà esterna e costruzione dall'interno, siano intrecciate e indistricabili nel lavoro della produzione scientifica.

«Microbes play in my account a more personal role than in a so-called scientific histories and a more central role than in the so-called social histories. Indeed, as soon as we stop reducing the sciences to a few authorities that stand in place of them, what reappears is not only the crowds of human beings, as in Tolstoy, but also the «nonhuman», eternally banished from the Critique. If we succeed in this emancipation of the nonhumans from the double domination of society and science, it will be the finest result of that perhaps clumsily begun «anthropology of the sciences».» [122](#)

Fondamentale è il lavoro di traduzione, all'interno delle associazioni di umani e non umani, e cioè le pratiche negoziali grazie alle quali si stabiliscono gerarchie e adattamenti degli attori in gioco, e si dà provvisoria stabilità alla rete collettata, che in questo modo distribuisce ruoli e competenze, anch'esse provvisoriamente concatenate.

Il fatto di mobilitare reti di attori umani e non umani, di includere in un processo collettante di rete entità sociali e culturali, al punto da rendere inutile il tentativo di tracciare dei confini tra essi precedenti alla pratica della loro messa in campo e negoziazione, ha permesso alla pratica scientifica, e con essa alla civiltà occidentale, di allargare i propri confini. La modernità e la modernizzazione, negli anni Novanta, sono al centro dell'interesse intellettuale di Latour, che il libro *Non siamo mai stati moderni*, traccia le tappe del processo storico di formazione della distinzione tra culturale e naturale e della conseguente asimmetria tra costruzione e verità. Proprio questa distinzione sta a fondamento della civiltà occidentale, della sua identità e della sua Costituzione, per cui la scienza diviene il metro della modernizzazione. I moderni, secondo Latour, hanno separato a livello di critica quello che tengono sempre unito a livello di pratica. Si tratta della doppia separazione tra essenza e esistenza da un lato e tra oggetto e soggetto (o tra natura e cultura) dall'altro.

«Fra queste due separazioni c'è più o meno la stessa distinzione che esiste tra potere giudiziario e potere esecutivo: una distinzione che non riesce a descrivere i molteplici legami, le influenze incrociate, le continue negoziazioni che avvengono tra giudici e politici. Eppure sbaglierebbe chi volesse negarne la validità. La separazione moderna tra il mondo naturale e quello sociale ha lo stesso carattere costituzionale, al punto che quasi nessuno finora si è messo nella situazione di studiare in modo simmetrico politica e scienza, perché non sembrerebbe esistere un luogo centrale. In un certo senso gli articoli della legge fondamentale sulla duplice separazione sono stati redatti talmente bene da essere presi per una duplice distinzione ontologica.

---

[122](#) Latour B., *Pasteurization of France*, Harvard University Press, 1988, p. 149, 150

Quando si traccia questo spazio simmetrico e si ristabilisce l'intesa comune che organizza la separazione dei poteri naturali e politici, si smette di essere moderni.» <sup>123</sup>

In effetti, proprio questa duplice separazione di ciò che è unito nella pratica crea territori separati, il politico e lo scientifico. La scienza moderna si può quindi ritenere affrancata da tutti quei legami, connessioni e costrizioni che caratterizzano le attività politiche, e questo tipo di affrancamento è stato il metro con cui relazionarsi agli altri popoli.

La modernità, in *Non siamo mai stati moderni*, è intesa come il risultato del lavoro di depurazione dell'attività scientifica da tutte le connessioni che fanno delle sue pratiche una rete, arrivando a distinguere la realtà in due grandi regni, quello della Natura (con la maiuscola), esterna alle aggregazioni umane, unica, assoluta è decisamente oggettiva, e quello della cultura, o meglio delle culture, arena dello scontro più o meno irrazionale delle soggettività particolari. Dunque una mono-Natura oggettiva di fronte alla quale si staglia la pluralità delle multi-culture. Due differenti ontologie quella della Natura e della Società. Gli altri popoli non moderni, evidentemente, non avendo raggiunto sufficiente progresso da sviluppare il dominio altro e separato della scienza, ancora confondono i piani, confondono il culturale e il naturale, inserendo nelle loro aggregazioni politiche i non umani, e non nascondendo di inserire l'umano nelle loro descrizioni del mondo.

Il problema che Latour riprenderà poi in *Politiche della natura*, è quello di capire come poter uscire dall'impasse creata dalla doppia ontologia natura-cultura. Egli ritiene infatti che la collezione degli individui in società, la vita pubblica, subisca sia cortocircuito dalla scappatoia verso l'esterno naturale o verso l'interno culturale che offre la divisione della realtà nelle due camere distinte e separate. La metafisica identitaria moderna rende impossibile costituzione di un mondo comune, in questo modo vanificando lo sforzo scientifico, al quale chiede più di quanto può dare, poiché sia ciò che è il mondo, sia ciò che è comune, sono dati prima del negoziato che avviene tra i complessi insiemi di umani e non umani che si riuniscono a collettare. Per questo Latour, propone una «metafisica sperimentale», una posizione che, oltre a costargli numerose critiche, gli consente di affrontare in modo originale il compito della descrizione e della spiegazione della realtà, per quello che essa intende essere.

## 5.2 Guerra delle scienze

La riflessione di Latour e la sua metafisica, si collocano all'interno di un grande dibattito che ha occupato il terreno della filosofia della scienza nel corso del Novecento, e che si incentra sull'idea di oggettività, di verità e di universalità del sapere e del metodo scientifico. Si tratta di un lungo

---

<sup>123</sup> Latour B., *Op. cit.*, 2009, pp. 27, 28



percorso le cui tappe non è inutile richiamare.

Molte filosofie del Novecento si sono confrontate con la questione posta dalla scienza e dal metodo scientifico. La pretesa di raggiungere a una descrizione esaustiva della realtà, o meglio della Realtà, tramite la razionalità scientifica ed il metodo con cui si accompagna, al fine di far coincidere il Reale con il Vero, e dare così uno strumento per poter operare nel Giusto, è stata denunciata e criticata da molti punti di vista.

Lyotard, nel 1979<sup>124</sup>, identificava come la condizione postmoderna la fine delle due grandi narrazioni, quella speculativa e quella emancipativa, che hanno perso la capacità di informare e direzionare lo sforzo scientifico, così delegittimando la scienza e le sue pratiche. Si tratta del portato di un vasto insieme di fenomeni, cambiamenti e collassi all'interno del pensiero moderno. Sono state messe in crisi le sue ambizioni di analisi e spiegazione, e si è dovuto confrontare con una spaventosa crescita della tecnologizzazione dell'impresa laboratoriale nonché con la crisi della razionalità scientifica. La fiducia scienziata e positivista crolla addosso a sé stessa, lasciando un grande senso di disincanto in coloro i quali ritengono che l'ambizione della coincidenza tra realtà e verità è vana, così come vano è il tentativo di costruire un sistema in grado di contenere le arborescenze più minute e parziali.

In questa direzione si muove Thomas Kuhn, il cui celebre *The Structure of Scientific Revolutions*, si caratterizza come una critica all'ortodossia scientifica, e ne critica il naturalismo e gli assetti positivistici riguardo l'oggettività della realtà esterna. Secondo Kuhn, l'impresa scientifica si compie in due fasi e proprietà distinte, la scienza normale e la scienza rivoluzionaria, che compongono un paradigma scientifico, e ne scandiscono l'esistenza. Il paradigma è una particolare configurazione di quello che si prende in considerazione come reale, cioè un peculiare modo di vedere, a partire dal quale si hanno varie visioni della realtà. La conoscenza scientifica, infatti, è sempre influenzata da una qualche particolare teoria, che opera un ritaglio della realtà modellandolo sulle forme della sua comprensione e comprensività. L'osservazione pertanto, non può considerarsi mai neutrale, ma sarà sempre vestita della sua teoria, che fa da filtro per la realtà. Tramite questo modello teorico paradigmatico, tramite le procedure, i metodi, gli impliciti di cui esso è portatore, di legge la realtà. In questo quadro, la fase di scienza normale un momento in cui il paradigma è forte, dove alloca posizioni accademiche stabili, producendo ricerche dai simili presupposti e risultati, confermant il paradigma. Si tratta di una fase dove c'è continuità, somiglianza e cumulatività della ricerca scientifica, un periodo in cui le tradizioni disciplinari reggono e generano risultati che soddisfano. Questa tradizione però, richiede che molte anomalie, imperfezioni, dubbi e perplessità siano tenuti fuori. I sacerdoti del paradigma scientifico si tengono distanti dagli elementi che potrebbero mettere in crisi i presupposti della loro realtà, del loro potere e della loro conoscenza, per cui discreditano

---

<sup>124</sup> Lyotard, J.,F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1985

certe posizioni, evitano di prendere in considerazione altre, e resistono a tali ondate. Quando però attorno alle mura del paradigma la marea dell'irrisolto sale troppo, l'acqua comincia a entrare, e facendosi varco nel muro, progressivamente lo sbriciola, sommergendo il vecchio paradigma, e sostituendovene uno nuovo. Si tratta del periodo rivoluzionario, dove la capacità di spiegazione, e con essa la tenuta della realtà paradigmatica, perdono di aderenza e di legittimità. Dopo la piena rivoluzionaria, ovviamente, le acque si calmano nuovamente, ed una nuova normalità si instaura.

Il fatto che le teorie scientifiche hanno una natura paradigmatica, e variano con l'alternarsi dei periodi rivoluzionari e normali, mette bene in evidenza come, nel dare senso alla realtà, nel concettualizzarla, e nel metodo usato, le scienze siano dipendenti dalla storia, dal contesto nella sua contingenza. Con Kuhn la scienza non è un'impresa in cui sempre si assommano verità verificate tramite l'osservazione, ed il principio della razionalità scientifica si incrina, si piega sotto il peso della cultura. Se è vero che la scienza è in grado di influenzare la società, è vero anche la direzione di questo influsso è biunivoca, e le influenze reciproche.

Alle idee di Kuhn, altre sono seguite, ed il grande dibattito epistemologico sulla natura della scienza è proseguito vedendo opposti, semplificando, da un lato i realisti, che difendono l'esistenza di una realtà naturale esterna alle congregazioni umane e da essa del tutto o parzialmente indipendente, dall'altro coloro che ritengono che il termine realtà non si riferisca all'insieme di dati oggettivi, ai *matters of facts*, ma piuttosto riguardi il risultato del pensiero e dell'azione, conoscitiva e non solo, degli umani.

Latour colloca la sua riflessione all'interno del grande solco tracciato tra realtà data e realtà costruita, tra natura e cultura, tra oggetto e soggetto. Già a partire dagli studi sulle pratiche di laboratorio, egli rifiuta di schierarsi da un lato o dall'altro di questa «Grande Divisione», di pensare come ontologie distinte la cosa in sé della conoscenza scientifica e l'esercizio arbitrario della forza nelle congregazioni umane. Latour intende mantenere sullo stesso piano ognuna delle entità che costellano le complesse reti che fanno il reale, e non separarle in camere stagne, per questo opera «denaturalizzando» il fatto scientifico, prendendo in considerazione come esso viene assemblato, tracciare le tappe e i partecipanti della sua costruzione. Allo stesso modo in cui avviene per l'architettura e l'arte, nella scienza il fatto-dato procede di pari passo con il fatto-costruito. Artificiale e oggettivo, procedono di pari passo all'interno di laboratori dove particelle, ciclotroni, calcolatori, teorie, stagisti, ricercatori, telescopi, relazioni di potere, moltitudini di dati, passioni, competenze, capitali economici, nel loro relazionarsi, ibridarsi, tradursi, farsi, costituiscono progressivamente la rete dalla quale emerge il risultato, che sarà oggettivo solo quando presentato senza le sue implicazioni, senza i suoi vincoli e legami.

Così come si possono rintracciare e comprendere le fasi della realizzazione di un'opera d'arte o di un progetto architettonico, può essere documentata in dettaglio la complessa trama di pratiche, competenze, attori, attori umani e non umani tramite cui si produce il risultato scientifico, può

essere disegnata, storicamente ed empiricamente, la peculiare geometria con cui si costruiscono, per via negoziale, le invenzioni tecnologiche, le innovazioni tecniche ed il progresso scientifico.

È evidente a questo punto come il pensiero latouriano non possa collocarsi nell'uno o nell'altro dei due altopiani: in contrasto a quella che chiama polizia epistemologica che distingue la vera conoscenza scientifica dalla credenza superstiziosa e infantile, Latour ritiene che un fatto non è una cosa in sé che giace là fuori aspettando di essere trovata da qualche scienziato geniale, una cosa universale e inalienabile, ma il risultato di un complesso processo insieme tecnico, teorico, pratico; insieme politico, economico, socio-culturale, di metodo, in cui gli scienziati ricoprono degli importanti ruoli al fine della prova. Tuttavia, occorre precisare che dire che i fatti sono fabbricati attraverso un lungo e complicato processo di negoziazione, non significa disconoscere la cosità, la realtà irriducibile e ricondurlo (e ridurlo) entro il recinto del culturale. Allontanandosi tanto dai costruttivisti quanto dai realisti, per i quali ciò che è costruito è qualcosa di non autentico, che perde il contenuto essenziale di verità, per cui da un lato si hanno fatti naturali non costruiti e dall'altro fatti costruiti e quindi non reali, Latour tende ad una accezione del termine differente. Costruzione è il fenomeno, l'ambito, l'associazione in cui l'artificiale e il cosale si muovono insieme e parallelamente. Seguendo questa direzione, un fatto costruito è non già un *a priori* che fa riferimento a delle entità del mondo naturale o culturale precedenti a qualsiasi opera negoziale e creativa, ma una solida realtà oggettiva ottenuta tramite la mobilitazione di molte differenti entità, assemblate con molte difficoltà in un equilibrio provvisorio. La verità si configura come il risultato di complesse operazioni soggette a scadenza.

Non è inutile chiarire che per costruttivismo sociale si deve intendere lo slittamento del reale da ciò che è in sé a qualcosa che è in virtù di spiegazioni sociali, cosicché ogni realtà, ogni oggettività è considerata non altro che una questione sociale. Latour non accetta questa riduzione, ed il suo costruttivismo non si configura come una diminuzione di realtà, poiché c'è costruzione, ma come un aumento di realtà, perché c'è costruzione. Il realismo di un qualcosa che abbiamo costruito aumenta con l'ampliarsi dell'associazione di umani e non-umani che contribuiscono a tale costruzione. In altre parole più attori umani e non-umani sono coinvolti nell'operazione di costruzione, più grande sarà l'attributo di realtà di quello che da quest'opera deriva, poiché sarà frutto di un negoziato più ampio, di procedure più complesse, di tempi più lunghi, e accordi più stabili.

### 5.3 *Filosofia rizomatica dell'immanenza*

Latour riesce nell'impresa di non usare i due grandi repertori critici che i moderni usano per spiegare la realtà, quello della natura e quello della società. Egli propone una prospettiva non dualista, rifiutando l'idea che il mondo sia costituito dalle trascendenze della natura e della cultura,

costituenti la spiegazione ultima di ogni fenomeno. La sua filosofia, che prende apertamente le mosse da Deleuze, si configura come rizomatica, se per rizoma, come in Deleuze, si intende qualcosa che

«[...] non comincia e non finisce, è sempre nel mezzo, tra le cose, inter-essere, *intermezzo*. L'albero è filiazione, ma il rizoma è alleanza, unicamente alleanza. L'albero impone il verbo «essere», ma il rizoma ha per tessuto la congiunzione «e...e...e...»»<sup>125</sup>

La filosofia di Latour si configura come il tentativo di fare del modello di conoscenza rizomatico il presupposto sul quale strutturare una teoria sociale. Egli infatti rifiuta il dualismo ontologico, rifiuta di scegliere e raggiungere uno dei due altipiani, dall'alto dei quali iniziare l'osservazione, e sviluppa una filosofia monistica dell'immanenza, un punto di vista che non vede che un livello di esistenza in cui hanno luogo tutte le azioni, i fenomeni, le trasformazioni. Riprende l'idea di «piano di immanenza» da Deleuze, e con essa annulla ogni trascendenza aprioristica, ogni assoluto-ed-ulteriore.

«Il progetto è «costruttivista». È una teoria delle molteplicità per se stesse, là dove il molteplice passa allo stadio di sostantivo, [...]. In *Millepiani* il commento sull'Uomo dei lupi («Uno solo o molti lupi?») costituisce il nostro addio alla psicanalisi e cerca di mostrare come le molteplicità superino la distinzione fra coscienza e inconscio, Natura e Storia, corpo e anima. Le molteplicità sono la realtà stessa e non presuppongono alcuna unità, non entrano in alcuna totalità come non rinviano a un soggetto. Le soggettivazioni, le totalizzazioni, le unificazioni sono al contrario processi che si producono e appaiono nelle molteplicità. Le principali caratteristiche delle molteplicità concernono i loro elementi che sono *singularità*, le loro relazioni che sono *divenire*, i loro eventi che sono *ecceità* (cioè individuazioni senza oggetto), i loro spazi-tempi che sono spazi-tempi *lisci*, il loro modello di realizzazione che è il *rizoma* (per opposizione al modello ad albero), il loro piano di composizione che costituisce *plateaux* (zone d'intensità continua), i vettori che li attraversano, e che costituiscono *territori* e gradi di *deterritorializzazione*.»<sup>126</sup>

Rifiutare la trascendenza di natura e cultura, muoversi sul molteplice, nel piano dell'immanenza, non comporta la negazione della natura e della società, e con esse della scienza. Natura e cultura esistono, ma sono il prodotto della fabbricazione e della stabilizzazione provvisoria, che avviene tramite il complesso gioco dei negoziati che si svolgono su un piano di immanenza, in una stessa rete, dove entità diverse, umane e non-umane, processano degli ibridi. Infatti è proprio l'ibrido tra naturale e culturale il punto di arrivo dell'attività collettante dell'associazione-rete, ed il punto di partenza della filosofia latouriana. La sua ontologia si basa sull'idea che natura e cultura sono

---

<sup>125</sup> Deleuze G., Guattari F., *Op. cit.*, 2010, p. 69

<sup>126</sup> Ivi, p. 44

fenomeni eterogenei, posti continuamente in connessione in modo variabile.

Una volta chiariti i tratti della filosofia dell'immanenza latouriana, risulta chiaro il perché dell'interesse che egli ha nel descrivere e comprendere minuziosamente i processi di produzione della realtà nei luoghi, nei tempi, nelle reti in cui essa si dispiega e realizza. Ogni elemento acquisisce importanza per il suo essere in causa, al di là della sua ontologia, per cui significati, processi, competenze, persone e macchine sono tutti coinvolti nella rete dalla quale emergerà il reale. Si comprende facilmente a questo punto che l'idea di metafisica sperimentale investe il rifiuto di una presa di posizione ontologica prima della prova immanente, di ridurre a una grande categoria prima di prendere in considerazione la complessità della rete in movimento.

«[...] la tradizione definisce la metafisica come ciò che viene dopo o al di sopra della fisica, presupponendo, quindi, una ripartizione preliminare tra qualità primarie e qualità secondaria, che risolve troppo presto il problema del mondo comune [...]. Per evitare la soluzione prematura, si definisce metafisica sperimentale la ricerca di ciò che compone il mondo comune, e riserviamo l'espressione volutamente paradossale di metafisica della natura alla soluzione tradizionale [...].» <sup>127</sup>

Si tratta di un orientamento che non traccia una geometria in cui gli elementi sono fissati a priori, ma sono piuttosto rintracciati, attraverso un tipo di ricerca empirica e sperimentale, nel loro essere immersi in relazioni, processi e dinamiche, senza alcuna riduzione ad altro. Per Latour tutto è immanente, e nulla trascendente, per cui, nel quadro di questa concretezza, ogni riduzione è rifiutata.

#### 5.4 *La semiotica come «Organon»*

Parlando di attanti umani e non-umani, di traduzione e di enunciazione, ma anche il discorso sull'opera di depurazione, o meglio, di rimozione delle marche dell'enunciazione dall'enunciato, si comprende come tali idee siano fortemente debitorie alla semiotica greimasiana, come più volte sottolineato dallo stesso Latour<sup>128</sup>. Già ad una prima disamina dei concetti richiamati infatti, risulta evidente come la filosofia latouriana abbia trovato nella semiotica uno strumento utile al suo lavoro di comprensione delle entità-rete che, associandosi, generano i risultati del lavoro scientifico e

---

<sup>127</sup> Latour B., *Politiche della natura: per una democrazia delle scienze*, Cortina, Milano, 2000, p. 265

<sup>128</sup> Si vedano in proposito i lavori di Latour sulla semiotica, in Latour, B., *Piccola filosofia dell'enunciazione*, in Fabbri, P., Marrone, G., (a cura di), *Semiotica in nuce, volume II. Teoria del discorso*, Meltemi, Roma, 2002, e quelli di Latour e Fabbri sulle forme del discorso scientifico, in Latour, B., Fabbri, P., *La retorica della scienza*, in

tecnico, e non solo. Non è inutile quindi richiamare alcuni concetti semiotici, come quello di narratività, di enunciazione, di attante.

La narratività può essere intesa, seguendo Fabbri<sup>129</sup>, come un concatenamento e una trasformazione di azioni e passioni. Nonostante l'abitudine a pensare alla narratività come qualcosa di riferito agli eventi verbali, a ben vedere è possibile parlarne anche in riferimento ad altri sistemi semiotici, per cui ci sono gesti, quelli usati nel linguaggio dei segni, musiche e dipinti possono configurarsi come narrazioni. La narratività è infatti un atto di configurazione del senso tramite azioni e passioni in vista della realizzazione dei soggetti o oggetti, degli attori e dei valori mobilitati, organizzabili dal punto di vista del contenuto oppure a partire dalle forme espressive. L'incontro tra le forme espressive e le organizzazioni di senso, generano semiosi, in ogni caso è necessario notare come l'utilizzo di una o l'altra forma espressiva incida profondamente sull'organizzazione delle sostanze, riorganizzando il senso.

«Nel nostro progetto semiotico, la narratività generalizzata – liberata dalla interpretazione restrittiva che la voleva legata alle forme figurative dei racconti – è considerata il principio organizzatore di ogni discorso.»<sup>130</sup>

La narratività è infatti un modo di mettere in moto la significazione, combinando non solo parole o frasi, ma attanti i quali, una volta investiti di senso tramite il discorso, divengono attori. Tutto ciò poggia sull'idea che il linguaggio non è una rappresentazione degli stati del mondo, ma piuttosto è un'azione che serve ad articolare e trasformare tali stati, modificando, in questa operazione, tanto gli stati, quanto che li produce e comprende.

L'enunciazione è l'atto di proiezione dell'istanza enunciante, o *embrayage*, di un non-io, un non-ora e un non-qui, ovverosia degli attanti dell'enunciante che lo costituiscono come soggetto enunciante, che gli conferiscono lo statuto fittizio dell'essere. Il ritorno all'istanza dell'enunciazione, o *débrayage*, è un processo, simmetrico al primo, che avviene tramite la proiezione al di fuori dell'istanza enunciante, ma in ogni caso in un altro testo. L'enunciazione è dunque l'istanza tramite cui l'intersoggettività è iscritta all'interno del discorso, e questo perché all'interno di ogni testo semiotico sono iscritti i simulacri di tale interazione. Ogni enunciazione, infatti, porta con sé le marche dell'atto enunciante. Si tratta a ben vedere di un'operazione semiotica tramite cui da un segno si rinvia a un segno, o da un testo si rinvia a un testo. Latour e Fabbri, in un lavoro sulla retorica della scienza, prendono in considerazione un articolo di endocrinologia all'interno del quale rintracciano le marche dell'enunciazione. Gli autori fanno notare come il referente ultimo della serie di testi che costellano e compongono un articolo scientifico e che ne articolano il senso e la

---

<sup>129</sup> Fabbri, P., *op. cit.*, 2005, p. 32

<sup>130</sup> Fabbri, P., (a cura di), Greimas, A., J., e Courtés, J., *Op. cit.*, 2007, p. 213

strategia, tramite le citazioni confermative e disconfermative, tramite i richiami a fonti riconosciute all'interno del campo scientifico come dotate di autorità, operando convincimenti e persuasioni, non sia la Natura, ma inevitabilmente un altro testo.

«Non è la Natura (referente ultimo) che viene reperita a valle o a monte del testo, ma ancora una serie di altri testi che lo citano e che essi citano. Altre forma di scrittura hanno per effetto sia di concentrare l'attenzione su un oggetto unico e insostituibile (è il caso del romanzo e della poesia) sia di trasmettere dell'informazione (è il caso del manuale, dell'annuario, ecc.). Ora questo articolo è per definizione insostituibile poiché ci si deve poter costruir sopra. Vale a dire che se è vero, viene ripreso sinteticamente in un altro articolo, se è falso può essere sia ripreso in un altro scritto per essere contestato, sia rimanere completamente ignorato.»<sup>131</sup>

Un aspetto importante dell'enunciazione che occorre richiamare è quello dell'intenzionalità, intesa come orientamento del mondo, relazione di orientamento e transizione-traduzione tramite cui il soggetto da un lato costituisce il mondo in quanto oggetto, dall'altro costituisce se stesso in quanto soggetto. Questo punto è molto importante per quanto riguarda l'*agency* degli attanti umani e non-umani.

L'attante infatti, può essere inteso come ciò che compie o subisce l'atto, al di là e precedentemente rispetto a qualsiasi altra determinazione. Gli attanti sono istanze narrative, ed in quanto tali non vincolate al requisito di umanità. Sostituendo il concetto di personaggio o di attore, essi possono configurarsi come qualsiasi entità che opera all'interno dell'enunciato o che enuncia, e quindi come esseri umani, ma anche animali, piante, cose, in altri termini come non-umani.

Ogni attante è investito di certi ruoli, che si rintracciano in funzione della posizione dell'attante all'interno del percorso narrativo. Così ad esempio ne *Il mio nome è rosso*, di Orhan Pamuk, il rosso è un colore che, parlando in prima persona assume la funzione di soggetto, ma che riferendosi a se stesso come mezzo di espressione per i miniaturisti protagonisti della narrazione di Pamuk (altra molteplicità, in quanto pluralità di attanti), si configura come aiutante.

Tramite il percorso narrativo in cui sono inseriti, gli attanti sono dotati di investimento modale. Come attanti-soggetto ad esempio, essi sono dotati delle modalità del *saper-fare*, *poter-fare*, *voler-fare*, in quanto attanti-oggetto del *dover-fare*, o del *dover-essere*.

Paolo Fabbri, ne *La svolta semiotica*, evidenzia come Latour si sia servito della semiotica come *organon*. Nello studio che quest'ultimo fa delle scienze e delle tecniche, un ruolo importante è giocato dalla «curiosa popolazione di cose-persone», cioè dalle reti associate di umani e non-umani. Fabbri nota che per Latour non esistono dei soggetti del tutto umani, giacché siamo inevitabilmente legati a un qualche strumento, o attante non-umano.

---

<sup>131</sup> Latour, B., Fabbri, P., *La retorica della scienza*, in , p. 268

«Quel che Latour mette bene in evidenza è che non si tratta affatto di semplici protesi di una soggettività che esisterebbe di per sé. Si tratta invece, dice con un'idea fortemente semiotica, della costituzione di *unità complesse*, di relazioni inestricabili tra persone umane e cose-strumenti che producono degli *attanti collettivi*. Situazioni come quelle, per esempio di un uomo che guida un'automobile andrebbero studiate comunicativamente come attanti collettivi composti di parti umane e parti artificiali ma con un'unica istanza attoriale che dà luogo a comportamenti sociali altrimenti incomprensibili» 132

Latour ritiene che occorra utilizzare la semiotica poiché le associazioni di attanti umani e non-umani devono essere studiate con le categorie che la semiotica utilizza per lo studio dei fenomeni di significazione. Egli pensa alla disciplina che studia i sistemi e i processi della significazione come un *organon*, una sorta di regola di uso pratico, piuttosto che come un canone, ovvero come un insieme di principi epistemologici che fissano una metafisica della conoscenza.

In questo senso è interessante il ruolo del problema semiotico della traduzione, ad esempio rispetto alla scienza. Il laboratorio è un luogo dove si creano degli attanti delegati della funzione di trasportare informazioni dall'esterno, in base alle esigenze del laboratorio, che poi devono essere articolate e elaborate. Il laboratorio attiva delle narrazioni particolari, ha sue proprie discorsività, ricorsività e testi. Ma anche strategie, tramite le quali si operano delle traduzioni di quello che arriva da fuori. Il laboratorio così si configura come il centro di una rete che traduce e trasforma delle informazioni, e le iscrive in altri testi.

Latour e Fabbri forniscono a tal proposito uno schema molto interessante, utile a capire non solo il fenomeno dello slittamento tra testi, ma anche il lavoro di depurazione che tenta di mascherare e rimuovere le tracce di questi passaggi, con un effetto di senso altamente oggettificante<sup>133</sup>.

Sebbene il rapporto con la semiotica emerga in più punti della sua opera, è in *Piccola filosofia dell'enunciazione* che Latour fa preciso riferimento al modo in cui si è servito dei concetti della disciplina. Inserendo il suo discorso all'interno della «tradizione greimasiana», Latour apre il suo saggio con un allineamento del suo repertorio concettuale con quello semiotico. Parla in tal modo di enunciazione come l'insieme degli elementi mancanti, assenti, la cui presenza è presupposta dal e marcata nel discorso. Queste marche possono essere rinvenute e contribuiscono a dare senso all'enunciato. L'enunciazione può essere distinta in quella installata e iscritta nel discorso, e quella dell'atto di enunciare un testo, ma quest'ultima è solo presupposta. Infatti, come annotato in precedenza, l'enunciazione non rinvia a un esterno, poiché tutte le rappresentazioni esterne cui si riferisce un enunciato sono installate in altri enunciati.

---

<sup>132</sup> Fabbri, P., *op. cit.*, 2005, pp. 70, 71

<sup>133</sup> Latour, B., Fabbri, P., *La retorica della scienza*, in , p. 261



«Il romanziere in «carne e ossa» non è l'enunciatore del suo romanzo. È un personaggio di un altro racconto, per esempio quello di uno storico, di un critico letterario, o di un giornalista venuto a intervistarlo. Questo rifiuto di un al di là del discorso è stato fondamentale [...]. Appena incominciamo a nominare l'enunciatore, a designarlo, a dargli un tempo, un luogo e un volto, cominciamo un racconto; detto altrimenti, «debrayamo» a partire dall'enunciazione verso l'enunciato.» 134

L'enunciazione, a ben vedere, è un atto di invio, di traduzione, di mediazione. Si tratta in definitiva dell'insieme degli atti di mediazione la cui presenza è necessaria affinché si rinvenga un senso, e nonostante siano assenti dagli enunciati, la traccia della loro presenza necessaria tuttavia rimane iscritta e la si può rinvenire a partire dal movimento degli enunciati. L'enunciazione quindi, «l'invio del messaggio o del messaggero» è ciò che permette di essere, esistere. Non si tratta perciò di un'essenza, di qualcuno o qualcosa, ma di un processo, un movimento, un passaggio. Il presupposto ontologico necessario è un'esistenza continuata e arrischiata, e non un'essenza, ovverosia il presupposto è la messa in presenza e non la permanenza. Il presupposto è dunque la relazione e il passaggio, e il non accettare alcun essere che non sia il risultato di questa relazione-passaggio. La relazione è il mescolamento dello stesso in altro, ovvero A è B. Si tratta del movimento-passaggio che mantiene in presenza, che può essere designato in molti modi, come passaggio, trasformazione, sostituzione, traduzione, significazione, embrayage, rappresentazione. «Lo stesso, ossia il mantenimento nella presenza, è pagato con dell'*altro*, ossia un invio.»<sup>135</sup> Come avviene nel rizoma, che è connesso e operato dalla congiunzione «e...e...e», ciò consente di non distinguere e separare quello che il mondo è da quello che significa, o che rappresenta.

«Il mondo del senso e il mondo dell'essere sono uno stesso e unico mondo, vale a dire quello della traduzione, cioè quello della sostituzione, della delega, del passaggio – in altre parole del cioè...»<sup>136</sup>

Latour distingue una serie di regimi di enunciazione. I primi tre che presenta nel saggio sono la riproduzione, la sostituzione e l'omissione, e si caratterizzano perché non prendono in considerazione la simmetria tra l'enunciatore e l'enunciario. In particolare il primo è privo di enunciato, il secondo è privo di enunciatore, il terzo è privo di enunciazione.

Riproduzione. Il primo regime, distante dalla comunicazione umana, non riguarda l'enunciario e nemmeno l'enunciato, ma soltanto l'enunciatore. Esso trasferisce, nel passaggio, se stesso, generando un simile, o quasi-simile. Si tratta dei viventi che pagano il prezzo della durata, del mantenimento nella presenza, con il passaggio a un quasi simile. Senza nulla di darwiniano, dice Latour, senza enunciato né simmetria tra enunciatore e enunciario, si tratta di un passaggio che

---

<sup>134</sup> Latour, B., *Piccola filosofia dell'enunciazione*, in Fabbri, P., Marrone, G., (a cura di), *Op. Cit.*, 2002, p. 72

<sup>135</sup> Ivi, p 75

<sup>136</sup> *Ibid.*

riproduce in un quasi simile, e un tale passaggio senza messaggio, precedente al messaggio, può essere esteso a tutti i non-umani. Tale passaggio esce dalla dualità perché la perseveranza della loro esistenza, fa essere i non-umani sempre più di una dualità, poiché il loro passaggio non è mai discontinuo, spezzato, dialettico.

Le marche del passaggio dei non-umani traccia delle linee di forza, in virtù della continuità che caratterizza il loro movimento di presenza. Gli inerti sono interamente marche di enunciazione, poiché esercitare una forza è il loro modo di passare; i viventi, a rischio di morte, sono delle linee di forza più discontinue, o meglio che pagano la loro continuità con il rischio di discontinuità. Sono stirpi o genealogie.

Sostituzione. Mentre nel regime di riproduzione non c'è differenza tra ciò che circola e il corpo che lo fa passare, e qualcosa, il corpo con le sue linee di forza o le stirpi, mantiene la presenza in virtù di questo passaggio, nel regime della sostituzione non si mantiene un corpo grazie al passaggio. Si possono cioè riconoscere dei passaggi-trasferimenti, ma in questo caso non verso un simile o quasi simile, quanto piuttosto in favore di dissimili, irriconoscibili. Per questo Latour parla di sostituzioni. Si tratta di quello che Freud chiama inconscio, un attore precedente all'umano, al linguistico, al temporale. Ancora una volta non sono presenti né enunciatario né enunciatore e le marche di questo regime si trovano nelle libere associazioni, le bizzarre figure che descrivono il passaggio di forma, nel «motto di spirito, nel lapsus, [...], metamorfosi terrificanti»<sup>137</sup>.

Omissione. Latour chiama alternativamente «credenza» questo regime. Esso è un tipo di enunciazione paradossale, poiché afferma l'assenza di enunciazione. Così come avviene nella credenza, che considera il piano di un enunciato senza dar conto del piano  $n - 1$ , ovvero il piano debrayato rispetto al piano enunciato. Si tratta di un regime di enunciazione che ha senso solo a patto di non considerare il piano dell'enunciazione, a patto cioè di «farsi prendere». La marca di questo regime sta proprio nell'assenza di marca.

«[...] nessuno dice nulla a nessuno, dato che quanto viene detto non dipende in alcun modo da chi lo dice, né dalla persona alla quale lo si dice. Le cose sono. Ci sono. Si sa. Le figure dell'enunciazione sono interamente abolite. Poco importa il chi, il dove e il quando.»<sup>138</sup>

Se esistono delle essenze, che durano come ontologie preesistenti, ciò è dovuto al regime di credenza, che non distingue nemmeno l'enunciato e chi lo enuncia. Questo è il motivo per cui le essenze non conservano tracce di temporalità, e neppure tracce del passaggio-trasferimento enunciativo. E questo è anche il motivo per cui non possono essere postulate come fondamento ontologico, poiché ingabbierebbe l'analisi all'interno dell'omissione.

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 80

<sup>138</sup> *Ibid.*

Latour prende in considerazione un altro ordine di regimi di enunciazione, all'interno dei quali è possibile distinguere ciò che passa, in termini di non-umani, da coloro che passano, in termini di umani. In questi regimi c'è qualcosa di più del corpo a passare, e sono i «quasi-oggetti», o *tokens*. Il quasi-oggetto è lo spostamento dell'enunciatore in un altro corpo, un corpo dissimile dall'enunciatore, che resta fermo anche quando l'enunciatore si ritira o si assenta, e questo perché tale corpo è tenuto fermo dall'enunciatario. Questi regimi creano degli attanti-quasi-oggetti in grado di debrayare l'enunciazione. Sono tre i regimi che mobilitano quasi-oggetti, la tecnica, la finzione letteraria, la scienza.

La tecnica. Latour fa l'esempio di un cesto intrecciato, che è dissimile all'intrecciatrice di cesti e che resta fermo, perdura nella presenza, anche quando lei si assenta. Quando il cesto viene utilizzato da un raccoglitore, la presenza dell'intrecciatrice è mantenuta tramite il cesto.

«Questo *débrayage* attanziale che fa passare l'intrecciatrice in un cesto che non le somiglia ma che si mantiene in sua assenza, questa *deviazione* fondamentale che preleva e mobilita linee di forza e di stirpi – giunchi e vimini – al fine di far tenere assieme dei corpi – mele selvatiche e raccoglitori di mele – la chiameremo *tecnica*. Come tutti gli osservatori hanno riconosciuto, è fondamentale, perché questo regime aggiunge una moltitudine di *non-umani* alla comunità di questa stirpe fra le tante: la stirpe umana»<sup>139</sup>

Il regime della tecnica permette il mantenimento nella presenza delle stirpi degli umani attraverso un piegamento della relazione tra umani e quasi-oggetti. Si tratta di una piega, uno spostamento, un invio, che permette di staccare l'enunciatore da ciò che enuncia e invia. Le marche di questo passaggio sono trecce o combinazioni di umano e non-umano. Sono queste combinazioni che ci mantengono in presenza, e fanno di noi degli umani.

Finzione. Si tratta del regime di enunciazione più studiato dalla semiotica, come fa notare Latour, e spesso pensato come il solo regime di enunciazione. In questo regime entra in gioco il linguaggio, tramite cui l'enunciatore diventa narratore, e l'enunciatario diventa narratario, e, tramite la proiezione di un tempo, di uno spazio e di un io, entrambi, enunciatore e enunciatario, si costituiscono come tutti i ruoli che hanno iscritto o che gli hanno prescritto nell'enunciato. Le tracce della finzione sono i popolamenti di figure.

«Ciò che conta nella Finzione è quella formidabile ramificazione di innumerevoli delegai che vanno in tutte le direzioni, in tutti i tempi e luoghi trascinando dietro di sé narratori e narratari sbalorditi»<sup>140</sup>

Un aspetto fondamentale della finzione è che, dopo aver inviato, proiettato e disseminato i quasi-oggetti, con la connivente partecipazione dell'enunciatario, non ha una grande importanza il ritorno

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 82

<sup>140</sup> Ivi, p. 85

all'istanza dell'enunciazione, il ritorno al livello  $n - 1$ .

Scienza. Nel regime di enunciazione della scienza, invece, è proprio il ritorno all'istanza dell'enunciazione che conta. Qui l'enunciatore, con grande effetto oggettivante, ritorna al punto di partenza, che però non è senz'altro  $n - 1$ , dacché un testo non può che rinviare a un altro testo, e un'enunciazione a un'enunciazione. Piuttosto che tornare, l'enunciatore si allinea al punto di partenza, che egli designa nell'enunciato, ad un livello  $n + 1$ . Nel regime della scienza i quasi-oggetti sono inviati in altri spazi-tempi, ma poi devono ritornare. In questo modo, l'effetto di senso è che l'enunciatore continui ad essere lo stesso, compresente sia nell'enunciato sia nel fare enunciativo, agendo a distanza sia qui che là.

«Se la forma delle figurine e dei delegati somiglia a quella degli esseri inviati dalla Finzione, il loro movimento di andata e ritorno, la disciplina richiesta loro, li modella, li profila e li disegna in maniera del tutto caratteristica. Sono per così dire aerodinamici, profilati per il lavoro di andata e ritorno. Sono finzioni addestrate, come i cani da caccia, a riportare la preda al loro padrone.»<sup>141</sup>

Si tratta di mediatori-delegati immutabili e combinabili, poiché da un lato fanno il movimento di andata e ritorno, dall'altro mantengono la forma nonostante le trasformazioni e deformazioni. In questo regime l'enunciatore e l'enunciataro si confondono. Le marche di questo regime sono tre e si rinvengono nel fenomeno di allineamento dell'enunciatore. La prima marca è l'allineamento dei diversi piani dell'enunciato; la seconda è l'allineamento di tutti i piani dell'enunciato al piano  $n - 1$ ; infine l'allineamento dell'enunciataro all'enunciatore. Il risultato sono dei riferimenti o delle referenze. Questo chiarimento permette di comprendere meglio il ruolo di mediatori dei non-umani nell'impresa scientifica. Essi tracciano il riferimento tramite cui l'enunciatore si serve dei quasi-oggetti, li mobilita e, tramite un modello ridotto, li ispeziona e modifica. Nella scienza l'enunciatore e l'enunciataro devono essere intercambiabili.

«Il passaggio-trasferimento particolare di questo regime, consiste nel modificare la relazione tra l'enunciatore e l'enunciataro con l'arricchimento del *token* che revoca in questo caso la lontananza. Se si seguisse questo passaggio-trasferimento, si troverebbe un enunciatore, poi si viaggerebbe al seguito dei delegati, poi si ritornerebbe su di un convoglio di figurine mantenute stabili attraverso le più rudi trasformazioni, poi si ricapiterebbe sul *mittente* di partenza e su passerebbe allora nella mano dell'enunciataro»<sup>142</sup>

In tutti e tre i regimi descritti, tramite uno spostamento o slittamento in altro, si crea un quasi-oggetto che si popola attraverso un *débrayage* attanziale, temporale e spaziale. Questo viene poi riportato ad altri spazi-tempi, tramite i non-umani disciplinati dal loro utilizzo. Il risultato dei regimi

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 86

<sup>142</sup> *Ibid.*

dei quasi-oggetti, è la mutazione dei quasi-oggetti che passano di corpo in corpo, creando ibridi, che è ciò che vediamo. Gli enunciatori si mantengono della presenza attraverso l'intermediario moltiplicato dei quasi-oggetti, di fatto i tre regimi si disinteressano del rapporto tra enunciatore e enunciatario, ma si concentrano sull'enunciato.

Soltanto un accenno ai tre regimi, religione, politica e diritto, che utilizzano il quasi-oggetto per definire e regolare i rapporti tra enunciatore e enunciatario, definendo dei quasi-soggetti.

La politica è il regime di enunciazione tramite cui chi enuncia e la persona cui l'enunciato si rivolge sono definiti. La religione è il <sup>143</sup>regime in cui enunciatori e enunciatari, risollepati dall'essere legati dall'enunciazione, fanno delle relazioni di co-presenza, tramite la mediazione dei quasi-oggetti, l'unico oggetto della loro relazione. Infine il diritto, permette che si moltiplichino attorno e dentro l'enunciato «i marchi, le marche, le firme, e i sigilli che permettono la rievocazione degli assenti».

«Che mondo è mai questo, che ci obbliga a prendere in considerazione, tanto per usare parole più comuni, al tempo stesso e d'un fiato, la natura delle cose, le tecniche e le scienze, gli esseri finzionali, le piccole e le grandi religioni, la politica, le giurisdizioni, le economie, gli inconsci? Ma è il nostro mondo. Semplicemente smette di essere *moderno* da quando abbiamo sostituito a ognuna delle essenze, dei campi o delle sfere, delle forme di delegazioni. Ecco perché non lo riconosciamo. Ha assunto un aspetto antico con tutti quei delegati, angeli e luogotenenti. È questo pullulare che fa del nostro mondo un mondo così poco moderno, con tutti quei nunzi, mediatori, delegati, feticci, figurine, strumenti, rappresentazioni, angeli, luogotenenti e portavoce.»<sup>144</sup>

### 5.5 Irriduzionismo

La parte seconda di *Pasteurization of France*, nella quale Latour prende in esame il portato filosofico e teorico dell'analisi svolta nella parte precedente, in cui si occupa della rete-storia della «pasteurizzazione», in cui cioè ripercorre la vicenda della scoperta del microbo, introducendo, o meglio reintroducendo una costellazione di attanti e personaggi che l'epistemologia tradizionale aveva teso a rimuovere al fine di depurare il processo scientifico dalla sua rete di dipendenze, si intitola, per appunto, *Irriductions*. Qui Latour generalizza il principio di simmetria, in aperta opposizione alle pericolose forme di depurazione, allo scopo di lasciare libero il passaggio a Nord-Ovest tra cultura e natura, tra fatti e costrutti (o fatti), seguendo, come espresso in prima battuta nella dedica del libro, Michel Serres. Proprio dal pensiero filosofico di Serres Latour attinge ispirazione e fondamento per molte delle sue idee. In *Contratto Naturale*, ad esempio, Serres parla

---

<sup>143</sup> Ivi, p. 92

<sup>144</sup> Ivi, p. 94

diffusamente del rapporto tra diritto e conoscenza:

«Le scienze procedono per contratti. La certezza, la verità scientifica dipendono, di fatto, da questi giudizi quanto questi ultimi da esse.

La storia delle scienze si confonde spesso con quella delle decisioni prese dai tribunali o istanze dotte e d'altro genere [...].

I tribunali della conoscenza conoscono cause, sovente conflittuali, prima di conoscere le cose, spesso pacifiche, anche se gli uomini di scienza conoscono le cose prima di battersi sulle cause. In scienza il diritto anticipa il fatto come i soggetti precedono l'oggetto; ma il fatto anticipa il diritto come l'oggetto precede il soggetto. [...].

In altre parole, la conoscenza scientifica risulta dal passaggio che fa della causa una cosa e della cosa una causa, e ciò fa sì che un fatto divenga un diritto e viceversa. Essa è la trasformazione reciproca della causa in cosa e dal diritto al fatto: il che spiega la sua doppia situazione di convenzione arbitraria, da una parte, che si vede in ogni teoria speculativa, e di obiettività fedele ed esatta che fonda ogni applicazione, dall'altra.

In tal modo, il rapporto tra diritto e fatto, tra contratto e mondo, che abbiamo constatato nel dialogo, nella concorrenza e nei conflitti, prosegue tal quale nella conoscenza scientifica: per definizione e nel suo funzionamento reale, la scienza è una relazione continua fra il contratto che unisce gli uomini di scienza e il mondo delle cose.» <sup>145</sup>

Per Serres, che vede l'inizio della società umana nella guerra che, come contratto stipulato nella dichiarazione di guerra, paradossalmente, pone fine alla violenza, l'inizio del sapere sta in un contratto di conoscenza. L'emergere della scienza non risolve la contraddizione tra arbitrio e necessità, ma la cela nel solito punto, nella conversione tra cosa e causa e tra causa e cosa. Per cui non c'è alcuna stranezza, dice Serres, se oggi si chiede alla scienza, al mondo delle cose, di fondare il diritto naturale, nel mondo delle cause. Il filosofo francese non si chiede quale debba essere fondativa, se la cosa o la causa, ma piuttosto indaga le relazioni complesse che operano questo passaggio, e la scienza è quantomai capace di operarlo: «Si direbbe che la decisione umana si sia allineata su quella degli oggetti. Una cosa che capita soltanto nei miracoli e nelle scienze!»<sup>146</sup>. Ma anche altrove si ritrova il debito intellettuale di Latour per il pensiero di Serres. Quando infatti questi parla del diritto enunciato in termini concreti come obbligo, contratto o alleanza, mette in evidenza il fatto che esso si configura come corda, legame, filo. La corda, come metafora del prendere, del legame, è un elemento fondamentale della civiltà umana, e come ogni strumento, oltre a garantire un certo grado di libertà, stringe e vincola in legami stabili, e questo segna dei limiti. A seconda che la corda sia rigida oppure appoggiata mollemente, si avrà un diritto più o meno solido, che più o meno di racconta come severo e inflessibile. In ogni ogni caso la corda segna dei bordi, al

---

<sup>145</sup> Serres, M., *Op. cit.*, 1991, p. 34, 35

<sup>146</sup> *Ibid.*

cui interno sta per contratto il diritto, ed è proprio sui bordi che c'è maggiore sensibilità. Questo è molto interessante, in riferimento a Latour, non solo perché introduce all'idea del confine sensibile del collettivo, che è in grado di inserire le proposizioni che dall'esterno bussano alla porta, ma anche perché quello che il collettivo lega, ciò che è unito in rete-filo all'interno del confine tracciato dalla corda non è soltanto l'umano:

«Mi piace inoltre dire che il legame comprende, poiché unisce e stringe o prende più cose, bestie e uomini insieme. Probabilmente è questo il primo dei quasi-oggetto capace di rendere apparenti e concrete le nostre relazioni: le catene reali dell'obbligo, leggere qui, pesano là.»<sup>147</sup>

Nella sezione del libro *Irriductions*, Latour si allinea a questa prospettiva, impegnandosi nel tentativo di costruire un'epistemologia nuova, che intenda l'attività scientifica come uno degli accessi alla complessa e rizomatica rete di empiriche e quotidiane relazioni tra le associazioni di umani e non umani riunite in collettivi, di cui il mondo è composto.

Piuttosto che ridurre qualcosa a qualcos'altro, Latour afferma che il reale è ciò che resiste nella prova.

«Nothing is, by itself, either reducible or irreducible to anything else.

I will call this the «principle of irreducibility», but it is a principle that does not govern since that would be a self-contradiction.

There are only trials of strength, of weakness. Or more simply, there are only trials. This is my point of departure: a verb, «to try.»

It is because nothing is, by itself, reducible or irreducible to anything else that there are only trials (of strength, of weakness). What is neither reducible nor irreducible has to be tested, counted and measured.

There is no other way.»<sup>148</sup>

Nulla è riducibile a qualcos'altro, ma nemmeno irriducibile. Nulla può essere ridotto, ma è vero anche che tutto può essere ridotto. La riduzione di un evento ad un altro opera un tentativo di attingere a un livello più fondamentale di realtà, ma l'idea di Latour, seguendo Deleuze, è che non esiste un livello fondamentale, più profondo, poiché non ci sono gerarchie e dislivelli, ma complanarità. Dunque la riduzione è uno slittamento, un passaggio da qui a lì, e non dal superficiale al profondo. Latour rifiuta l'idea che esista un materiale più profondo che possa essere la base per una spiegazione totale, che può rimuovere, in virtù della sua ontologia, i tratti inessenziali. Non si può spiegare un fenomeno esclusivamente tramite altri fenomeni, seppur considerati di ordine superiore. Tuttavia Latour non esclude gli slittamenti. Le riduzioni simmetriche si possono operare,

---

<sup>147</sup> Ivi, p. 138

<sup>148</sup> Latour B., *Op. cit.*, 1988, p. 158

ma bisogna sempre tenere in conto il fallimento del tentativo, e mostrare la catena di equivalenze e connessioni che ha permesso lo slittamento. La riduzione in definitiva, non è tanto lo slittamento da un piano all'altro, ma la depurazione che rimuove le tracce di questa operazione e fa del risultato un'entità in sé.

Ciò che resiste alla prova non è il fatto naturale, la cosa che c'è là fuori, che deve essere scoperta, disvelata e conosciuta nel suo essere in sé, nella purezza della sua ontologia, distinguendola nettamente dalle altre cose, e più che mai dalle interpretazioni. Nemmeno si tratta del fatto scientifico, cioè del risultato di una costruzione in laboratorio, tramite cui, come in un'operazione chirurgica si ritaglia la cosa depurandola dalle incresciose in- ed es- crescenze che ne fanno un attore-rete. L'idea di Latour è che cercare di capire che cos'è il reale attraverso gli *a priori*, attraverso cioè metafisiche identitarie, non fa che aumentare la distanza che tiene lontano il fatto da ciò che è fatto. Ciò che resiste alla prova è una provvisoria forma de-formata, trans-formata, riformata, per-formata. Ciò che resiste alla prova è una realizzazione, un effetto di realtà che è tale poiché presto, una volta stabilizzata, tale forma non appare più come una prova di forza. Dunque nulla è conosciuto, ma realizzato. Non ci sono forze che possono conoscere la realtà, se non attraverso la differenza che creano resistendo ad altre forze, ed altre realtà. Ed una forza, una debolezza, le capacità, ancora una volta non sono in sé, ma sono il risultato di prove.

L'impasse tra fatto e feticcio, si supera, secondo Latour, smettendo di operare la «Grande divisione» tra oggetto e soggetto, tra natura e cultura(e), smettendo di depurare i risultati dell'attività scientifica, e prendendo in considerazione la complessa trama di relazioni, traduzioni e negoziati tra umani e non-umani che sono soggiacenti ad ogni prova. Il reale emerge come resistenza, o meglio come un gradiente di resistenza, una resistenza che non è proprietà solo dello strumento tecnico, nemmeno solo della teoria che sta alla base dell'esperienza, e infine, non è monopolio neanche del fatto nella sua nudità. Seguendo questa traiettoria è non solo inutile, ma anche altamente controproducente distinguere tra oggetto e soggetto ed aprioristicamente attribuire proprietà di esistenza, inesistenza o insignificanza, poiché togliendo un elemento la capacità di resistenza dell'associazione rete viene meno. Per conoscere la realtà della scienza, quindi, è necessario studiare la scienza *per come essa si fa*, cioè rinvenire le caratteristiche dell'associazione che le conferiscono capacità di resistenza. La spiegazione è un dispiegamento, una messa sul tavolo della rete di umani e non-umani, di oggetti e soggetti che compongono il reale.

Ecco quindi che distinguere tra realismo e costruttivismo perde di importanza: la realtà resiste, nonostante le pratiche di produzione, e la realtà resiste proprio grazie alle pratiche di produzione. Costruzione e realtà per Latour sono sinonimi. Ognuna delle cose che facciamo ci supera, come avviene per i non occidentali quando fabbricano i loro idoli, come avviene per gli scrittori di romanzi, e come avviene per gli scienziati con le particelle subatomiche. Non c'è credenza, se non quella di credere, dice Latour, che gli altri credono. E questo non lo identifica come relativista, ma



altresì come relazionista, poiché tenta di collegare il peso della realtà alle prove di forza ed alle relazioni, negoziati e traduzioni messi in campo per generarla. Ogni realtà non è né fatto né feticcio: è un *fatticcio*.

«La parola «feticcio» e la parola «fatto» hanno la stessa etimologia ambigua – ambigua per i portoghesi come per i filosofi delle scienze. Ma ognuna delle due parole insiste sulla sfumatura contraria dell'altra. La parola «fatto» sembra rinviare alla realtà esterna, la parola «feticcio» alle folli credenze del soggetto. Entrambi dissimulano, nella profondità della loro radice latina, il lavoro intenso di costruzione che permette la verità dei fatti come quella degli spiriti. È questa verità che dobbiamo liberare, senza credere né alle elucubrazioni di un soggetto psicologico saturo di sogni, né all'esistenza esteriore degli oggetti freddi astorici che cadrebbero nei laboratori come dal Cielo. Senza credere più alla credenza ingenua. Unendo le due fonti etimologiche, noi chiamiamo *fatticcio* la robusta certezza che permette alla pratica di passare all'azione senza mai credere alla differenza tra costruzione e raccoglimento, immanenza e trascendenza.» <sup>149</sup>

### 5.6 *La costituzione moderna*

L'influenza esercita su Latour dall'incontro con l'antropologia è ben evidente nell'analisi delle pratiche di produzione di realtà della scienza. Rifiutando la «Grande divisione» tra natura e cultura, egli si dispone con un atteggiamento non riduzionista verso le pratiche di laboratorio, tenendo insieme, e ricercando l'ibridazione, quello che gli scienziati dicono, quello che gli scienziati fanno, il modo in cui dicono, il modo in cui fanno. Così come un antropologo, nei confronti di una popolazione non occidentale, non distinguerebbe l'artificialità e la naturalità delle pratiche e dei riti, delle rappresentazioni e delle architetture sociali, e prenderebbe in considerazione, sullo stesso piano, la cosmogonia, la disposizione degli spazi, le modalità di relazione, gli oggetti utilizzati, allo stesso modo Latour rivolge uno sguardo antropologico simmetrico agli occidentali, ed in particolare a coloro che hanno «fatto» l'occidente e il suo progresso: gli scienziati.

In *Non siamo mai stati moderni*, Latour rivolge questo sguardo antropologico simmetrico, messo a punto in seno agli studi sulla scienza, alla società moderna. Non solo in ambito scientifico, infatti, si rintraccia la «Grande divisione» ontologica, che, sebbene è stata ciò che ha permesso una grande performatività al processo di modernizzazione, ciò che ha permesso l'estensione su una vastissima scala delle reti sociali, tecnologiche e scientifiche dell'occidente, ha portato a un punto di insostenibilità. Oggi, per Latour, le esclusioni che produce, l'incapacità di comprendere nella teoria quello che fa comunemente nella pratica, cioè la proliferazione di ibridi, ha da un lato moltiplicato all'infinito gli stessi ibridi, dall'altro ancor più reso capace la loro comprensione e il loro

---

<sup>149</sup> Latour B., *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi.edu, Roma, 2005, p. 66

inserimento nel collettivo e nel suo funzionamento. La costituzione moderna si è resa inadeguata.

Dove far rientrare, si chiede Latour, nella natura o nella cultura, la mucca pazza, o il buco dell'ozono, o i sonar sulle balene? A chi deve rivolgersi la massa di entità coinvolte a vario titolo in queste vicende pubbliche, gli industriali, le associazioni ecologiste, i consumatori, le mucche, le particelle, il prione? Devono considerarsi culturali? Eppure sono costruite dall'uomo? Devono considerarsi artificiali? Eppure sono irriducibili ed ostinate nella loro esistenza indipendente dall'umanità, e si mostrano come cose.

«Il buco nell'ozono è troppo sociale e troppo raccontato per essere un fatto davvero naturale; la strategia delle imprese e dei capi di Stato è troppo piena di reazioni chimiche per essere ridotta al potere e all'interesse; il discorso dell'ecosfera è troppo reale e troppo sociale per ricondursi a un effetto dei sensi. È forse colpa nostra *se le reti sono nel contempo reali come la natura, raccontate come il discorso, collettive come la società?* Dobbiamo seguirle, abbandonando le risorse della critica, o lasciarle perdere, adeguandoci al senso comune della tripartizione critica? Le nostre povere reti sono come i curdi sotto il dominio degli iraniani, degli iracheni e dei turchi: i curdi che a notte fatta varcano le frontiere, si sposano tra loro e sognano una patria comune da formare dai tre paesi che li smembrano.»<sup>150</sup>

Il riduzionismo dell'epistemologia ad albero dei moderni ha segnato una netta separazione tra conoscenza e credenza, e su questa distinzione ha creato e gerarchizzato la modernizzazione. La civiltà è un percorso di emancipazione dalla credenza, al termine della quale aspetta la conoscenza (scientifica), che della credenza non ha bisogno, e dove Vero e Giusto si sovrappongono. Questo è stato il motivo informatore con il quale i moderni si sono relazionati agli altri popoli: mentre i moderni hanno operato la «Grande divisione» tra natura e cultura, gli altri popoli sono ancora immersi in credenze superstiziose, ed ancora mescolano naturale e culturale. Ancora una volta i fatti scientifici dei moderni si contrappongono ai feticci dei non-ancora-moderni o dei pre-moderni.

Perciò si vedono schiere di moderni, dice Latour, che vanno ad insegnare ai superstiziosi primitivi che quelli che adorano sono in realtà dei feticci, disvelandone la natura costruita, salvo poi sostituire a questi feticci altri feticci, la cui costruzione è incredibilmente complessa e articolata, rispetto al semplice amuleto di legno e piume del primitivo. Basti pensare all'impiego di forze necessarie alla «scoperta» del bosone: un gigantesco acceleratore di particelle, costato alcuni miliardi di euro, che ha richiesto l'impiego di migliaia di tecnici e ricercatori, nonché l'aiuto dei satelliti dal cielo. Latour immagina i *conquistadores* portoghesi alle prese con i nativi amerindi, ai quali rimproverano, vestiti di croci e immagini della vergine, benedetti e santificati da qualche sacerdote, di essere feticcisti, e di rivolgere le preghiere a dei pezzi di legno che hanno intagliato loro stessi.

Latour fa notare che l'antifeticismo moderno, che comporta il disvelamento della natura costruita e

---

<sup>150</sup> Latour B., *Op. cit.*, 2009, p. 18

artificiale degli oggetti, e quindi l'autonomia del soggetto costruttore da esso, non si compone della forza della ragione, ma della ragione della forza. È stato relativamente facile per i moderni credere che sia stata la forza della ragione ad avere indotto i popoli conquistati militarmente ad abbandonare i propri feticci superstiziosi per adottare i feticci scientifici dei moderni. Non c'è da stupirsi quindi, se i moderni ritengono universale la «Grande divisione».

Anche i moderni hanno feticci, anch'essi cioè costruiscono delle reti di umani e non-umani tramite cui danno struttura alla realtà, ma i loro feticci prima di tutto non sono riconosciuti dalla loro costituzione, ed in secondo luogo sviluppano delle reti dalle dimensioni vastissime, rispetto ai non-moderni, e ciò proprio grazie alla scienza, tramite cui riescono a mobilitare un gran numero di entità. Proprio grazie alla scienza i moderni hanno fatto proliferare le loro reti, che, non riconoscendo come tali, ogni volta si sforzano di depurare, cosicché il risultato della costruzione dei moderni è un fatto che appare come non costruito. Sentendo il dovere dell'emancipazione dalla credenza, i moderni, hanno occultato le tracce delle traduzioni, dei negoziati e degli aggiustamenti che mettono in opera, in maniera piuttosto laboriosa, per creare le loro reti, che dopo il lavoro di depurazione perdono le loro connessioni divenendo oggetti e soggetti ontologicamente indipendenti.

Poggiando su questa doppia separazione tra natura e cultura da un lato, e tra quello che avviene nella pratica e quello che si teorizza a livello della critica dall'altro, i feticci dei moderni assumono una particolare fisionomia, infatti sono

«[...] doppiamente *spezzati*, una prima volta verticalmente, una seconda volta lateralmente. La prima rottura permette di separare, violentemente, il polo del soggetto e il polo dell'oggetto, il mondo delle rappresentazioni e quello delle cose. La seconda, di sbieco, separa ancora più violentemente la forma di vita teorica che prende sul serio la prima distinzione tra oggetti e soggetti, e una forma di vita pratica, completamente differente, con la quale conduciamo la nostra esistenza, molto tranquillamente, confondendo sempre ciò che fabbrichiamo con le nostre mani e ciò che esiste all'esterno delle nostre mani.» 151

I moderni, grazie al loro lavoro sui feticci, arrivano a poter contare sulla stabilità ontologica della Natura, la quale, conosciuta tramite la Scienza (con la maiuscola Latour indica la scienza che si sveste delle proprie pratiche e tagli le proprie reti), fa da comune base alla pluralità delle culture. Ma a ben vedere, i moderni, visti dal punto di vista dell'antropologo simmetrico che ne identifica e studia le reti complesse e negoziali tramite cui danno struttura alla realtà, non sono poi diversi dai non-moderni, ed operano, nella costruzione della propria realtà, continui slittamenti e connessioni tra quanto è nelle leggi di natura e in quelle dell'uomo.

Ciò che rende moderni i moderni, è quindi il fatto paradossale di credere nella totale separazione tra

---

151 Latour B., *Op. cit.*, 2005, p. 73

umani e non-umani, ed allo stesso tempo annullare tale separazione. Latour rintraccia l'origine di questa separazione sul piano della critica nelle coeve operazioni di Hobbes e di Boyle. L'uno ha prodotto la rappresentazione scientifica dei non-umani, l'altro la rappresentanza politica degli umani, ed hanno creato due terreni distinti, quello del naturale e quello del politico-culturale.

I moderni riescono nel paradossale accostamento di pratiche di traduzione e lavoro di purificazione, poiché queste pratiche si rafforzano a vicenda, creando una sinergia tra la produzione di ibridi e la creazione di zone ontologiche. Essi hanno mobilitato e liberato un gran numero di esseri, che hanno acquisito un'ontologia autonoma tramite la purificazione, esseri che altrimenti sarebbero rimasti ancorati ad un ordine socio-naturale stabile.

«La spiegazione di questo paradosso forse non è così difficile. Per avere il coraggio di fare combinazioni di questo genere, conviene credere che non comportino serie conseguenze sull'ordine costituzionale. Il dualismo natura/società è indispensabile ai moderni proprio per poter passare a una scala più grande di commistione tra oggetti e soggetti. Invece i premoderni, che sono fundamentalmente monisti nella costituzione delle proprie nature-culture, se dobbiamo dare retta agli antropologi [...], si vietano di praticare quello che le loro rappresentazioni sembrerebbero permettere. [...] Saturando di concetti le commistioni di divino, di umano e di naturale, ne limitano l'espansione pratica. L'impossibilità di modificare l'ordine sociale senza cambiare quello naturale (e viceversa) costringe i premoderni, da sempre, a procedere con estrema cautela. Qualsiasi mostro diventa visibile e pensabile, e pone esplicitamente seri problemi per l'ordine sociale, per il cosmo o per le leggi divine.»<sup>152</sup>

I moderni invece, autorizzati dalla loro Costituzione, possono socializzare all'infinito i non-umani, senza consentire tuttavia che essi appaiano come facenti parte della società reale. Non hanno bisogno di cautela, poiché, sul piano della critica, natura e cultura, immanenza e trascendenza, sono domini scollegati, e una modificazione all'interno di un campo non altera l'altro. Sebbene contraddetti dal moltiplicarsi pratico dei fatticci, i moderni hanno continuato ad operare con questa disinvoltura., poiché hanno a disposizione un regno naturale, un dominio umano, e un dio barrato, messo lontano dal mondo e dal suo funzionamento.

«Tre volte la trascendenza e tre volte l'immanenza in un cruciverba che blocca tutte le possibilità. Non abbiamo fatto la natura, facciamo la società; facciamo la natura, non abbiamo fatto la società; non abbiamo fatto né l'una né l'altra, ha fatto tutto Dio; Dio non ha fatto niente, abbiamo fatto tutto noi. Non si capisce niente dei moderni se non si vede come le quattro garanzie fungano l'una per l'altra da *checks and balances*. Le prime due permettono di alternare le fonti del potere passando senza colpo ferire dalla pura forza naturale alla pura forza politica e viceversa. La terza garanzia impedisce qualunque contaminazione tra ciò che appartiene alla natura e ciò che appartiene alla politica, mentre le prime due consentono una rapida

---

<sup>152</sup> Latour B., *Op. cit.*, 2009, p. 63

alternanza tra l'una e l'altra. La contraddizione tra la terza che separa e le prime due che alternano sarebbe troppo evidente? No, perché la quarta garanzia costituzionale pone come arbitrio un Dio infinitamente lontano, che è nello stesso tempo del tutto impotente e giudice sovrano.»<sup>153</sup>

In virtù di questa paradossale distinzione di ciò che è unito, la modernità dei moderni ha permesso la moltiplicazione degli ibridi, soprattutto grazie alla scienza, ed ha per questo avuto grandi risultati. Tuttavia, a un certo punto, i moderni sono vittime del loro successo. Se è possibile accorgersi del paradosso e vedere insieme le operazioni di traduzione tra naturale e culturale, da un lato, e le procedure di depurazione atte a cancellare le tracce di tale traduzione, dall'altro, significa che la Costituzione dei moderni ha peso di capacità. Questo avviene perché infine, proprio la grande capacità di moltiplicare i fatticci, ne ha prodotta una tale quantità che il collettivo moderno se ne trova assediato, poiché essi, non essendo concepiti dalla critica, devono rimanere fuori. Questioni ibride richiedono di essere inserite, e la naturalità o la culturalità sono attributi troppo stretti per poterglieli dare. La minaccia ambientale del riscaldamento climatico, la scomparsa delle foreste o l'assottigliarsi dello strato di ozono; l'indebolimento delle economie occidentali; le migrazioni transnazionali seguite agli effetti della globalizzazione sui paesi emergenti. Tutto ciò mette in discussione la tenuta della Costituzione moderna, incapace ormai di dare senso a una realtà costellata di entità vecchie, poiché sempre esistite e prodotte in gran copia dai moderni, ma nuove, poiché oggi irrompono, chiedendo cittadinanza, con la loro problematicità non ulteriormente rimandabile.

Il tentativo di Latour di far fronte alla difficoltà della cultura moderna si allinea con la necessità dell'uomo contemporaneo di ricostruire la propria identità, di ripensare il pensiero su se stesso.

Non siamo mai stati moderni perché non abbiamo mai abbandonato la matrice antropologica che produce i fatticci che oggi destabilizzano la vita pubblica.

Rispetto a questa situazione, la proposta di Latour è quella di rivedere la Costituzione moderna, operando la sfida ontologica del riconoscimento ufficiale degli ibridi attraverso lo studio empirico delle reti eterogenee prodotte dalle pratiche di traduzione, negoziazione e mediazione non depurate dalla critica moderna. Si tratta della necessità di dare cittadinanza agli ibridi, creando un territorio dallo spazio intermedio che si è creato dallo spostamento delle due placche della natura e della cultura. Oltreché i due poli, dunque, la mappatura dei fatticci richiede che siano tenute in considerazione le pratiche di traduzione.

Prendendo in considerazione lo spazio intermedio dei fatticci e le pratiche di traduzione che li assemblano continuamente, la Costituzione moderna può convivere con i fatticci, poiché di quest'ultimi si rintraccia la traiettoria compiuta e gli elementi mobilitati per poter essere gradualmente inseriti, compresi, collettati, nel collettivo. In questo modo, dice Latour, le entità

---

<sup>153</sup> Ivi, p. 54

variano la loro stabilità dall'evento all'essenza.

In questo modo si costituisce un collettivo che, evitando la depurazione delle sue reti, ma anzi dispiegando il lungo lavoro di collettazione necessario all'assemblaggio di esse, dà gradualmente cittadinanza agli ibridi che la sua attività produce, internalizzando sempre più elementi e sempre più complessità in questo modo evitando che la massa degli esclusi la privi di ulteriore futuro, e rinnovandosi continuamente. La Costituzione moderna, che limitava a due le ontologie possibili, è sostituita da una costituzione rinnovata dove le ontologie non sono prestabilite, ma sono il risultato della traduzione e del negoziato tra gli elementi eterogenei delle reti. Anche i moderni praticavano il lavoro di traduzione, ma poi rappresentavano soltanto il lavoro di depurazione, così annullando la possibilità teorica di instabilità, per poi trovarsi ad affrontare un'instabilità raddoppiata nella pratica. La stabilità, per Latour, non è una qualità delle due ontologie, ma il risultato del lavoro di mediazione tra gli elementi eterogenei che compongono le reti, ed esse, dopo il lavoro collettazione godranno di una stabilità più o meno stabile, a seconda della complessità della mobilitazione e del negoziato svolti. Soltanto dopo il negoziato può avvenire la chiusura e la stabilizzazione provvisoria. La chiusura crea senz'altro degli esclusi, ma contrariamente a quanto avveniva per i moderni, essi non saranno tagliati fuori a causa delle loro qualità ontologiche, ma piuttosto lo saranno provvisoriamente, poiché questo è stato il risultato del negoziato. Naturale e sociale sono dunque il risultato, non il presupposto e la giustificazione della chiusura.

Per far questo, Latour propone una forma di spiegazione dalla direzione contraria rispetto a quella moderna. Mentre quest'ultima muove dalle forme pure fino ai fenomeni, parzializzando la spiegazione ed evitando di prendere in considerazione i mescolamenti ibridi, la spiegazione latouriana segue le traiettorie degli attori-rete, partendo dai fatticci ed andando verso le forme pure, ideali, depurate dalle pratiche di traduzione. In questo modo, oltre ad evitare di ridurre i fenomeni a delle chiusure prestabilite in favore di spiegazioni provvisorie, si restituisce senso e dignità agli intermediari, come gli scienziati, poiché essi non devono più trasmettere, dice Latour, la potenza della natura o quella della società, non devono più produrre il vero, ma il reale, poiché essi producono, sulla natura e sulla società, gli stessi effetti di realtà.

«Non spiegheremo più l'autenticità dell'innovazione della pompa immergendo alternativamente una mano nelle due urne della natura e della società. Riempiremo, invece, queste urne o, quantomeno, ne cambieremo profondamente il contenuto. La natura uscirà modificata dal laboratorio di Boyle, e così sarà per la società inglese, ma anche Boyle e Hobbes non saranno più gli stessi. Queste metamorfosi sono incomprensibili se da sempre sono esistite soltanto la natura e la società o se la prima rimane eternamente immutabile e solo la seconda è agitata dalla storia. Le metamorfosi diventano invece comprensibili se redistribuiamo l'essenza a tutti gli esseri che fanno parte di questa storia. In tal caso, però, essi non sono più semplici intermediari più o meno fedeli, ma si trasformano in mediatori, cioè in attori capaci di tradurre ciò che trasportano, di

ridefinirlo, di riposizionarlo, perfino di tradirlo. I servi sono ridiventati liberi cittadini.»<sup>154</sup>

Il lavoro di depurazione operato sui fatticci, cancellando le tracce dell'opera delle reti, cancella le tracce del passaggio del tempo. I moderni si ritengono posizionati in un tempo lineare, che, come in una freccia, ha una direzione e una velocità, data dalla punta, com'è ovvio rappresentata proprio dai moderni. Il passaggio del tempo per i moderni può essere rappresentato con una forma ad albero, poiché ha una direzione univoca, lineare e irreversibile, ed una tale concezione è possibile solo grazie al lavoro di depurazione dell'opera di continua traduzione.

Adottando un'idea rizomatica, Latour evidenzia come la temporalità moderna sia incrinata dalle traiettorie degli ibridi, che confondono le ontologie con le epoche. Il riconoscimento degli ibridi infatti, aumentando il numero degli attori umani e non-umani da prendere in considerazione nell'opera di collettazione, non produce una rottura con il passato. Il passaggio del tempo, per la prospettiva non moderna latouriana, non è un flusso lineare, univoco e irreversibile, perché gli ibridi, una volta presi in considerazione ed ottenuta cittadinanza, mostrano come la loro opera di associazione, traduzione, negoziato risistema tanto il naturale che il sociale, rendendo ogni evento una miscela di epoche diverse. Con la proliferazione degli ibridi le temporalità si mescolano, sommano e annullano, ed il loro movimento non fa più linea determinata, ma fa rizoma, dove il passato e il futuro, pur rimanendo, si mescolano.

Niente infatti ci obbliga, dice Latour, a conservare la temporalità dei moderni, che vede alternarsi una serie di rivoluzioni radicali, mettendoci nella condizione di non comprendere né il passato né il futuro, poiché ci costringe a dimenticare tutto il lavoro che avviene nel mezzo. Questo perché il tempo non è un'ontologia, ma il risultato provvisorio del legame tra gli esseri.

«Non sono soltanto i Beduini o i !Kung che mischiano transistor e comportamenti tradizionali, i secchi di plastica e quelli di pelle animale. Qual è quel paese del quale non si può dire che sia una «terra di contrasti»? Abbiamo finito tutti con il mischiare i tempi. Se non possiamo più progredire come moderni, dobbiamo regredire come antimoderni? No, dobbiamo passare da una temporalità all'altra, perché ogni temporalità, di per sé, non ha niente di temporale. È un modo per collegare insieme gli elementi. Se noi modifichiamo il principio di classificazione, con gli stessi avvenimenti abbiamo un'altra temporalità.

Supponiamo, per esempio, di mettere insieme gli elementi contemporanei lungo una spirale e non lungo una retta. Abbiamo sì un futuro e un passato, ma il futuro ha la forma di un cerchio che si espande in tutte le direzioni e il passato non è superato, ma ripreso, ripetuto, circondato, protetto, ricombinato, reinterpretato, rifatto.»<sup>155</sup>

La Grande divisione tra natura e cultura ha informato il rapporto che i moderni hanno avuto e hanno

---

<sup>154</sup> Ivi, pp. 107, 108

<sup>155</sup> Ivi, p. 99

con le altre culture. I moderni, che si sono finalmente emancipati dalla confusione feticista tra il culturale e il naturale, rimproverano alle altre culture di non saper distinguere tra quanto è in sé e quanto essi hanno costruito. La natura, per i moderni, diviene lo sfondo comune sopra il quale si costruiscono gli assembramenti culturali, le società, che saranno tanto più civilizzate quanto più riusciranno a istituirsi su questa divisione. La performatività dei moderni ne è, per i moderni, la prova. La distinzione qualitativa tra natura e società, che permette di affrancarsi dalle ideologie e le superstizioni e conoscere la vera realtà per come essa è, comporta la distinzione qualitativa tra noi, i moderni, che sappiamo, e loro, i non moderni, che credono.

Tutto ciò però, è possibile solo a patto che si occulti l'opera di produzione degli ibridi, la cui irruzione irrimandabile costringe oggi a ripensare il quadro costituzionale moderno. Latour infatti imposta un'antropologia simmetrica, usando i metodi etnografici per comprendere le pratiche dei moderni, a partire dall'idea che la matrice antropologica dei moderni e dei non moderni sia in realtà la stessa. Abbandonando l'idea di una natura, e simmetricamente abbandonando l'idea di cultura, intese come ontologie e realtà incommensurabili, Latour sostiene la necessità di una spiegazione congiunta per entrambe, per la natura e la società. Così tutti i collettivi sono analoghi, seppure diversi, perché si configurano come particolari modi di costituire e produrre delle nature-culture, delle collettazioni congiunte di umani e non-umani. A questo punto ciò che distingue i collettivi è la dimensione delle reti che mobilitano, la velocità con cui le modificano e le procedure con cui inseriscono gli ibridi che producono. La differenza tra noi e loro, dunque, non ha nulla di essenziale, ma si compone della differenza di estensione e di capacità di mobilitazione delle reti di umani e non-umani. I collettivi moderni, a ben vedere, grazie alla scienza e alla tecnica, sono in continua espansione. Concentrando la nostra attenzione sulle reti, e sulle nature-culture che generano, è possibile comprendere le differenze tra collettivi.

«La spiegazione profana degli effetti di dimensione caratteristici dell'occidente è facile da cogliere nelle reti tecniche. Se si fosse subito applicato il relativismo non sarebbe stato tanto difficile capire questo universale relativo che rappresenta il suo più bel titolo d'onore. Una ferrovia è locale o globale? Né l'una né l'altra cosa. È locale in ogni punto, perché trovate dappertutto traversine, ferrovieri, talora stazioni e biglietterie automatiche. Ma è anche globale perché vi porta da Madrid a Berlino [...]. Però non è universale al punto da portarvi dovunque. [...]. Non esistono percorsi continui per passare dal locale al globale, dal circostanziale all'universale, dal contingente al necessario, se non a condizione di pagare il costo dei collegamenti.»<sup>156</sup>

Le scienze non danno un accesso privilegiato alla natura, piuttosto permettono una creazione e mobilitazione di fatticci crescente, che riconfigura con grande ritmo il collettivo. Le produzioni dei moderni sono il risultato della loro stabilizzazione all'interno delle reti, e non possono estendersi

---

<sup>156</sup> Ivi, p. 153



fuori dalle reti che li hanno prodotti, a meno di non entrare in altre reti dove stanno gli stessi mediatori, gli stessi umani e non umani. È necessario tenere presente il percorso delle traduzioni che hanno portato alle stabilizzazioni, in modo da contestualizzarle e non ritenerle universali.

Questo permette, dice Latour, di fuoriuscire dalle concezioni relativiste moderne. Si evita il relativismo assoluto, dove varie culture sono compresenti, senza gerarchia né contatti, incommensurabili tra loro, sullo sfondo di una natura messa tra parentesi, poiché dipende interamente dal sociale. Si evitano anche il relativismo culturale, che vede sullo sfondo una natura, esterna alle culture, le quali hanno ognuna un punto di vista su di essa e l'universalismo particolare, che in un quadro simile, vede una particolare cultura avere accesso privilegiato alla natura esterna, distinguendosi gerarchicamente dalle altre. Alternativa a queste concezioni è l'antropologia simmetrica di Latour, secondo cui tutti i collettivi costituiscono delle nature-culture e si distinguono per il grado di mobilitazione.

È facile a questo punto accorgersi che non siamo mai stati moderni, poiché, sotto l'egida della nuova costituzione che dà cittadinanza agli ibridi, vediamo che non abbiamo mai smesso di produrre quello che ci eravamo vietati di costruire e rifiutati di pensare, quello che ci aveva caratterizzato come moderni.

Latour propone quindi una «costituzione non moderna», che sia in grado di permettere il moltiplicarsi degli ibridi, e con essi l'estensione del collettivo, senza ignorare né vietare ciò che produce, ma anzi esplicitando e collettivizzando il processo. Prendersi in carico la produzione di ibridi e rappresentandone l'esistenza in sede costituzionale permette di regolarne la proliferazione, e di evitare di esserne assediati. Il collettivo vedrà arricchire la sua rete di sempre nuove associazioni di umani e non-umani, le cui qualità, lungi dall'essere preordinate dalle due ontologie moderne, sono piuttosto il frutto del negoziato pubblico.

La prima garanzia costituzionale è la produzione congiunta di natura e cultura, la non separabilità della produzione comune delle società e delle natura, in opposizione alla prima garanzia della costituzione moderna, cioè che la natura è trascendente, poiché esterna, ma anche immanente, poiché mobilitabile.

Ancora in opposizione alla prima garanzia moderna, ma anche alla seconda, che vuole che la società sia immanente, ma che sia anche trascendente, poiché ci sovrasta infinitamente, la seconda garanzia posta da Latour sancisce l'inseparabilità della naturalizzazione, che è un processo di oggettivazione, e della socializzazione che è un processo di soggettivazione. Si producono cioè la trascendenza della natura, nella forma di un esterno al collettivo, ed un'immanenza, nella forma delle regole del collettivo, ma esse non sono separate.

La terza garanzia moderna sanciva la completa distinzione tra natura e società, per cui il lavoro di depurazione non ha alcun rapporto con quello di mediazione. Nella costituzione non moderna la libertà è ridefinita non come emancipazione dalle reti, ma come capacità di selezione delle

combinazioni di ibridi senza relazione di dipendenza con un flusso di tempo che scorre omogeneo. Infine, se per i moderni si richiedeva come garanzia la totale assenza del dio, che, una volta barrato deve però assicurare l'arbitraggio tra le branche del governo, per Latour la democrazia non si riunisce più sotto il segno di una giustizia universale e divina, ma diviene oggetto della produzione di ibridi che esplicita e collettivizza i suoi meccanismi produttivi, decidendo gli allargamenti e i restringimenti, attraverso istituzioni adeguate.

In *Non siamo mai stati moderni*, Latour dedica soltanto uno spazio marginale alla definizione di una diversa forma di assemblea (parla in tal senso di «parlamento delle cose»), donde le reti possono ricevere rappresentazione e rappresentanza, ed essere la base per l'organizzazione della vita pubblica.

Sarà in un'opera successiva, *Politiche della natura*, che Latour approfondirà il tema dell'organizzazione del collettivo, dove si immagineranno le procedure e le istituzioni per una rinnovata democrazia.

### 5.7 Dalla Natura alle nature-culture

Nel libro *Politiche della natura*, Latour si dedica a quella parte della costituzione moderna che ha fatto della natura un dominio ontologico, una trascendenza mobilitabile, posta là fuori e riguardante ciò che non è umano. Se il presupposto moderno è stato il legame tra Natura, Scienza e Verità, Latour afferma che, alla luce del fatto che non siamo mai stati moderni, questo legame è insostenibile: non si può conservare la Natura.

Per descrivere il rapporto tra Natura-Scienza-Verità e Società-Politica-Doxa, Latour ricorre ad una metafora che ritiene fondante nel pensiero occidentale in materia: il mito platonico della caverna. Più di venticinque secoli fa sono state poste le basi per la distinzione tra un dentro-arbitrario e sociale ed un fuori-vero e naturale. Tramite questo mito infatti, si divide la realtà in due camere, una «camera alta», quella delle ontologie, e una «camera bassa», quella delle epistemologie. L'astuzia di questo mito risiede nel fatto che autorizza ciò che nega: sebbene sia impossibile per l'uomo affrancarsi dalle catene della società parlata e parlante, ma falsa, per attingere alla verità muta delle cose, soltanto uno, il filosofo, può liberarsi. Egli non solo riesce ad uscire fuori dalla caverna, ma può anche mantenere la parola e tornare dentro a raccontare come le cose sono. Il filosofo con il tempo si è dato alla scienza, e, dice Latour, il sentiero scosceso che aveva trovato per uscire è diventato un'autostrada costellata di investimenti enormi e giganteschi macchinari. Il mito della caverna consente di sovrapporre il reale, il vero e il giusto, e questa operazione è affidata ad un gruppo di detentori del sapere. Latour, forte dei suoi studi sulla scienza e della necessità di ricucire lo strappo tra natura e cultura, al fine di evitare le aberrazioni della modernità, esorta a considerare

non valido il mito.

«Giacché i Lumi possono abbagliarci soltanto se l'epistemologia (politica) ci fa innanzitutto discendere nella Caverna, per uscirne vi è un mezzo molto più semplice di quello di Platone: non entrarvi!» 157

Gli studi sul fare scientifico, sui laboratori, e le riflessioni sulla modernità, portano Latour a ritenere che la divisione tracciata dal mito non sia riscontrabile nella pratica empirica, l'unica dove si manifesta la realtà. Dunque non è da un'esigenza di spiegazione che ha origine tale separazione, ma da un'esigenza politica. Si tratta del frutto della politicizzazione delle scienze da parte di una visione epistemologica che cortocircuita la vita politica facendo pendere su di essa la Spada di Damocle di una natura trascendente e indiscutibile. Le scienze, osservate nel loro funzionamento, più che poter fornire verità e certezza, possono fornire perplessità. Esse cioè svolgono la funzione di «apparati di fonazione» tramite cui si dà voce alle associazioni di umani e non-umani che si assemblano intorno al collettivo, poiché sono gli scienziati che traducono le istanze tramite cui i fatticci chiedono cittadinanza. Le scienze svolgono la funzione di socializzare entità-rete fino a quel momento invisibili, permettono a queste nuove entità di bussare alla porta del collettivo. Esse sono in grado di raggiungere risultati più importanti dell'ottenere la verità e la certezza, poiché svolgono la funzione di allerta, perplessità e dubbio su ciò che compone il nostro mondo, sulle innumerevoli associazioni che compongono il collettivo.

Se non si ricorre a questa divisione, se in altre parole si dissociano la Scienza dal lavoro pratico ed empirico delle scienze, si vedrà che la Natura non è altro che una divisione politica atta a rendere impossibile il lavoro della politica, ovvero sia la composizione progressiva del mondo comune, tramite il ricorso alla realtà esterna indiscutibile.

«Natura: qui intesa [...] come un processo ingiustificato di unificazione della vita pubblica e di ripartizione delle capacità di parola e di rappresentazione, in modo da rendere impossibili l'assemblea politica e la convocazione del collettivo [...]» 158

Liberandosi di questa distinzione, il collettivo entra in contatto, tramite le discipline scientifiche, con la presenza differenziata di non-umani, usciti dal vecchio recinto della Natura. La politica non è più così minacciata dal ricorso all'indiscutibile verità naturale, perché la realtà esterna altro non è che la realtà esternalizzata, messa fuori, ciò che per il momento non è compreso nel collettivo. La realtà esterna non è definitiva, poiché le varie discipline scientifiche operano incessantemente per mobilitare, raccogliere e socializzare nuovi non-umani. Non si può più conservare la Natura, ma

---

157 Latour B., *Op. cit.*, 2000, p. 10

158 Ivi, p. 266

piuttosto bisogna conservare la molteplicità dei non-umani, nonostante l'incertezza del risultato della loro associazione. Questa è la direzione per la democrazia.

L'abbandono del mito della caverna consente di superare sia la visione che considera la civiltà dell'Occidente la sola che, grazie alla Scienza ha saputo accedere alla Natura delle cose per come esse sono, sia la visione che considera i non-occidentali come pre-moderni, poiché ancora confondono il naturale e il culturale. L'antropologia simmetrica di Latour propone il superamento di entrambe le posizioni, coniugando i risultati dell'antropologia comparata a quelli degli studi sulle scienze.

Una volta rimarcato il punto di vista simmetrico, Latour prende in considerazione la questione dell'organizzazione del collettivo, e di come riunirlo. Abbiamo visto che per farlo non si possono semplicemente accostare e unire i soggetti e gli oggetti, poiché la distinzione moderna tra società e natura è superata dalla pratica esistenza del collettivo, e dal modo di operare delle scienze. Per poter riunire il collettivo quindi, nascono delle difficoltà.

«Se, come ci invitano a fare tanti pensatori dell'ecologia, dovessimo emanciparci dalla metafisica tradizionale per abbracciarne un'altra, meno dualistica, più generosa, più calda, non riusciremmo mai a stilare questa nuova Costituzione, perché le metafisiche hanno l'imbarazzante problema di risolversi in dispute interminabili... Vogliamo, sì, riaprire un pubblico dibattito rimasto a lungo proibito, ma non possiamo aspettare che dipenda da un *accordo preliminare* sull'arredo del pluriverso [...]. Vogliamo che lo si ottenga, questo mondo comune, *dopo* che la nuova Costituzione sia stata stilata, non prima.» 159

Per fare ciò, è preliminarmente necessario definire quali sono le competenze che devono possedere i gli umani e non-umani che ambiscono ad essere cittadini del collettivo. Latour identifica tre competenze che le «proposizioni articolate», ovvero sia un'associazione di umani e non-umani non ancora facente parte del collettivo, cioè non istituita, devono possedere.

Dal momento in cui si estende la capacità di parola non solo agli umani ma anche ai non umani, ognuno con i suoi apparati di fonazione e rappresentanti, è indispensabile saper dubitare dei propri portavoce, e questo perché sono gli imbarazzi e le difficoltà di parola ad articolare le discussione del collettivo, e non più le certezze degli esperti.

In secondo luogo, rivedendo l'*agency*, si redistribuisce la capacità di azione non più soltanto agli umani o alle cose, ma alle associazioni di umani e non umani. Gli oggetti e i soggetti non possono mai associarsi senza perdere con questo la loro natura, possono farlo soltanto gli umani e i non-umani. Infatti, chi è che agisce?

«Si tratta di oggetti? Nient'affatto. Ogni non umano, candidato all'esistenza, si trova accompagnato da uno

stuolo di camici bianchi e da molti altri professionisti che puntano col dito gli strumenti, le situazioni, i protocolli, senza che si possa distinguere chi parla e con quale autorità. Si tratta di attori, o almeno, per togliere a questa parola ogni traccia di antropomorfismo, di *attanti*, di agenti, di interferenti. Si tratta allora di soggetti? Ancora una volta no. Abbiamo laboratori, siti, situazioni, effetti che non possono in alcun caso ridursi alla gamma delle azioni previste fin qui sotto il concetto di soggetto.»<sup>160</sup>

Il fatto che le associazioni di umani e non umani abbiano parola, non significa tuttavia che essi siano appartenenti al linguaggio o al sociale. Per rimarcare la loro realtà, la loro presenza nel mondo, occorre che abbiano un atteggiamento recalcitrante, irriducibile. Umani e non-umani sono reali: essi sono, dice Latour, dei seccatori, poiché si configurano come ostacoli alla riduzione, al dominio e al controllo. Si vede qui come l'idea di Latour di individuo sia debitrice a quella tardiana. Le associazioni di umani e non umani hanno piuttosto abitudini che essenze.

L'insieme delle tre divisioni dà modo di intendere il collettivo come composto da «proposizioni articolate». Avendo rifiutato l'ontologizzazione naturalizzante o socializzante, la convocazione del collettivo non dovrà prendere in considerazione il legame naturale o sociale, ma soltanto porsi la questione se le proposizioni sono più o meno ben articolate. Questo sdrammatizza il rapporto tra umani e non-umani, non più intesi come soggetti e oggetti, e il ritorno a quella che Latour chiama «la pace civile», dove la vita pubblica e la politica non vedono scontrarsi metafisiche identitarie, ma si configurano come composizione progressiva del mondo comune.

Una volta operata la ripartizione delle competenze, per evitare una prematura unificazione che non faccia che reiterare le riduzioni già portate dal concetto di natura, è necessario anche redistribuire il poter fare. Latour propone quindi una separazione dei poteri che permetta di differenziare il collettivo. Questo non può avvenire riprendendo la vecchia separazione tra fatti e valori, che poggia sulla Grande divisione tra cultura e natura, e che, benché ritenuta indispensabile per permettere l'ordine sociale, presenta l'inconveniente di cortocircuitare la vita pubblica. Quando si parla di fatti, si sta mettendo insieme ciò che rende perplessi con ciò che, essendo una realtà in sé, è totalmente sicuro. D'altro canto i valori si ritrovano nella stessa impasse, legando insieme una morale del tutto impotente di fronte alla necessità delle cose per come esse sono ad una gerarchia delle priorità di collettivo, che non può escludere alcun fatto. Fatti e valori rendono impossibile al contempo la morale e la scienza. Per uscire da questa situazione di immobilità conviene piuttosto riferirsi a due differenti poteri, distinti e complementari, propri dei collettivi assemblati, entrambi consistenti in poteri di rappresentazione del collettivo stesso. Entrambi raccolgono l'eredità dei fatti e dei valori, ma lo fanno articolandone le qualità in una diversa maniera.

Il primo è il potere di presa in considerazione, che risponde alla domanda: « quanti siamo? » Qui si conserva dei fatti l'esigenza di perplessità, che, rispondendo all'esigenza di realtà esterna, riguarda

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 84

l'inchiesta sul miglior modo di identificare, dare visibilità e dare voce alle proposizioni candidate all'esistenza; e dei valori l'esigenza di consultazione, che rispondendo all'esigenza di pertinenza riguarda l'inchiesta sui modi migliori di costituire un giudizio sugli effetti che una proposizione appellante avrebbe sulle abitudini degli altri.

Il secondo è il potere di ordinamento, che risponde alla domanda: «come possiamo vivere insieme?» Qui si recupera dai valori l'esigenza di gerarchia, che rispondendo all'esigenza di pubblicità riguarda l'inchiesta sugli scenari contraddittori che permettono di farsi un'idea di quale possa essere la gerarchia ottimale tra le varie proposizioni e come comporla, e dai fatti quella di istituzione, che rispondendo all'esigenza di chiusura riguarda l'inchiesta sul modo di stabilizzare il collettivo, creando un interno e un esterno (ed eventualmente dei nemici). Il collettivo non si pensa più come una società sullo sfondo della natura: adesso è in grado di creare una nuova esteriorità costituita da ciò che ha escluso tramite il potere di ordinamento, e che tornerà a riprendere in considerazione tramite il potere di consultazione. Le procedure di associazione in collettivo qui descritte, però, avrebbero il difetto di creare il collettivo una sola volta, di non essere cioè in grado di dargli dinamismo, se mancasse un terzo potere.

A tutto ciò, quindi, si deve aggiungere il potere di controllo, esercitato dai vari saper fare. Gli amministratori controllano i protocolli d'esperienza, le scadenze e le prove. Gli scienziati individuano nuovi fronti di ricerca. I politici stanno attenti a cogliere le occasioni per rovesciare i rapporti di forza. Gli economisti cercano le formule di un equilibrio instabile che garantisce il movimento. Infine i moralisti sorvegliano la qualità delle direzioni e delle intenzioni.

La composizione progressiva del mondo comune, a ben vedere, non ha a che fare né con la politica né con la natura, e può essere letta come un percorso procedurale.

«Il collettivo avanza alla cieca. A tastoni. Registra la presenza di entità nuove di cui non sa sulle prime se siano nemiche o amiche, se abbiano vocazione di condividere il medesimo mondo o se gli sfuggiranno per sempre. Non potendo prevedere, *deve governare*. Con il suo bastone bianco in mano, esso prende lentamente la misura dell'arredo dell'universo che lo circonda e lo minaccia. Se non sa quanti ostacoli deve contare, non sa neppure su quanti oggetti soccorrevoli possa poggiarsi. Come Pollicino, può lasciare una traccia sui suoi passi; non spera in altra salvezza che quella che gli viene dalla registrazione dei protocolli che si accumulano dietro di lui. Sbagliate se volete, ma conservate sempre, nel modo più rigoroso e ossessivo, una traccia dei vostri errori.»<sup>161</sup>

## 5.8 Che cos'è la società?

---

<sup>161</sup> Ivi, p. 235

Dopo aver ridefinito il concetto di natura, Latour si dedica, in *Reassembling the social*, al polo opposto della divisione moderna: quello della società. Dopo il grande spazio dedicato a come viene assemblata la natura, è necessario comprendere cosa venga assemblato sotto la grande cupola del sociale.

«What is a society? What does the «social» mean? Why are some activities said to have a «social dimension»? How can one demonstrate the presence of «social factors» at work? When is a study of society, or other social aggregates, a good study?»<sup>162</sup>

Nella tradizione sociologica, risposta a queste domande si è incentrata sul postulare l'esistenza di fenomeni generali e specifici come la società, la differenziazione e l'ordine sociale, le strutture e i sistemi, tramite i quali spiegare ciò che non è prettamente sociale, come la religione, il diritto, l'economia. Latour propone una visione alternativa, dove la società non è un'ontologia stabile, un campo della realtà, perché non c'è nulla di specifico nell'ordine sociale, e non c'è quella che viene chiamata la società. Il sociale è piuttosto la descrizione di ciò che è associato, collettato, unito in collettivo. Si parla a tal proposito, e se ne scorge subito la vicinanza al pensiero di Tarde, di sociologia delle associazioni. Non si tratta di capire cosa è sociale e cosa non lo è, ma di rintracciare i collegamenti e le procedure di collettazione che, continuamente in movimento, legano tra loro elementi eterogenei, non sociali, ma umani e non-umani. Come Tarde, Latour si richiama all'etimologia della parola società, rintracciando in *sequi*, sostenere, seguire, aderire, dal quale deriva *socius* e l'idea di unione, associazione, dello stare insieme. Già dall'origine il termine non comporta un'ontologia, la presenza nella realtà di qualcosa che si chiama società, ma piuttosto una forma del movimento, che è associativo.

I «sociologi del sociale», per dirla con Latour, con il termine società, hanno inteso spiegare troppo e troppo poco al contempo. Infatti, da un lato, rinvenendo la spiegazione di ogni atto sociale nelle soggiacenti forze sociali che lo producono, la sociologia sarebbe troppo capace, disponendo la capacità di spiegare tutto. D'altro canto il termine società tende a raccogliere soltanto alcune associazioni di umani, trascurando molte altre associazioni, e, del tutto, i non-umani, assolutamente rilevanti nelle relazioni del collettivo. L'idea tardiana di società come associazione è particolarmente utile, poiché permette di cogliere il complesso processo di raccolta, connessione e associazione di umani e non-umani che forma il sociale. La sociologia non deve costruire dei grossi contenitori dentro cui inserire i fenomeni, ma, senza scindere tra individuale e sociale, occuparsi delle relazioni tra individui, le interrelazioni che avvengono quotidianamente e nella pratica, le uniche immanenti e le uniche esistenti. Latour pertanto, in *Reassembling the social*, dedica ampio

---

<sup>162</sup> Latour B., *Reassembling the social; An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p.3

spazio alla sociologia di Tarde, che ritiene il precursore della teoria dell'attore rete e della sociologia delle associazioni, e tratta nel dettaglio il suo dibattito con Durkheim.

In questa direzione, anche l'idea di contesto sociale, il *milieu* come meccanismo di riduzione contro il quale si è battuto Tarde, perde la sua capacità di spiegazione. Ma è più in generale la spiegazione sociale ad essere vista con scetticismo, perché, non essendoci la società come trascendenza non è possibile ricorrere al sociale come presupposto, ma piuttosto esso emergerà come il risultato della socializzazione delle associazioni di umani e non-umani. Il linguaggio sviluppato dalla sociologia classica ha proprio il difetto di ontologizzare le questioni, sviluppando spiegazioni standard e teorie rigide, e generali, poiché applicabili ad ogni fenomeno. Al meta-linguaggio sociologico Latour propone come alternativa un infra-linguaggio che permetta di seguire gli attori per come essi si associano, orientandosi con una metodologia empirica che ne segua le tracce. La proposta di Latour è quella di ricercare la spiegazione delle associazioni all'interno delle associazioni stesse. Non ci sono infatti certezze sulla natura dei gruppi, dell'azione, degli oggetti, dei fatti, delle reti. Per cui la sociologia rimane un campo aperto, che dà spazio a diverse interpretazioni.

L'incertezza sulla natura dei gruppi richiede di seguire le tracce lasciate da coloro che si associano nel formare i loro gruppi, evitando di ontologizzare e stabilizzare il sociale ma piuttosto seguendone la prativa. Dunque la società non è «fatta di», avendo già sullo sfondo gli elementi costituenti, e la sociologia delle associazioni non pretende di mettersi al posto degli attori per indicare di cosa si compone la loro associazione.

L'incertezza sulla natura dell'azione. La capacità di azione, per la sociologia delle associazioni, è una qualità tanto degli umani che dei non-umani, contrariamente a quanto avviene per la sociologia classica, che attribuisce intenzionalità solo ai soggetti umani. L'azione, per Latour, è una proprietà della rete, e l'unico modo per rintracciarla è attraverso ciò che gli attori stessi adducono a motivazione del loro agire.

L'incertezza sulla natura degli oggetti riguarda la loro partecipazione all'azione. Per la sociologia classica gli oggetti non sono che intermediari dell'azione e dell'intenzionalità degli umani, dei facenti funzione. Nella concezione della sociologia delle associazioni, invece, essi sono parti attive, mediatori che traducono e tradiscono, generano e distorcono significati, trasformano le associazioni. Non si tratta di semplici mezzi, ma di attori veri e propri che partecipano nell'opera di collettazione della rete. La tecnologia dei moderni è in questo senso un attore importantissimo per comprendere la formazione del collettivo moderno.

L'incertezza sui fatti riguarda il problema posto dalla Grande divisione dei moderni, per cui le questioni di fatto, scientifiche e naturali, sono disgiunte dalle questioni di interesse, dei politici e della società. La sociologia di Latour evita di addossare la spiegazione all'uno o all'altro polo, e cerca di rintracciarne le congiunture.

Infine, l'incertezza riguardo alle reti, concerne la possibilità di realizzare un racconto che riesca ad



assorbire le precedenti incertezze. Si tratta di tracciare il percorso di una rete dove ogni partecipante è considerato un mediatore, attivo e irriducibile, la cui esistenza e l'esistenza della rete si sovrappongono. La rete è la misura della quantità di complessità che il sociologo delle associazioni riesce a tracciare, la quantità di movimento che riesce a comprendere.

Latour, con la sua sociologia empirica, si propone di seguire gli attori per come essi partecipano e sono connessi, le competenze dei quali non sono presupposte, ma emergono alla conclusione, provvisoria e stabilizzata, e non definitiva e stabile. Si tratta di un'analisi che si amplia con l'estendersi della rete che considera. Il sociale è in questo modo un processo e la società si configura come un collettivo che costantemente si ri-assembla, si ri-associa, si ri-definisce. Tutto ciò non implica la rinuncia a capire cos'è che tiene unita una rete, quello che per la sociologia classica è il problema dell'ordine sociale, ma si ripropone il problema attingendo la spiegazione all'interno della complessa opera di associazione della rete, dove umani e non-umani negoziano la propria esistenza. Sono anzi gli attori non-umani a giocare un ruolo importante nella riproduzione di modalità di relazione relativamente stabili, che non dipendano esclusivamente dalla cangianza delle relazioni intersoggettive. Strutture, architetture, edifici, utensili, sono attori che ripropongono dei modelli di relazione e li stabilizzano, in questo senso permettendo di esercitare una forma di controllo reciproco tra i vari attori della rete.

Il legame sociale risulta dal continuo articolarsi di attività pratiche di negoziazione e controllo, dove gli attori sociali sono inseriti come parti attive, e non come soggetti/assoggettati di un dominio del contesto. Essi passano da un piano all'altro, e in questo scarto si produce la società.

## CONCLUSIONE

Nell'introduzione del lavoro che mi accingo a concludere, ho distinto due piani di enunciazione, ovvero  $n$ , il discorso nella tesi, e  $n - 1$ , la tesi stessa. In quella sede ho ipotizzato la necessità di distinguere, a fronte di questi due ordini di discorso scientifico, almeno due ordini di implicazioni politiche.

Nella conclusione, dove posso inserire la mia soggettività, vorrei prendere in considerazione queste implicazioni politiche distinguendo da un lato quelle comportate dal passaggio dall'albero al rizoma e dalla filosofia empirica latouriana, dall'altro quelle che l'aver affrontato questo discorso comportano in chi scrive.

Non sarà inutile, prima di continuare, chiarire quale idea di politica soggiace, nell'ordine di idee di questo lavoro, alle implicazioni politiche in discussione. Tali implicazioni muovono da una concezione di politica non riferita al sistema istituzionale e partitico, per cui non si parlerà certo della politica di destra, di sinistra o di di centro, delle strategie dei partiti e di quali siano più o meno ad albero o rizomatici. Piuttosto, richiamando l'etimologia della parola, la politica è qui intesa come ciò che all'interno del collettivo è messo in discussione. Non gestione del potere, quindi, ma gestione della *polis* stessa, delle forme dello stare insieme, e del modo in cui queste si articolano e riarticolano a partire dalle relazioni che vi prendono cittadinanza.

Per quanto riguarda il portato del passaggio da un modo di conoscenza ad albero ad uno rizomatico e dell'abbracciare l'irriduzionismo latouriano, si possono identificare alcuni punti.

Rappresentanza politica. Si parla spesso di crisi della politica e della rappresentanza, ma anche di mancanza di etica e di valori condivisi. Si osserva l'aumento del numero di seggi che nei parlamenti del mondo occidentale sono attribuiti a partiti estremisti, e parallelamente si registra un forte calo della partecipazione politica. La fiducia nella politica e nei politici sembra aver toccato il pedice della storia della democrazia. Già da quando Socrate si chiedeva se il sistema elettorale ateniese garantisse la professionalità di coloro che erano chiamati a gestire la città, sembra essere necessario un saper fare politica. Oggi pare tuttavia che questa competenza abbia come oggetto non altro che il perseguimento di alcuni beni privati e aggregati in complotti, piuttosto che il bene pubblico. Si ha

l'impressione di un lento naufragare della democrazia verso la deriva di un pericoloso connubio tra forme oligarchico-plutocratiche e forme olocratiche. Ad aggravare la situazione, subentrano problematiche che travolgono e travalicano i confini degli stati nazionali: crisi ambientali, terrorismo e crisi economiche delegittimano i confini di competenza degli Stati nazionali, mettendone in discussione, oltretutto la legittimità, anche gli istituti. Stato sociale, politica economica, tassazione, tutela del paesaggio, cittadinanza, sono solo alcuni degli istituti degli Stati nazionali che si trovano a perdere d'aderenza, a vacillare, a rischiare di cadere.

La politica del mondo moderno, la politica con presupposti moderni, si trova in grave difficoltà. Se è impensabile rinunciare alla politica, a meno di non rinunciare a qualsiasi forma di comunanza, non è impossibile ripensare i presupposti moderni che hanno portato a questo cortocircuito. In questo senso la revisione e la messa in discussione dell'idea di *albero* si configura, politicamente, come rivoluzionario. Infatti, cosa accadrebbe se si abbandonasse l'idea di una metafisica di fondo, l'idea di unità diramata, se si rinuncia alla Natura ed alla Scienza come fonti di fatti incontestabili e di verità, se si rinunciasse alla Società come luogo delle rappresentazioni ideologiche, il luogo degli *dei falsi e bugiardi*, in altre parole, se si mettesse fine al presupposto moderno?

Vedremmo che la politica non potrebbe più basarsi su riduzioni della realtà, fornite attingendo dalle due grandi fonti di ontologie, la Natura e la Società, per cui non sarebbe più lecito escludere *a priori* alcuna istanza. Non sarebbe più legittimo escludere qualcuno poiché “mosso da pulsioni irrazionali”, “basato su credenze non provate dai fatti”, “ignorante della materia, e, seppure essa lo riguarda da vicino, non può capirne il portato”. Non sarebbe più legittimo, d'altro canto, escludere qualcosa perché “facente parte del regno della Natura, per cui distante dal mondo degli uomini”, “oggettività fattuale imm modificabile”, “esterno alla società”. Rinunciando a una metafisica di fondo, identitaria, e adottando una metafisica sperimentale, temporanea e a posteriori, al contempo si rinunciarebbe all'idea di riunire la *polis* sotto la cupola di qualche valore universale, che per essere tale deve rinunciare al diverso o rimuoverlo, si eviterebbe presupporre un dentro e un fuori, ma lo si otterrebbe soltanto dopo aver consultato tutti gli umani e i non-umani coinvolti in quel che dev'essere il mondo comune. Non avere un'unità alla base permetterebbe di intendere l'uguaglianza non un presupposto, ma un risultato della relazione, ed in quanto tale ottenibile dal confronto. Allo stesso modo la libertà e qualsiasi valore fondativo non avrebbe da essere predefinito, così da poter fondare il collettivo, ma postdefinito, così da poter articolare il collettivo che inevitabilmente c'è già, fondato dalla compresenza irriducibile. Non solo umani, ma anche non-umani farebbero parte del collettivo, e le domande di cittadinanza che questi, una volta associati, propongono, potrebbero essere ascoltate e inserite o respinte. Il collettivo, una volta liberato di Natura e Società, dell'unità di base, della metafisica di fondo, una volta liberato dei presupposti di Giustizia, di Realtà, di Verità, potrebbe ottenere giustizia, realtà e verità tramite il negoziato tra associazioni di umani e non-umani irriducibili le une alle altre. Il negoziato, la traduzione e la mediazione, con il loro portato di

compromesso, tradimento, corruzione, sarebbero le competenze, i saper-fare dei politici, che avrebbero così molto da fare, e non per il bene di alcuni, ma per fare la loro parte nella composizione progressiva del mondo comune. Ecco che potremmo chiedere loro di rappresentarci, ovvero di tradurre, mediare e compromettere le istanze che si producono dalle associazioni ibride che creiamo. Passeremmo dalla *realpolitik* a una politica dell'imprecisione, della traduzione e della diplomazia, dove soltanto dopo lunghe trattative emerge un giusto. Da una politica di esperti, di cittadini, di ontologie, a una politica di procedure di inserimento e esclusione, con grande vantaggio della democrazia. Liberatici della metafisica di fondo, della distinzione tra Natura e Società, tra Oggettivo e Soggettivo, la composizione del collettivo non potrebbe più escludere alcun discorso, per quanto imbarazzato, impreciso e passionale, ma dovrebbe farsene carico, e se la forza della rete mobilitata è in grado di resistere all'esternalizzazione, essa verrebbe inserita nel funzionamento del collettivo-rizoma, riarticolandolo. La rappresentanza politica non sarebbe più lo specchio in un Leviatano, principe o parlamento, del corpo politico, ma il gioco della mediazione e del negoziato, dove ogni istanza è portata avanti al di là delle sue caratteristiche, e la cui accettazione non dipende dai presupposti metafisici, ma dalla capacità di mobilitazione.

Si può fare un esempio: un gruppo che rivendica la tutela delle sponde di un lago di montagna, non può veder scartate la sua richiesta di dare cittadinanza alla sponda perché “nulla di scientifico prova che”, o perché “si tratta di credenze popolari”, o perché “il valore economico è prioritario rispetto al valore affettivo”. A seconda della capacità di mobilitazione che l'associazione dell'esempio riesce a mobilitare, con una serie di scienziati che mobilitano certi fatti, politici che mobilitano certi negoziati, economisti che riarticolano i valori, moralisti che mettono in guardia dalle esclusioni, essa può inserire la sponda del lago – un attante, un non-umano – all'interno del collettivo, che dovrà d'ora in poi tenere in considerazione la sua presenza.

Rappresentazione scientifica. Rinunciare alla necessità di un Vero-Reale-Giusto definito a priori, libererebbe la scienza dalla necessità di dare certezze. Passeremmo dalla Scienza alle scienze, ed esse non risponderebbero più all'esigenza di certezza, una necessità della politica moderna, ma all'esigenza di dubbio, quantomai necessario a un collettivo rizomatico, composto da associazioni ibride di umani e non-umani, e impiegato continuamente nel chiedersi “quanti siamo” e “come possiamo vivere insieme”. Le scienze sarebbero in grado di costituirsi come apparati di fonazione per gli umani e i non-umani, impegnandosi nel negoziale compito di fare i fatti. Conservando, non depurando, la rete complessa tramite cui si giunge al risultato, gli scienziati sarebbero in grado di giocare un importante ruolo nella composizione del collettivo, e nel dare risultati provvisori. Inoltre, la storia della scienza, non sarebbe più un progressivo e arborescente salire verso una visione più nitida, ma un susseguirsi di rappresentazioni provvisorie. La conoscenza e la realtà, la rappresentazione e il rappresentato non avrebbero più le basi per essere distinte a priori all'interno del rizoma. Una filosofia empirica diverrebbe possibile, poiché lo slittamento di piani nel rizoma è

non solo consentito, ma necessario. La distinzione tra teorico e pratico sarebbe piuttosto un provvisorio risultato negoziale, destinato a essere rimesso in discussione in primo luogo dal dubbio prodotto dalla scienza stessa. La spiegazione sarebbe sempre parziale, inesatta e imprecisa, e questo sarebbe, oltretutto sufficiente, anche auspicabile. Non si avrebbero perciò gli esperti, in grado di dare le giuste definizioni e rappresentazioni, in grado di orientare il giudizio sul vero, ma degli scienziati in grado di porre domande pertinenti e penetranti, in grado di rigiocare le essenze, smuoverle e rinegoziarle, svolgendo così un ruolo importante per la dinamica del collettivo, ed il suo durare nel tempo. Invece di essere il luogo dove si trovano e mettono in circolo i sabotatori della vita pubblica, i fatti (sostantivo), le scienze diverrebbero il luogo dove si costruiscono delle provvisorie stabilità, i fatti (participio passato). Un esempio, attinto dall'attualità politica, è quello della spinoza questione della Tav in Val di Susa. Piuttosto che utilizzare i dati scientifici per provare la positività vera e reale o la negatività vera e reale dell'infrastruttura, si potrebbero chiedere agli scienziati una serie di dubbi, di incertezze e dati calibrati su esse, quindi contraddittori, approssimativi e ben lontani dal fotografare il reale. Con questi dati alla mano gli scienziati, i cittadini con i loro affetti, gli industriali con i loro interessi, i politici con i loro mandati, potrebbero forse più proficuamente sedersi al tavolo del negoziato, e giungere ad un accordo provvisorio. Nel caso della Tav è proprio il presupposto di realtà di ciascuna delle posizioni a renderle così schierate e sorde alla rete complessa di ferro, interessi, realtà, operai, valori e bulloni che compongono la ferrovia in progetto. Avere la Realtà alla base non solo rende impossibile il negoziato, ma fa sì che ognuno rimuova il punto di vista altrui, dal momento che può ritenerlo distorto da interessi e ideologie, infondato, politicizzato. Sarebbe quindi auspicabile abbattere l'albero, e cominciare a dispiegare il rizoma della Tav.

Relativismo. Dalla Natura passeremmo alle nature, e sarebbe possibile il multinaturalismo, decisamente preferibile al multiculturalismo. La seconda prospettiva, infatti, poggia ancora sul presupposto moderno di una Natura esterna alle società, le quali la interpretano variamente. Va da sé, in questa prospettiva, che maggiore aderenza alla realtà equivale a maggiore giustizia dell'ordine sociale. La prospettiva multinaturalista, invece, non presupponendo la natura come ontologia preesistente, ma come il risultato delle relazioni all'interno del collettivo, non pensandola come ciò che è fuori, ma come ciò che è messo fuori, accorda ad ogni collettivo una natura, un esterno-esternalizzato. Le relazioni tra collettivi sarebbero quindi non più informate da una gerarchia arborescente, data dalla capacità più o meno progredita di allinearsi all'ordine naturale, e non si avrebbe più una legittimazione metafisica al colonialismo. Ancora una volta si riaprirebbe il negoziato, e, così come il nostro collettivo tiene in considerazione le associazioni di umani e non-umani, allo stesso modo si terrebbero di conto le associazioni altrui, non più considerate “confusione tra artificiale e naturale”, “credenze e superstizioni”, ma semplicemente differenti modalità di organizzazione e articolazione. La distinzione tra credenze (loro) e conoscenza (noi)

verrebbe a perdere i suoi presupposti metafisici, e vedremmo continuamente mischiate, in ogni collettivo, credenze e conoscenze. Ogni punto di vista verrebbe preso in considerazione e entrerebbe a far parte del negoziato, in alternativa alle ben note forme di rimozione, non solo metafisiche, ma anche e soprattutto fisiche. Inizieremmo, smettendo di rimuovere, a fare la guerra, a creare dei nemici, e non a trovarci in guerra ed avere dei nemici. Il nemico diverrebbe l'associazione che, una volta messa fuori, si decide inconciliabile con l'assetto del collettivo. Cominceremmo a vedere noi come loro, e sarebbe finalmente possibile un'antropologia simmetrica. Non si tratterebbe in alcun modo di accettare tutto, giacché tutto è relativo a certi modi di rappresentarsi il mondo. Al contrario sarebbero poche, rispetto alla vastità del possibile, le istanze prese in carico, e tra esse, poche sarebbero considerate legittime. Questo perché, riprendendo Deleuze, il relativismo non è la relatività del vero, ma la verità della relazione. Un esempio in tal senso può essere costituito dalla questione del velo islamico, oppure dalle pratiche stregoniche come forme di cura. Se la questione viene affrontata considerando di poter distinguere le credenze (religiose e animistiche) dalle conoscenze (politiche e scientifiche), per cui si avranno la libertà e la salute, entrambe considerati come ontologie e come tali difese, minacciate da credenze e superstizioni che propongono illibertà e dipendenza. Ma sganciando la questione da una metafisica di fondo si potrebbero prendere in considerazione entrambi gli istituti – velo e stregoneria – e negoziare delle forme di vita comune con essi, cioè negoziare degli spazi e dei tempi del collettivo, e attribuirne alle pratiche in questione. Il risultato potrebbe anche essere quello di rifiutarle, e non dare alcuno spazio ad esse. Ma si tratterebbe di un rifiuto a posteriori, e non a priori, un rifiuto che può essere rimandato, ma non all'infinito.

Quanto finora chiamato a raccolta sotto il vessillo politico delle implicazioni del discorso nella tesi, è solo un accenno a quanto si potrebbe dire sul trasferimento da una metafisica di fondo ad una metafisica sperimentale. A ben vedere le implicazioni sono molteplici ed investono molti piani del modo in cui si organizza la vita pubblica. Si potrebbe affermare che il lavoro sarebbe profondamente trasformato da tale prospettiva, se ad esempio di costruisse una teoria dei bisogni dell'uomo non fondata su presupposti metafisici, ma sulla raccolta tutte e l'accoglienza alcune espressioni di bisogni che costellano il collettivo. E così sarebbe per le questioni ambientali, per la diversità religiosa, per le questioni etiche e bioetiche. Le implicazioni politiche sono troppe semplicemente perché sono tutte, e questo lavoro non ha come indirizzo la presa in considerazione di esse. Il passaggio dall'albero al rizoma legittima il disordine e la ricerca di ordine, ma non la presenza di ordine. Contempla il molteplice e l'unico, ma non l'unità. Contempla i tempi e il tempo, ma non il Tempo. Il passaggio dalla Natura alle nature consente di modificare il rapporto con gli altri popoli, delegittima il colonialismo su basi metafisiche, permette di accogliere e respingere le istanze di cittadinanza di ogni cosa o persona. Il passaggio dalla Società alle associazioni complesse di umani e non-umani libera l'uomo dal giogo della credenza, della superstizione e delle

determinazioni strutturaliste che si impone in un ordine arborescente.

Proprio sulla visione dell'uomo è possibile a questo punto inserire qualche riga sulle implicazioni politiche della tesi stessa. Si tratta in questo caso di politica intesa come ruolo del singolo all'interno della rete in cui è inserito, ed in particolare si tratta di chi scrive. Posso a questo punto passare con più decisione al pronome "io". Il passaggio da albero a rizoma fin'ora descritto ha un grande valore per un giovane che si trovi ad affacciarsi al mondo d'oggi. La posta in gioco, soprattutto, è la fiducia nel futuro e nell'uomo. Una prospettiva come quella fin qui descritta è in grado di dare senso, nella triplice accezione di direzione, percezione e significato, alla molteplicità che caratterizza ognuno di noi, ed ogni nostra biografia. L'idea di albero è confusionaria, perché richiede una coerenza, una linearità ed una convinzione impossibili; richiede di mettere in un ordine gerarchico i tasselli irriducibili e non accostabili del percorso individuale e delle ambizioni; richiede di selezionare una porzione della molteplicità sulla quale il balcone della vita si affaccia, come su un vasto mare, non solo prima di sapere di cosa si compone, ma pur sapendo che si tratta di una molteplicità non segmentabile. Mal si adatta, l'albero, a comprendere una vita di oggi. Molto meglio va con il rizoma, in cui i piani si sovrappongono, e il senso scaturisce come una scintilla dallo sfregare dei piani durante gli slittamenti. L'albero è deprimente perché chiede qualcosa che non si può avere: coerenza biografica, conoscenze e non credenze, politica dei fatti, scienza delle certezze. Il rizoma comprende e prende tutto ciò. Non separa all'ingresso, ed ha aperture in tutte le direzioni. Del resto come potrebbe essere altrimenti, oggi? Un modo di conoscenza che è anche modo di realtà, come il rizoma è in grado di restituire fiducia, in sé stessi, nella politica, nel collettivo, nelle stabilizzazioni provvisorie della scienza, nel futuro. Soprattutto, di fronte all'inesorabile declino che un po' tutti vedono accadere al nostro assetto sociale, culturale e economico, il rizoma accende la speranza. Come se quello che muore non sia che il bruco, per far sfarfallare una farfalla. Non spaventa il decadere delle certezze, il venir meno della stabilità biografica, la flessibilizzazione dei modi di esistenza, anzi, entusiasmo. È il segno dello sfiorire dell'albero, e di un grande ribollire del rizoma. Adesso, a fine percorso, mi è più facile rispondere alla domanda: "cosa farai adesso, dopo la laurea?". Sarò molteplicità.

## BIBLIOGRAFIA

Alpini S., *La sociologia "repubblicana" francese: Émile Durkheim e i durkheimiani*, Franco Angeli, Milano, 2004

Bisi R., *Gabriel Tarde e la questione criminale*, Franco Angeli, Milano, 2001

Bredenkamp H., *I coralli di Darwin, i primi modelli evolutivi e la tradizione della storia naturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006

Calvino I., *Il castello dei destini incrociati*, Mondadori, Milano, 1994

Cortázar, J., *Il gioco del mondo (Rayuela)*, Einaudi, Torino, 1969

Deleuze G., Guattari F., *Millepiani, capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2010

Durkheim, E., *La division du travail social*, Paris: Les Presses universitaires de France, huitième édition, 1967,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Durkheim E., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

Durkheim, E., *Le suicide, etude de sociologie*, 1897,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Fabbri, P., *La svolta semiotica*, Laterza, Roma, 2005



- Fabbri, P., (a cura di), Greimas, A., J., e Courtés, J., *Semiotica, dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Mondadori, Milano, 2007
- Fabbri, P., Marrone, G., (a cura di), *Semiotica in nuce, volume I. Teoria del discorso*, Meltemi, Roma, 2002
- Fabbri, P., Marrone, G., (a cura di), *Semiotica in nuce, volume II. Teoria del discorso*, Meltemi, Roma, 2002
- Giddens, A., *Durkheim*, Il Mulino, Bologna, 1998
- Gallino L. *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino, 2006.
- Jung C. G., *Ricordi, sogni, riflessioni*, Raccolti ed editi da Aniela Jaffé, BUR, 1992
- Katz, E., *Rediscovering Gabriel Tarde , Departmental Papers (ASC) , University of Pennsylvania , 2006*
- Latour B., *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi.edu, Roma, 2005.
- Latour B., *Dingpolitik. Come rendere le cose pubbliche*, Postmedia, Milano, 2011
- Latour B., *Disinventare la modernità. Conversazioni con Francois Ewald*, Elèuthera, Milano, 2008
- Latour B., *Gabriel Tarde and the End of the Social , in Patrick J., The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London, pp.117-132.
- Latour B., *Non siamo mai stati moderni* [nuova edizione con postfazione dell'autore], Elèuthera, Milano, 2009.
- Latour B., *Pasteurization of France*, Harvard University Press, 1988
- Latour B., *Politiche della natura: per una democrazia delle scienze*, Cortina, Milano, 2000
- Latour B., *Reassembling the social; An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University

Press, Oxford, 2005.

Latour, B., *The Tarde Durkheim Debate*, dal sito <http://www.bruno-latour.fr/node/354>

Lyotard, J.,F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1985

Neihardt, J., G., *Alce Nero parla. Vita di uno stregone dei sioux Oglala*, Milano, Adelphi, 1990

Poggi G. *Émile Durkheim*, Il Mulino, Bologna, 2003

Roth, P., *La macchia umana*, Einaudi, Torino, 2003

Serres, M., *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano, 1991

Tarde G., *Credenza e desiderio*, Cronopio, Napoli, 2012  
Tarde G., *Che cos'è la società?*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2010

Tarde, G., *Fragment d'histoire future*, 1896,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Tarde G., *Le leggi dell'imitazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012

Tarde, G., *Le logique sociale*, Paris, Félix Alcan, 1895,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Tarde, G., *Le Lois de l'imitation*, Paris, Éditions Kimé, 1993,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Tarde, G., *Le Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1898,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Tarde, G., *Monadologie et Sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1893,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Tarde G., *L'opinione e la folla*, La città del sole, Napoli, 2005

Tarde, G., *Psychologie économique*, Paris, Félix Alcan, 1902,

dal sito web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)