

IMPLICAZIONI POLITICHE DEL DISCORSO SCIENTIFICO

Perché mai una tesi di laurea in scienze politiche dovrebbe intendersi 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 Fabbri¹, 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

¹ Fabbri, P., *La volta semiotica*, Laterza, Roma, 2005, p. 27

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 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.”²

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. Neihardt³, 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

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

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

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 distrutto il sistema Sioux, 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 Sioux.

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. 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*⁴, 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. L'indicatore della presenza dei fatti sociali sono le sanzioni. 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. 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

⁴ Poggi G., *Op. cit.*, 2003, p. 49

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. 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. 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. 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. 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. Secondo Tarde, il comportamento è diretto da due forze psicologiche fondamentali: la credenza e il desiderio. 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. 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. 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 ontologica⁵. 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. 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. 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 dibattito⁶ 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 viene poi ripreso perché il suo modo di articolazione non-

⁵ Bisi R., *Op. cit.*, 2001, p. 42

⁶ Ivi, p. 71

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 di 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. Gli autori Deleuze e Guattari 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.»⁷.

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.»⁸

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

⁷ Ivi, p. 52

⁸ Ivi, p. 53

linee di fuga.

«I gruppi e gli individui contengono micro-fascismi sempre pronti a cristallizzare. Sì, la gramigna è anche rizoma. Il buono e il cattivo non possono che essere il prodotto di una selezione attiva e temporanea, da riattivare continuamente.»⁹

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.

Come esempio dell'opposizione tra albero e rizoma 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.

Il modello di conoscenza a rizoma, infatti, può essere inteso come uno sforzo irriduzionista, che

⁹ *Ibid.*

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.

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 inserimento nel collettivo e nel suo funzionamento. La costituzione moderna si è resa inadeguata.