

«*JE RÊVE DE FAIRE UN AN UN COURS SUR TARDE...*»
NOTE SOPRA UN CORSO IMMAGINATO DA GILLES DELEUZE

Filippo Domenicali
Università di Ferrara
dmnfpp@unife.it

Abstract: In a lecture course on Foucault (1986), Deleuze said that he would like, one day, to teach a course on Tarde. As we now know, he did not give such a course. Yet across Deleuze's books is a fragmentary interpretation of Tarde. Would it be possible to reassemble and identify the guidelines, in retrospect, of what such a course could have been? In our opinion, yes. It could have been developed along three main axes: 1) Tarde as precursor to a philosophy of difference and repetition; 2) Tarde as inventor of microsociology; 3) Tarde as founder of an *Echology* (or philosophy of "having") intended to take the place of more traditional Ontology. In this article I propose to deepen, through a direct encounter with the texts, the relevance of these three lines of interpretation.

Key Words: Gilles Deleuze, Gabriel Tarde, Difference and Repetition, Microsociology, Echology.

1. *Premessa*

«*Je rêve de faire un an un cours sur Tarde...*» è quanto affermava incidentalmente Gilles Deleuze in uno stimolante passaggio della lezione del 7 gennaio 1986 nell'ambito del suo corso dedicato all'opera di Michel Foucault, e in cui proponeva tra l'altro un inedito accostamento fra i due pensatori (Deleuze 1986).¹ Deleuze lo sappiamo, in verità non ha mai tenuto il corso sognato (forse non ne ha avuto il tempo, essendosi ritirato prematuramente dall'insegnamento già l'anno seguente, nel 1987) e tuttavia riferimenti a questo autore si trovano letteralmente *disseminati* in molte sue opere, tanto da ricoprire grossomodo l'intero arco della sua produzione, dal 1956 (corso al *Licée Louis-le-Grand* intitolato *Qu'est-ce que fonder?*) al 1988 (*Le pli*). Ma non è tutto. Se raccolti e riesaminati più da vicino (messi in serie, come vedremo) questi riferimenti sembrano possedere una ben definita *coerenza*, al punto che sarebbe pensabile tentare di ricostruire quantomeno le *linee-guida* di quello che *avrebbe potuto essere* l'agognato corso su Tarde. Di qui il modesto riferimento alle "note" che compare nel sottotitolo del presente contributo; e di qui, anche, le ragioni e le motivazioni, teoretiche e storico-filosofiche, che mi spingono a scrivere, e che si potrebbero sintetizzare nelle domande seguenti: c'è, esiste un'interpretazione deleuziana di Tarde, oppure i riferimenti in questione costituiscono soltanto un

¹ Quando non diversamente indicato trascrizioni e traduzioni sono mie.

coacervo di note estemporanee? Si tratta di una lettura fedele? Risponde alla lettera dei testi oppure quello di Deleuze, così come il corso sognato, è soltanto un Tarde immaginario, che non ha alcun rapporto con il pensiero del Tarde “reale”? Sarebbe possibile ricostruirla, questa interpretazione, se non alla lettera – dato che i riferimenti, come si è detto, sono disseminati e frammentari – perlomeno nella sua architettura di fondo, così da ricomporre *a posteriori* quelle che avrebbero potuto essere *le linee-guida di un corso mai fatto*? È quanto cercherò di approfondire nelle pagine che seguono.

Ma prima di addentrarmi nell’analisi dei testi – e per continuare ancora per un momento con qualche considerazione preliminare – potremmo chiederci, tanto per cominciare, *perché* Tarde? Che senso ha, nell’economia generale della riflessione di Deleuze, il riferimento a questo autore? E qui dovremmo rispondere che, come ci dobbiamo aspettare, la riabilitazione di Tarde da parte di Deleuze non ha nulla di quello che potrebbe essere uno spirito erudito, museologico o storico-filosofico, ma viene compiuta al fine di assumerlo esplicitamente e *operativamente* in quanto valido e finanche necessario *intercessore* – e gli intercessori, lo sappiamo, sono «la creazione» stessa (Deleuze 1985: 171) – per affrontare i problemi e i dilemmi che caratterizzano l’elaborazione di una compiuta filosofia della differenza e della ripetizione, di cui Tarde può essere considerato il «precursore» per eccellenza (Alliez 2001: 173).² Del resto, Deleuze ha sempre concepito – ed è lui stesso a dichiararlo, per quanto umoristicamente – la storia della filosofia come «una specie di inculata» (Deleuze 1973: 15), intesa come un “prendere alle spalle”... e perciò ha certamente ragione François Dosse quando afferma che il recupero dei pensatori “dimenticati” o inattuali (come è accaduto a Tarde, ma anche nel caso di Simondon, Geoffroy Saint-Hilaire, Ruyer e molti altri) ha sempre avuto il senso di una *riabilitazione dei vinti*, attraverso cui «con un’arte consumata di pensare contro il proprio tempo, Deleuze prende in contropiede le affermazioni perentorie delle tradizioni trionfanti riabilitando le tradizioni dimenticate, i possibili non realizzati» – e così facendo, cioè «rivisitando le controversie di ieri, le riequilibra, accordando tutta l’attenzione che meritano ai vinti, che molto spesso sono portatori di divenire più interessanti di quelli, subito istituzionalizzati, dei vincitori» (Dosse 2007: 198). Se è vero dunque, come sottolinea ancora Dosse, che Deleuze si è riconosciuto in primo luogo come un «puro metafisico», e perfino, in un certo senso, come «un filosofo molto classico», sistematico, perché «c’è in lui l’idea della costruzione di un sistema per così dire anti-sistematico e la volontà di elaborare una nuova metafisica adeguata alla logica delle molteplicità» (ivi: 203),³ allora ha avuto ragione anche

² «Deleuze è stato il primo a riconoscere in Tarde [un] “precursore” di cui ha saputo esplorare l’attualità più intempestiva».

³ Dosse fa riferimento a quanto Deleuze affermava in due importanti lettere indirizzate rispettivamente ad A. Villani (1980, ora in Deleuze 2015: 78) e a J.C. Martin (1993: 7).

Pierre Montebello nell'affermare che la metafisica che ne consegue fa parte di una linea filosofica minoritaria che ha inteso riabilitare una metafisica *altra* e divergente rispetto sia alla tradizione filosofica consolidata che ai moduli di pensiero abituali (Montebello 2003: 36). Insomma, e qui torniamo a Deleuze, è innegabile che «c'è un *divenire-filosofo* che non ha niente a che vedere con la storia della filosofia, e che passa piuttosto per tutti quelli che la storia della filosofia non è riuscita a classificare» (Deleuze e Parnet 1977: 3).

2. La dialettica della differenza

Entriamo adesso nel merito della nostra argomentazione. Come abbiamo anticipato, in relazione al progetto di elaborare una compiuta filosofia della differenza e della ripetizione, Tarde deve essere considerato alla stregua di un *precursore* dimenticato: «tutta la filosofia di Tarde – afferma Deleuze – è fondata sulle due categorie di differenza e ripetizione: la differenza è al contempo l'origine e la destinazione della ripetizione, in un movimento sempre più “possente e ingegnoso” che tiene “sempre più conto dei gradi di libertà”» (Deleuze 1968: 39). La sua grandezza gli deriva dal fatto di essere stato l'inventore misconosciuto di una «nuova dialettica», che tuttavia è «una dialettica ben diversa da quella di Hegel» (ibidem), e questo per il particolare ruolo che nel suo sistema giocano le categorie della *opposizione* e della *negazione*. Già nel corso in *hypokhâgne* tenuto al *Licée Louis-le-Grand* di Parigi nel 1956-1957 Deleuze aveva affermato che nel volume tardiano dedicato alla *Opposition universelle* (Tarde 1897) fosse rinvenibile «una delle migliori teorie della negazione», in cui la negazione, la contraddizione e l'opposizione, a ben vedere, «non sono nient'altro che casi particolari della ripetizione» (Deleuze 1956). Tarde in effetti in quel volume ha sostenuto che la speculazione filosofica si è sempre disinteressata – o peggio: ha frainteso – il rapporto di opposizione, di inversione o di contrarietà come grande classe di rapporti tra le cose, ad eccezione forse del solo Aristotele che ne sarebbe stato letteralmente ossessionato (qui egli fa riferimento a uno scritto andato perduto che si sarebbe dovuto intitolare *La teoria dei contrari*, di cui si dà notizia nella *Metafisica*).⁴ Per quanto concerne Hegel, la sua critica è a dire poco impietosa, poiché viene accusato di avere confuso l'opposizione con la diversità fenomenale: «egli ci srotola davanti con grande serenità il suo interminabile rosario di triadi, ma non si accorge che la tesi e l'antitesi che *oppon*e tra loro in ciascuna di esse, a volte sono realmente dei termini *opposti* a volte invece sono soltanto dei termini *differenti*» (Tarde 1895b: 46).

E ancora, continua Deleuze in *Différence et répétition*, «questa ripetizione differenziale e differenziante Tarde pretende di sostituirla in tutti i campi alla

⁴ Cfr. Aristotele 2000: 1004a.

opposizione», in quanto «l'opposizione è solo la figura sotto la quale una differenza si distribuisce nella ripetizione per limitarla e per aprirla a un nuovo ordine o a un nuovo infinito» (Deleuze 1968: 39, 104). La ripetizione si configura perciò come indispensabile passaggio finalizzato a una trasmutazione qualitativa. Essa non si dà come fine a se stessa, non costituisce il termine ultimo del processo ma, più in profondità, è «per» la differenza: «*la differenza sta tra due ripetizioni*. Ma ciò non significa, inversamente, che anche *la ripetizione sta tra due* differenze, e che ci fa passare da un ordine di differenza all'altro?» (ivi: 104). Fondamentale rovesciamento di prospettiva! Deleuze in effetti individua chiaramente, come già aveva fatto a suo tempo Espinas (1910: 403) il fatto che nella filosofia di Gabriel Tarde siano riscontrabili «due piani» o «livelli» (che per comodità potremmo ricondurre alla dicotomia esoterico / esoterico) secondo cui, nel primo, che si basa sullo schema sintetico e divulgativo costituito dalla triade Ripetizione-Opposizione-Adattamento, così come viene delineato, per esempio, nelle *Lois sociales* (Tarde 1898), pare che «*la differenza [stia] tra due ripetizioni*», mentre nel secondo – che invece corrisponde all'autentico pensiero (esoterico) di Tarde («più profondo», dice Deleuze) – è vero il contrario, è cioè che la ripetizione è in realtà «il differenziante della differenza», l'elemento commutatore e trasvalutatore, che «ci fa passare da un ordine all'altro della differenza: dalla differenza esterna alla differenza interna, dalla differenza elementare alla differenza trascendente, dalla differenza infinitesimale alla differenza personale e monadologica» (Deleuze 1968: 104). E perciò «*la ripetizione – conclude Deleuze rifacendosi a Tarde (1895a) – è dunque il processo attraverso cui la differenza non aumenta né diminuisce, ma “va differendo” e “si propone come fine a se stessa”*» (Deleuze 1968: 104). Ed è una differenza “libera”, o “liberata”, proprio grazie a questo stesso processo: una differenza «“che non si oppone a nulla e che non serve a nulla”, come “termine finale delle cose”» (ibidem). In buona sintesi, non si dà in nessun caso ripetizione pura, perché ogni ripetizione porta con sé un germe di differenza (di grado, di intensità...) o anche, in termini più tardiani, una «variazione».

A questo proposito, e per farsi un'idea della fecondità delle intuizioni da cui trae spunto Deleuze, sarebbe importante cercare di confrontare queste ultime affermazioni con due testi in tutto e per tutto seminali che Tarde ha dedicato alla differenza e alla ripetizione universali. Il primo, intitolato *La variation universelle*, è apparso nella raccolta degli *Essais et mélanges sociologiques* (1895), mentre il secondo costituisce il primo capitolo delle *Leggi dell'imitazione* (Tarde 1890), e si intitola, altrettanto significativamente, *La ripetizione universale*.⁵

⁵ Un confronto con gli inventari del *Fonds Gabriel Tarde* (conservato presso il *Centre d'histoire de Sciences Po* a Parigi) è sufficiente a dimostrare che entrambi i testi risalgono agli anni settanta dell'Ottocento. Cfr. Salmon (2014).

Nella *Variation universelle* Tarde intende mettere alla prova un'ipotesi che sostiene di avergli fatto «per molto tempo da guida» e che consiste «nell'identificare l'essenza e il fine di ogni essere con la sua differenza caratteristica». Si tratta dell'idea «di dare alla differenza per fine se stessa» (Tarde 1895b: 391). Per verificare la sua tesi egli intende metterla alla prova del reale, gettando «un colpo d'occhio sul mondo» e interrogandosi esplicitamente se «questa armonia [leggi adattamento], che vediamo dappertutto, ci si presenta come una tappa o come un fine; se le discordanze che le sono ribelli, e che un giorno deve riuscire a dominare, non servono ad altro che a glorificare il suo trionfo finale, oppure se, semplice agente della trasformazione [...] non sia per caso l'operaia della differenza universale» (ivi: 395). Attraverso una serie di arditi passaggi, supportati dal ragionamento “analogico” che lo contraddistingue, in cui Tarde sviluppa un'originale analisi dei diversi «strati sovrapposti» del reale (fisico, biologico, psicologico) nell'ambito dei fenomeni della vita, dell'idea di felicità, di utilità, di dovere e di bello (biologia, economia, morale ed estetica) egli giunge alla conclusione che «la differenza è la causa e il fine, e l'armonia soltanto il mezzo e l'effetto» (ivi: 421), perché «l'armonia e la perfezione non costituiscono affatto il fine delle cose»: «l'armonia [è] per la differenza». In buona sostanza l'armonia, cioè l'adattamento reciproco dei fenomeni (terzo tempo dello schema divulgativo o essoterico costituito da Ripetizione-Opposizione-Adattamento) non costituisce mai il loro fine ultimo, perché è soltanto una tappa intermedia che prepara ad una sintesi più alta, in cui ciò che viene messo in rilievo è la loro differenza specifica, «che non è che per una volta e soltanto per un istante», come recita l'ultima pagina delle *Leggi dell'imitazione*. La ripetizione costituisce perciò il «tema» su cui si ricamano una serie di «variazioni» atte a esaltare il *pittresco* del mondo, che tuttavia ha soltanto un valore estetico e assolutamente non utilitaristico, in quanto differenza che basta a se stessa, autosufficiente, “libera”.

Nella *Ripetizione universale* Tarde è, se possibile, ancora più esplicito: «le somiglianze, le ripetizioni dei fenomeni sono i temi necessari delle differenze e delle variazioni universali»; «le ripetizioni conducono [...] alle variazioni», esse «non hanno che una sola ragion d'essere, quella di mostrare sotto tutte le sue sfaccettature un'unica originalità che cerca di farsi luce» (Tarde 1890: 51-52). Come già affermava nei suoi appunti giovanili «la differenza è sostanza del mondo» (Tarde 1873: 364) e la ripetizione soltanto passaggio, trasmutazione, come nell'immagine più volte ripresa dell'*alambicco* destinato a distillare l'essenza caratteristica e assolutamente inoperosa delle cose.

3. *Microsociologia e microfisica del potere (Tarde e Foucault)*

Chiarito questo primo aspetto, passiamo oltre. L'interpretazione di Tarde come filosofo della differenza e della ripetizione costituisce infatti soltanto un primo

“momento” della lettura *disseminata* che ne viene offerta da Deleuze nei suoi testi, momento che viene sviluppato, come abbiamo visto, tra il 1956 (*Qu'est-ce que fonder?*) e il 1968 (*Différence et répétition*). In quest'ultimo testo Deleuze a dire il vero va un po' oltre e introduce quello che potremmo considerare a tutti gli effetti come un secondo tempo interpretativo della sua lettura tardiana, concernente la genesi e la definizione di una *sociologia dell'infinitesimale*. Deleuze ricollega infatti esplicitamente queste prime acquisizioni sul divenire della differenza all'aspra (e infelice) lotta che a lungo ha contrapposto Gabriel Tarde a Émile Durkheim a proposito dello statuto epistemologico da assegnare alla nascente scienza sociale, affermando che «l'insieme della filosofia di Tarde si presenta così: una dialettica della differenza e della ripetizione, che fonda su tutta una cosmologia la possibilità di una microsociologia» (Deleuze 1968a: 105).

Un secondo fronte dell'interpretazione tardiana viene dunque approfondito a partire da *Mille plateaux* (1980, con Guattari) e dal celebre “omaggio” che qui viene tributato a Gabriel Tarde. Deleuze, come dicevamo, introduce la figura di Tarde a partire dalla polemica con Durkheim che ha avuto il risultato di relegarlo ai margini del dibattito sociologico del suo tempo favorendone un rapido oblio. Durkheim e la sua scuola (soprattutto Bouglé) avevano cercato di demolire (fraintendendolo) il pensiero di Tarde con l'accusa di accordare un'eccessiva importanza agli individui (individualismo metodologico) e allo “psicologico” in generale, e di avere fondato la sua sociologia sull'accidentale e sul caso, di cui non ci può essere scienza, dato che si dà scienza soltanto del “generale”. Si trattava, come è chiaro, di due concezioni della sociologia diametralmente opposte e inconciliabili. Per Durkheim il vero oggetto della disciplina dovevano essere i fatti sociali considerati come «cose» che si impongono agli individui dall'esterno esercitando un potere coercitivo su di essi. Per Tarde una simile concezione non era nemmeno immaginabile, perché, obiettava, non si capisce proprio “da dove provengano” le rappresentazioni collettive sovra-individuali se non sono anch'esse un prodotto della mente degli individui, e in particolare di un singolo individuo che inventa venendo successivamente imitato dagli altri.⁶

Deleuze e Guattari ricostruiscono la vicenda in questi termini: «Durkheim considerava un oggetto privilegiato le grandi rappresentazioni collettive, generalmente binarie, risonanti, surcodificate... Tarde obietta che le rappresentazioni collettive presuppongono proprio ciò che bisogna spiegare, cioè “la somiglianza di milioni di uomini”. Per questo Tarde si interessa piuttosto al mondo del dettaglio, o dell'infinitesimale: le piccole *imitazioni, opposizioni e invenzioni*, che costituiscono tutta una materia sub-

⁶ Sulla polemica Tarde-Durkheim la letteratura è ampia. Una buona lettura si può trovare in Karsenti (2002). Sull'“individualismo” di Tarde mi permetto di rimandare a Domenicali (2015).

rappresentativa» (Deleuze e Guattari 1980: 267). La posta teorica sottesa a questo dibattito può essere perciò ricondotta all'alternativa molare / molecolare. "Molecolare" (e di qui il fraintendimento di Durkheim) non significa affatto «individuale» perché – spiegano Deleuze e Guattari – «la differenza non è affatto tra il sociale e l'individuale (o l'inter-individuale), ma tra il campo molare delle rappresentazioni, individuali o collettive, e il campo molecolare delle credenze e dei desideri, dove la distinzione tra il sociale e l'individuo non ha più senso, perché i flussi non sono attribuibili a individui più di quanto non siano surcodificabili da dei significanti collettivi». Più in profondità (ed è esattamente ciò che Durkheim non è riuscito a capire) «*l'imitazione è la propagazione di un flusso; l'opposizione, è la binarizzazione dei flussi; l'invenzione, è una coniugazione o una connessione tra flussi diversi*» (ibidem). Ed è dunque il rimprovero di "individualismo" a essere completamente fuori luogo. Come ha osservato anche Bruno Latour, l'individuo non ha alcuna sostanza propria nel sistema di Tarde, non è un "soggetto" nel senso tradizionale del termine, perché internamente scisso, attraversato da flussi che si muovono a velocità e con direzioni differenti (Latour 2006: 25-27). «E che cos'è un flusso?» – si chiedono Deleuze e Guattari; risposta: «è credenza o desiderio (i due aspetti di ogni concatenamento)» (Deleuze e Guattari 1980: 267). Il vero oggetto della sociologia di Gabriel Tarde non sono dunque gli individui, come erroneamente è stato creduto, bensì i flussi, le correnti costituite da *quanta*, cioè da molecole sociali «sub-rappresentative» fatte di credenze e desideri, che come tali sono rigorosamente *anonime* perché *circolano* incessantemente negli interstizi *tra* un individuo e l'altro. Nel corso su Foucault, e in maniera ancora più esplicita, Deleuze ha affermato che «una corrente di imitazione o di propagazione non va da un individuo a un altro individuo [ma] da uno stato di credenza a uno stato di credenza o da uno stato di desiderio a uno stato di desiderio. Ciò che si propaga è credenza o desiderio». Si tratta dunque di fare «una sociologia di ciò che c'è sotto le rappresentazioni e che le rappresentazioni presuppongono [...] *Sotto le rappresentazioni vi sono dei corpuscoli di credenza e desiderio, i corpuscoli di credenza e desiderio sono inseparabili da onde di propagazione, e l'onda di propagazione della credenza e del desiderio è l'imitazione*» (Deleuze 1986). La sociologia di Gabriel Tarde è dunque una sociologia dei flussi o delle correnti anonime, senza soggetto.⁷ Deleuze tornerà più volte su questa caratterizzazione del sistema di Tarde, ma è in particolare proprio nel corso su Foucault che egli istituisce un interessante paragone tra la microfisica del potere e la micro-sociologia, paragone introdotto dalla considerazione secondo cui «molto spesso troviamo in Foucault un autentico

⁷ Trovo corretta la lettura offerta da A.M. Brighenti, secondo cui la riflessione di Tarde si potrebbe caratterizzare nei termini di un «pluralismo epistemologico radicale» che va oltre la dicotomia individualismo/olismo per procedere in direzione di una logica delle molteplicità (Brighenti 2010).

tono “tardiano”». Entrambi (Tarde e Foucault) hanno avuto il gusto delle «piccole invenzioni sociali» (Deleuze fa riferimento alla pagina di *Sorvegliare e punire* in cui viene descritta la piccola vettura penitenziaria...) per metterne in rilievo la portata macro-sociologica. Foucault, lo sappiamo, sia nei suoi testi che nei suoi corsi al Collège de France o nelle interviste, non ha mai fatto riferimento a Tarde, eppure secondo Deleuze non poteva non conoscerlo (quantomeno, aggiungiamo noi, per il fatto di avere recensito *Differenza e ripetizione* in cui a Tarde viene assegnato un posto importante).⁸

Ad ogni buon conto, Deleuze afferma che «l’imitazione e l’invenzione in Tarde corrispondono [...] a quelli che Foucault definisce rapporti di forze». Perché? Perché, osserva ancora Deleuze, «l’imitazione implica un rapporto di forze tra colui che imita e colui che viene imitato» e parimenti anche «l’invenzione implica un rapporto di forze tra le correnti al cui crocevia si produce l’invenzione». E che cosa sono questi rapporti di forze così come li interpreta Foucault? «I rapporti di forze sono dei rapporti molecolari, dei micro-rapporti tra elementi che funzionano come dei *corpus*». Nella *Volonté de savoir* (1976) Foucault aveva contrapposto la sua «analitica» del potere alle teorie tradizionali. Come accadeva per Tarde, anche nell’analisi foucaultiana del potere non bisogna partire dai «grandi insiemi» o dalle macro-istituzioni (lo Stato, la legge, le classi...) bensì dalla dimensione microfisica o infinitesimale, il “macro” non essendo altro che un «effetto globale» e secondario del “micro”. La microfisica del potere – continua Deleuze – è dunque anch’essa «una scienza delle molecole [e dei] corpuscoli» e «il potere non è una questione che riguarda i grandi insiemi, ma una questione di onde e di corpuscoli». Per Foucault, lo sappiamo, la relazione di potere è qualcosa di molto diverso dalla «violenza», con cui non deve essere affatto confusa. Nel celebre testo intitolato *Come si esercita il potere?* egli ha precisato che si tratta sempre di «un modo di azione su delle azioni» (Foucault 1982: 1058), presenti o future. I «rapporti di forze» costituiscono perciò delle relazioni in cui la forza è sempre in rapporto con un’altra forza, e non con un “soggetto” o un individuo, al cui interno queste ultime aprono invece delle faglie o delle incrinature, che ne fanno, nietzscheamente, dei “dividui” o dei “dividuali”.

Ora, se diamo una scorsa (per quanto rapida) ai testi di Tarde possiamo toccare con mano la pertinenza delle osservazioni di Deleuze e l’efficacia della sua lettura. Secondo una celebre “legge” dell’imitazione quest’ultima si propaga (contrariamente a quanto si sarebbe inclini a pensare) *ab interioribus ad exteriora*. Si imita cioè sempre prima l’interno e poi l’esterno del modello esemplare. E che cosa costituisce l’*interno* del modello? Tarde è chiaro su questo punto, credenza e desiderio: «ciò che viene inventato o imitato è sempre un’idea o una volontà, un giudizio o un disegno, in cui viene espressa una certa

⁸ Cfr. Foucault (1970).

dose di credenza e di desiderio» (Tarde 1890: 167). Credenza e desiderio sono delle forze, e delle forze quantificabili, perché hanno una direzione e un “peso specifico” che può essere perfino calcolato statisticamente. Esse «sono le forme o le forze innate e costitutive del soggetto» (Tarde 1895c: 240), particolari «potenze» che combinate tra loro (combinandosi o scontrandosi: Tarde distingue tra interferenze-combinazioni e interferenze-lotte) danno luogo a tutti i fenomeni prima mentali e poi sociali, che non sono altro che il prodotto di ininterrotte addizioni e sottrazioni di quantità di credenza e desiderio sotto l’alto patronato della Logica sociale (Tarde 1895d).⁹ A proposito del desiderio (ma ciò vale anche per la credenza) Tarde afferma che «si tratta di una vera e propria forza situata nel cervello degli individui, che aumenta o diminuisce, devia a destra o a sinistra, si rivolge verso questo o quell’altro oggetto [...] a volte si riduce a una brezza insignificante, a volte diventa un uragano [...] ma non si ferma mai nella sua attività incessante, rigeneratrice o rivoluzionaria» (Tarde 1890: 171). In sintesi: i «rapporti di forze» di cui parla Foucault sembrano possedere la stessa struttura *molecolare* delle relazioni molteplici e reversibili che si istituiscono tra credenza e desiderio, e per questo Deleuze può insistere sull’essenziale isomorfismo tra i due modelli analitici.¹⁰

4. Echologia: una filosofia dell’*avere*

Arriviamo così al terzo e ultimo “momento” dell’analisi di Deleuze. Ci troviamo nella terza parte del saggio su Leibniz, intitolata significativamente «Avere un corpo». Il problema è ancora quello del potere, dei rapporti di forza e dei micro-rapporti di dominazione. Qui Deleuze sviluppa una vera e propria «teoria dell’appartenenza» introdotta dalla questione: «che cosa significa appartenere, e in che senso *un* corpo appartiene all’anima?» (Deleuze 1988: 143). Il potere e il dominio rimandano infatti non tanto all’elemento dell’essere, quanto ad un *avere*, a un rapporto di possesso (io possiedo il *mio* corpo), e in questo modo «è come se la filosofia penetrasse in un nuovo elemento, sostituendo l’elemento dell’Avere a quello dell’Essere». Husserl, lo sappiamo, si era confrontato

⁹ Si tratta di un grosso volume dedicato proprio all’analisi di questa combinatoria.

¹⁰ L. Saquer ha utilizzato l’espressione «calco epistemologico» a questo proposito (Saquer 2005). A proposito della concezione del desiderio in Deleuze, Tarde e Foucault, è bene fare qualche precisazione. In effetti, contrariamente a quanto la citazione potrebbe far a pensare, la concezione tardiana del desiderio rimane, nonostante tutto, abbastanza tradizionale. Egli elabora infatti il suo concetto di desiderio a partire dalla schopenhaueriana “volontà di vivere”, (uno Schopenhauer mediato da Ribot [1874]) e dunque esso viene interpretato principalmente come mancanza. Se ci chiediamo infatti *che cosa desideri il desiderio*, dovremmo immediatamente rispondere che, secondo Tarde, il desiderio è *tipicamente* desiderio di una credenza – e in quanto tale non pare essere caratterizzato da una dimensione *intrinsecamente* rivoluzionaria (cfr. Tarde 1895c). Sulla concezione deleuziana del desiderio in opposizione a quella di Foucault mi limito invece a rimandare a Deleuze (1994).

criticamente con Leibniz nella quinta *Meditazione* cartesiana, ma alla questione aveva fornito una riposta che agli occhi di Deleuze appare insoddisfacente, al punto che egli può affermare che «è Gabriel Tarde, molto più di Husserl, ad aver colto pienamente l'importanza di questa mutazione, e messo in questione l'ingiustificabile primato del verbo essere» (ivi: 147). In *Monadologia e sociologia* Tarde aveva affermato perentoriamente che «il vero opposto dell'io non è il non-io, ma il *mio*; il vero opposto dell'essere, cioè dell'avente, non è il non-essere, ma l'*avuto*» (Tarde 1895a: 99). Anche in questo caso egli ha fatto da precursore e da battistrada per un nuovo asse di riflessione, che nel suo volume di riferimento Jean Milet ha proposto di denominare *Echologia* (o «scienza dell'avere») per contrapporla alla più tradizionale Ontologia (Milet 1970: 168). Le relazioni intermonadiche che si tratta di approfondire, spiega Deleuze, hanno a che fare con dei «predicati» piuttosto che con degli «attributi», dato che «la predicazione fa parte dell'avere, e arriva a risolvere le aporie dell'essere o dell'attribuzione» (Deleuze 1988: 147). Il problema è quello di capire in che modo la monade spirituale (razionale, entelechia) può possedere le altre monadi corporee e come concretamente si istituisca il *vinculum substantiale* che le lega: «l'appartenenza e il possesso rimandano alla dominazione», ma a una dominazione che, come nella relazione di potere descritta da Foucault («mobile», «reversibile», in perpetuo squilibrio...) non si dà mai una volta per tutte, non si dà cioè «in un calmo elemento che sarebbe quello del proprietario e della proprietà ben determinata» perché vi sono sempre dei «fattori di rovesciamento», di «rivolgimento», di «precarizzazione» che danno luogo a dei «rapporti mobili e perpetuamente rimaneggiati delle monadi tra loro» (ivi: 147-148).

Ora, per contestualizzare la riflessione di Tarde su questo punto dobbiamo tenere presente che egli scrive le sue opere nell'ultimo quarto dell'Ottocento, nel bel mezzo delle più importanti scoperte scientifiche destinate ad aprire la strada alla scienza contemporanea. Ed è proprio la scienza del suo tempo, assieme al proliferare di nuove teorie che la caratterizzano (la teoria cellulare in biologia, la scoperta dei radicali in chimica, la teoria atomica nella fisica ecc.) a suggerirgli l'idea di fondare la nuova scienza sociale su un'epistemologia leibniziana adeguata agli sviluppi delle scienze dure. Si tratta dunque di una «monadologia rinnovata» proprio alla luce di queste nuove scoperte e teorie, e quindi di una *neo-monadologia*, in quanto le monadi di Tarde, a differenza di quelle leibniziane, che notoriamente sono «senza finestre», sono invece «aperte» e «si compenetrano a vicenda». Non si tratta, ancora una volta, di «individui» infinitesimali, perché agli occhi di Tarde e più in profondità «ogni cosa è una società» (Tarde 1895a: 66, tesi del *sociomorfismo* universale).

Bisogna dunque che ci chiediamo seriamente: *che cos'è una società?* Alla domanda Tarde ha risposto in due modi: nel terzo capitolo delle *Leggi dell'imitazione* egli ha affermato che «*la società è l'imitazione, e l'imitazione è*

una specie di sonnambulismo» (Tarde 1890: 118) – risposta che potremmo considerare essoterica, utile a divulgare il suo pensiero mettendolo in relazione con le ricerche sull'ipnosi e sulla suggestione che alla fine dell'Ottocento si trovavano al centro di un ampio dibattito (cfr. Cavalletti 2011); ma è in *Monadologia e sociologia* che egli fornisce la vera risposta, quella che svela l'autentica portata del suo pensiero: la società è «il possesso reciproco, in forme estremamente varie, di tutti da parte di ciascuno» (Tarde 1895a: 97). Essere in società significa dunque *possedersi* vicendevolmente, e la sociologia (la scienza delle società) è in primo luogo scienza dei modi e delle molteplici forme attraverso cui questo *possedersi* ha luogo.¹¹ La relazione di possesso delineata da Tarde, così come la relazione di potere a cui Deleuze la paragona, è dunque una «relazione bifronte» caratterizzata da *reciprocità* e *reversibilità*. Di qui un compito per la filosofia futura: la sostituzione dell'elemento dell'Avere e della relazione di possesso all'Essere. Fare attivamente della *Echologia*. La scienza, da questo punto di vista, è in anticipo sulla filosofia in quanto da gran tempo ha assunto come guida il verbo avere, e così «ai suoi occhi tutto si spiega attraverso delle *proprietà*, e non delle entità» (ivi: 99). Si tratta ora di mettersi al passo per definire i fondamenti di un'inedita «filosofia dell'avere». Di qui tutto un programma quadripartito da realizzare, che consisterà nel classificare: 1) le «forme del possesso»: fisico, chimico, vitale, mentale, sociale...; 2) i modi o le «specie» in cui si attua: unilaterale o reciproco; 3) i suoi diversi «gradi»; e infine 4) se questo possesso si istituisce «tra un elemento e uno o più altri elementi considerati individualmente, oppure tra un elemento e un gruppo indistinto di altri elementi» (ivi: 102).

Ma non è tutto. La dimensione dell'avere non concerne soltanto la modalità delle relazioni che si instaurano tra le monadi, ma anche la loro stessa *costituzione*: «dato che l'essere è l'avere, ne consegue che ogni cosa dev'essere avida», perché – continua Tarde – «se c'è un fatto che avrebbe dovuto saltare agli occhi, è proprio l'avidità, l'immensa ambizione che da un capo all'altro del mondo, dall'atomo vibrante o dal microrganismo più prolifico fino al re conquistatore, riempie e muove tutti gli esseri» (ivi: 109). La natura delle monadi, i soli «agenti spirituali» del mondo, è infatti quella di essere fondamentalmente «egoiste» e «avide [...] dell'assimilazione e della dominazione universale». Ogni monade è in se stessa un «microcosmo» abitato dalle due forze originarie, la credenza e il desiderio, che costituiscono tutto il loro essere. Il «regime» di questo universale *possedersi* è il «dispotismo illuminato» (ivi: 74).¹² Tarde distingue infatti chiaramente tra «monadi vassalle» e «monadi sovrane» desiderose di espandersi e di conquistare, entrambe animate

¹¹ Cfr. Debaise (2008).

¹² Per questo Espinas (1910) ha potuto osservare che Tarde trae il suo modello politico dalla piccola società aristocratica di provincia tipica del suo tempo – e dunque, si potrebbe aggiungere, se «ogni cosa è una società» si tratta dopotutto di una *società feudale*.

da una «pretesa universale dell'infinitamente piccolo all'infinitamente grande» (ivi: 107). Eppure non confondiamoci. La conquista, contrariamente a quanto pensavano gli evoluzionisti (contro cui in effetti muove esplicitamente l'intera riflessione di Tarde) non si effettua attraverso la lotta, lo scontro armato o la guerra. Più in profondità, egli confessa che «quando parlo di conquista e di ambizione [...] è piuttosto di propaganda e di devozione che dovrei parlare» accogliendo e valorizzando le critiche coeve all'evoluzionismo di Herbert Spencer e ai pensatori inglesi in generale, ossessionati dal tema della guerra, e facendosi sostenitore, per esempio, dell'evoluzionismo “eretico” di un Edmond Perrier, teorico di un modello di evoluzione rizomatica, aparallela, orizzontale, «per associazione» tra organismi elementari (cfr. Perrier 1879). Il possesso delle monadi si effettua perciò, a ben vedere, come una «propaganda apostolica» attraverso la comunicazione e la «conversione» delle monadi subalterne che così entrano pacificamente a far parte del vincolo. In fondo al pensiero di Tarde e in controtuce riemerge dunque un rousseauismo in realtà mai sopito¹³: la società è innanzitutto l'esito di una trattativa e di un accordo tra credenze e desideri, e non di un conflitto o di una guerra di dominazione. Anche quella di Tarde, in ultima analisi, così come quella esplicitamente rivendicata da Deleuze, mostra di essere una filosofia dell'*ET*, delle congiunzioni, delle relazioni, piuttosto che dello scontro, della negazione e dell'opposizione tra elementi tra loro incommensurabili.

5. *Riflessioni conclusive (sul vuoto di un'assenza)*

Ricapitolando, possiamo affermare che, se esaminata più da vicino, l'interpretazione tardiana offerta da Deleuze, per quanto disseminata e frammentaria, mostra di possedere una ben definita coerenza interna. I testi e i diversi passaggi da noi analizzati in effetti si corrispondono e si richiamano a vicenda, facendo intravedere i lineamenti di una lettura unitaria e filosoficamente molto fondata, basata su una puntuale conoscenza dell'intera opera filosofica e sociologica di Gabriel Tarde. Possiamo riconoscerne tre momenti principali. Nel primo, situabile grossomodo tra il 1956 e il 1968, il pensiero di Tarde viene assunto operativamente come fonte di ispirazione e strumento di confronto per la definizione di una «nuova immagine del pensiero» connessa a un'inedita dialettica della differenza e della ripetizione in chiave marcatamente anti-hegeliana. A partire da queste premesse, la lettura di Tarde viene ulteriormente sviluppata (secondo momento) in direzione di una rivalutazione dell'infinitesimale, conformemente all'alternativa molare / molecolare che fa da sfondo alle analisi contenute in *Mille plateaux* (Deleuze e

¹³ A Rousseau, non a caso, è dedicato il primissimo articolo pubblicato da Tarde all'età di 16 anni (cfr. Tarde 1869). Sul rapporto Tarde-Rousseau cfr. ora Papparo (2016).

Guattari 1980). Anche in questo caso il pensiero di Tarde viene assunto nelle vesti dell'intercessore, e di un intercessore di primo piano, perché consente di ripensare il divenire del pensiero sociale contemporaneo garantendo una salutare alternativa nonché via di fuga dalle maglie dell'oggettivismo "durkheimiano" che ha dominato – potremmo dire sovraneamente – l'evoluzione delle scienze sociali del secolo XX. Qui si inserisce il confronto con la rilettura di Foucault messa in atto durante il corso tenuto a Vincennes del 1985-1986 e in gran parte confluita nel volumetto omonimo (Deleuze 1986a), dove l'accostamento a Tarde è indicatore di una ri-problematizzazione e di un approfondimento della questione del potere, di cui contribuisce a chiarire alcuni snodi teorici capitali (la relazione di potere come micro-rapporto tra molecole sub-rappresentative) fino a sfociare, nel *Leibniz* (Deleuze 1988, terzo momento) nell'ambizioso progetto, delineato e poi subito interrotto, di una sostituzione della tradizionale Ontologia ad opera di un'inedita *Echologia*, o filosofia dell'avere.

Per concludere. Deleuze non ha mai tenuto effettivamente "un corso" su Tarde. Possiamo soltanto rimpiangere, ora forse con cognizione di causa, quello che tale corso avrebbe potuto essere. La vitalità e l'originalità della sua lettura – per quanto abbozzata, lacerata, dispersa, ridotta allo stato di *disiecta membra* – non può altro che farci avvertire, ancora una volta, quanto un'interpretazione più sistematica della filosofia di Gabriel Tarde avrebbe potuto giovare, non soltanto a una migliore comprensione delle tesi di Deleuze, ma anche alla creazione di concetti adeguati al tempo in cui viviamo.

Riferimenti bibliografici

- ALLIEZ, E.
2001 «Différence et répétition de Gabriel Tarde», *Multitudes* 7, 171-176.
- ARISTOTELE
2000 *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- BRIGHENTI, A.M.
2010 «Tarde, Canetti and Deleuze on crowds and packs», *Journal of Classic Sociology* 10, 291-314.
- CAVALLETTI, A.
2011 *Suggestione. Potenza e limiti del fascino politico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DEBAISE, D.
2008 «Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez Gabriel Tarde», *Revue de métaphysique et de morale* 4, 447-460.
- DELEUZE, G.
1956 «Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis-le-Grand 1956-1957», on-line: <www.webdeleuze.com>, consultato in data 15/03/2016.
1968 *Différence et répétition*, PUF, Paris.
1973 «Lettre à un critique sévère», in Id., *Pourparlers. 1972-1990*, Minuit, Paris, 2003, 11-23.

- 1980 «À Arnauld Villani», in G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, D. Lapoujade (éd.), Minuit, Paris, 2015, 76-88.
- 1985 «Les intercesseurs», in G. Deleuze, *Pourparlers*, cit., 165-184.
- 1986 *Foucault*, Minuit, Paris.
- 1986 *Cours à l'Université de Paris-VIII, leçon du 7 janvier 1986*, Archives sonores, BNF.
- 1988 *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris.
- 1994 «Désir et plaisir», in G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 2003, 112-122.
- ID. E GUATTARI F.
1980 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris.
- ID. E PARNET, C.
1977 *Dialogues*, Flammarion, Paris.
- DOMENICALI, F.
2015 «Gabriel Tarde, un sociologo individualista?», *La società degli individui* 53, 22-33.
- DOSSE, F.
2007 *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*, La Découverte, Paris.
- ESPINAS, A.
1910 «Notice sur la vie et les oeuvres de M. Gabriel de Tarde», *Actes de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Séances et travaux*, 309-422.
- FOUCAULT, M.
1970 «Theatrum philosophicum», *Critique* 282, 885-908.
1976 *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris.
1982 «Le sujet et le pouvoir», in Id., *Dits et écrits 2 (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, 1041-1062.
- KARSENTI, B.
2002 «L'imitation. Retour sur le débat entre Tarde et Durkheim», *Raisons pratiques* 13, 183-205.
- LATOUR, B.
2006 *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris.
- MARTIN J.-C.
1993 *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris.
- MILET, J.
1970 *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris.
- MONTEBELLO, P.
2003 *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris.
- PAPPARO, F.C.
2016 «...Questo non so che, che è tutto l'io individuale... Note su Gabriel Tarde», in S. Prinzi (a cura di), *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, Orthotes, Napoli- Salerno, 139-165.
- PERRIER, E.
1879 «Le rôle de l'association dans le règne animal», *Revue scientifique*, 2^e série, IX, 24, 13 décembre, 553-559.
- RIBOT, T.
1874 *La philosophie de Schopenhauer*, Baillière, Paris.

SALMON, L. (ÉD.)

2014 *Le laboratoire de Gabriel Tarde. Des manuscrits et une bibliothèque pour les sciences sociales*, Éditions CNRS, Paris.

SAQUER, L.

2005 «Hypothèses sur la filiation Tarde-Deleuze à travers la criminologie», *Champ pénal / Penal Field*, on-line: <<https://champpenal.revues.org/280>>, consultato in data 20/03/2016.

TARDE, G.

1869 «Étude sur Jean-Jacques Rousseau», *Le Glaneur*, 2 septembre 1869 - 17 février 1870.

1873 «Essentiel pour les bases du système / Essenziale per le basi del sistema (1873-1879)», trad. a cura di F. Domenicali, *I castelli di Yale on-line*, I, 2, 364-380.

1890 *Le leggi dell'imitazione*, trad. a cura di F. Domenicali, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012.

1895a «Monadologia e sociologia», trad. a cura di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona, 2013.

1895b «La variation universelle», in Id. *Essais et mélanges sociologiques*, Storck-Maloine, Paris-Lyon, 1895, 391-422.

1895c «La croyance et le désir», in Id., *Essais et mélanges sociologiques*, cit., 235-298.

1895d *La logique sociale*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

1897 *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

1898 *Les lois sociales*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.