

FILIPPO DOMENICALI

**ALLE RADICI DELLA DIFFERENZA.  
GABRIEL TARDE,  
ESSENTIEL POUR LES BASES DU SYSTÈME (1873-79)**

«Tutto si ripete, tutto differisce, tutto si oppone».  
(Gabriel Tarde)

I. *Gabriel Tarde (1843-1904)*

Nel presentare queste brevi note di Gabriel Tarde intitolate *Essentiel pour les bases du système (1873-1879)*<sup>1</sup>, non posso esimermi dall'affrontare, almeno per sommi capi, la figura e l'opera di questo autore così singolare. Singolare soprattutto perché è noto, in Italia e all'estero, quasi esclusivamente per i suoi lavori sociologici – penso in particolare al classico *Le leggi dell'imitazione* (Alcan 1890; trad. it. Rosenberg & Sellier 2012) – che alla fine dell'Ottocento gli valsero l'elezione al Collège de France e una fama mondiale. Ma i suoi interessi, come cercherò di dimostrare, già allora travalicavano ampiamente i confini disciplinari della sociologia, per abbracciare la psicologia, la filosofia, il diritto, la politica, e perfino la letteratura e la poe-

<sup>1</sup> Desidero ringraziare il Centre d'Histoire de Science Po (Paris) nella persona di Dominique Parcollet (direttrice degli Archivi) per la disponibilità e il supporto manifestato durante il mio soggiorno presso i locali del Fonds Gabriel Tarde, che ha avuto luogo nel luglio del 2013. Un ringraziamento particolare va invece a Massimo Borlandi, per i suggerimenti, la pazienza e la cordialità.

sia. Inizierò dunque col delineare un sintetico profilo biografico dell'Autore, per poi approfondire la questione dell'archivio, finendo col presentare alcune sue idee metafisiche in forma di glossario.

Jean-Gabriel Tarde nasce il 12 marzo 1843 a La Roque Gageac, in Dordogna, da una famiglia della buona borghesia di provincia. La sua educazione è di tipo tradizionale, frequenta il collegio dei gesuiti nella stessa città, e si laurea in Giurisprudenza studiando prima a Toulouse e poi a Parigi. Si avvia così giovanissimo alla carriera di magistrato, che continuerà fino a quando, giunto al vertice della gerarchia amministrativa, si dimetterà dall'incarico di Direttore dell'ufficio di statistica del Ministero della Giustizia per andare a ricoprire la cattedra di Filosofia moderna al Collège de France. Per il posto vacante viene preferito a Bergson<sup>2</sup>.

Tarde non è dunque un sociologo di professione. Caratteristica della sua figura è quella di essere uno studioso "prestato" alla magistratura, sempre distante dagli ambienti accademici. La sua cifra saliente, che ne ha consentito anche l'emergere dell'originalità, è quella di presentarsi come un autodidatta e di non essere appartenuto ad alcuna scuola. È infatti un autore difficilmente classificabile, che si distingue per il suo carattere *critico* e *controcorrente*. Durante tutto il corso della sua riflessione egli ha sempre avversato le teorie dominanti del suo tempo: in un primo momento, non lesinando critiche al sistema di Comte (al quale ha contrapposto un sistema sociologico che si richiama piuttosto alla riflessione sociale di Augustin Cournot), in seguito ribaltando l'evoluzionismo di Herbert Spencer (all'origine sta la differenza, non l'omogeneo!), e infine polemizzando aspramente con Durkheim sulla questione del metodo in sociologia (individualismo metodologico vs olismo).

Come abbiamo anticipato, parallelamente agli studi e alla pratica del diritto, il giovane Tarde coltiva interessi diversi, concentrati so-

<sup>2</sup> Vicenda: la candidatura di Gabriel Tarde per la cattedra di Filosofia moderna, resa vacante dalla scomparsa di Jean-Félix Nourrisson (che la occupava fin dal 1874), venne sostenuta dai suoi amici Théodule Ribot e Louis Liard. Vi fu perfino un tentativo andato a vuoto di trasformarla in una cattedra di Sociologia. Tarde verrà eletto nel 1900, e terrà la sua lezione inaugurale il 15 marzo di quell'anno. Ian Lubek ha ricostruito l'episodio dell'elezione. Tarde ottenne: «18 dei 29 voti espressi»; dei rimanenti, 7 vanno a Bergson e 3 a Léonce Manouvrier (I. LUBEK, *Histoire des psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde*, «Revue française de sociologie», XXII, 1981, pp. 361-395: p. 376). A Bergson verrà poi affidata la cattedra di Filosofia greca e latina.

prattutto attorno a questioni scientifiche, psicologiche e filosofiche. Durante il periodo universitario si appassiona alla lettura di Leibniz (*Essais de Théodicée*, Paris, Ladrangé, 1866), Maine de Biran (*Maine de Biran: sa vie et ses pensées publiées par E. Naville*, Paris, Cherbuliez, 1857), Cournot e Renouvier. Ma legge avidamente anche gli autori positivisti alla moda (Spencer, Littré, Stuart Mill), e segue con interesse le questioni, anche specialistiche, che vengono dibattute sulla «Revue scientifique», di cui è assiduo lettore. La sua formazione filosofica ha dunque luogo all'interno del clima culturale del "positivismo spiritualistico" (la definizione è di Ravaisson)<sup>3</sup> che caratterizza l'ultimo quarto dell'Ottocento francese. La sua maturazione è molto precoce. Come ammette egli stesso in uno scritto autobiografico, il suo sistema filosofico «ha preso corpo tra i 25 e i 30 anni»<sup>4</sup>.

L'ambizione "sistemica", come testimoniato dalle brevi note che andiamo a presentare, ha caratterizzato fin dall'inizio la riflessione di Tarde. Già il titolo è curioso, e meriterebbe qualche chiarimento, o congettura. *Essentiel* è infatti un aggettivo (nel qual caso: "ciò che segue è essenziale per..."), oppure un sostantivo (nel qual caso: "ciò che è essenziale – stabilire, precisare, mettere in chiaro...")? E che cos'è, o qual è, questo *système*? È il sistema teorico, o di pensiero, che Tarde intende costruire. Nonostante, probabilmente, la traduzione letterale del titolo non sia la soluzione migliore, ho deciso in ogni caso di mantenermi fedele il più possibile all'originale, anche per non pregiudicarne la riconoscibilità per tutti coloro che non leggono il francese. Si tenga comunque conto che in molti casi, e anche in questo, *essentiel* va inteso come "fondamentale" o "indispensabile".

Ma, dicevamo, il sistema potrà dirsi compiuto soltanto molti anni dopo, nel 1898. E non si tratterà di un sistema di metafisica, come Tarde l'aveva immaginato all'inizio delle sue ricerche, bensì di sociologia.

Anche in rapporto a quelli che saranno gli esiti della riflessione tardiana, conviene dunque leggere con attenzione i frammenti che pubblichiamo. Essi provengono in larga parte dal materiale preparatorio raccolto in vista di un'importante opera metafisica, tuttora inedita, intitolata *La Répétition et l'évolution des phénomènes*, che Tar-

<sup>3</sup> F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (1867), Paris, Fayard, 1984, p. 313.

<sup>4</sup> G. TARDE, *Lettre autobiographique*, «Revue Universelle», 112, 1904, p. 333.

de inviò in visione all'editore Germer-Baillière di Parigi nel 1875, senza però mai decidersi a pubblicarla<sup>5</sup>.

Le «note sul sistema» costituiscono quindi la testimonianza più chiara di un "periodo metafisico" che rappresenta indubbiamente la parte meno frequentata dell'opera dell'Autore, anche a fronte dell'esiguo numero di scritti editi di cui disponiamo, e che – detto per inciso – ci permette una comprensione *ancora troppo lacunosa* dell'insieme della sua dottrina. La letteratura secondaria, pur ampia per altri aspetti, ha passato quasi sotto silenzio questa fase fondamentale del suo pensiero. Se diamo una scorsa alla produzione bibliografica sull'Autore, a fronte di numerosi articoli e saggi critici dedicati alle questioni criminologiche e sociologiche che lo hanno reso famoso, pochi sono gli interventi che hanno cercato di fare luce sui suoi anni giovanili. Eppure, come già osservava Espinas (uno dei suoi studiosi più attenti) nel 1909, senza una comprensione preliminare della filosofia di Gabriel Tarde diventa difficile, quando non impossibile, comprendere appieno la sua sociologia<sup>6</sup>.

## II. Il Fonds Gabriel Tarde

Le «note sul sistema» che seguono, assolutamente inedite, appartengono al lascito del Fonds Gabriel Tarde, un archivio privato donato nel 2001 dalla nipote dell'Autore, Mme Bergeret, al Centre d'Histoire de Sciences Po (CHSP) della Fondation Nationale des Sciences Politiques (che ha sede a Parigi in Rue Jacob al numero 35).

<sup>5</sup> A proposito di questo manoscritto, mi permetto di rinviare al mio contributo: *Il baule di Tarde. Genealogia filosofica di un sociologo controcorrente*, che ho apposto ad introduzione del volumetto di G. TARDE, *L'azione dei fatti futuri. I possibili*, da poco uscito per i tipi della casa editrice Orthotes (Napoli-Salerno, 2013, pp. 5-28).

<sup>6</sup> «Una convinzione che ci si impone in seguito a una rilettura dei suoi scritti, è che tutto quello che ha fatto deriva da una concezione generale del mondo e della vita che era già trasparente fin dal suo primo tentativo, e che il compito principale di chiunque voglia comprendere le sue teorie parziali, dev'essere quello di comprendere e di penetrare questa dottrina filosofica, questa visione universale delle cose e del loro divenire». Per Alfred Espinas, la sociologia di Gabriel Tarde non sarebbe nient'altro che il «prolungamento» della sua filosofia (A. ESPINAS, *Discours de M. Espinas in Discours sur Gabriel Tarde*, Sarlat, Michélet, 1909, pp. 35-36).

Rimaste nelle mani della famiglia fin dal 1904, anno della morte dell'Autore, le carte tardiane hanno riposato tali e quali egli le aveva lasciate in un «pesante armadio» ubicato nel maniero di La Roque, sede della casa di famiglia. Anche in considerazione dello stato generale del fondo (che cominciava a destare qualche preoccupazione) Mme Bergeret ha acconsentito, dietro richiesta del sociologo italiano Massimo Borlandi (Università di Torino), a donarne l'intero contenuto al CHSP, che contestualmente si impegnava ad assicurarne una corretta valorizzazione rendendolo accessibile agli studiosi.

La biblioteca personale di Tarde, che non poteva trovare spazio all'interno della sede del CHSP, è stata donata all'École Nationale d'Administration Pénitentiaire (ENAP), che ha provveduto a catalogarla e a collocarla in un'apposita Médiathèque Gabriel Tarde (che si trova anch'essa a Parigi, al numero 440 di Avenue Michel Serres). La consultazione di entrambi gli inventari (del *Fonds* e della *Bibliothèque*) è resa possibile anche on-line, sui siti Internet del CHSP e dell'ENAP (che segnalo in nota)<sup>7</sup>. Queste banche dati costituiscono uno strumento utilissimo ai fini di una ricostruzione delle letture tardiane (e quindi anche delle sue fonti), che ci permette oggi di ripercorrere – per così dire, *a distanza* – il suo itinerario intellettuale, la *via* attraverso la quale egli è giunto alle sue teorie filosofiche e sociali, permettendoci di sincronizzare l'esplorazione dei concetti con il filo delle sue letture.

L'elaborazione di un inventario<sup>8</sup> dettagliato del *Fonds* è stata possibile grazie al prezioso contributo di Louise Salmon, ricercatrice che, sotto la direzione di Dominique Parcollet (responsabile dell'Archivio), ha provveduto a catalogare e a riclassificare tutti i documenti. Attualmente il Fondo è costituito da 99 *cartons* (numerati da GTA 1 a GTA 99) che occupano una lunghezza di 8 metri lineari. La consisten-

<sup>7</sup> Questo il sito CHSP: <http://chsp.sciences-po.fr/fond-archive/tarde-gabriel>; per quanto riguarda invece ENAP: <http://enapmediatheque.paprika.net/enap1/>.

<sup>8</sup> L'inventario è accessibile e scaricabile a questo indirizzo telematico: [http://chsp.sciencespo.fr/sites/default/files/GT\\_version\\_web\\_def.pdf](http://chsp.sciencespo.fr/sites/default/files/GT_version_web_def.pdf) (si tratta però di una versione "ridotta". Quella dettagliata è consultabile soltanto sul posto). Sempre di L. SALMON, si vedano *Le fonds Gabriel Tarde au CHEVS* (in «Champ Pénal/ Penal Field» nr. speciale dedicato al XXXIV° Congrès Français de Criminologie del 2005; URL: <http://champpenal.revues.org/239>); e Id., *Pour une histoire du travail scientifique en action. Le cas du fonds Gabriel Tarde* (in «Histoire@Politique. Politique, culture, société», 11, 2010; URL: [www.histoire-politique.fr](http://www.histoire-politique.fr)).

za dell'inedito testimonia del fatto che Gabriel Tarde è stato un autore eccezionalmente prolifico, non soltanto in termini di opere effettivamente pubblicate (si parla di 15 volumi e un centinaio di articoli), ma anche rispetto a una mole non indifferente di note, appunti e documenti preparatori stilati in vista di corsi, conferenze e seminari. Poco più della metà del *Fonds* è infatti costituita da manoscritti di studio (GTA 1-51) redatti tra il 1860 e il 1904<sup>9</sup>.

Nel periodo che precede la donazione al CHSP, il fondo era stato consultato da pochissimi studiosi, che erano riusciti ad avervi accesso con il consenso della famiglia. Tra di essi, colui che l'ha potuto consultare nella maniera più approfondita è certamente Jean Milet, autore della prima monografia sistematica sull'opera di Tarde<sup>10</sup>. Pare però che il suo passaggio non sia stato indolore. Louise Salmon racconta infatti che l'inventariazione dei manoscritti di studio ha comportato diversi problemi dovuti al fatto che Milet è intervenuto a suo tempo a modificare la loro collocazione primitiva. Perciò, all'atto dell'inventariazione, si sono presentate due classificazioni sovrapposte: quella di Tarde, che accumulava e organizzava le sue note all'interno di camicie marmoree etichettate; e quella di Jean Milet, che ne aveva in parte stravolto l'ordine originario creando nuove cartelle. Il problema è stato risolto cercando di ripristinare la classificazione originaria voluta da Tarde e, nei casi in cui ciò non fosse stato possibile, si è deciso di mantenere un ordinamento cronologico, anche in considerazione del fatto che l'Autore aveva l'abitudine di datare sistematicamente i propri appunti. Questi ultimi si presentano generalmente nella forma di piccoli foglietti a quattro facciate, ottenuti piegando a metà fogli di quaderno bianchi, del formato scolastico. Essi venivano raggruppati per temi e inseriti all'interno di camicie artigianali recanti ciascuna un proprio titolo. Accade spesso che

<sup>9</sup> La seconda metà dell'archivio (GTA 52-99) appare meno interessante dal punto di vista filosofico, pur comprendendo una serie di documenti di natura eterogenea che ci dicono molto sulla "persona" di Tarde: note di lavoro del Ministero della Giustizia (GTA 52-53) manoscritti di articoli (GTA 74-78), manoscritti preparatori per i volumi pubblicati (GTA 68-73), corsi e conferenze (GTA 54-57), scritti letterari (GTA 58-63), diari personali (GTA 64-66), articoli di giornale (GTA 79-84) e corrispondenza privata (GTA 85-98).

<sup>10</sup> J. MILET, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970. Si tratta della tesi di dottorato discussa alla Sorbonne e redatta sotto la direzione di Henri Gouhier.

all'interno di questi fascicoli si trovino note redatte anche in periodi molto diversi (nel nostro caso si va dal 1873 al 1879).

### III. *Essenziale per le basi del sistema*

Per questo lavoro ci siamo concentrati esclusivamente sulle note manoscritte appartenenti al periodo 1870-1880. Il nostro interesse si è indirizzato perciò immediatamente ai primi due *cartons*, che contengono gli scritti filosofici più antichi ordinati secondo la classificazione voluta dallo stesso Tarde. Questa scelta è stata dettata da solide ragioni teoriche legate alla nostra ipotesi interpretativa di partenza, quella cioè di approfondire l'indagine di un momento pressoché sconosciuto (o molto poco studiato) della vita di Tarde, il momento "metafisico", inteso come una *chiave* (o *la* chiave per eccellenza) per penetrare tutta la sua opera successiva. Ci è parso che in questi lavori preparatori si trovino non soltanto le riflessioni di un filosofo (nonostante la giovane età) «bello e fatto» (come ebbe a dire una volta Espinas)<sup>11</sup>, ma anche i frammenti di un pensiero assolutamente originale che meriterebbe di essere riscoperto.

Entriamo però nei dettagli, ed esaminiamo il contenuto dei *cartons* GTA 1-2. Qui si trovano una serie di manoscritti molto interessanti sia da un punto di vista filosofico che scientifico e psicologico. Vi sono infatti tutta una serie di note di lettura dedicate ai protagonisti del dibattito intellettuale dell'epoca: Stuart Mill (*En lisant la Logique de Stuart Mill*, 1875), Bentham, Darwin, Hobbes (*Le principe d'utilité: Bentham, Darwin, Hobbes*, 1877), Sumner Maine (*En lisant l'Ancien Droit de Sumner Maine*, 1875), ma anche Kant (*Notes sur Kant: Critique de la Raison pure*, 1876). La tecnica delle note di lettura ci permette di illustrare il metodo di lavoro utilizzato da Tarde. Non dobbiamo infatti pensare che la sua fosse una pratica *esegetica* in senso stretto, filologica, dei testi in questione. Da alcune testimonianze sappiamo che una delle sue caratteristiche più costanti era quella di utilizzare le sue letture come "trampolino" a partire da cui cimentarsi in ardite speculazioni metafisiche, veri e propri "voli della mente". I suoi figli raccontano che

<sup>11</sup> A. ESPINAS, *Notice sur la vie et les œuvres de M. Gabriel de Tarde*, «Actes de l'Académie des Sciences Morales et Politiques: Séances et Travaux», 70, CLXXIV, 1910, p. 321.

Tarde non correggeva mai, o quasi mai. Egli utilizzava più o meno intatti gli appunti, molto spesso ampi, che gli venivano suggeriti dalle sue letture. S'interrompeva spesso, mentre leggeva, e fissava il suo pensiero così come gli veniva; di solito era lo stadio definitivo. Così, contrassegnava il passaggio che l'aveva fatto riflettere con un piccolo segno a margine, elegante e discreto, simile al volo di una rondine. Ed era proprio questo, in effetti: un volo istantaneo d'idee... Le sue letture non erano, il più delle volte, che pretesti per voli di questo tipo; egli cercava in esse meno la gioia di apprendere che la speranza di scoprire, ed un libro che lo aveva fatto pensare, che aveva aperto la porta alla voliera d'idee che egli era sempre, veniva considerato un bel libro.<sup>12</sup>

Queste letture assumono perciò un ruolo strumentale: fungono da *repertorio* (o *temario*) capace di mettere in moto il procedimento tardiano della *variazione*.

Per comprendere la genesi *materiale* dei documenti che andiamo a presentare, conviene ricordare che Gabriel Tarde non è stato soltanto un lettore, per così dire, onnivoro, ma anche (un po' come i pittori impressionisti che in quegli anni affollavano le Esposizioni) un filosofo *en plein air*: Era sua abitudine ritornare, appena possibile, ai luoghi dell'infanzia, per dedicarsi a lunghe passeggiate nei boschi, in cui riscopriva, ogni volta come se fosse la prima, il *pittoresco* della sua terra:

Durante le sue lunghe passeggiate, sia sulle colline che circondano Sarlat, sia sui massicci accidentati che circondano le rive della Dordogna, egli si arrestava spesso per annotare fin dal suo primo apparire, vivace e rapido, l'idea che gli sovveniva e che lo illuminava di colpo. In questo periodo il pensiero in lui non era mai più vivace e più fecondo che quando camminava.<sup>13</sup>

E non è un caso, sia detto di passaggio, che la maggior parte degli appunti di *Essentiel pour les bases du système* siano stati redatti durante i periodi che corrispondono alle vacanze estive, invernali o pasquali<sup>14</sup>. E nemmeno è un caso che vi si trovino soprattutto appunti tracciati a matita, vergati velocemente e in forma spesso coincisa ed

<sup>12</sup> Gabriel Tarde. *Introduction et pages choisies par ses fils*, Michaud, Paris, 1909, p. 29.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>14</sup> Espinas afferma che il manoscritto della *Répétition* (a cui ci siamo già riferiti in precedenza) fu redatto «durante le vacanze tra il 1873 e il 1874» (ESPINAS, *Notice*, cit., p. 321).



ellittica, i quali ci trasmettono quasi *fisicamente* (per la loro imprecisione, il loro tremolio o vibrazione caratteristica della mano che non dispone di un solido punto d'appoggio) l'impressione di una serie di illuminazioni scaturite dalla pratica peripatetica di una filosofia in cammino.

Vi si potrebbe perfino scorgere una certa inclinazione al *misticismo*. Da questo punto di vista il paragone con Nietzsche s'impone di necessità, paragone dettato, oltre che dalla data di nascita dei due autori (1843 Tarde; 1844 Nietzsche) anche da stupefacenti coincidenze di dettaglio. Al pari di Nietzsche, che si vantava di ricordare il luogo e il momento esatti in cui aveva ricevuto l'illuminazione dell'Eterno ritorno<sup>15</sup>, anche per Tarde l'idea della Ripetizione universale è legata all'*ecceità* costituita da un momento della giornata, alla contemplazione di un luogo ameno, che si ripercuote nell'intimo provocando uno stato d'animo di pace e di serenità:

Egli serbava il ricordo, a distanza di molto tempo, del luogo preciso in cui gli era apparsa l'idea della Ripetizione universale in tutta la sua pienezza armoniosa e nella sua maestosa grandezza, nei tre aspetti correlati dell'Ondulazione fisica, della Generazione e dell'Imitazione. Ciò accade in un luogo elevato, molto vicino a La Roque, su di un aspro costone pietroso abitato da magri vimini, da cui si può ammirare la pianura, il fiume scintillante e rapido, e, all'orizzonte, l'enorme promontorio del Homme sotto la bruma...<sup>16</sup>.

Immerso nel pittoresco dei luoghi, lontano dal clamore della civiltà, il «troglodita di La Roque»<sup>17</sup> si astrae dal commercio con gli uomini per abbandonarsi alla meditazione solitaria. Nei ricordi dei suoi fi-

<sup>15</sup> Per Nietzsche, come si sa, il pensiero dell'Eterno ritorno è stato un'autentica *folgorazione* presentatasi nell'agosto del 1881 a Sils Maria, in Alta Engadina: cfr. *Frammenti postumi 1881-1882*, nr. 11 [141]. La prima formulazione "essoterica" di questa dottrina si trova invece in *La gaia scienza*, af. 341: «Il peso più grande». Entrambi i testi sono compresi nel vol. V.2 di F. NIETZSCHE, *Opere*, trad. it. di M. Montinari e F. Masini, a c. di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965.

<sup>16</sup> *Gabriel Tarde. Introduction*, cit., p. 18 s.

<sup>17</sup> Così C. BOUGLE, *Gabriel Tarde: un sociologue individualiste*, «Revue de Paris», XII, 1905, p. 316. La Roque Gageac (e Sarlat) si trovano nel cosiddetto *Périgord noir*, regione che reca importantissime testimonianze preistoriche, come, ad esempio, le celebri grotte di Lascaux (riguardo le quali mi permetto di rinviare al fondamentale saggio di G. BATAILLE, *Lascaux. La nascita dell'arte* [1955], trad. it. di E. Busetto, Milano, Mimesis, 2007).

gli è contenuta una delle poche tracce di un periodo che per Tarde fu «poetico e mistico» – e che influenzerà non poco la riflessione del sociologo che qualche anno dopo si vorrà positivista, occultando accuratamente le tracce di ciò che era stato<sup>18</sup>.

Ma nei primi due *cartons* del *Fonds* c'è anche altro. Oltre ai testi di carattere esegetico e alle note di lettura, si trovano scritti più impegnati, in cui il giovane Tarde comincia palesemente ad elaborare una “sua” filosofia. È il caso di una serie di appunti che riguardano i temi portanti del sistema di metafisica: la *differenza* (*La différence universelle*, 1878), la *Ripetizione* (*Sur la Répétition*, 1879), i *possibili* e la *forza* (*La force identifiée au possible*, 1875), il principio di *causalità* (*Interprétation du principe de causalité*, s.d.), delle *Notes inédites* intitolate *l'avortement: loi de l'univers* (1871-74) e perfino un “saggio di cosmogonia” (*Essai de cosmogonie*, 1879) e delle note “su Dio” (*Sur Dieu: à rattacher à l'idée de possible*, 1873).

Veniamo a *Essentiel pour les bases du système*. Nella cartella sono contenuti materiali di diversa provenienza, perlopiù note volanti, in numero di venticinque, che lo stesso Tarde aveva provveduto a raccogliere nel corso di un periodo che va dal 1873 al 1879. L'ordinamento dei documenti ha quindi evidenziato i medesimi problemi incontrati dalla curatrice dell'inventario. Non sappiamo infatti se l'ordine dei testi sia stato alterato nel corso degli anni, e da chi. Si è posto perciò immediatamente un problema di classificazione. Che fare? Disporre ciascun appunto cronologicamente (visto che i foglietti sono quasi tutti datati), classificare per temi, o lasciare tutto così com'è? Adottando il criterio cronologico, sull'esempio di quanto hanno fatto Colli e Montinari per i quaderni di Nietzsche, si sarebbe certamente ripristinata una successione, in qualche modo, “oggettiva”. Ma se Tarde aveva raccolto personalmente e inserito in un'apposita cartella con un proprio titolo questi documenti, è anche probabile che ne avesse modificato l'ordine di successione secondo un criterio tutto suo. A indirizzarci verso quest'ultima ipotesi ci si mette il fatto che il testo iniziale [1] pare proprio un esergo, e quello finale [25] una conclusione. *Contra*, il fatto che due frammenti chiaramente collegati come il [12] e il [14] si trovano in una posizione che non è certamente quella logicamente più consona. Non potendo risalire al-

<sup>18</sup> Basti pensare al caso della prima opera edita di Tarde, un libro di poesie (gli oramai introvabili *Contes et poèmes*, Paris, Calmann-Lévy, 1879) ritirato in fretta e furia dal commercio (a sue spese) appena un anno dopo la pubblicazione.

l'*intenzionalità* del produttore dell'archivio, abbiamo infine pensato di limitarci a trascrivere i vari frammenti nell'ordine in cui questi si presentano.

#### IV. Nota ai testi

Per quanto riguarda i criteri adottati nella trascrizione abbiamo cercato di mantenerci fedeli, anche graficamente, alle peculiarità dei testi originali. Si tratta, come abbiamo avuto modo di osservare, di una serie di appunti quanto mai eterogenea per dimensioni e per contenuti. Note volanti, redatte nel bel mezzo di passeggiate amene nei boschi attorno a La Roque, spesso vergate in una calligrafia al limite dell'incomprensibilità. Eppure, questi appunti "parlano" molto del loro Autore. I nostri interventi sono tutti segnalati dalle parentesi quadre: le lacune vengono indicate con i tre puntini di sospensione [...]. Il punto di domanda [?] segnala invece i termini la cui trascrizione ci è apparsa alquanto incerta. Abbiamo inserito inoltre, nella traduzione, alcune note numerate utili ad integrare, sulla base degli altri scritti "metafisici" di Tarde, alcuni passaggi oscuri, o per fornire qualche riferimento aggiuntivo favorevole alla comprensione dei testi. Infine, qui di seguito, abbiamo tentato di costruire un sintetico *glossario*, che ci permette di fare il punto su alcuni importanti concetti che ricorrono nel testo.

#### V. Glossario tardiano

**Differenza.** La differenza è «sostanza del mondo» [1]. E, in effetti, «*La differenza non cresce, ma differisce*» [24]. Non è per nulla dimostrato, sostiene Tarde, che le differenze nel mondo aumentino o diminuiscano. Se la quantità di materia e la quantità di forza rimangono costanti, ci potrà essere soltanto una *sostituzione* di differenze. Perciò la differenza si *trasforma*, cioè si *differenzia* eternamente. Dei tre tipi di differenza individuati da Tarde – dirette, riflesse, feconde – solo queste ultime costituiscono la "vera" differenza. E lo fanno perché hanno un carattere *attivo*. Mentre le differenze dirette e le differenze riflesse rimangono identiche a se stesse, oppure vengono alterate da un'azione esterna (e ricoprono pertanto un ruolo passivo, o reattivo), la differenza feconda è la sola «alterità alterante... destinata a di-

spiegare il maggior numero di alterità ulteriori possibili» [12]. Differenza conquistatrice, dirà Tarde in altri testi, animata da una speciale «*ambizione*» o «*avidità*» di foggare il mondo a sua immagine e somiglianza. Il cosmo si trova dunque in uno stato di perpetuo squilibrio, è un cosmo *desiderante*, dove ogni monade aspira al massimo grado di potenza: «l'atomo... cessa di essere un atomo; esso è un *ambiente universale* o aspira a diventarlo, un universo *a sé*, non soltanto, come voleva Leibniz, un *microcosmo*, ma il cosmo intero, conquistato e assorbito da un solo essere»<sup>19</sup>. La materia è spirituale. Il pansichismo (o *psicomorfismo*) è un principio che Tarde intende estendere alla scala dell'intero universo. Ogni *punto* dello spazio (ogni monade) desidera conquistare il mondo, ma ne è impedita dalla *concorrenza* di tutte le altre. Di qui il tema della *lotta* dei possibili *per* il reale.

**Ripetizione.** Se la differenza è «sostanza del mondo», la Ripetizione, in quanto tale, non esiste. In un mondo in continuo divenire, ogni realtà «non è che per una volta e soltanto per un istante». E quindi le Ripetizioni “variano” di continuo. «In questo sistema – dice Tarde riferendosi al suo – la distinzione maggiore si stabilisce tra la differenza differente (la sfumatura individuale e istantanea) e l'insieme delle differenze ripetute. Inoltre, – aggiunge – bisogna osservare che, tra le differenze differenti prodotte quotidianamente in questo modo, ve n'è una destinata a fissarsi, ad aggiungersi alle differenze che si ripetono» [12]. Dunque, attraverso la Ripetizione, la differenza si perpetua e si trasforma. Come ha osservato Deleuze: «la ripetizione è “per” la differenza»<sup>20</sup>. Perché la differenza conquista “per Ripetizione”. In tutti e tre gli «strati sovrapposti» dell'Evoluzione universale (fisico-chimico, biologico, sociale) la Ripetizione è all'opera in tre forme diverse: Ondulazione, Ereditarietà, Imitazione<sup>21</sup>, che perpetuano altrettante forme di creazione: fisica, biologica, sociale. Nel mondo sociale queste forme di creazione prendono il nome di “invenzioni”, ma Tarde sottolinea che dobbiamo tener conto anche delle invenzioni organiche, e perfino delle invenzioni chimiche...

**Possibile.** Le meditazioni sul concetto di “possibile” sono originate da alcune considerazioni filosofiche relative all'idea di “legge” fisica, «la cui essenza è di potersi applicare sia all'immensità del possibile che alla ristrettezza del

<sup>19</sup> G. TARDE, *Monadologia e sociologia* (1895), trad. it. a c. di F. Domenicali, Verona, Ombre corte, 2013, p. 65.

<sup>20</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. di G. Guglielmi, Milano, Cortina, 1997, p. 39.

<sup>21</sup> Cfr. il primo capitolo di G. TARDE, *Le leggi dell'imitazione* (1890), a c. di F. Domenicali, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, pp. 47-76 («La Ripetizione universale»).

reale»<sup>22</sup>. In questo modo Tarde introduce una differenza tra diversi piani di realtà (multirealismo). Il reale può essere infatti concepito sia nel suo aspetto “indicativo” che “condizionale”, a seconda che noi pensiamo ai “fatti” o alle “leggi” che li governano: «Concepire un fatto... significa considerare la realtà nel suo aspetto positivo, *indicativo*; concepire una legge, significa considerarla nel suo aspetto necessario, *condizionale* o imperativo. Mille universi diversi dal nostro avrebbero potuto conformarsi alle leggi del nostro universo; e la loro certezza condizionale, la loro verità, ci viene garantita proprio da queste leggi»<sup>23</sup>. In questo modo Tarde è indotto a riprendere le considerazioni di Leibniz e di Cournot sui mondi possibili, e ad aggiornarle alla luce degli sviluppi della scienza del suo tempo. Egli giunge perfino ad affermare che «la nozione dei *possibili* costituisce tutta la metafisica in nuce!». Negli appunti sul “sistema” vengono ripresi solo alcuni aspetti della questione, trattata in maniera esaustiva nello scritto su *I possibili* (a cui rimando per una comprensione completa dell’argomento)<sup>24</sup>. Ma perché Tarde afferma che «Il fine universale: l’impossibile...» [2]; «Ecco dunque dei possibili che si affrettano [?] a partire [?], si sfruttano, si divorano e lavorano con frenetico ardore, – a che cosa? A rendersi impossibili!» [11]? Qui, come in altri passaggi, Tarde sembra porsi dei tranelli logici. Ma se consideriamo un frammento precedente: «L’esistenza, non è forse il semplice passaggio dalla possibilità all’impossibilità? E, nella stessa impossibilità, non ci sono forse dei gradi e delle distinzioni ad ogni istante mutevoli? Non c’è forse, così come una vita e un’evoluzione dei possibili, anche una vita e un’evoluzione degli impossibili?» [10]. Il reale e il possibile si ridefiniscono continuamente, come emerge anche da questo passo: «Lo spazio potrebbe essere definito come la possibilità della materia, e il possibile come lo spazio del reale»<sup>25</sup>. I possibili non costituiscono dunque soltanto una finzione “logica” («possibile è ciò che non implica contraddizione») come voleva Leibniz, ma sono dotati di uno statuto *ontologico*, in quanto differiscono “solo per il grado” dal reale (il possibile attualizzato). A questa conclusione sembra indirizzarci la domanda se: «i possibili non pensati sono un puro nulla, sì o no? Se sì, bisogna dire che pensando a un possibile, affermandolo come tale... noi lo *creiamo* realmente e non lo affermiamo soltanto. Il che è inammissibile. Bisogna dunque vedere nel possibile al di fuori della nostra mente che lo pensa *qualcosa* che ha quantomeno la proprietà di essere pensato da noi in certi momenti» [9].

<sup>22</sup> Id., *L’azione dei fatti futuri*, cit., p. 33.

<sup>23</sup> Ivi, p. 34.

<sup>24</sup> Id., *I possibili* (1910), in *L’azione dei fatti futuri*, cit., pp. 57-97.

<sup>25</sup> Ivi, p. 89.

**Realtà (Essere).** L'essere è *differenza*: «Eccoci adesso in possesso di una regola che ci permetterà di decidere in tutti i casi, di fronte a un oggetto che si presenta alla nostra mente, se merita o no il nome di *essere*. Lo merita se è qualcosa che differisce ad ogni istante da tutto e da se stesso» [7]. La realtà, dunque, è «ciò che non è che per una volta e soltanto per un istante» perché differisce continuamente da tutto e da se stessa. Conseguenze di questo ragionamento: «Né lo spazio, né il tempo, né l'io, né la specie vivente, né la società, né l'individuo stesso sono delle realtà propriamente dette» [13]. Perfino la *molecola* e la *cellula* vengono definite come «interiorità (non realtà, ma supporto delle realtà, come lo spazio è il supporto dei fenomeni materiali)» [13]. L'ontologia di Tarde risente qui enormemente dell'influenza delle ipotesi scientifiche del suo tempo, alle quali sembra voler fornire, come abbiamo detto, una metafisica adeguata. A più riprese, in *Monadologia e sociologia* Tarde si richiama all'ipotesi degli "atomi-vortice" di William Thomson (1867), secondo cui l'atomo dei fisici sarebbe composto da «un ammasso vorticoso di elementi più semplici» trattandosi di «un ritmo vibratorio di un certo tipo»<sup>26</sup>. Vi è qui l'idea che la materia, in fondo, coincida con la forza: «la materia è spirituale»<sup>27</sup>. E siccome noi concepiamo spontaneamente la forza sul modello del nostro desiderio, Tarde immagina che l'intero cosmo sia animato dalle due forze psichiche fondamentali, credenza e desiderio, che si biforcano e si dispiegano nei piani sovrapposti dell'Evoluzione universale.

**Evoluzione.** Uno degli idoli polemici più spesso presi di mira da Gabriel Tarde è proprio l'evoluzionismo di Herbert Spencer. Sembra che l'intero manoscritto sulla *Ripetizione* costituisca «una specie di discussione approfondita dei *Primi principii* di Spencer che erano appena stati tradotti in francese (1871) e [una] critica originale all'evoluzionismo»<sup>28</sup>. In discussione era il noto *principio della differenziazione progressiva*, secondo cui il cosmo si sarebbe evoluto da una omogeneità relativa primordiale attraverso stadi di organizzazione e differenziazione crescenti. Tarde contesta alla radice questa affermazione, "ribaltandone" la formula: non l'identità, ma *la differenza è l'alfa e l'omega dell'universo*. «Partire dall'identità primordiale, significa presupporre all'origine una singolarità prodigiosamente improbabile, un'impossibile coincidenza tra esseri multipli, allo stesso tempo simili e diversi, oppure l'inspiegabile mistero di un unico essere semplice, che poi si è diviso non si sa perché»<sup>29</sup>. E poi non si capisce perché, continua ancora Tarde, la sostanza identica primordiale debba aver avuto bisogno di *evolvere*,

<sup>26</sup> Id., *Monadologia e sociologia*, cit., pp. 43 e 87.

<sup>27</sup> Ivi, p. 51.

<sup>28</sup> Id., *I possibili*, cit., p. 57.

<sup>29</sup> Id., *Monadologia e sociologia*, cit., p. 82.

dato che si trovava in uno stato di equilibrio. Bisogna dire invece che «L'evoluzione universale si compie tra la diversità individuale degli atomi e la sfumatura individuale delle persone» [6] e «dei tre caratteri dell'evoluzione, cioè la *differenziazione*, la *coesione* e la *regolarizzazione*, gli ultimi due sono dei mezzi in rapporto al primo. In effetti, la coesione, l'aggregazione, la condensazione, comunque vogliamo chiamarla, è necessaria a tutti i fenomeni in vista della maggior differenziazione» [12]. «Obiettivo del mondo: *maximum di differenza*» [13].

**Io (Soggetto).** In Tarde troviamo infine una critica *ante-litteram* dell'identità del soggetto conoscente. Sua caratteristica è quella di possedere una variabilità quasi atmosferica. Tarde sottolinea il carattere *tematico* della personalità. La «singolarità profonda e sfuggente delle persone»<sup>30</sup> a cui allude nell'ultima pagina delle *Leggi dell'imitazione* (considerandola l'esito della differenziazione universale) è data non soltanto dal fatto che «*io differisco da ogni essere*» e che perciò «*nessun essere è stato, né è, né sarà mai me stesso*» ma anche dal fatto che «*io differisco in ogni istante da me stesso. Io non sono stato, né sarò mai più l'io che sono in questo momento*» [7]. Questo dimostra che l'io per Tarde è una variazione momentanea e irripetibile su di un tema soggiacente: «una persona è necessariamente un tema (sebbene un tema non sia necessariamente una persona)» [23]. E perciò può affermare che la «variabilità fondamentale che mi costituisce» ci permette di distinguere «tra il mio stato d'animo relativamente costante, che chiamo io, e degli stati d'animo passeggeri che lo *alterano*. Questo stato d'animo costante è il *tema* di cui gli stati d'animo passeggeri costituiscono le variazioni». E, perciò, nessun soggetto *trascendentale*, nessuna *unità* della coscienza, perché «il tema non si presenta mai *assolutamente nudo*, distinto dalle sue variazioni» [7].

<sup>30</sup> Id., *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 372.

GABRIEL TARDE  
*Essentiel pour les bases du système* (1873-79)  
GTA 2

[1]

[s.d.]

Différence: substance du monde  
mais non cause ni fin du monde

[2]

Août 76

Division

1° Le but universel: l'impossible

(chap. sur les possibles...)

2° Le résultat universel: l'inutile, la différence

– Entre ce but et ce résultat, quoi doit vouloir l'homme?

[3]

Avril 78

monde spatial et atomique { monde mécanique (d'où le monde astronomique)  
source des { monde vivant

moi { monde moral (d'où le monde mystique [?])  
monde psychologique et { société des amis [?] analogue à celle des étoiles)  
sensationnel { monde social (analogue au monde vivant)  
source du

---

{ L'*espace* et l'*atome*  
{ Le *moi* et la sensation

---



La chimie ne répond pas à la psychologie.  
Elle répond, en quelque sorte, à l'*ethnologie*.  
À la psychologie répond l'*atomologie*, science dont nous ne pouvons savoir, bien entendu, le premier mot.

[4]

Juillet 76

Entre deux immensités, l'une fondamentale, l'autre supérieure, de [...] la réalité [...] dans l'abstrait [?] défilé de l'Évolution: je veux dire entre l'immensité des possibles non réalisés, et celle des irréalisables fictions de l'art. En d'autres termes, l'*existence* est un détroit entre deux mers infinies, la *force* et le *Rêve*, l'un et l'autre partiellement ou totalement impuissants, inexprimables par les faits réels. Par le *Rêve* ou [...] illusoirement, la force s'affranchit de la contrainte habituelle. L'art, fils du rêve, l'amoindrit un peu, en le précisant; il limite cet illimité; mais c'est pour le rapprocher du réel que, peut être à tort, nous est si cher, et au delà duquel nous ne concevons que le pur néant. L'art, par égard pour ce préjugé d'enfants nous habille et nous découpe nos rêves en réalités apparentes, ce qui mutile et abaisse, il est vrai, nos rêves, mais satisfait nos vœux [?]. Il est chose relative passagère et bornée; mais le *Rêve* est l'essence même des choses, le *cœur* de la force, l'âme douloureuse et profonde de l'univers. La tente dans la nature, cette âme se révèle au [...] et [?] se révèle en nous. Heureux ceux qui rêvent! Le royaume des cieux leur appartient. – Rêvons ô poètes! ô philosophes, rêvons!

L'animal rêve, malade ou rassasié, à cela lui sert la souffrance, à cela lui sert la nourriture et l'apaisement de ses désirs bornés.

[5]

Août 76

Les anciens distinguaient la *translation* et l'*altération*. La question, pour les modernes, est de savoir si cette distinction est radicale. On a dit que l'*altération* (c'est-à-dire le changement qui s'opère sans déplacement) est purement apparente, qu'il y a, en effet, *déplacement* intérieur dans toute chose qui s'altère sans avoir l'air de se déplacer. – Oui, mais ce déplacement intérieur, qui accompagne

l'altération, la constitue-t-il? Ne sommes-nous pas forcés, *au moins*, d'admettre un genre d'altération, la sensation, la pensée [?], qui, accompagnée ou non du déplacement intérieur, en diffère profondément ?

Pour moi l'altération est si loin à rentrer dans la translation, que je fais au contraire rentrer la translation dans l'altération, dont elle n'est qu'une espèce.

[6]

Mars 78

Dans le moi, de même que dans l'Univers, il est vrai de dire que la différence est l'alpha et l'omega. L'évolution universelle s'accomplit entre la diversité individuelle des atomes et la nuance individuelle des personnes. L'évolution psychologique a pour point de départ l'irréductible altérité de sensations toutes hétérogènes (à ce sujet lire les études de Delboeuf sur le daltonisme – *Rev. Scientif.* mars 78) et elle aboutit, comme l'évolution universelle à ce qu'il y a de plus personnel, de plus propre, de plus incommunicable, le rêve poétique, la notion philosophique.

[7]

Juillet 78

a)

Quand je dis «je suis [...] ou [...], blond ou brun, maigre ou gras», je formule une relation entre moi et certaines autres êtres particuliers. Mais quand je dis «*je suis*» simplement, c'est comme si je disais «nul autre n'est moi». La relation universelle que je formule ainsi implicitement, je la nomme Différence. Dire: *je suis*, c'est dire: je diffère.

L'opinion [?] courante, que les relations supposent des termes, des êtres, dont elles sont en quelque sorte des intermédiaires, doit donc s'exprimer et se concevoir autrement. Il faut dire que les relations particulières, quelles qu'elles soient, *supposent* cette relation universelle que j'appelle Différence. On ne doit cependant pas se contenter d'entendre par là qu'elle est leur condition et leur support élémentaire, d'ailleurs distincte d'elles. Non, on pourrait dire avec plus de justesse que celles-ci sont ses fondements, et qu'elle éclot de leur concours. Quand je dis: *je suis*, c'est comme si je disais: *je suis*

maigre, brun, etc. en un mot tel que je suis avec toutes mes qualités (ou relations particulières) réunies, et non autrement.

Ainsi, au lieu de distinguer entre l'*être* et les *relations*, nous éliminons cet *x* obscur, l'*être*, et n'établissons de distinction qu'entre les deux genres de relations, l'universelle et la particulière. Et nous voyons que l'universelle est en même temps l'essentielle.

Nous le verrons encore mieux par la remarque suivante: quand je dis: *je suis*, je ne dis pas seulement: *je diffère de tout être [...] nul être n'a été, ni n'est, ni ne sera moi*; je dis encore: *je diffère à chaque instant de moi-même. Je n'ai été, ni ne serai jamais le moi que je suis en ce moment.*

Cette variabilité foncière qui me constitue, le vulgaire peut lui l'ignorer, mais le philosophe doit l'affirmer. Par là je distingue non pas entre *moi* et mes *états* successifs, mais entre mon état relativement constant, que j'appelle *moi*, et des états passagers qui *alterent*. Cet état constant est le *thème* dont les états passagers sont les variations; Remarquons que le thème ne se présente jamais absolument nu, à part de ses variations. La distinction n'a donc qu'une réalité abstraite et subjective.

b)

Nous voici maintenant en possession d'une règle que nous permettra de décider dans tous les cas, devant un objet présenté à notre esprit, s'il mérite ou non le nom d'*être*. Il le mérite s'il est quelque chose qui diffère à chaque instant de tout et de soi-même.

Appliquons cette définition :

[8]

Janv. 76

Ce que les logiciens nomment le principe d'identité est formé sur une [...] qui pourrait s'exprimer ainsi: La différence des formules verbales par laquelle une même pensée est énoncée est *indifférente*, de même que la différence des parties de l'espace dans lesquelles un même corps se trouve contenu. L'indifférence des différentes parties de l'espace est, on le sait, le fondement du principe mécanique de l'indépendance des mouvements et de l'inertie de la nature; pareillement l'indifférence des différentes formules verbales qui signifient la même chose est le fondement du principe d'identité des logiciens.

[9]

Sept. 76

«un infini en puissance n'est pas contradictoire, dit Renouvier; un infini actuel est la contradiction même». Mais, à son point de vue critique qui refuse toute réalité objective à l'espace et au temps, condition de toute existence, on ne voit point en quoi le *réel non pensé* diffère du pur possible. Et, puisque Renouvier range sous la loi du nombre (qui, suivant lui, implique le rejet de l'infini, nombre dans nombre [?]) les réels non pensés eux-mêmes, et non pas seulement les réels pensés, quelle raison a-t-il de soustraire aux prises de cette loi et de l'argument si souvent répété qu'il en déduit les purs possibles eux-mêmes, soit pensés, soit non pensés ? Quant aux possibles pensés, point de doute: ils sont nombrables et, comme tels, ne sauraient être innombrablement nombrables. Mais les possibles non pensés sont-ils oui ou non pur néant? Si oui, il faut dire qu'en pensant à un possible, en l'affirmant comme tel (soit comme *futur ambigu*, au sens de Renouvier, soit comme certitude conditionnelle, dans une manière de voir) nous le *créons* réellement et ne l'affirmons pas seulement. Ce qui est inadmissible. Il faut donc voir dans le possible au dehors de notre esprit qui le pense *quelque chose* qui tout au moins a la vertu d'être pensé par nous à certains moments. Mais ce *quelque chose* s'offre à nous, quand nous le pensons, comme complexe, divisible et nombrable. Il l'est en lui-même, et, par suite, il ne saurait en lui-même et hors même de notre esprit, être infini. Renouvier est donc réduit *logiquement* à proscrire partout, même du sein de la possibilité, l'idée d'infini.

---

*L'indéterminé déterminant*: cette expression n'a rien de contradictoire. Et c'est peut-être une bonne définition de la *force* en general.

[10]

Janv. 78

a)

Chacun de nous a sa manière d'être; Chacune de nos heures, chacun de nos instants a sa manière d'être, mais chacun de nous n'a-t-il pas aussi sa manière de ne pas être, *de non plus être*, son néant à lui, son inanité distincte? La différence n'embrasse-t-elle pas à la fois l'existence et l'inexistence?

Remarquons que chacun de nous, avant de naître, a eu sa manière propre *de ne pas être encore*, quand il n'était qu'un pur possible, et qu'à chaque instant sa possibilité se rapprochait de l'existence. De même quand nous ne serons plus... mais à quoi bon sonder ces abîmes? Essayons-le pourtant, quand nous ne serons plus, que serons-nous sinon un pur *impossible*? – L'existence, n'est-elle pas le simple passage de la possibilité à l'impossibilité? Et dans l'impossibilité n'y a-t-il pas aussi des degrés et des distinctions à chaque instant changeants? N'y-a-t-il pas, aussi bien qu'une vie et une évolution des possibles, une vie et une évolution des impossibles?

---

On pourrait critiquer la définition précédente de l'existence. Est-il bien vrai qu'à moins d'avoir existé une chose ne puisse devenir impossible après avoir été possible? N'y-a-t-il pas des possibles qui effleurent l'existence sans y toucher puis s'en éloignent? Oui, mais ils s'en rapprochent de nouveau en continuant leur courbe d'évolution, tandis qu'après avoir touché la terre de l'existence ils éclatent...

b)

Les possibles se pressent impieusement à la porte de la Réalité, et s'y transforment en impossibles, qui luttent à leur tour contre des possibles nouveaux pour retourner à l'existence mais sans y parvenir. Cette lutte des possibles et des impossibles, des forces et des *contre-forces*, n'a-t-elle pas été méconnue, et n'est-elle pas cependant le fond des choses?

[11]

Déc. 79

La même masse de matière étant donnée sous forme de nébuleuse non encore condensée en monde, la quantité de la force mécanique qu'elle doit déployer dépend du volume de l'espace qu'elle occupe. Le même germe vivant étant donné, la quantité de vie qu'il mettra en mouvement au dehors, dépendra de la masse et de la qualité de la matière qui sera à sa portée dans les conditions requises. En diminuant son volume, en consommant [?] pour ainsi dire de l'espace, la nébuleuse qui se condense émet de la force; et plus il y a d'espace à consommer, plus elle émet de la force. En se nourrissant, en consommant de la force matérielle qu'elle dissipe sous forme de chaleur rayonnante et perdue à jamais, le germe vivant émet de la vie, autant de vie que la quantité et la qualité de la matière le lui permettent. – La vie s'alimente donc de *force*, comme la force d'espace. Mais l'espace, la force et la vie sont en définitive des capacités, des virtualités, des possibles. Voilà donc des possibles qui se pressent [?] à partir [?], s'emploient, se dévorent et travaillent avec un frenétique ardeur, – à quoi? À se rendre impossibles! La force dissipée en chaleur ne se condensera plus, n'agira plus; les morts ne ressusciteront pas, les espèces mortes ne renaîtront pas de leurs fossiles du passé, les pterodactyles et le [...] dormiront en paix durant toute l'éternité... quant à l'espace consommé, devenu inoccupé [?] ce desert des cieux pourra bien se repeupler un jour, mais ce ne sera plus le *même* espace la même étendue. D'ailleurs si l'on admet que l'Univers, considéré dans sa totalité, dans l'ensemble des systèmes stellaires, va toujours se reserrant et se contractant, on voit que le vide s'accroît toujours ainsi [...] du plein et que l'espace, ou plutôt *l'étendue*, est réellement dissipé.

[12]

Juillet 73

J'hésite entre deux explications de la Répétition:

ou bien, 1°: je puis dire que, pour [...] à une différence différente de toute autre, c'est-à-dire vraie, c'est-à-dire la nuance individuelle et instantanée, il faut nécessairement passer par une série de différences semblables, celles de la répétition [?], c'est ainsi que, pour arriver à une idée nouvelle, vraie ou fausse d'ailleurs, un savant, un philosophe, doit préalablement se nourrir de toutes les idées et de

tous les faits découverts avant lui. C'est ainsi qu'un peintre doit copier beaucoup de maîtres avant d'atteindre à l'originalité. C'est ainsi qu'un être vivant doit répéter et résumer toute la série des êtres antérieurs (dans sa période [ontogénétique ?]) avant de faire éclore la caractéristique singulière qui l'individualise. Dans ce système la grande distinction s'établit entre la différence différente (la nuance individuelle et instantanée) et l'ensemble des différences répétées. En outre, il faut remarquer que, parmi les différences différentes ainsi produites journalièrement, il en est une destinée à se fixer, à s'ajouter aux différences qui se répètent.

– ou bien: 2°: je puis dire que la grande distinction s'établit entre les différences extérieures, désunies [?], stériles, et les différences agrégées, intérieures, fécondes; celles-ci étant la raison d'être de celles-là, et celles-là la condition de celles-ci.

– Mais cette seconde interprétation doit être rejetée; d'abord, parce-qu'elle introduit sans utilité manifeste une idée étrangère, celle d'extériorité et d'intériorité; en second lieu, parce-qu'elle est implicitement contenue dans la première solution, puisque les différences ne peuvent se répéter régulièrement qu'en formant [...] par l'adaptation. Enfin, si l'intériorité était le but il ne serait pas vrai que la différence le fuit, puisque la seule intériorité que nous connaissons, le moi, est une identité. Non, le moi n'est pas le terme final des choses; il n'est qu'un moyen. Il est aux états intérieurs, ce que l'espace uniforme et vide est aux couleurs des objets.

Donc, distinguons trois sortes de différence ou l'altérité:

1°: les altérités identiques (les différences directes [?]);

2°: les altérités altérées (la différence réfléchie [?]);

3°: l'altérité altérante (la différence féconde), choisie parmi ces dernières, parce qu'elle est destinée à déployer le plus grand nombre d'altérités ultérieures possibles.

Il résulte de ce qui précède que, des 3 caractères de l'évolution à savoir la *différenciation*, la *cohésion*, la *régularisation* les deux derniers sont des moyens par rapport au premier. En effet, la cohésion, l'agrégation, la condensation, de quelque nom qu'on l'appelle, est nécessaire à tous les phénomènes en vue de la différenciation plus grande, comme l'est l'*association* humaine en vue du *renouvellement* social.

[13]

1 Août 73

## Esquisse

Moyen de passer à la *chose en soi*, au noumen. *Un seul* moyen. Analyse anglaise: aucune sensation n'est objectivable; qu'en conclure? C'est qu'*autre* chose doit en être affirmé. Que si on universalise la sensation en *monades* à la Leibniz et à la Taine on n'évite pas la pierre d'achoppement, à savoir comment le *rapport* de ces sensations élémentaires est un *être*, le moi.

Analyser la sensation; caractère essentiel: *elle diffère toujours et toujours change*. Elle contient même des différences et des changements dont nous n'avons pas conscience.

Donc extraire cette idée de Différence et de Différenciation – et non celle de mouvement qui est trop concrète, et qui n'est pas applicable à la sensation en ce qu'elle a d'intérieur et d'essentiel car le mouvement n'est que la limite extérieure des sensations.

– Cela posé, admettons que le caractère *qui est le seul universel*, et qui s'applique seul à toute sensation (car toute sensation ne se *meut* pas) est en même temps *le plus essentiel* à chaque réalité. C'est-à-dire admettons qu'une réalité doit différer de tout et de soi-même. De là, la définition de la réalité: *ce qui n'est qu'une fois et n'est qu'un instant*. Conséquences. Ni l'espace, ni le temps, ni le moi, ni l'espèce vivante, ni la société, ni l'individu même ne sont des réalités proprement dites. Il n'y-a de réel que *l'état individuel* et *l'état cosmique* à un moment donné.

– De là, solidarité de toutes les réalités. Droit à ne plus renaître. Impossibilité de renaître.

– De là, *finité* du monde.

But du monde: *maximum de différence*.

Pour cela, nécessité de mettre en rapport les différences, de les *faire collaborer en les adaptant* à la production des différences universelles. – Adaptation-affirmation; adaptation-mariage; etc. – adaptation-volonté.

Exemple-type: moi provoqué par les molécules cérébrales. D'où, induction relativement à la *molécule*, à la *cellule*, à *l'individu vivant*. Autant d'intériorités (non des réalités, mais support des réalités, comme l'espace est le support des phénomènes matériels). La perception des similitudes se ramène à celle des différences.



La similitude dans le temps, c'est la simultanéité – laquelle n'est que le *minimum* de différence dans le temps.

---

Renoncer à l'idée d'optimisme, à celle de finalité. Comment?

---

Les intériorités, les adaptations ne sont que les *points d'intersection* des différences extérieures métamorphosées en différences supérieures, c'est-à-dire autrement extérieures. – La continuité n'est que le moyen de la discontinuité.

---

Remarquer que l'impossibilité d'appliquer l'idée de finalité à l'ensemble des êtres et des actions provient de leur hétérogénéité. Ce n'est jamais la finalité qui fait obstacle à l'hétérogénéité; au contraire. Mais l'hétérogénéité arrête à un certain moment, la finalité, comme pour lui dire qu'elle a fait son œuvre et qu'elle n'est qu'une *ouvrière* et une servante.

---

[14]

[s.d.]

Ces trois méthodes consistent à assimiler [?] à faire différer quantitativement, et assimiler c'est différencier, la similitude n'étant que le minimum de la différence. Mais la similitude et la différence quantitative ne sont qu'une espèce de différence.

– Revenir dans les trois méthodes. Les critiquer.

La 1<sup>ère</sup>: bonne, mais n'atteint pas l'être intuitif;

La 2<sup>e</sup>, en tant qu'elle *anéantit* certaines qualités affirmées, affirme le *néant* tandis qu'il faudrait affirmer l'*autre*. Or, le néant n'est que le rapport de l'une à l'autre; et mettre à part ce rapport, s'y arrêter, tandis que la réalité, dans sa transsubstantiation, le traverse toujours sans s'y arrêter jamais, c'est [?] ne pas tirer [?] de l'affirmation tout le parti possible.

Par exemple affirmer que l'atome est une portion de matière *infinitesimale*, c'est affirmer à la fois cette combinaison de sensations à laquelle nous donnons le nom de matière, et l'anéantir en l'affirmant. C'est un résultat purement négatif. Il faut aller plus loin, et affirmer que, tout en n'étant pas ce composé de sensations, l'atome est autre chose.

---

Trouver un terme qui puisse se replier sur lui-même. La différence est ce terme.

L'idée de l'autre, de la différence, diffère de l'idée de mouvement en ce point essentiel, que celle-ci reste inhérente à l'idée de sensation, et ne peut se détacher, tandis que l'idée de l'autre est parfaitement libre, indépendante de la sensation, bien que nie de la sensation et plane au dessus d'elle.

---

---

[15]

Janv. 73

Le mouvement et la sensation: seul residu de l'analogie, appliquée à la nature et à l'esprit.

Comment interpréter ce dualisme? Trois interprétations seulement:

ou bien, avec Taine, identifier ces deux termes. – chimique –

ou bien, avec Hartmann (et peut-être aussi avec Taine, qui se contredit souvent) considérer tout mouvement comme essentiellement lié à une sensation. – Illusion encore!

Ou bien enfin, – et c'est ma thèse – voir dans la sensation, niée de *certaines* mouvements, et non pas de tous, l'indice, la raison de penser: 1° que tout changement ne rentre pas dans le mouvement; 2° qu'il y a d'autres changements x qui, n'étant ni des sensations ni des mouvements naissent de certains mouvements et de certaines sensations.

– D'ailleurs, qu'est-ce que le mouvement? La limite des sensations. Toutes nos sensations ayant nécessairement une limite, il n'est pas étonnant que nous puissions ramener au mouvement tout ce qui frappe nos sens (tout, sauf nos sensations elles-mêmes). Mais

n'oublions pas que le mouvement n'est jamais intelligible ainsi que comme *signe* des sensations dont il est la limite; et de là cette conviction si enraciné que le mouvement suppose la matière. Ceci revient à dire que la limite de nos sensations ne se sépare pas de nos sensations mêmes.

[16]

Juillet 73

C'est précisément parce-que nous ne sommes en droit d'attribuer à la *chose en soi* aucune des sensations par lesquelles elle se manifeste à nous, que nous devons lui attribuer *autre* chose que nos sensations.

[17]

[Octobre 76]

La politique vit de transactions, ce qui n'empêche pas qu'il y faut compter [?] avec les intransigeants. L'évolution des sociétés est lente et graduelle, ce qui n'empêche pas que les partisans des buleversements brusques et des constructions *ex abrupto* y cooperent. – Oct. 76

[18]

[s.d.]

Les deux images à *peine différentes* du [...] – [...] à *contre-vapeur*

[19]

Sept. 76

Le monde *vieillit* réellement; il ne vieillirait pas s'il n'avait pas en [...] premier commencement.

---

Le monde est un *écoulement chronique* de l'inconnaissable. Cette maladie divine a commencé; mais finira-t-elle? C'est incertain, quoique probable.

Ce n'est pas la finité du monde que je repousse, loin de là; c'est sa fixité dans une finité déterminée. Je veux une finité qui se dilate et se contraint. Je veux un monde qui se crée et se détruit véritablement.

---

Le moi se regarde naturellement comme contenu dans son conteneur [?], le monde.

[20]

Juil. 76

Tout l'élan religieux de l'âme humaine peut se résumer en ces mots: «Inconnu, je crois en toi!» Ajutons : «Inconnu, je te veux!» Et par là nous exprimons non ce qui doit être, mais ce qui est. Tous et toujours, sciemment ou à notre insu, nous affirmons implicitement, nous poursuivons implicitement l'au-delà de l'intelligible et du saisissable.

Je n'ai pas dit: «Inconnu, je t'aime!». On ne peut aimer véritablement que le connu ou du moins l'inconnu limité. Cependant comme tout amour contient un acte latent ou explicite de volonté, j'aime l'inconnu en tant que je le veux. Mais, en tant que l'amour est une *impression* passagère [?] produite sur l'âme, l'Inconnu n'est pas aimé; il ne peut pas l'être, quoiqu'il soit le complément [?] seul complet de notre existence mutilée [?] et douloureuse.

[21]

Août 76

a)

Toute la métaphysique de M. Ferrier (v. *Rev. Phil.* de ce mois) peut se résumer ainsi: tout ce qui est est connaissable. L'Inconnaissable, c'est la contradiction. — Deux gros erreurs. La seconde se réfute suffisamment si l'on observe que les propositions seules peuvent impliquer contradiction. Une réalité ne saurait être contradictoire, bien qu'elle puisse contenir des oppositions. Comment peut on dire que

la matière en soi implique contradiction? C'est dire que la matière en soi est une proposition contradictoire. C'est nier qu'elle soit quelque chose de réel, indépendant des conceptions de notre esprit. Mais c'est nier précisément ce qui est en question. Si quelque chose *existe* qui nous ne puissions connaître, ce quelque chose ne peut pas impliquer contradiction. Proposition exactement contraire à celle de M. Ferrier. On ne saurait dire d'une réalité qu'elle implique ou qu'elle n'implique pas contradiction; par suite, affirmer que tout ce qui n'implique pas contradiction est connaissable, c'est n'est rien dire, c'est ne tracer en aucune façon la limite de l'intelligence. Pour s'en rendre compte, il faut d'abord essayer de connaître ce que c'est que connaître (point sur lequel Ferrier ne s'explique nullement). Je voudrais bien savoir si un esprit qui, par hypothèse, n'aurait jamais joui ni p<sup>â</sup>ti, pourrait connaître ce que c'est que plaisir et douleur – si un aveugle peut connaître l'impression sensible de la couleur, etc. Cependant le plaisir et la douleur, la couleur, etc. n'impliquent en rien contradiction. – Non seulement, comme Kant le prouve, on voit s'étendre le domaine de l'Inconnu au fur et à mesure que celui de la science, mais encore (en songeant aux insolubilités rationnelles, à l'impénétrabilité des notions fondamentales sur lesquelles toute science s'appuie, matière, force, espace, temps, *vie, moi*, etc.) on peut dire que le connaissable suppose essentiellement l'inconnaissable.

– Quant à la première erreur, elle est plus complète encore chez M. Ferrier que dans ma formule ci-dessus. Suivant lui, tout ce qui est, est, non seulement connaissable,

b)

mais connu. Il s'appuie là-dessus [?] pour affirmer l'existence d'un Esprit éternel. Seulement, à quoi bon, demanderai-je, les petits esprits passagers qui viennent faire double emploi avec cet esprit infini, pour le soutien [?] de la réalité des choses (lesquelles ne seraient point si elles cessaient [?] un seul moment d'être connues!).

– Mais à quoi bon argumenter? De lors que tout ce qui n'implique pas contradiction n'est pas jugé connaissable, tous les raisonnements de M. Ferrier croûlent par la base.

Je reproche à ce métaphysicien le plus grand et le plus dangereux des aveuglements: il nie l'inconnu, l'*autre*, il ne fait nul usage, hors

du nom, de l'idée de l'*autre*, qui nous est donnée *pour nous dépasser*, pour nous dominer [?] nous-mêmes, pour nous assurer [?] dans l'invisible [?].

[22]

Août 76

«Qu'on voie l'impression produite sur les auditeurs par les œuvres de tant de musiciens, surtout par celles d'Olympus. Qui nierait qu'elles enthousiasment les âmes?» (Aristote, *Politique*).

Et il ne reste rien de tant de musiciens! Les Beehtoven, les Mozart, les Hérold, les Haydn de la Grèce antique ne nous ont pas légué un son, après avoir charmé toute une civilisation, la plus vivace et la plus florissante du monde! – À quoi bon écrire? À quoi bon crier à la postérité?

– Une question à ce propos: si quelque Champollion [...] venait à découvrir dans le fond de quelque bibliothèque d'un couvent grec un manuscrit des œuvres d'Olympus écrit suivant le système de notation propre aux anciens, et qu'il en trouvait la clé, n'est-il pas à croire que ces airs entraînants présenteraient quelque analogie plus ou moins frappante avec tel ou tel des morceaux de nos grands-maîtres? Et cependant, n'est-il pas également probable qu'ils auraient un cachet d'originalité très marquée?

– Autre question: au point de vue du défrichement le plus complet possible du domain musical, c'est-à-dire de la réalisation du maximum de *possibilités musicales*, est-il ou non avantageux que ce champ ait été défriché séparément et sans imitation des uns par les autres, par les musiciens grecs et par les nôtres? Et il a été ou non préférable que les nôtres eussent été plus tôt imités dans le sanctuaire de l'art par les traditions [...] de la musique grecque?

[23]

Juillet 76

La simultanéité est une sorte d'intériorité élémentaire. Par suite, le passage de la différenciation extérieure à la différenciation intérieure doit être entendu d'abord en ce sens qu'après s'être produit succes-

sivement toutes les variations dont le thème est susceptible se produisent ensuite simultanément, et que ce changement constituera un progrès relatif, en attendant un progrès supérieur qui consistera dans la production de toutes ces variations à la fois simultanément et psychologiquement, c'est-à-dire dans un *même* temps et dans une *même* personne. – Il est vrai que je viens de supposer ci-dessus qu'il s'agit des variations d'un *même* thème, et il semblerait en résulter [?] que *thème* et *personne* font deux, ce qui n'est pas, une personne étant nécessairement un thème (bien qu'un thème ne soit pas nécessairement une personne). – J'aurais mieux fait de supposer d'abord que les variations simultanées appartiennent à des thèmes différents – puis à un même thème (d'abord inconscient, puis conscient).

[24]

[s.d.]

- *La différence ne croît pas, elle diffère* (ici, vue dans l'intérieur des éléments)
- Tout se répète, tout diffère, tout s'oppose, et cale [?] dans chaque catégorie de différence.
- Les catégories que nous connaissons ne sont qu'un *fragment de la série*.
- Pourquoi telles catégories plutôt que telles autres? Ici appel à l'*élément irrationnel*, à l'*arbitraire*, à la *matière mise en relation* [...] du [...] du monde.

[25]

Mars 74

Transformistes :

- les uns inspirés des révolutions sociales
- les autres des variétés philosophiques artificielles
- les autres de la conversion des forces physiques

---

Tout sacrifier à la liberté de penser.

GABRIEL TARDE  
*Essenziale per le basi del sistema* (1873-1879)  
GTA 2

[1]

[s.d.]

Differenza: sostanza del mondo  
ma non causa né fine del mondo

[2]

agosto 76

Divisione

1° Il fine universale: l'impossibile

(capitolo sui possibili...)<sup>31</sup>

2° Il risultato universale: l'inutile, la differenza

– Tra questo fine e questo risultato, che cosa deve volere l'uomo?

[3]

aprile 78

mondo spaziale e atomico  
origine del

{ mondo meccanico (da cui il mondo astronomico)  
mondo vivente

io  
mondo psicologico e  
sensibile  
origine del

{ mondo morale (da cui il mondo mistico [?]  
società degli amici [?] analoga a quella delle stelle)<sup>32</sup>  
mondo sociale (analogo al mondo vivente)

---

<sup>31</sup> TARDE, *I possibili*, cit.

<sup>32</sup> Di «società stellari» Tarde parla nella *Monadologia* quando afferma che la scienza «ci parla di società animali, cellulari, vegetali, atomiche, e si potrebbero perfino immaginare con profitto delle società astrali costituite dai sistemi solari e stellari». Da ciò conclude che «Tutte le scienze sembrano destinate a diventare branche della sociologia» (TARDE, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 29).



{ Lo spazio e l'atomo  
{ L'io e la sensazione

---

La chimica non corrisponde alla psicologia.  
Essa corrisponde, in qualche modo all'*etnologia*.  
Alla psicologia corrisponde l'*atomologia*, scienza di cui non possiamo conoscere, beninteso, la prima parola.

[4]

luglio 76

Tra due immensità, l'una fondamentale, l'altra superiore, di [...] la realtà [...] nell'astratto [?] corteo dell'Evoluzione: voglio dire tra l'immensità dei possibili non realizzati, e quella delle irrealizzabili finzioni dell'arte. In altri termini, l'*esistenza* è un distretto tra due mari infiniti, la *forza* e il *Sogno*, entrambi parzialmente o totalmente impotenti, inesprimibili [per intero] attraverso i fatti reali. Attraverso il Sogno o [...] illusoriamente, la forza si libera dalla costrizione abituale. L'arte, figlia del sogno, lo diminuisce un poco, precisandolo; essa limita questo illimitato; ma è per avvicinarlo al reale che, forse a torto, ci è così caro, e al di là del quale non concepiamo nient'altro che il puro nulla. L'arte, rispetto a questo pregiudizio infantile riveste e ritaglia i nostri sogni trasformandoli in realtà apparenti, il che mutila e abbassa, è vero, i nostri sogni, ma soddisfa i nostri desideri [?]. Si tratta di una cosa relativa passeggera e limitata; ma il Sogno è l'essenza stessa delle cose, il *cuore* della forza, l'anima dolorosa e profonda dell'universo. Latente nella natura, quest'anima si manifesta al [...] e [?] si manifesta in noi. Felici coloro che sognano! Il regno dei cieli gli appartiene. – Sognamo o poeti! O filosofi, sognamo!

L'animale sogna, quando è malato o quando è sazio, a questo gli serve la sofferenza, a questo gli serve il nutrimento e la pacificazione dei suoi desideri limitati.

[5]

agosto 76

Gli antichi distinguevano tra *traslazione* e *alterazione*<sup>33</sup>. La questione, per i moderni, è di sapere se questa distinzione è radicale. Abbiamo detto che l'*alterazione* (cioè il cambiamento che si opera senza spostamento) è puramente apparente, che c'è, in effetti, *spostamento* interno in ogni cosa che si altera senza che appaia spostarsi. – Sì, ma questo spostamento interno, che accompagna l'alterazione, la costituisce? Non siamo forse obbligati, *quantomeno*, ad ammettere un tipo di alterazione, la sensazione, il pensiero [?], che, accompagnata o no da uno spostamento interno, differisce profondamente da esso?

Secondo me l'alterazione è così lontana dal rientrare nella traslazione, che faccio al contrario rientrare la traslazione nell'alterazione, di cui non è che una specie.

[6]

marzo 78

Nell'io, così come nell'Universo, è giusto dire che la differenza è l'alfa e l'omega<sup>34</sup>. L'evoluzione universale si compie tra la diversità individuale degli atomi e la sfumatura individuale delle persone. L'evoluzione psicologica ha come punto di partenza l'irriducibile alterità delle sensazioni tutte eterogenee (a questo proposito leggere gli studi di Delboeuf sul daltonismo – “Revue scientifique”, mars 78)<sup>35</sup> ed essa conduce, come l'evoluzione universale, a ciò che vi è di più personale, di più proprio, di più incomunicabile: il sogno poetico, la nozione filosofica.

[7]

luglio 78

Quando dico: “io sono [...] o [...], biondo o bruno, magro o grasso”, formulo una relazione tra me ed alcuni altri esseri particolari. Ma quando dico “io

<sup>33</sup> Il riferimento pare essere Aristotele, che nei libri della *Fisica* (VIII, 7, 260b, 6-7) stabilisce le categorie del movimento. Il movimento *secondo la qualità* è detto «alterazione», mentre la «traslazione» corrisponde al movimento *secondo il luogo*. Quest'ultimo è quello che comunemente chiamiamo “movimento” e che Aristotele considera primo e fondamentale.

<sup>34</sup> «La differenza è l'alfa e l'omega dell'universo» (TARDE, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 82).

<sup>35</sup> J. DELBOEUF – W. SPRING, *Le daltonisme. Recherches expérimentales et théoriques*, «Revue scientifique», 2 sér., VII, 38, 1878, pp. 889-904.

*sono*” semplicemente, è come se dicessi “nessun altro è me”. La relazione universale che io formulo in questo modo implicitamente, la chiamo Differenza. Dire: *io sono*, significa dire: io differisco.

L’opinione [?] corrente secondo la quale le relazioni presuppongono dei termini, degli esseri, di cui sono in qualche modo l’intermediario, deve dunque essere espressa e concepita diversamente. Bisogna dire che le relazioni particolari, qualunque esse siano, *presuppongono* questa relazione universale che io chiamo Differenza. Non bisogna tuttavia accontentarsi di intendere con ciò che essa è la loro condizione e il loro supporto elementare, del resto da loro distinta. No, si potrebbe dire ancora più giustamente<sup>36</sup> che queste ultime sono i suoi fondamenti, e che essa sorge dal loro concorso. Quando dico: *io sono*, è come se dicessi: *io sono* magro, bruno, ecc., in una parola che sono così come sono con tutte le mie qualità (o relazioni particolari) riunite, e non altrimenti.

Così, invece di distinguere tra *l’essere* e le *relazioni*, noi eliminiamo questa *x* oscura, *l’essere*, e stabiliamo delle distinzioni soltanto tra i due tipi di relazioni, *l’universale* e *la particolare*. E così vediamo che *l’universale* è al contempo *l’essenziale*.

Lo vedremo ancora meglio attraverso l’osservazione seguente: quando dico: *io sono*, non dico soltanto: *io differisco da ogni essere [...] nessun essere è stato, né è, né sarà mai me stesso*; io dico anche: *io differisco in ogni istante da me stesso. Io non sono stato, né sarò mai più l’io che sono in questo momento*.

Questa variabilità fondamentale che mi costituisce, *l’uomo della strada* può anche ignorarla, ma il filosofo ha il dovere di affermarla. Attraverso di essa distinguo non tanto tra *me stesso* e i miei *stati d’animo* successivi, ma tra il mio stato d’animo relativamente costante, che chiamo *io*, e degli stati d’animo passeggeri che lo *alterano*. Questo stato d’animo costante è il *tema* di cui gli stati d’animo passeggeri costituiscono le variazioni; Osserviamo che il tema non si presenta mai assolutamente nudo, distinto dalle sue variazioni. La distinzione non ha dunque che una realtà astratta e soggettiva.

Eccoci adesso in possesso di una regola che ci permetterà di decidere in tutti i casi, di fronte a un oggetto che si presenta alla nostra mente, se merita o no il nome di *essere*. Lo merita se è qualcosa che differisce ad ogni istante da tutto e da se stesso.

Applichiamo questa definizione:

<sup>36</sup> Corretto a penna.

[8]

gennaio 76

Quello che i logici chiamano principio d'identità è formato sulla base di una [...] che potrebbe esprimersi in questo modo: La differenza delle formule verbali attraverso la quale uno stesso pensiero viene enunciato è *indifferente*, così come la differenza tra le parti dello spazio nelle quali uno stesso corpo si trova contenuto. L'indifferenza delle differenti parti dello spazio è, come sappiamo, il fondamento del principio meccanico dell'indipendenza dei movimenti e dell'inerzia della natura; parimenti, l'indifferenza tra le differenti formule verbali che significano la stessa cosa è il fondamento del principio d'identità dei logici.

[9]

settembre 76

«un infinito in potenza non è contraddittorio, dice Renouvier; un infinito attuale è la contraddizione stessa»<sup>37</sup>. Ma, dal suo punto di vista criticista che rifiuta ogni realtà oggettiva allo spazio e al tempo, condizione di ogni esistenza, non si vede affatto in cosa il *reale non pensato* differisca dal puro possibile. E, poiché Renouvier classifica sotto la legge del numero (che, secondo lui, implica il rifiuto dell'infinito, numero nel numero [?]) gli stessi reali non pensati, e non soltanto i reali pensati, che ragione ha di sottrarre alle prese di questa legge e dell'argomento così spesso ripetuto per dedurre gli stessi puri possibili, sia pensati, sia non pensati? Quanto ai possibili pensati, nessun dubbio: essi sono numerabili e, come tali, non potrebbero essere innumerevolmente numerabili. Ma i possibili non pensati sono un

<sup>37</sup> CH. RENOUVIER, *Essais de critique générale, I, Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance*, Paris, Ladrance, 1854, p. 298. A proposito dell'argomento "anti-infinitista" di Renouvier, nel corso su Cournot Tarde si esprime in questi termini: «La scoperta del telescopio ha sì, è vero, proiettato nell'infinito celeste l'immaginazione degli astronomi. Ma ha forse potuto dimostrare che l'universo è infinito? Non so cosa avrebbe risposto Cournot al suo contemporaneo Renouvier, che, nello stesso periodo, presentava il suo grande argomento anti-infinitista, cioè che l'affermazione dell'infinità attuale degli astri e del numero innumerevole di stelle è una contraddizione in termini. So bene cosa risponderai *io* a questo argomento: esso prova che, se il mondo può essere percepito per intero dalla nostra intelligenza dev'essere finito; ma non potrebbe esistere anche senza essere intelligibile e percepibile interamente?» (G. TARDE, *Philosophie de l'histoire et science sociale: la philosophie de Cournot*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 160).

puro nulla, sì o no? Se sì, bisogna dire che pensando a un possibile, affermandolo come tale (sia come *futuro ambiguo*<sup>38</sup>, nel senso di Renouvier, sia come certezza condizionale, da un certo punto di vista) noi lo *creiamo* realmente e non lo affermiamo soltanto. Il che è inammissibile. Bisogna dunque vedere nel possibile al di fuori della nostra mente che lo pensa *qualcosa* che ha quantomeno la proprietà di essere pensato da noi in certi momenti. Ma questo *qualcosa* si offre a noi, quando lo pensiamo, come complesso, divisibile e numerabile. Lo è in se stesso, e, di conseguenza, non potrebbe, in se stesso e al di fuori della nostra mente, essere infinito. Renouvier è dunque costretto *logicamente* a proscrivere ovunque, anche dall'ambito della possibilità, l'idea d'infinito.

---

*L'indeterminato determinante*: questa espressione non ha nulla di contraddittorio. Ed è forse una buona definizione della *forza* in generale.

[10]

gennaio 78

Ciascuno di noi ha il suo modo di essere; Ciascuna delle nostre ore, ciascuno dei nostri istanti ha il suo modo di essere; ma ciascuno di noi non ha forse anche il suo modo di non essere, *di non essere più*, il suo nulla a sé, la sua inanità distinta? La differenza non abbraccia contemporaneamente l'esistenza e l'inesistenza?

Osserviamo che ciascuno di noi, prima di nascere, ha avuto il suo modo specifico *di non essere ancora*, quando non era altro che un puro possibile, e che ad ogni istante la sua possibilità si avvicinava all'esistenza. Parimenti, quando noi non saremo più... ma *a che pro* sondare questi abissi? Eppure tentiamo di farlo; quando noi non saremo più, che cosa saremo se non un puro *impossibile*? – L'esistenza, non è forse il semplice passaggio dalla possibilità all'impossibilità? E, nella stessa impossibilità, non ci sono forse dei gradi e delle distinzioni ad ogni istante mutevoli? Non c'è forse, così come

<sup>38</sup> CH. RENOUIER, *Essais de critique générale*, II. *L'homme: la raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale*, Paris, Ladrance, 1859<sup>2</sup>, pp. 481-488.

una vita e un'evoluzione dei possibili<sup>39</sup>, anche una vita e un'evoluzione degli impossibili?

---

Si potrebbe criticare la definizione di esistenza che precede. È forse vero che, a meno di non essere esistita, una cosa non può diventare impossibile dopo essere stata possibile? Non esistono forse dei possibili che sfiorano l'esistenza senza toccarla, e poi se ne allontanano? Sì, ma poi se ne avvicinano di nuovo continuando la loro curva evolutiva, mentre esplodono dopo aver toccato la terra dell'esistenza...

I possibili si affollano impietosamente alle porte del Reale, trasformandosi in impossibili, che lottano a loro volta contro nuovi possibili per ritornare all'essere, ma senza riuscirci. Questa lotta dei possibili e degli impossibili<sup>40</sup>, delle forze e delle *contro-forze*, non è forse stata troppo a lungo misconosciuta, e, tuttavia, non costituisce proprio il fondo delle cose?

[11]

dicembre 79

Data una stessa massa di materia sotto forma di nebulosa<sup>41</sup> non ancora condensata in mondo, la quantità della forza meccanica che deve dispiegare dipende dal volume dello spazio che occupa. Dato uno stesso germe vivente, la quantità di vita che metterà in movimento all'esterno, dipenderà dalla massa e dalla qualità della materia che sarà alla sua portata nelle condizioni richieste. Diminuendo il suo volume, e consumando, per così dire, dello

<sup>39</sup> Nel testo su *I possibili* Tarde ha sostenuto che l'evoluzione dei possibili può essere concettualizzata come un «incastro dei possibili» analogo alla tesi preformista dell'«incastro dei germi» sostenuta dagli scienziati del Seicento. E, tuttavia, «se l'incastro dei germi [*emboîtement des germes*] era una chimera, l'incastro dei possibili [*emboîtement des possibles*] è un'incontestabile verità» (*I possibili*, cit., p. 78).

<sup>40</sup> Il tema della "contesa" dei possibili si trova in Leibniz: «Si può dire che, non appena Dio decide di creare qualcosa, nasce un conflitto tra tutti i possibili, dato che tutti aspirano all'esistenza» (G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea* [1710], trad. it. di M. Marilli, Milano, Rizzoli, 1993, p. 344). Tarde possedeva un esemplare degli *Essais de Théodicée* nell'ediz. Ladrangé del 1866 (con introd. di P. Janet).

<sup>41</sup> Il riferimento è evidentemente all'ipotesi cosmogonica di Pierre Simon Laplace (1796) secondo cui il sole e i pianeti che gli orbitano attorno avrebbero tutti avuto origine da una stessa nebulosa primordiale (nebulosa solare), dalla cui contrazione avrebbe avuto inizio la formazione del sistema.

spazio, la nebulosa che si condensa emette della forza; e più vi è spazio da consumare, più essa emette della forza. Nutrendosi, consumando della forza materiale che dissipa sotto forma di calore irradiante e perso per sempre, il germe vivente emette della vita, tanta vita quanto gli permettono la quantità e la qualità della materia. – La vita si alimenta dunque di *forza*, come la forza di spazio. Ma lo spazio, la forza e la vita sono in definitiva delle capacità, delle virtualità, dei possibili. Ecco dunque dei possibili che si affrettano [?] a partire [?], si sfruttano, si divorano e lavorano con frenetico ardore, – a che cosa? A rendersi impossibili! La forza dissipata in calore non si condenserà più, non agirà più; i morti non resusciteranno, le specie morte non rinasceranno più dai loro fossili del passato, gli pterodattili e i [...] <sup>42</sup> riposeranno in pace per tutta l'eternità... quanto allo spazio consumato, divenuto inoccupabile [?] questo deserto dei cieli potrà anche ripopolarsi un giorno, ma non sarà più lo *stesso* spazio, la stessa estensione. Del resto, se si ammette che l'Universo, considerato nella sua totalità, nell'insieme dei sistemi stellari, va richiudendosi e contraendosi sempre di più, vediamo che in questo modo il vuoto aumenta continuamente [...] a partire dal pieno e che lo spazio, o piuttosto l'*estensione*, viene realmente dissipato.

[12]

luglio 73

Sono indeciso tra due spiegazioni della Ripetizione:

o, 1°: io posso dire che, per [...] a una differenza differente da ogni altra, cioè vera, cioè la sfumatura individuale e istantanea, bisogna necessariamente passare attraverso una serie di differenze simili, quelle della ripetizione [...], è per questo che, per arrivare a una nuova idea, vera o falsa che sia, uno scienziato, un filosofo, deve preliminarmente nutrirsi di tutte le idee e di tutti i fatti scoperti prima di lui. Parimenti, un pittore deve copiare molti maestri prima di pervenire all'originalità. Allo stesso modo, un essere vivente deve ripetere e riassumere in sé tutta la serie degli esseri precedenti (nel suo periodo [ontogenetico?]) prima di far sorgere il carattere singolare che lo individualizza. In questo sistema la distinzione maggiore si stabilisce tra la differenza differente (la sfumatura individuale e istantanea) e l'insieme delle differenze ripetute. Inoltre, bisogna osservare che, tra le differenze differenti prodotte quotidianamente in questo modo, ve n'è una destinata a fissarsi, ad aggiungersi alle differenze che si ripetono.

<sup>42</sup> Nome scientifico di un dinosauro, che non sono riuscito a individuare.

– oppure: 2°: posso dire che la distinzione maggiore si stabilisce tra le differenze esterne, disunite [?], sterili, e le differenze aggregate, interne, feconde; queste ultime essendo la ragion d'essere delle prime, e le prime la condizione di queste.

– Ma questa seconda interpretazione dev'essere respinta; innanzitutto, perché introduce senza che ve ne sia alcun bisogno un'idea estranea, quella di esteriorità ed interiorità; in secondo luogo, perché è implicitamente contenuta nella prima soluzione, dato che le differenze non possono ripetersi regolarmente se non formando [...] attraverso l'adattamento. Infine, se l'interiorità fosse stata il fine non sarebbe vero che lo era la differenza, dato che la sola interiorità che ci sia dato di conoscere, l'io, è un'identità. No, l'io non è il termine finale delle cose; non è altro che un mezzo. Esso si rapporta agli stati interni nello stesso modo in cui lo fa lo spazio uniforme e vuoto rispetto ai colori degli oggetti.

Dunque, distinguiamo tre tipi di differenza o di alterità:

1°: le alterità identiche (le differenze dirette [?]<sup>43</sup>);

2°: le alterità alterate (la differenza riflessa [?]);

3°: l'alterità alterante (la differenza feconda), scelta tra queste ultime, in quanto è destinata a dispiegare il maggior numero di alterità ulteriori possibili.

Da quanto precede, risulta che, dei tre caratteri dell'evoluzione, cioè la *differenziazione*, la *coesione* e la *regolarizzazione*, gli ultimi due sono dei mezzi in rapporto al primo. In effetti, la coesione, l'aggregazione, la condensazione, comunque vogliamo chiamarla, è necessaria a tutti i fenomeni in vista della maggior differenziazione, come lo è l'*associazione* umana in vista del *rinnovamento* sociale.

[13]

1° agosto 73

#### Abbozzo

Modo di passare alla *cosa in sé*, al noumeno. Un *solo* modo. Analisi inglese<sup>44</sup>: nessuna sensazione è oggettivabile; che cosa concluderne? Che qualcos'altro dev'essere affermato. Che se si universalizza la sensazione in *monadi* come Leibniz o come Taine non si evita la pietra d'inciampo, cioè come il *rapporto* tra queste sensazioni elementari possa costituire un *essere*, l'io.

<sup>43</sup> Sovrascritto poco leggibile.

<sup>44</sup> Il riferimento è all'associazionismo (cfr. Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Baillière, 1870).



Analizzare la sensazione; carattere essenziale: *differisce continuamente e continuamente cambia*. Essa contiene anche delle differenze e dei cambiamenti di cui non abbiamo coscienza.

Dunque trarre questa idea di Differenza e di Differenziazione – e non quella di movimento che è troppo concreta, e che non è applicabile alla sensazione in ciò che ha di interno e di essenziale poiché il movimento non è che il limite esterno delle sensazioni.

– Detto questo, ammettiamo che il carattere, *che è il solo universale*, e che soltanto si applica a ogni sensazione (poiché nessuna sensazione si muove) è nello stesso tempo *il più essenziale* ad ogni realtà. Cioè ammettiamo che una realtà debba differire da tutto e da se stessa. Di qui, la definizione di realtà: *ciò che non è che per una volta e soltanto per un istante*. Conseguenze. Né lo spazio, né il tempo, né l'io, né la specie vivente, né la società, né l'individuo stesso sono delle realtà propriamente dette. Di reale non c'è che lo *stato individuale* e lo *stato cosmico* in un momento dato.

– Di qui, solidarietà di tutte le realtà. Diritto a non rinascere. Impossibilità di rinascere.

– Di qui, finitezza del mondo.

Obiettivo del mondo: *maximum di differenza*.

Per questo, necessità di mettere in rapporto le differenze, di *farle collaborare adattandole* alla produzione delle differenze universali. – Adattamento-affermazione; adattamento-matrimonio; ecc. – Adattamento-volontà.

Esempio-tipo: l'io provocato dalle molecole cerebrali. Di qui, induzione relativamente alla *molecola*, alla *cellula*, all'*individuo vivente*. Altrettante interiorità (non realtà, ma supporto delle realtà, come lo spazio è il supporto dei fenomeni materiali). La percezione delle similitudini si riduce a quella delle differenze.

La similitudine nel tempo è la simultaneità – che non è altro che il *minimo* di differenza nel tempo.

---

Rinunciare all'idea di ottimismo, a quella di finalit . Come?<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Sulle idee di finalit  e di ottimismo cfr. il §V di G. TARDE, *La variation universelle*, in *Id., Essais et mélanges sociologiques*, Paris-Lyon, Storck et Masson, 1895, pp. 405-409.

Le interiorità, gli adattamenti, non sono che i *punti d'intersezione* delle differenze esterne metamorfosate in differenze superiori, cioè diversamente esterne. – La continuità non è altro che il mezzo della discontinuità<sup>46</sup>.

---

Osservare che l'impossibilità di applicare l'idea di finalit  all'insieme degli esseri e delle azioni deriva dalla loro eterogeneit . Non   mai la finalit  che fa ostacolo all'eterogeneit ; al contrario. Ma l'eterogeneit  a un certo momento arresta la finalit , come per dirle che la sua opera   compiuta e che non   altro che un'*operaia* ed una serva.

---

[14]

[s.d.]

Questi tre metodi consistono nell'assimilare [?] nel far differire quantitativamente, e assimilare significa differenziare, dato che la similitudine non   altro che il minimo di differenza. Ma la similitudine e la differenza quantitativa non sono che una specie di differenza.

– Ritornare sui tre metodi. Criticarli.

Il primo: buono, ma non coglie l'essere intuito;

Il secondo, in quanto *annienta* alcune qualit  affermate, afferma la *nulla* mentre bisognerebbe affermare l'*altro*. Ora, il nulla non   che il rapporto tra l'uno e l'altro; e mettere da parte questo rapporto, soffermarvisi, mentre la realt , nella sua transustanziazione, lo attraversa continuamente senza arrestarvisi mai, significa [?] non trarre [?] dall'affermazione tutto il partito possibile.

Per esempio, affermare che l'atomo   una porzione di materia *infinitesimale*, significa affermare contemporaneamente questa combinazione di

<sup>46</sup> Commentando le *Considerations sur la marche des idées et des  venements dans les temps modernes* (Paris, Libr. Hachette, 1872) di Cournot, Tarde scrive: «Invenzione del calcolo infinitesimale da parte di Leibniz, del calcolo delle flussioni da parte di Newton; due metodi che, invece di spiegare indirettamente e approssimativamente la continuit  reale di alcuni fenomeni, per mezzo di una discontinuit  fittizia (metodo dei limiti), attaccano direttamente la continuit , alle sue stesse basi» (TARDE, *Philosophie de l'histoire*, cit., p. 243). Tarde era un sostenitore della posizione discontinuista (cfr. ID., *Monadologia e sociologia*, cit., pp. 39 s. e 66).

sensazioni alla quale diamo il nome di materia, e annientarla mentre la si afferma. È un risultato puramente negativo. Bisogna andare oltre, e affermare che, pur non essendo questo composto di sensazioni, l'atomo è qualcosa di diverso.

---

Trovare un termine che possa ripiegarsi su se stesso. La differenza è questo termine<sup>47</sup>.

L'idea dell'altro, della differenza, differisce dall'idea di movimento in questo punto essenziale, e cioè che quest'ultimo rimane legato all'idea di sensazione, e non può distaccarsene, mentre l'idea dell'altro è perfettamente libera, indipendente dalla sensazione, sebbene neghi della sensazione e piani al di sopra di essa.

---

---

[15]

gennaio 73

Il movimento e la sensazione: unico residuo dell'analogia, applicata alla natura e allo spirito.

Come interpretare questo dualismo? Tre interpretazioni soltanto:

o, con Taine, identificare questi due termini. – chimica –

o, con Hartmann (e forse anche con Taine, che si contraddice spesso) considerare ogni movimento come essenzialmente legato a una sensazione. – Illusione ancora!

Oppure infine, – ed è la mia tesi – vedere nella sensazione, negata da *alcuni* movimenti, e non da tutti, l'indizio, la ragione di pensare: 1° che non tutti i cambiamenti rientrano nel movimento; 2° che esistono altri cambiamenti *x* che, pur non essendo né delle sensazioni né dei movimenti, nascono da alcuni movimenti e da alcune sensazioni.

<sup>47</sup> «Si noterà che la nozione di differenza o di differenziazione (cambiamento) ha questo privilegio unico nel suo genere di poter essere rivolta contro se stessa, farsi fronte, darsi per fine se stessa [...] non c'è niente di più chiaro e di più naturale delle espressioni di *differenziazione differenziata* e di *differenza differente*. A nostro avviso non esiste miglior definizione dell'evoluzione universale» (TARDE, *L'azione dei fatti futuri*, cit., p. 44 n. 4).

– Del resto, che cos'è il movimento? Il limite delle sensazioni. Poiché tutte le nostre sensazioni hanno necessariamente un limite, non è affatto sorprendente che noi possiamo ricondurre al movimento tutto ciò che colpisce i nostri sensi (tutto, eccetto le nostre sensazioni stesse). Ma non dimentichiamo che il movimento non è mai intelligibile se non come *segno* delle sensazioni di cui costituisce il limite; e, di qui, questa convinzione così radicata che il movimento presupponga la materia. Ciò torna a ribadire che il limite delle nostre sensazioni non è separabile da esse.

[16]

luglio 73

È proprio perché non abbiamo alcun diritto di attribuire alla *cosa in sé* nessuna delle sensazioni attraverso le quali ci si manifesta che dobbiamo attribuirle qualcosa di *diverso* dalle nostre sensazioni.

[17]

[ottobre 76]

La politica vive di transazioni, il che non impedisce che si debba tener conto degli intransigenti. L'evoluzione delle società è lenta e graduale, il che non impedisce che anche i partigiani dei rovesciamenti bruschi e delle costruzioni *ex abrupto* vi cooperino. – Ott. 76.

[18]

[s.d.]

Le due immagini *appena differenti* del [...] – [...] a *contro-vapore*

[19]

settembre 76

Il mondo *invecchia* realmente<sup>48</sup>; non invecchierebbe se non avesse in [...] il primo cominciamento.

<sup>48</sup> Il riferimento potrebbe essere, ancora una volta, Cournot, il quale scrive che «il mondo, invecchiando, sembra perdere in fecondità e varietà: come se dovesse venire un momento in cui la Natura, ormai incapace di creare, si dovesse dedicare soltanto alla conservazione delle creazioni passate» (A. COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, Libr. Hachette, 1861, II, p. 146).

Il mondo è un *flusso cronico* dell'inconoscibile. Questa malattia divina è iniziata; ma finirà un giorno? Questo è incerto, sebbene probabile.

---

Non è tanto la finitezza del mondo che io respingo, lungi da questo; ma è la sua fissità in una finitezza determinata. Io voglio una finitezza che si dilata e si contrae. Io voglio un mondo che si crea e si distrugge davvero.

---

L'io si percepisce naturalmente come contenuto nel suo contenitore, il mondo.

[20]

luglio 76

Ogni slancio religioso dell'animo umano può riassumersi in queste parole: «Ignoto, io credo in te!» Aggiungiamo: «Ignoto, io ti voglio!» In questo modo noi esprimiamo non ciò che deve essere, ma ciò che è. Tutti e sempre, consapevolmente o a nostra insaputa, noi affermiamo implicitamente, perseguiamo implicitamente, l'al di là dell'intelligibile e dell'osservabile.

Non ho detto: «Ignoto, io t'amo!». Perché non si può amare veramente nient'altro che il conosciuto, o quantomeno l'ignoto limitato. Tuttavia, dato che ogni amore contiene un atto latente o esplicito di volontà, amo l'ignoto perché lo voglio. Ma poiché l'amore è un'*impressione* passeggera [?] prodotta sull'anima, l'Ignoto non è [veramente] amato; non può esserlo, sebbene sia il solo complemento [?] esaustivo della nostra esistenza mutila [?] e dolorosa.

[21]

agosto 76

Tutta la metafisica di Ferrier (cfr. «Revue Philosophique» di questo mese)<sup>49</sup> può riassumersi in questo modo: tutto ciò che è, è conoscibile.

<sup>49</sup> Tarde si riferisce al resoconto di A. PENJON, *Un métaphysicien anglais contemporain: M.J.F. Ferrier*, «Revue philosophique», I, 1876, pp. 130-167.

L'Inconoscibile<sup>50</sup> è la contraddizione. – Due grossi errori. Il secondo si confuta sufficientemente se osserviamo che soltanto le proposizioni possono implicare contraddizione. Una realtà non potrebbe essere contraddittoria, sebbene possa contenere delle opposizioni. Come si può dire che la materia in sé implica contraddizione? Sarebbe come dire che la materia in sé è una proposizione contraddittoria. Significa negare che essa sia qualcosa di reale, indipendente dalle idee della nostra mente. Ma significherebbe negare proprio ciò che è in questione. *Se esiste* qualcosa che non possiamo conoscere, questo qualcosa non può implicare contraddizione. Proposizione diametralmente contraria a quella di Ferrier. Non si potrebbe dire di una realtà che essa implica o meno una contraddizione; di conseguenza, affermare che tutto ciò che non implica contraddizione è conoscibile, equivale a non dire niente, significa non definire in nessun modo il limite dell'intelligenza. Per rendersene conto, bisogna cercare innanzitutto di sapere che cosa significa conoscere (punto sul quale Ferrier non si spiega affatto). Vorrei proprio sapere se un individuo che, per ipotesi, non avesse mai gioito né sofferto, potrebbe conoscere che cosa significano piacere e dolore – se un cieco potesse conoscere l'impressione sensibile del colore, ecc. Tuttavia, il piacere e il dolore, il colore, ecc., non implicano affatto contraddizione. – Non soltanto, come ha dimostrato Kant, vediamo ampliarsi il dominio dell'ignoto man mano che si amplia quello della scienza, ma anche (pensando alle antinomie della ragione, all'impenetrabilità delle nozioni fondamentali sulle quali ogni scienza si basa, materia, forza, spazio, tempo, *vita, io*, ecc.) possiamo dire che il conoscibile presuppone per definizione l'inconoscibile.

– Quanto al primo errore, esso è più completo nella formulazione di Ferrier che in quella che ho dato io. A suo avviso, tutto ciò che è, è, non soltanto conoscibile, ma conosciuto. Egli si basa su questo [?] per affermare l'esistenza di uno Spirito eterno. Solamente, per quale motivo, mi verrebbe da chiedere, i piccoli spiriti passeggeri dovrebbero venire a duplicare questo spirito infinito per il mantenimento della realtà delle cose (che non esisterebbero se cessassero per un solo momento di essere conosciute!).

– Ma *a che pro* argomentare? Dato che tutto ciò che non implica contraddizione non è ritenuto conoscibile, tutti i ragionamenti di Ferrier crollano dalle fondamenta.

Io rimprovero a questo metafisico il più grande e il più pericoloso degli accecamenti: egli nega l'ignoto, l'*altro*, non fa alcun uso, al di fuori del no-

<sup>50</sup> Termine utilizzato anche da Spencer nei *Primi principii*, che Tarde aveva letto nella traduzione di Cazelles (*Les Premiers Principes*, Paris, Baillièrè, 1871) tutt'ora presente nella sua biblioteca.

me, dell'idea dell'*altro*, che ci è stata data *per superarci*, per dominarci [?] a vicenda, per assicurarci [?] nell'invisibile [?].

[22]

agosto 76

«Che si osservi l'impressione prodotta sugli ascoltatori dai canti di tanti musicisti, soprattutto da quelli di Olimpo. Chi potrebbe negare che essi entusiasmino gli animi?» (Aristotele, *Politica*)<sup>51</sup>.

E non è rimasto nulla di cotanti musicisti! I Beehtoven, i Mozart, gli Hér-old, gli Haydn della Grecia antica non ci hanno lasciato nemmeno un suono, dopo aver affascinato tutta una civiltà, la più vivace e la più fiorente del mondo! – *A che pro scrivere? A che pro gridare alla posterità?*

– Una questione a questo proposito: se qualche Champollion [...] dovesse scoprire nel fondo di qualche biblioteca di un convento greco un manoscritto dei canti di Olimpo scritto secondo il sistema di notazione proprio agli antichi, e ne trovasse la chiave, non è da credere che queste arie seducenti presenterebbero qualche analogia più o meno stupefacente con qualcuno dei pezzi dei nostri grandi maestri? E tuttavia, non è ugualmente probabile che essi avrebbero un sigillo di originalità molto marcato?

– Altra questione: dal punto di vista del dissodamento più completo possibile del campo musicale, cioè della realizzazione del massimo di *possibilità musicali*, è vantaggioso o no che questo campo sia stato dissodato separatamente e senza imitazione degli uni da parte degli altri dai musicisti greci e dai nostri? E sarebbe invece stato preferibile che i nostri [musicisti] fossero stati imitati per primi nel santuario dell'arte dalle tradizioni [...] della musica greca?

[23]

luglio 76

La simultaneità è una specie di interiorità elementare. Di conseguenza, il passaggio dalla differenziazione esterna alla differenziazione interna dev'essere inteso principalmente in questo senso, cioè che dopo essersi prodotte successivamente tutte le variazioni di cui il tema è suscettibile si

<sup>51</sup> Tarde possedeva un esemplare della *Politica* di Aristotele nella traduzione di J. Barthelemy-Saint-Hilaire (Paris, Ladrangé, 1874). Il riferimento si trova in *Pol.* VIII 5, 5, 1340a.

producono poi simultaneamente, e questo cambiamento costituirà un relativo progresso, in attesa di un progresso superiore che consisterà nella produzione di tutte queste variazioni insieme simultaneamente e psicologicamente, cioè in uno *stesso* tempo e in una *stessa* persona. – È vero che sto supponendo che si tratti di variazioni di uno *stesso* tema, parrebbe conseguire che *tema* e *persona* sono due cose distinte, il che non è vero, poiché una persona è necessariamente un tema (sebbene un tema non sia necessariamente una persona). – Avrei fatto meglio a supporre che le variazioni simultanee appartengono prima a temi differenti – e poi a uno stesso tema (inizialmente inconscio, poi cosciente).

[24]

[s.d.]

- *La differenza non cresce, ma differisce*  
(qui, osservata nell'*interno* degli elementi)
- Tutto si ripete, tutto differisce, tutto si oppone, e si insinua [?] in ogni categoria di differenza.
- Le categorie che conosciamo non sono che un *frammento della serie*.
- Perché proprio queste categorie, e non altre? Qui, riferimento all'*elemento irrazionale*, all'*arbitrario*, alla *materia messa in relazione* [...] del [...] mondo.

[25]

marzo 74

Trasformisti<sup>52</sup>:

- gli uni ispirati dalle rivoluzioni sociali
- gli altri dalle varietà filosofiche artificiali
- altri ancora dalla conversione delle forze fisiche

---

Sacrificare ogni cosa alla libertà di pensare.

<sup>52</sup> «Trasformismo» è il nome alternativo, e più corretto, con cui è conosciuto in ambito scientifico l'evoluzionismo. Il termine sembra che sia stato utilizzato per la prima volta il 21 Floreale 1800 nel «Discorso d'apertura» pronunciato da Jean-Baptiste de Lamarck al Museo di Storia Naturale di Parigi.