

**La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo:  
Carlo Sini e Bruno Latour, filosofi delle pratiche**

Christian Frigerio  
(Università degli Studi di Milano)  
christian.frigerio1@unimi.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Knowledge is the most understandable thing in the world. Carlo Sini and Bruno Latour philosophers of practices.

Abstract: Both Carlo Sini and Bruno Latour have used a dictum of Einstein's to pose the problem of knowledge and to resolve it through their «philosophies of practices». They agree that knowledge is not an external relation between the subject and the world, but rather that both the world and the subject are byproducts of an original «internal» relation in which they were one. After exposing their views of the problem of knowledge, the conclusion will focus on four differences in their accounts that define two paths for the philosophy of practices: first, Sini sees it as the fulfillment of transcendental philosophy whereas Latour sees it as its dissolution; second, Sini's practice remains human-centered whereas Latour wishes to admit non-humans into his «collective»; third, Sini keeps on dismissing metaphysics whereas Latour tries to convert his «relationism» into a realistic worldview; finally, the opposition between Sini's practice-determinism and Latour's contingentism will let emerge the necessity of a «golden mean» between the two.

Keywords: Carlo Sini, Bruno Latour, Philosophy of practices, Transcendental philosophy, Ecology.

*Introduzione: Einstein e la difficoltà del trascendentale*

«La cosa più incomprensibile del mondo è che esso sia comprensibile»<sup>1</sup>. Questo aforisma merita di essere preso sul serio: come osserva lo stesso Einstein, una delle più grandi rivoluzioni conosciute dalla nostra filosofia, quella rappresentata dalla filosofia critica Kant, è sorta in risposta a tale questione. La storia è risaputa e non serve sforzarsi di evitare le semplificazioni: se, come da lezione di Hume,

<sup>1</sup> A. Einstein, «Physik und Realität», *Journal of The Franklin Institute*, 1936, pp. 313-347, p. 315.

non c'è nulla nelle «cose stesse» che giustifichi il loro attenersi alle forme secondo le quali le esperiamo, come è possibile che il mondo si accordi ai modi che abbiamo di entrarvi in relazione? La risposta di Kant è che queste forme sono imposizioni soggettive ma necessarie, condizioni *a priori* del nostro esperire. È l'invenzione del dispositivo filosofico del trascendentale.

In anni recenti, due pensatori hanno ripreso l'aforisma di Einstein per fornire una nuova soluzione alla perplessità da esso espressa. Entrambi hanno concluso che Einstein si sbagliasse: non c'è niente di incomprendibile nella conoscenza. Carlo Sini e Bruno Latour – il primo in *Idoli della conoscenza* (2000)<sup>2</sup>, il secondo nell'*Enquête sur les modes d'existence* (2012)<sup>3</sup> – hanno offerto una risposta al problema di Einstein che, anziché appellarsi a un trascendentale delle forme *a priori*, si radica nelle *pratiche*. Questo testo impiegherà la ripresa del detto di Einstein come occasione per un confronto che raccolga le divergenze tra le rese di Sini e Latour per mostrare come esse paiano delineare un'autentica *alternativa* interna alla filosofia delle pratiche.

Carlo Sini ha elaborato dagli anni Novanta un *pensiero delle pratiche* che si focalizza sul modo in cui ogni «sapere» è situato in rapporto a un intreccio di pratiche, con un'attenzione particolare per la scrittura alfabetica che definisce l'Occidente. «Con l'emergere del tema delle pratiche [...] il trascendentale accede alla sua ultima figura»<sup>4</sup>: l'indagine deve assumere forma genealogica perché il trascendentale è storico, definito dalle pratiche tipiche di ogni epoca. Come spiega Sini:

La verità è in funzione delle pratiche e le pratiche sono, al tempo stesso, qualcosa di trascendentale, nel loro fornire di un senso e di una finalità le componenti che mettono in opera, cioè gli abiti e le idee, e qualcosa di empirico o di materiale. Infatti una pratica non è fatta d'altro che di abiti precedenti, i quali, via via combinandosi in forme nuove, innescano nuove funzioni e nuovi usi, ovvero nuovi usi di vecchie funzioni, e così rendono possibili abiti nuovi e imprevedibili, cioè nuovi sensi trascendentali dell'agire e del credere.<sup>5</sup>

La filosofia deve coincidere con questa interrogazione genealogica, che, nell'impossibilità di uscire dalla rete di pratiche che ci definisce in quanto soggetti, si configura come un «esercizio etico» che permette un differente collocarsi al suo interno.

Bruno Latour ritiene per contro che quello di pratica non sia un buon concetto, che esso sia richiesto più che altro per designare ciò che la filosofia imperniata attorno all'opposizione moderna tra soggetto e oggetto ha lasciato in ombra<sup>6</sup>. Resta che nella sua opera non mancano le occorrenze del termine «pratica» anche

<sup>2</sup> C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano 2000, p. 11.

<sup>3</sup> B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, La Découverte, Paris 2012, p. 100.

<sup>4</sup> C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009, p. 164.

<sup>5</sup> C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca, Milano 1996, p. 71.

<sup>6</sup> B. Latour, «Another way to compose the common world», *Hau* 4(1), 2014, pp. 301-307, p. 305.

## La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo

in luoghi chiave; che Latour è completamente immerso nel «*practice turn*» vissuto dalle scienze umane a partire dagli anni Ottanta; e che egli è stato tra i primi a studiare la pratica di laboratorio come una delle tante definenti i Moderni. Tutto sommato, «pratica» resta un buon modo per indicare quell'unione di etnografia e semiotica con la quale egli definisce la sua «*actor-network theory*».

L'eterogeneità dei retroterra filosofici di Sini e Latour (fatta salva la comune ispirazione tratta dal pragmatismo americano) rende tanto più interessante il ricorrere di intuizioni pressoché identiche. Ci limiteremo a tre casi cruciali alla filosofia delle pratiche. Primo, entrambi negano l'esistenza di una differenza specifica che caratterizzi la verità: Sini scrive che «[l]a verità di un'opinione o di un discorso si commisura, per noi, al suo essere, cioè al suo permanere»<sup>7</sup>; per Latour le scienze non sono definite da un metodo particolare, ma solo dal numero di «alleati» che esse riescono a riunire. Secondo, per entrambi un concetto risale esattamente all'epoca della sua definizione entro una pratica. Scrive Sini: «Il pensiero delle pratiche insegna che oggetti e soggetti si stagliano sempre all'interno di un intreccio di pratiche, i cui confini sfumano in un limite indefinibile, cioè in un rinvio che continuamente si ripete, idealmente all'infinito. Quindi non abbiamo mai a che fare con soggetti e oggetti *assoluti*, cioè sciolti dall'intreccio di pratiche che li costituisce e li supporta»<sup>8</sup>. Sini porta tra gli altri l'esempio del cervello: «Possiamo allora immaginare che il cervello sia venuto all'esistenza nel momento in cui un progenitore ancestrale ha trapanato il cranio di un suo compagno. [...] Non esiste pertanto "il cervello" come qualcosa di reale in sé cui sarebbe capitato tutto questo»<sup>9</sup>. Di Latour è noto l'esempio della morte per tubercolosi di Ramses II:

Come potrebbe [Ramses II] essere morto di un bacillo scoperto solo nel 1882 e di una malattia la cui eziologia, nella sua forma moderna, risale al 1819 nel reparto di Laennec? Non è anacronistico? L'attribuzione della tubercolosi e del bacillo di Koch a Ramses II dovrebbe colpirci come un anacronismo dello stesso calibro di una diagnosi di morte causata da una rivolta marxista, o una mitragliatrice, o un crash di Wall Street. [...] I bacilli di Koch hanno una storia locale che li limita a Berlino sul volgere del secolo. Si può accettare che essi si espandano agli anni venuti dopo il 1882, concesso che la tesi di Koch sia accettata come un fatto e incorporata poi nelle pratiche di routine, ma certamente non possono saltare indietro agli anni prima.<sup>10</sup>

Terzo, per spiegare come questi concetti siano trasposti al passato, i due adottano un simile modello: Sini parla di una arbitraria ma inevitabile «retrocessione del testimone»<sup>11</sup>, mentre Latour parla di «retroproduzione della storia» elabo-

<sup>7</sup> C. Sini, *Inizio*, Jaca, Milano 2016, p. 157.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>9</sup> C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., pp. 74-5.

<sup>10</sup> B. Latour, «On the partial existence of existing and nonexisting objects», in L. Daston (ed.), *Biographies of scientific objects*, Chicago University Press, Chicago 1999, pp. 248-9.

<sup>11</sup> C. Sini, *Idoli*, cit., p. 173.

rando una metafisica «amoderna» di temporalità «a spirale»; a partire dal suo caso storico favorito, scrive che «l'unica risposta di senso comune alla domanda [se i germi fossero lì anche prima che Pasteur li scoprisse] è che “Dopo il 1864 i germi erano sempre stati lì”»<sup>12</sup>.

A partire da questi lineamenti comuni, Sini e Latour hanno tracciato negli ultimi anni due percorsi alternativi. Sini non ha rinunciato alla sua visione del pensiero delle pratiche come compimento della filosofia critica, mantenendone l'opposizione alla «metafisica». Al contrario, non solo Latour ha sempre considerato la pratica come la grande dissolutrice dell'interrogazione trascendentale, ma, a partire dagli anni Duemila, ha invertito rotta diagnosticando l'«esaurimento del carburante della critica»<sup>13</sup> e, sulla spinta della crisi ecologica, ha convertito la sua filosofia delle pratiche in una forma non più ingenua di *realismo*. Su questa doppia alternativa interna alla filosofia delle pratiche – la pratica come compimento o dissoluzione del trascendentale, la pratica come opposto o complemento necessario del realismo – torneremo in sede conclusiva, dopo aver studiato le riprese dell'aforisma di Einstein.

### 1. *Il cammino condiviso di mondo e parola*

La frase di Einstein è citata in apertura di *Idoli della conoscenza* e subito ricollegata al problema del trascendentale. Solo, ammonisce Sini, non si tratta qui di indagare le strutture a priori che rendono possibile la conoscenza. La filosofia deve indagare *la conoscenza stessa come fenomeno*. Il problema è che il modo in cui il senso comune spiega la conoscenza – la nascita di un certo modo di rapportarsi al mondo nella testa di un certo organismo – dà ragione a Einstein: «è incomprendibile che un infimo fenomeno di un'infima parte dell'Universo possa ritenersi idoneo a dirne la verità. È incomprendibile che un evento appartenente a una storia sterminata possa parlare come se ne fosse fuori e la osservasse dall'esterno, e non come se fosse quello che diciamo appunto che è: un momento transeunte tra infiniti momenti di quel cammino»<sup>14</sup>.

Il problema sta nel punto di partenza: si assume che esistano un mondo “là fuori” e una teoria fisica che in qualche modo arriva a rispecchiarlo. Questa visione è, secondo Sini, solo un punto d'arrivo. Anticipando le conclusioni, si può dire che per Sini a venire per prima sia la «relazione interna», genetica, germinale<sup>15</sup> (l'iconismo originario di Peirce) tra la mente e il mondo; che solo poi questa relazione implicata generi, dispiegandosi, mente e mondo come i termini discreti

<sup>12</sup> B. Latour, *Pandora's hope*, Harvard Univ., Cambridge 1999, pp. 169-173.

<sup>13</sup> B. Latour, «Why has critique run out of steam?», *Critical Inquiry* 30, 2004, pp. 225-48.

<sup>14</sup> C. Sini, *Idoli*, cit., p. 35.

<sup>15</sup> In un altro lavoro (C. Frigerio, *Ricomporre un cosmo in frammenti: il dibattito sulle relazioni interne ed esterne*, Mimesis, Milano 2023) ho chiamato questo tipo di relazione «relazione germinale» per distinguerlo dalle altre accezioni della «relazione interna».

## La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo

e distinti cui il senso comune si rivolge e *tra i quali*, prendendoli come dati primi, non è più capace di porre una relazione. Vale per tutte le relazioni ciò che Sini scriveva del «fare» in *Etica della scrittura*:

Il carattere generale del fare è una relazione, ma non nella forma 'A fa B', dove A e B sono già costituiti come oggetti a sé stanti. Originariamente il fare è una relazione che pone essa stessa i suoi estremi o i suoi termini. "A ama B" oppure "A corre" va allora inteso così: che l'attiva relazione d'amore colloca ai suoi poli A e B e li fa "amanti". Non è lo stesso A quello che ama (oltre che B o dopo B) C, o che si mette a correre. E così è anche l'azione del correre che pone in relazione A con le sue gambe e le rende "cursori". L'azione nomina un coinvolgimento polarizzato di cui i soggetti e gli oggetti sono le conseguenze (non le premesse): punti di solidificazione volta a volta determinati.<sup>16</sup>

Tutto il libro di Sini si potrebbe leggere come un'elaborazione della teoria dell'istinto o del *lumen naturale* di Peirce: che la conoscenza sia possibile non dovrebbe sorprendere perché mente e mondo nascono da un unico processo evolutivo; bisogna pensare «mente e natura come due modi complementari di guardare la stessa cosa. La stessa cosa è mente-natura, nel senso che lo stesso processo evolutivo, lo stesso divenire delle cose, conduce la natura a essere razionale e la ragione a essere naturale»<sup>17</sup>. L'umano ha una connaturata «disposizione cosmologica», un tropismo verso la verità che costituisce la base della razionalità, perché è cresciuto nel mondo e insieme a esso.

Non viene spiegato però da Peirce *come* sorga questo abito di volgersi spontaneamente alla verità; non viene cioè rintracciata la relazione germinale che spiega il sorgere comune dei due poli. Questo è l'obiettivo di *Idoli della conoscenza*. Anziché mantenersi sul piano della gnoseologia, serve passare a quello della *genealogia*: «la spaccatura gnoseologica non si risolve gnoseologicamente, cioè con l'intervento di un "terzo" che ricongiunga a posteriori la separazione dei due lati del problema: mondo e mente, cosa e parola. La soluzione è nella capacità di inabissarsi verso l'origine della spaccatura medesima. Questo inabissarsi è ciò che qui chiamiamo *genealogia*»<sup>18</sup>.

È anzitutto alla pratica privilegiata del linguaggio che la genealogia deve volgersi: ciò motiva il ritorno al *Cratilo*. Per motivi di spazio andiamo direttamente alla conclusione della lettura siniana del dialogo. Platone, adottando la *scrittura alfabetica* come modello gnoseologico, avrebbe motivato il passaggio dall'arcaica materialità del nome, che per Cratilo rendeva presente la cosa, al sodalizio tra linguaggio e idea. Per Sini, Platone viene abbagliato dalla pratica alfabetica: non riesce a vedere che quel che di significativo c'è in una lettera è il suo aspetto *iconico*, il suo somigliare a qualcosa del mondo della vita. Platone stacca il linguaggio dal suo corpo vivente: «Nessun suono e invece una visione

<sup>16</sup> C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 126-7.

<sup>17</sup> C. Sini, *Idoli*, cit., p. 70.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 122.

“logica”: è così che comincia la storia della filosofia»<sup>19</sup>. Il mondo delle idee è la struttura logico-trascendentale che rende possibile la conoscenza obiettiva e che però deriva in tutto dalla pratica alfabetica. Platone rifiuta il relativismo semantico di Ermogene ma, confutando la visione di Cratilo, finisce per accogliere la convenzionalità della parola in sé, posizione che resterà la visione canonica del pensiero occidentale. Da qui la strada è aperta alla modernità: «L'appello alla scrittura matematica non è che l'estrema conseguenza della rimozione platonica della sensualità perenne del linguaggio comune [...] senza scrittura alfabetica non ci sarebbe stata nessuna filosofia, nessuna episteme, nessuna scienza»<sup>20</sup>.

L'originalità di Sini sta nel ridare vita alla posizione di Cratilo. Contro la signoria della pratica alfabetica, serve mostrare la co-costituzione originaria di linguaggio e cose, di mente e mondo, il cui sodalizio viene prima della rispettiva separazione: «Ciò che cerchiamo imperfettamente di dire è che le cose e le parole hanno camminato insieme, sino a divenire quelle cose e quelle parole che ci sono familiari solo nella loro irriducibile differenza, e in quanto portatrici di un irresolubile problema: il problema della conoscenza»<sup>21</sup>.

Se il *Cratilo* esibisce già la genesi alfabetica del pensiero, è più a monte che l'origine comune di parola e mondo va ricercata. Essa è individuata grazie alla «semantica bisferica» di Alfred Kallir. La tesi di Kallir è che i segni alfabetici derivino dai graffiti paleolitici e che «l'alfabeto ancora allude, nella sua figuratività implicita, a una fase della esperienza della parola in cui il suono e la visione non erano disgiunti. [...] C'è un basamento segnico-immaginario comune a tutte le lingue»<sup>22</sup>. Esiste ancora, pur oscurato dalla scrittura alfabetica, un legame tra il linguaggio e il mondo della vita. Sini prende da Kallir l'esempio delle lettere gutturali – C, K, G, Q – che, indistinguibili nella fase orale perché associate a una stessa area di significato, divengono lettere distinte solo con la codificazione alfabetica. È in un solo atto che emergono la C come lettera distinta e ciò che essa designa iconicamente: il piegare, la serpentina, il cerchio, la ruota... Ancora la relazione germinale e avvilluppata: «la curva e il suono gutturale emergono insieme, e non come somma di due entità discrete, ed emergono per di più non come curva e suono, ma come concreto Ghermire, CirCondare, Genuflettere, ecc., cioè come un agire gestuale primitivo preso nelle sue concrete pratiche di vita»<sup>23</sup>. Il disegno si svincola dal legame con le pratiche concrete e assume una possibilità di significare sempre più ampia, ma anche più astratta: «Questo cammino, che affina la mente e più propriamente la produce entro concrete pratiche di senso, è il cammino contemporaneo di un suono pronunciato, di un segno scritto e di un'immagine pensata. [...] Non c'è all'origine nulla di simile a un concetto, a una parola, a un'immagine che corrispondano a ciò che noi pensiamo in generale

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 109, 117.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 151.

## La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo

quando diciamo “celare”; ma la nostra possibilità di pensarlo ha le sue basi in quel cammino, in quelle sue radici verbali e gestuali»<sup>24</sup>.

Conclude Sini:

Sin dall’inizio le cose e le parole hanno camminato insieme; certo, non essendo, all’inizio e anche in seguito, quelle “cose” e quelle “parole” che ci sono oggi familiari. Il dualismo sul quale si incentra il problema della conoscenza sarebbe allora un falso problema, un modo astrattamente intellettualistico di pensare, poiché l’esperienza dell’uomo affonda le radici in una solidarietà dell’uomo col mondo, della parola con la cosa, che è più antico delle domande che ci poniamo sul conoscere.<sup>25</sup>

Einstein trova risposta: questa solidarietà «non solo toglierebbe l’enigma e il mistero, ma spiegherebbe altresì perché nel conoscere abbiamo successo»<sup>26</sup>. Il sviluppo originario di mente e mondo lascia emergere insieme, in virtù delle pratiche che vi si delineano, un gesto nel suo corrispondere iconico a una cosa. La scrittura alfabetica è l’esito ultimo; solo la perdita del contatto con la dimensione sensuale del linguaggio rende problematica la conoscenza. La conoscenza cessa di essere incomprensibile non appena risaliamo all’origine comune di parola e cosa. Contro Einstein, la conoscenza «ora ci appare come la cosa più comprensibile dell’Universo, poiché, da un lato, coincide con la dinamica della retrocessione del testimone [...]; dall’altro la conoscenza esprime, ogni volta nello stacco della soglia della sua figura, quella conformazione della solidarietà delle pratiche entro la quale il mondo accade con tutte le sue cose. Conoscenza e solidarietà sono il medesimo»<sup>27</sup>.

### 2. *La mappa non è il territorio ma è altrettanto interessante*

Latour cita l’aforisma di Einstein alla fine del percorso con cui, nell’*Ênquete*, cerca di rendere intelligibile la possibilità della conoscenza, e commenta:

La seconda parte dell’aforisma è vera, senza dubbio: il mondo è comprensibile. Ma Einstein si sbagliava nel dire che fosse incomprensibile che sia così. Nessun mistero, nessun miracolo: solo una successione di eventi rischiosi nella quale a ciascun punto si può osservare la doppia discontinuità della riproduzione del mondo e dell’estensione della referenza con questo “pas de deux” che aggiusta l’incontro con i “collettivi di pensiero”, per riprendere la bella espressione di Ludwig Fleck. È a partire da tali eventi collettivi che bisogna comprendere la sorpresa della conoscenza che segna tanto lo studioso trasformato dalla sua scoperta quanto l’oggetto conosciuto dallo studioso.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>28</sup> B. Latour, *Ênquete*, cit., p. 100.

La novità di quest'opera è difficile da cogliere senza *Non siamo mai stati moderni* (1991), la *pars destruens* di cui è complemento. La due tesi difese in tale lavoro sono che (1) la «Costituzione» moderna preveda una separazione assoluta tra due domini, la Natura e la Cultura, che, a partire dal Seicento, si è sempre sforzata di «depurare»; e che (2) in realtà, però, tale depurazione si sia sempre accompagnata a una «ibridazione», a una proliferazione di ibridi che contraddiceva ciò che i Moderni sostenevano di fare. Latour si sforza di «riannodare il nodo gordiano», di rintracciare il regno di ibridi antecedente la separazione di Natura e Cultura. Seguendo il «principio di simmetria generalizzata», «l'antropologo deve collocarsi nel punto intermedio, dal quale può seguire contemporaneamente l'attribuzione delle proprietà nonumane e di quelle umane»<sup>29</sup>. Latour perviene a un costruttivismo generalizzato che permette di risolvere sia Natura che Cultura nel «Regno di Mezzo» degli ibridi che i Moderni si sforzavano di ignorare.

Fino a qui, la strategia di risalire all'origine comune di domini separati appare affine alla genealogia di Sini. Simile è anche l'approccio al kantismo:

La spiegazione critica partiva sempre dai due poli e si dirigeva verso il centro, prima punto di sfaldamento e poi nuovo punto di incontro delle risorse contrapposte. [...] Se cerchiamo di rendere visibile l'Impero di Mezzo da solo, siamo costretti a rovesciare la forma generale delle spiegazioni. Il punto di clivaggio e di incontro diventa quello di partenza. Le spiegazioni non procedono più dalle forme pure ai fenomeni, ma dal centro verso gli estremi. [...] Non abbiamo bisogno di agganciare le nostre spiegazioni alle due forme pure dell'oggetto e del soggetto/società, perché sono queste ultime, invece, a essere risultati parziali e depurati della pratica centrale, la sola che ci interessa.<sup>30</sup>

Eppure, mentre Sini vede il pensiero delle pratiche come compimento della filosofia critica, Latour descrive la sua come una «controrivoluzione copernicana»<sup>31</sup>. È proprio col kantismo che la separazione tra le inconoscibili cose in sé e il soggetto si fa irrimediabile. Riscoprire gli ibridi significa smettere di pensare in termini di soggetto e oggetto, o almeno considerare non più solo il modo in cui il soggetto *fa* l'oggetto, ma anche quello in cui la massa degli oggetti *fa il soggetto*. Il trascendentale smette di essere appannaggio di una categoria di entità e viene distribuito tra tutti gli «attori» del collettivo, che contribuiscono a dare forma a un certo modo di darsi della realtà.

È racchiusa già qui la necessità della svolta realista che si completa con l'*Enquete*, con cui Latour passa da un monismo degli ibridi a un pluralismo dei «modi di esistenza», vale a dire di diverse maniere degli «attori-rete» di «passare» e relazionarsi gli uni con gli altri. È qui che il problema della conoscenza viene affrontato. L'incomprensibile teoria della conoscenza come

<sup>29</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991; ed. it. *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009, p. 127.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 103-5.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 76.

## La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo

«corrispondenza» è secondo Latour un riflesso della costituzione moderna, che nasce dalla confusione di due modi di esistenza, quello della *riproduzione* – il mantenersi in essere delle “cose naturali” – e quello della *referenza* – il nuovo nome che la conoscenza assume.

Il caso-studio di Latour riguarda la produzione di una carta geografica e la constatazione della distanza tra una passeggiata sul Mont Aiguille e la sua riproduzione cartacea. I problemi nascono quando si assumono carta e territorio come forme pure e già date che hanno solo bisogno di corrispondersi. La soluzione moderna è stata la «materia», la *res extensa* distillata privando il mondo della sua eterogeneità: la materia sorge dal confondere riproduzione e referenza, «come se, dal fatto che la conoscenza è possibile, si traesse la conclusione che il mondo stesso sia *fatto di “conoscibilità”*! [...] Basta fare come se il Mont Aiguille, *in fondo*, nella sua natura profonda, fosse *esso stesso fatto di forme geometriche*. [...] Allora tutto si spiega di colpo: la carta somiglia al territorio perché il territorio è in fondo *già una carta!*»<sup>32</sup>.

Per risolvere l'enigma senza privare il mondo della sua ricchezza serve partire dal punto di diffrazione comune ai due modi. A partire da un *ground* comune, la pratica – in questo caso la cartografia – somma discontinuità a discontinuità pervenendo all'isolamento di due modi d'esistenza, il legame tra i quali resta inintelligibile a meno che non si evidenzino i tanti atti richiesti dall'istituzionalizzazione di tale pratica. Latour scriveva in un'opera precedente: «Aniché crescere da due estremità fisse verso un punto d'incontro stabile che si troverebbe nel mezzo, la referenza instabile *cresce dal mezzo verso le estremità*, che sono spinte sempre più in là»<sup>33</sup>. Così egli illustra questo processo altrove, con l'esempio della ricostruzione della struttura ossea di alcuni antenati dei cavalli:

La versione meno provocatoria di questo punto di passaggio consiste nel dire che i cavalli beneficiavano di un *modo di esistenza* mentre erano vivi, un modo che puntava a farli riprodurre e “godere” di se stessi [...] e che capitò che, intersecandosi coi paleontologi, alcune loro ossa, centinaia di migliaia di anni più tardi, entrarono in *un altro modo di esistenza* una volta che i frammenti dei loro sé precedenti furono deviati, per così dire, sui sentieri della paleontologia. [...] è tutto molto semplice: la conoscenza si aggiunge al mondo; non risucchia le cose nella rappresentazione né, in alternativa, scompare negli oggetti che conosce. Essa si aggiunge al paesaggio.<sup>34</sup>

Che questa sia la versione «meno provocatoria» non significa che sia la più rigorosa; torneremo su ciò nella conclusione, concentrandoci ora sull'idea che la conoscenza non riproduca nulla ma definisca una regione ontologica a sé. La conoscenza funziona perché, attraverso una molteplicità di atti, essa si crea una coerenza propria, che non somiglia a quella del mondo se non nella misura in

<sup>32</sup> B. Latour, *Enquete*, cit., pp. 120-1.

<sup>33</sup> B. Latour, *Pandora*, cit., p. 72.

<sup>34</sup> B. Latour, «A textbook case revisited: knowledge as mode of existence», in E. Hackett (ed.), *The Handbook of Science and Technology Studies*, MIT, Cambridge 2007, pp. 83-112, pp. 104, 108.

cui il mondo stesso viene modificato perché diventi a sua volta simile alla mappa, come con i tanti segnavia posti sul Mont Aiguille perché gli escursionisti colgano la corrispondenza creata con la carta. Latour lo spiegava bene in un articolo del 1990, con l'esempio della «scoperta» della Tasmania da parte di Baudin:

Se vado in Tasmania per risolvere la questione, realizzo ovviamente che la Tasmania su cui mi trovo ora non sta sulla mappa della Tasmania. Questo eucalipto per metà nascosto nella nebbia, questa oca selvaggia che vola, questo torrente, questa felce, questa distruzione non vi sono iscritti. [...] Posso sovrapporre queste due letture [della carta e della Tasmania stessa] ed esse coincideranno più o meno. Ma questa non conta come una corrispondenza tra Rappresentazione e Realtà, poiché entrambe vengono dalla stessa fonte – la cartografia, l'amministrazione, l'esplorazione – e poiché i segnali e le indicazioni sono stati posti sul terreno per trasformare dei punti di riferimento in annessi e complementi della mappa. Se distruggi i segnali e mi chiedi di testare la relazione tra la mappa e l'estensione della terra comincerò a sentirmi perso.<sup>35</sup>

L'impressione che ci sia altro nel conosciuto oltre alla conoscenza deriva dalla confusione tra modi d'esistenza: non è che esista solo il conosciuto, ma, *nella conoscenza*, non c'è altro che conoscenza. La distinzione tra diversi modi permette di assegnare alla conoscenza una dignità ontologica propria e irriducibile. Ciò non comporta alcun idealismo di sorta:

la gente può sempre meno sostenere che la Tasmania sia stata inventata da Baudin, poiché a Parigi, Londra e a Botany Bay diverse mappe vengono confrontate, sovrapposte, e creano un *referente interno* che pone fine alla discussione: Baudin non se l'è inventata. [...] Il risultato dell'esperimento è ora immerso in profondità in altri tipi di pratiche, strumenti, deduzioni e cliché. Da questo momento, tutti imparano a vivere in un mondo cui è aggiunta una Tasmania di *quella* forma.<sup>36</sup>

Appurato che per spiegare la conoscenza serva partire dal *ground* che essa condivide col mondo, resta da spiegare *come* avvenga il clivaggio. «Tutto dipende dalla possibilità di ridescrivere la nozione di forma come una pratica»<sup>37</sup>: è questo che l'*Ênquete* aggiunge rilanciando l'esempio della cartografia. Per non gettare un ponte sopra un abisso, serve indagare la molteplicità di mediazioni con cui la pratica ha disgiunto il modo della referenza da quello della riproduzione, sostituendo all'abisso una serie di piccole, intelligibili discontinuità. Per Latour è moltiplicando le transizioni che diventa possibile percorrere distanze maggiori.

Il processo della determinazione reciproca di riproduzione e referenza è descritto come il corrispondersi tra un «caricamento» del modo d'esistenza della riproduzione in quello della referenza e un'«estrazione» che quest'ultima effettua

<sup>35</sup> B. Latour, «The Force and Reason of Experiment», in H. Le Grand (ed.), *Experimental inquiries*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 48-79, pp. 68-9.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>37</sup> B. Latour, *Ênquete*, cit., p. 114.

## La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo

rispetto al primo: «i segni iscritti sulla carta impermeabile si *caricano* progressivamente [...] di certe proprietà del Mont Aiguille e mi permettono di riportarmi a esso. [...] Per converso, la carta riesce a *estrarre* dal Mont Aiguille un certo numero di tratti notevoli»<sup>38</sup>. Si tratta di stabilire una connessione che massimizzi i due elementi di «mobilità» e «immutabilità». Si crea una «catena di referenza» formata da «mobili immutabili» che definisce un modo d'esistenza irriducibile agli altri, estratto dalla riproduzione del monte nella misura in cui il monte stesso viene reso simile alla mappa. Questo è il miglior riassunto dato dall'*Enquete* alla faticosa messa in corrispondenza tra mappa e territorio:

Per cogliere l'originalità di una catena di referenza, non possiamo limitarci a due punti estremi, la carta e il Mont Aiguille, il segno e la cosa che non sono che punti d'arresto provvisori: perderemmo così tutto il beneficio della "messa in rete". No, si tratta sempre della serie dei punti, nell'andirivieni che permette di verificare la qualità delle conoscenze, ed è per questo che io la chiamo una catena o un concatenamento. Per afferrarne al meglio l'espansione, serve immaginare uno strano mezzo di trasporto, il cui movimento continuo di va e vieni lungo un fragile cavo – tanto più continuo in quanto sarà discontinuo, saltando da un medium a un medium diverso! – carica progressivamente la carta di una minuscola porzione di territorio ed estrae dal territorio un intero carico di segni. [...] Quelli che abitualmente chiamiamo "spirito conoscente" e "oggetto conosciuto" non sono le due estremità cui la catena sarebbe appesa, ma sono prodotti *entrambi* a partire dal suo allungamento e dalla sua intensificazione. Spirito conoscente e cosa conosciuta non sono affatto ciò che terrebbe insieme l'attività conoscitiva tramite un misterioso viadotto, ma il risultato progressivo dell'estensione delle catene di referenza.<sup>39</sup>

Il trascendentale come dispositivo filosofico non è che un modo per celare la difficoltà di questa messa in commensurabilità pratica che è una vera creazione d'essere, il determinarsi della referenza come modo d'esistenza. Esso mistifica, parimenti, l'*agency* delle cose dandone una versione unilaterale che va dai soggetti verso gli oggetti, ma non viceversa. È quest'ultimo punto che, secondo Latour, diventa insostenibile di fronte alla crisi ecologica, che mostra come l'*agency* vada ridistribuita tra tutti gli attori, umani e non-umani, e come dunque anche il trascendentale vada ridistribuito e come dissolto nel collettivo.

### *Conclusione: realismo, ecologia e destino del trascendentale*

La filosofia delle pratiche può essere intesa come il compimento del progetto filosofico del trascendentale o come la sua dissoluzione. Questo è il bivio che emerge dalle risposte, per altri versi affini, date da Sini e Latour al problema della conoscenza. Il trascendentale in senso kantiano appare in ogni caso

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 89.

come l'effetto di superficie dell'origine comune di «mondo» e «conoscenza», della relazione che precede la distinzione dei termini. A modo di conclusione sottolineeremo le principali differenze tra questi due percorsi possibili all'interno della filosofia delle pratiche.

La resa di Latour mantiene certo dei punti oscuri: come intendere che l'*Ên-quete* tratti *quindici* modi d'esistenza, pretendendo di conoscerli, se la conoscenza corrisponde a uno solo di questi modi? Non si perde il guadagno teoretico nella spiegazione della conoscenza se si ammette che esista *prima* il modo della riproduzione e *poi* il modo della referenza si formi da esso per gemmazione? Un Latour pervenuto al livello di rigore filosofico di Sini avrebbe forse detto che c'è inizialmente *qualche cosa* che, con l'avvento della cartografia o della paleontologia, si scinde in due traiettorie distinte chiamate da quel momento, *sempre con rispetto al modo della referenza*, riproduzione e referenza: il territorio e la mappa, le ossa dei cavalli e la conoscenza che ne abbiamo.

Latour per contro obietterebbe a Sini che, mantenendo il privilegio della dimensione umana del linguaggio e del senso, egli non esce dal dualismo moderno tra Natura e Cultura. Per smettere di essere moderni dobbiamo abbandonare la distinzione tra umani e non. Riducendo il Mont Aiguille alla carta che ne traiamo, «ciò che viene ignorato non è soltanto la soggettività, il “vissuto”, l'“umano”, ma è soprattutto il *Mont Aiguille stesso* nella sua propria maniera di persistere e, *parimenti*, le diverse scienze che si sono applicate per conoscerlo e che dipendono dalla sua durezza per poter dispiegare le proprie catene di referenza»<sup>40</sup>. Le pratiche attraverso le quali *per noi* il monte si determina sono debitorie al monte tanto quanto a noi: la pratica va estesa e deve rendere ai non-umani l'*agency* che spetta loro.

Quella tra una «pratica» che non pretende di uscire dalla dimensione fenomenologico-linguistica e una che ritiene frivolo ignorare l'*agency* con cui i non-umani contribuiscono al collettivo resta la differenza più profonda tra Sini e Latour. Tale differenza si riflette in due modi principali: nelle divergenti posizioni riguardo il realismo, e nella relazione tra la pratica e i suoi soggetti.

Partiamo dalla prima. Sulla spinta della crisi ecologica (che forse Sini vedrebbe solo come la pratica contemporanea per eccellenza), Latour ha diagnosticato la «fine del carburante della critica» e ha convertito il proprio *relazionismo* in una forma non più ingenua di *realismo*: è vero che tutti gli attori si modificano a vicenda, ma proprio ciò permette di togliere eccezionalità alla modifica che l'umano apporta accogliendo gli enti nel linguaggio. Spiegando la conoscenza pur dissolvendo il trascendentale, la filosofia delle pratiche cessa di opporsi al realismo. Il movimento del «realismo speculativo» ha così visto in Latour la possibilità di un rinnovamento della metafisica, metafisica della quale al contrario Sini non ha mai smesso di cantare la fine: nei suoi lavori più recenti egli ha anzi detto «addio all'evento», dove l'«evento» indicava l'inemendabile darsi del mon-

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 128.

do, ultimo residuo realista del suo pensiero<sup>41</sup>. La filosofia di Sini mantiene come approdo ultimo l'*etica* quale esercizio trasformativo del soggetto; quella di Latour sfocia invece nell'*ecologia* come progetto politico condiviso da un collettivo.

Il secondo aspetto riguarda la relazione tra pratica e soggetti. Per Latour non esistono «interi» olistici; le reti sono sempre smagliate e fragili, rette da un accordo precario tra attori. La «Società» è un cattivo nome per indicare serie di «associazioni»; persino «Gaia» viene risignificata per designare solo l'intrecciarsi di retroazioni tra i terrestri. Queste presunte totalità sono attori come altri, resi «grandi» dal gran numero di «alleati». Da qui la negazione della possibilità di una «dominazione»: per Latour la servitù è sempre volontaria, perché le pratiche esistono solo passando attraverso gli attori e il loro corso è sempre passibile di interruzione.

Al contrario, per quanto Sini elabori, in *Da parte a parte*, una «monadologia neo-occasionalista»<sup>42</sup> in cui la totalità non è presupposta, quella tra pratica e soggetto resta per lui una relazione del tipo totalità-parte. Sini rimane nei limiti di un olismo soprattutto dal punto di vista pratico, mancando la possibilità che i soggetti ridefiniscano la pratica. Per Sini siamo sempre soggetti *alle* pratiche e mai *delle* pratiche; abbiamo nei loro confronti una «sottile forma di schiavitù»<sup>43</sup> che ci impedisce di rimodularle, perché ciò avverrebbe sempre nel contesto «trascendentale» di certi modi di scrittura: si potrebbe dire che Latour sia ben consapevole della rilevanza del *fatto* della scrittura (è sempre rinnovata l'attenzione alle «inscrizioni» come modo di concretizzarsi delle pratiche), ma non dello spazio di possibilità aperto dall'*evento* della scrittura.

Ciò si riflette nelle diverse posizioni riguardo la possibilità di trasformare le nostre pratiche, soprattutto entrando in relazione con pratiche differenti. Latour sostiene che, prendendo coscienza dell'*agency* dei non-umani, smettiamo di essere moderni per identificarci con il «popolo di Gaia»: l'ambizione di Latour è *diplomatica*, volta a rendere commensurabili più collettivi riformulando i termini in cui essi si definiscono. Sini diffida della pretesa di osservare una pratica dal di fuori. Il relazionismo di Latour «non si riferisce alla discussione dell'incommensurabilità dei punti di vista – che andrebbe chiamata assolutismo – ma solo al processo mondano che stabilisce relazioni tra punti di vista»<sup>44</sup>; Sini sarebbe tacciabile di assolutismo in questo senso, poiché per lui la «verità» è tanto a fondo definita dalle pratiche che non ha senso sperare di rendere commensurabili diverse culture: «Se la verità è, tra l'altro, una funzione interna alla scrittura, l'esercizio della nostra verità sulle altrui scritture è da un lato un arbitrio, dall'altro una mera tautologia»<sup>45</sup>.

Concludiamo riassumendo in quattro punti l'opposizione tra le due vie aperte alla filosofia delle pratiche da Sini e Latour. (1) La pratica segna il compimento

<sup>41</sup> C. Sini, *Inizio*, cit., cap. 3.

<sup>42</sup> C. Sini, *Da parte a parte: apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008, pp. 100-1.

<sup>43</sup> C. Sini, *Idoli*, cit., p. 118.

<sup>44</sup> B. Latour, *Pandora*, cit., p. 310.

<sup>45</sup> C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit., p. 29.

Christian Frigerio

della filosofia critica o la sua fine? (2) La pratica va ristretta alla dimensione fenomenologico-linguistica o va estesa fino a includere i non-umani? (3) La pratica conferma la fine della metafisica o la riporta in vita? (4) Le pratiche ci dominano completamente o resta sempre uno spazio di manovra per ridefinirle?

Nonostante il superiore rigore filosofico di Sini, a chi scrive – e nell'impossibilità di argomentare ulteriormente in questa sede – sembra che la capacità del pensiero di Latour di misurarsi con le sfide contemporanee, quella ecologica su tutte, sia un primo motivo per inclinare dal suo lato per quanto riguarda le prime tre domande; ciò non dovrebbe portare a identificare la fine della critica come preoccupazione unica della filosofia con l'abolizione totale dello spirito critico: in questo senso, la lezione di Sini conserva la sua validità anche per chi volesse piegare la pratica in direzione realistica. Riguardo il quarto punto, mentre il determinismo delle pratiche di Sini impedirebbe la diplomazia, il contingentismo radicale di Latour sembra contraddetto dalla difficoltà empirica delle pratiche di emancipazione: tra assolutismo e contingentismo radicali, sembra che la giusta misura di una filosofia delle pratiche vada cercata in un «principio di difficoltà sufficiente» che non blocchi la strada della trasformazione delle pratiche né mascheri la difficoltà dell'impresa.