

*Contributi/4*

## *Tarde, Adorno e Bourdieu*

### **Tre modelli di impiego filosofico-sociale del concetto leibniziano di monade**

Miriam Aiello  0000-0003-2751-8128

---

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 09/11/2020. Accettato il 29/12/2020.

---

#### **TARDE, ADORNO AND BOURDIEU. THREE USES OF THE LEIBNIZIAN CONCEPT OF MONAD IN SOCIAL PHILOSOPHY**

The article explores the uptake of Leibniz's concept of monad within the social theories of Tarde, Adorno and Bourdieu. In the first part, the Author analyses these socio-philosophical uses of the concept of monad. To the purpose of positing the monad as a true ontological and spiritual fundament of both natural and social sciences, Tarde is committed with a 'Newtonianization' of Leibniz's monad that allows it to be fully spiritual and 'eager of possession'. Adorno's references to the Leibnizian monad express the diagnostic-critical aim of displaying the oppressive fundament of the relationship between individual and social totality in the contemporary capitalistic society. Bourdieu makes a more disguised use of the Leibnizian monad, as he constructs his concepts of habitus according to some monadological features. These references to the same ontological category turn out to express heterogeneous and even reciprocally incompatible conceptions of the relationship between individual and society. In the last part of the article, the Author explores these different receptions of the concept of monad, their relying on different aspects of Leibniz's *Monadology* and their common core, that also justifies the possibility of a socio-philosophical use of Leibniz's monad in general.

\*\*\*

L'articolo esamina i diversi modi in cui la dottrina monadologica di Gottfried W. Leibniz<sup>1</sup> è stata incorporata in teorie e tradizioni filosofico-sociali di orientamento radicalmente eterogeneo. Tanto la microsociologia di Gabriel Tarde, quanto l'impostazione 'dialettica' di Theodor W. Adorno, quanto infine

---

<sup>1</sup> Per le opere di Leibniz si fa riferimento all'edizione *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt. Bde. 1-7, Berlin 1875-1890, con la sigla *GP* seguita dal volume e dal numero di pagina. Le traduzioni utilizzate sono tratte da G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, 2 voll., Torino 1967-1968.

la teoria dell'*habitus* di Pierre Bourdieu ricorrono, in contesti teorici diversi e con funzioni distinte, alla categoria di *monade*. Mentre nella prima parte di questo contributo si darà ragione di questi casi di applicazione, nelle conclusioni verranno esaminati in modo comparato i distinti utilizzi del concetto di monade da parte degli autori considerati: se da un lato occorre analizzare che tipo di ricezione della *Monadologia* ha luogo in ciascuno di questi utilizzi, dall'altro occorre domandarsi quali elementi del pensiero di Leibniz indipendentemente dalle sue ricezioni rendano possibile un uso filosofico-sociale della monade in generale.

### 1. Newtoniana e avida: la monade secondo Tarde

Nel testo del 1895 *Les monades et la science sociale*, Tarde<sup>2</sup> è forse l'autore che si confronta nel modo più esplicito con la *Monadologia* di Leibniz<sup>3</sup>. In continuità con le tesi enunciate in *Credenza e desiderio* (1880), *Monadologia e sociologia* procura una fondazione metafisica a lavori di taglio più schiettamente sociologico come *Le leggi dell'imitazione* (1890) e *La logica sociale* (1895)<sup>4</sup>. Infatti, in questo testo, la monade è vista come un'ipotesi ontologica utile a istituire un terreno metafisico comune alle scienze naturali e sociali. Per Tarde tale ipotesi trova conferma nei riscontri empirici della scienza contemporanea e, se per un verso, da essa trae legittimità d'impiego nel campo della riflessione psicologica e sociologica, per altro verso consente di assumere un «punto di vista sociologico universale»<sup>5</sup> che retroagisce sulle scienze stesse e sulla metafisica più idonea a esprimere i loro progressi. Tale punto di vista non fa che consolidare quanto le

---

<sup>2</sup> La sua opera filosofica non ha goduto di particolare eco presso i contemporanei. Profondamente apprezzato da Henri Bergson, i passaggi che Gilles Deleuze gli ha dedicato in *Différence et répétition* e in *Le pli* hanno contribuito alla sua riscoperta. Per un profilo bio-bibliografico e un'introduzione al pensiero dell'autore si vedano R. Leroux, *Gabriel Tarde. Vite, œuvres conceptes*, Paris 2011 e J. Millet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris 1970.

<sup>3</sup> G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, in Id., *Credenza e desiderio*, a cura di S. Prinzi, Napoli 2012, pp. 95-166. La versione integrale del testo venne inclusa da Tarde negli *Essais et mélanges sociologiques*, Paris 1895. Una prima parziale versione era comparsa nel 1893 sulla «Revue internationale de sociologie», I, pp. 157-231.

<sup>4</sup> La motivazione di un simile sconfinamento nell'ontologia va ricercata nel fatto che la congiunzione di alcune assunzioni sociologiche, in assenza della giustificazione in termini ontologici del loro termine medio, si rivelava priva di fondamento. Tarde sosteneva, da un lato, che la storia e le società progrediscono non per le gesta e per il capriccio di grandi uomini, ma per la combinazione e l'accumulazione impalpabile di invenzioni e imitazioni anonime e inavvertite (per cui alla base della continuità dei cambiamenti storici vi sarebbe una frammentazione discreta di idee che vengono riunite e assunte come modello da atti imitativi). E pure sosteneva, contro Durkheim, il principio per cui il tutto non è maggiore delle parti, sicché tra i domini scientifici vige una continuità ontologica tale per cui non vi è una differenza sostanziale o concettuale tra costituzione della molecola e struttura della società (cfr. Id., *Le leggi dell'imitazione*, a cura di F. Domenicali, Torino 2016, capp. 1-2). La congiunzione di queste due tesi richiedeva di determinare la natura del sostrato ontologico, comune alle società umane, animali e molecolari, di tali idee.

<sup>5</sup> G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 149.

scienze di fine '800 vanno inavvertitamente già convalidando: ovvero il fatto di essere destinate a scoprirsi «branche della sociologia»<sup>6</sup>.

La tesi enunciata in apertura del saggio è che le monadi, «figlie di Leibniz»<sup>7</sup> si sono infiltrate al cuore della scienza contemporanea e che tutte le scoperte nelle varie branche scientifiche continuano a confermare e a rinforzare le ipotesi già implicite nella più comprensiva ipotesi monadologica:

L'ipotesi implica [...] la riduzione a una soltanto di queste due entità, la materia e lo spirito, confuse nella seconda, e allo stesso tempo la prodigiosa moltiplicazione degli agenti interamente spirituali nel mondo. In altri termini presuppone la discontinuità degli elementi e l'omogeneità del loro essere<sup>8</sup>.

In altre parole, Tarde sostiene che solo il ricorso al concetto leibniziano di monade, quale entità capace di operare a un tempo la «polverizzazione» e la «spiritualizzazione»<sup>9</sup> dell'universo, rende comprensibili gli sviluppi delle scienze contemporanee.

Per quanto concerne la polverizzazione, Tarde mostra come dalla chimica, alla fisica, alla biologia, gli scienziati abbiano sistematicamente scomposto le proprietà dei fenomeni nelle proprietà dei relativi costituenti elementari: dalla lacerazione intrapresa da Newton «dell'individualità del corpo celeste, considerato fino a quel momento come un'unità superiore le cui relazioni interne non somigliavano per nulla ai suoi rapporti con i corpi estranei» alla lacerazione dell' «unità del corpo vivente, [...] risolta in un numero prodigioso di organismi elementari, isolatamente egoisti e avidi di svilupparsi a spese dell'esterno», alla polverizzazione della «malattia, trattata come una persona dagli antichi medici» in «disordini infinitesimali di elementi istologici» spiegati in termini di «conflitti interni di minuscoli organismi»<sup>10</sup>. La realtà asseconda la scomposizione al punto tale che si è giunti a mostrare che ogni elemento ultimo «è ultimo solo rispetto alla sua scienza particolare»: che perfino l'atomo è riducibile a *turbillons* di particelle subatomiche e che «i parassiti hanno anch'essi i loro parassiti»<sup>11</sup>. In quest'ottica, nota Tarde, «non c'è modo di fermarsi su questa china che arriva fino all'infinitesimale, che diventa [...] la chiave dell'universo intero»<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 123.

<sup>7</sup> Ivi, p. 95.

<sup>8</sup> Ivi, p. 96.

<sup>9</sup> Ivi, p. 120.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 97-98. Il confronto con le scienze include anche la teoria evoluzionistica darwiniana, di cui Tarde critica gli assunti dello scarto non graduale e del tentativo cieco, mostrando invece interesse verso l'interpretazione laterale ed eterodossa datane da Edmond Perrier (cfr. ivi, pp. 101-106). Sui legami tra monadologia ed evoluzionismo si veda J. Dunham, *Monkeys and Monads. The Unexpected Marriage between Darwinism and Leibnizian Metaphysics*, in J. Weckend, L. Strickland (eds.), *Leibniz's Legacy and Impact*, New York 2019, pp. 202-224.

<sup>11</sup> G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 98.

<sup>12</sup> Ivi, p. 100.

Riconosciuta l'irresistibile elementarizzazione dell'universo, a realizzare la piena spiritualizzazione «della sua polvere»<sup>13</sup> concorrerebbero la credenza e il desiderio, due forze e grandezze psichiche universali<sup>14</sup>, che l'autore invitava a prendere in considerazione nell'ambito delle ricerche psicofisiche come autentiche quantità utili alla misura della sensazione<sup>15</sup>. È infatti per l'inerenza di tali forze alle monadi che quest'ultime sono in grado di assorbire nella loro stessa costituzione spirituale il ruolo dello spazio, del tempo e del movimento, provando così che «lo iato fra il dentro e il fuori, fra la sensazione e la vibrazione, è illusorio»<sup>16</sup>:

Per l'universalità della loro presenza in ogni fenomeno psicologico dell'uomo o dell'animale, per l'omogeneità della loro natura da un capo all'altro della loro immensa scala, dall'inclinazione minima a credere e desiderare, fino alla certezza e alla passione, [...] la credenza e il desiderio svolgono nell'io, rispetto alle sensazioni, proprio il ruolo esteriore che lo spazio e il tempo giocano rispetto agli elementi materiali. Si dovrebbe esaminare se quest'analogia non ricopra un'identità; se invece di essere [...] semplicemente forme della nostra sensibilità, lo spazio e il tempo non siano per caso nozioni primitive o quasi-sensazioni continue originarie attraverso le quali si tradurrebbero a noi, grazie alle nostre due facoltà di credere e di desiderare [...], i gradi e i modi della credenza e i gradi e i modi del desiderio di agenti psichici diversi da noi. In questa ipotesi, i movimenti dei corpi sarebbero soltanto delle specie di giudizi o dei progetti formati dalle monadi<sup>17</sup>.

Attraverso una monadologia imperniata su credenza e desiderio le forme di esperienza spaziali e temporali sono risolte in «domini» e «desideri elementari»<sup>18</sup>, i contenuti di esperienza non sono più oggetti esterni ma agenti psichici, altre monadi, e i movimenti di cui si ha percezione non sono altro che giudizi e progetti di questi agenti psichici, «anime diverse dalla mia, ma in fondo simili alla mia»<sup>19</sup>. Se questo è il quadro *a priori* del carattere ontologicamente spirituale della realtà, Tarde acclude prove *a posteriori* della spiritualizzazione della «polvere». È la stessa scienza a dar prova che «la nostra coscienza per noi, monadi dirigenti, elementi-capi del cervello, ha come collaboratrici necessarie, costanti, nel mentre che dura la nostra vita o principato cerebrale, innumerevoli altre coscienze le cui modificazioni, esteriori al nostro sguardo, sono per esse stati

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 120. Sullo «psicomorfismo universale» come soluzione monistico-fenomenistica al problema mente-corpo si veda M. Aiello, *Il problema mente-corpo/cervello e le sue vie*, pp. 36-38, in M. F. Pacitto (a cura di), *Neuroetica*, Roma 2020, pp. 22-44.

<sup>14</sup> Che sembrano surrogare rispettivamente la percezione e l'appetizione della monade leibniziana.

<sup>15</sup> Cfr. G. Tarde, *Credenza e desiderio*, cit., pp. 27-93. Lavoro con cui Tarde si inseriva nel filone della psicofisica, campo sperimentale inaugurato dai lavori di Ernst Weber e Gustav Fechner, il cui obiettivo era quello sussumere sotto un modello matematico le relazioni tra gli stimoli fisici e le corrispondenti sensazioni occorrenti.

<sup>16</sup> G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 108.

<sup>17</sup> Ivi, p. 109, trad. modificata.

<sup>18</sup> Ivi, p. 121.

<sup>19</sup> Ivi, p. 107.

interni»<sup>20</sup>. In questa direzione muovono tanto la psicologia cellulare, quanto i riscontri dei fisiologi e dei medici alienisti costretti ad ammettere quando si occupano di psicologia della memoria l'esistenza di un «segretario misterioso», di un'agenzia multitudinaria di elementi psichici più semplici che lavora inavvertita e indefessa al posto e alle spalle della coscienza<sup>21</sup>.

Fino a questo punto della riflessione tardeana sembrerebbero accolti, elaborati e saldati allo sviluppo delle scienze molti temi che attraversano la monadologia leibniziana: Tarde scorge in alcuni elementi di filosofia della natura della *Monadologia* e nelle connesse assunzioni ontologiche, quali per esempio il tema della metamorfosi continua e dell'infinita divisione in atto<sup>22</sup>, il supporto teorico per poter affermare congiuntamente tanto l'idea per cui «nulla appare improvvisamente nella sfera del finito, del complesso, né vi si estingue»<sup>23</sup>, quanto l'idea per cui dietro ad ogni segmento di realtà si nasconde una società di elementi più originari che contiene già tutte le caratteristiche del livello successivo. Dare supporto a queste tesi significa liquidare due pregiudizi scientifici e sociologici particolarmente invisibili all'autore: che il tutto è più della somma delle parti e che l'omogeneo è privo di varietà<sup>24</sup>.

Tuttavia, il distacco di Tarde da Leibniz si consuma proprio discutendo l'obiezione più forte al quadro monadologico, che richiede di spiegare come sia possibile l'aggregazione degli elementi in tipi simili nell'ambito di un'ontologia che si fonda sulla riduzione dell'essere a un pullulare di infinitesimali differenziati:

se gli elementi del mondo sono nati a parte, indipendenti e autonomi, non è chiaro perché un gran numero di essi e dei loro raggruppamenti si rassomiglino, se non perfettamente, [...] almeno entro certi limiti, più o meno fissi; non è chiaro perché un gran numero, se non tutti, sembrano essere prigionieri e assoggettati e aver rinunciato alla libertà assoluta implicita nel loro essere eterni; e [...] perché dal loro relazionarsi venga fuori l'ordine e non il disordine, [...] la concentrazione crescente e non la dispersione crescente<sup>25</sup>.

Una tale difficoltà è per Tarde superabile solo rinnovando la monadologia leibniziana, cioè liquidando sia la struttura della monade come «camera oscura» sia il tema onto-teologico dell'armonia prestabilita<sup>26</sup>, a vantaggio dell'adozione in chiave metafisica della legge di gravitazione universale. La relazione intermonadologica – che Leibniz spiegava con la simpatizzazione delle sostanze che si dà nell'ipotesi del pieno e secondo il principio teologico del meglio<sup>27</sup> – cede il passo alla logica newtoniana dell'attrazione, concepita come forza finalizzata al possesso: le monadi diventano centri di irradiazione di ambizioni attrattive

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 110.

<sup>21</sup> Ivi, p. 111.

<sup>22</sup> GP VI, pp. 618-620.

<sup>23</sup> Ivi, p. 102.

<sup>24</sup> Cfr. ivi, pp. 131-148.

<sup>25</sup> Ivi, p. 120.

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

<sup>27</sup> GP VI, pp. 614-7.

che, reciprocamente e con infinita bramosia, credono e desiderano l'universo, vogliono possederlo e inglobarlo al proprio interno, tentando di penetrarsi a vicenda<sup>28</sup>. L'assetto apparentemente stabile degli enti nasconde una trama di forze fagocitanti irradiate da ciascuno di essi all'indirizzo di tutti gli altri:

l'atomo, invero, sviluppando questo punto di vista, naturalmente suggerito dalla legge di Newton [...] cessa di essere un atomo; è un ambito universale o che aspira a diventarlo, un universo a sé, non solamente, come voleva Leibniz, un microcosmo, ma il cosmo interamente conquistato e assorbito da un unico essere<sup>29</sup>.

Con il rinnovamento in chiave newtoniana della monadologia e l'abolizione dell'unità dalla struttura ontologica dell'esistente – giacché l'elementarizzazione infinita delle monadi porta Tarde ad affermare che la differenza e non l'unità o l'identità è «il cuore sostanziale delle cose», che la diversità è «l'alfa e l'omega» dell'universo<sup>30</sup> –, l'operazione che permette di reinterpretare le scienze naturali come ramificazioni della sociologia inizia a prendere nitidamente corpo. Infatti, scoperta sotto il velo dei fenomeni l'esistenza di una miriade innumerevole di monadi interamente spirituali, infinitamente differenziate e desiderose di possedersi a vicenda, occorre anche riconoscere che è solo nel mondo sociale, cioè nel livello di realtà più articolato e meno incline a lasciarsi decifrare attraverso la scomposizione in componenti elementari, che il possesso, cioè carattere metafisico più basilare delle monadi, appare in tutta la sua evidenza:

Bisogna arrivare al mondo sociale per vedere le monadi afferrarsi a nudo e sul vivo dell'intimità dei loro caratteri transitori pienamente dispiegati l'uno davanti all'altro, l'uno nell'altro, l'uno dall'altro. Lì è il rapporto per eccellenza, il tipico possesso di cui il resto non è che un abbozzo o un riflesso<sup>31</sup>.

«Che cos'è – si domanda infatti Tarde – la società? Dalla nostra prospettiva potremmo definirla il possesso reciproco, sotto forme estremamente varie, di tutti mediante ognuno»<sup>32</sup>. La neomonadologia è così portatrice di una nuova visione del reale che permette di soppiantare la tradizionale metafisica dell'*essere* – una visione del reale che, producendo solo identità tautologiche e sterili, rende opaca e indeducibile l'alterità – e di sostituirla con la più comprensiva metafisica dell'*avere* – quale categoria che, in quanto articola in modo originario la relazione

---

<sup>28</sup> Una 'newtonizzazione' della monadologia non è un'operazione inedita nella storia del pensiero. In tutt'altro contesto teorico e con diverse finalità, essa era stata tentata da Kant nella *Monadologia physica* (1756) che attribuì alle sostanze semplici forze di attrazione e repulsione, cfr. I. Kant, *Scritti precritici*, Roma-Bari 1982, pp. 55-76. Cfr. anche l'interessante critica di G. Simmel, *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie*, in Id., *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, Band 1.

<sup>29</sup> G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 121. Allo stesso modo le leggi di natura sarebbero la risultante fenomenica del «trionfo» del progetto di alcune monadi sulle altre e del reciproco asservimento di queste ultime alle prime, cfr. *ivi*, pp. 120-1.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 133-148.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 149.

tra l'avente e l'avuto, è l'autentico perno ontologico della relazione e che conduce direttamente a guadagnare il desiderato «punto di vista sociologico universale». Lungi dal farsi obliterare dall'avere, piuttosto l'essere si lascia riassorbire senza residui nell'avere proprietà, ovvero nel possesso. E nella misura in cui già da tempo le scienze naturali si rivolgono allo studio delle proprietà piuttosto che a quello delle entità, esse stesse sono inconsapevoli tedofore di questa nuova luce metafisica, che porta ordine e semplicità nel repertorio concettuale della tradizione: in questa visione, secondo Tarde, si potrà fare a meno sia della nozione di «non essere» – giacché nella metafisica dell'avere il contrario «di *io* non è il non-io, è *il mio*» e il contrario «dell'essere, vale a dire dell'avente, non è non essere, è *l'avuto*» – e della nozione di «divenire», giacché non essendoci più «termine medio» tra essere e non essere si può solo dire che «è possibile avere più o meno», così che nella dimensione temporale tutto si risolve in gradi di possesso differenziali<sup>33</sup>.

La società fornisce il modello incarnato di questa metafisica neomonadologica basata sull'avere: la storia della civilizzazione umana è la scena di una prodigiosa moltiplicazione di relazioni di possesso, sempre più reciproche e sempre meno unilaterali, per le quali «gli elementi sociali si tengono e si tirano in mille maniere», che trova il suo apice nell'estensione universale del diritto e delle relazioni di dipendenza e di mutualità tra soggetti economici<sup>34</sup>.

## 2. Adorno: la monade borghese nella totalità monadologica

Il riferimento di Adorno alla monade ricorre in una pluralità di contesti teorici e con diverse funzioni<sup>35</sup>, tra cui figura anche una specifica funzione filosofico-sociale. In questa declinazione, la monade è impiegata da Adorno come una *costruzione critico-diagnostica* capace, da un lato, di illustrare l'isolamento atomistico dell'individuo borghese e, dall'altro, di esprimere i principi di *individuazione* e di *socializzazione conformi all'economia dello scambio borghese*.

Il primo versante di un uso filosofico-sociale della monade si può rintracciare in *Dialettica dell'Illuminismo* e in *Minima moralia*: in entrambe queste opere, la monade viene curiosamente collocata in un immaginario della delinquenza:

<sup>33</sup> Ivi, p. 151. J. Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, cit., pp. 167-170 si riferisce a tale metafisica nei termini di una «echologia».

<sup>34</sup> G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 154; 149-166.

<sup>35</sup> Cfr. T. W. Adorno, *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 18, Frankfurt am Main 1984, pp. 729-777; Id., *Introduzione alla sociologia della musica*, Torino 1971, p. 252; Id., *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Milano 2004; Id., *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, in Id., *Scritti sociologici*, Torino 1976, pp. 35-77; Id., *Teoria estetica*, Torino 1977, p. 303-305; Id., *Dialettica negativa*, Torino 1970, p. 13. Cfr. in proposito A. Pradler, *Das monadische Kunstwerk. Adornos Monadenzkonzeption und ihr ideengeschichtlicher Hintergrund*, Würzburg 2003.

Le file di celle di un moderno penitenziario rappresentano monadi nel vero senso leibniziano. 'Le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire. Gli accidenti non possono staccarsi o andare a spasso fuori dalle sostanze, come facevano un tempo le forme sensibili degli scolastici. Né sostanza né accidente possono entrare dall'esterno in una monade'. Non c'è alcun influsso diretto di una monade sull'altra, il regolamento e il coordinamento della loro vita avviene ad opera di Dio, o rispettivamente della direzione. La solitudine assoluta, la violenta restituzione al proprio Io, il cui essere si esaurisce nel dominio del materiale, nel ritmo monotono del lavoro, definiscono, come un incubo, l'esistenza dell'uomo nel mondo moderno. Radicale isolamento e radicale riduzione a sempre lo stesso nulla senza speranza, fanno un tutt'uno. L'uomo nel penitenziario è l'immagine virtuale del tipo borghese che egli deve sforzarsi di diventare nella realtà. Quelli che non ci riescono fuori, lo subiscono dentro in un trattamento di spaventosa purezza<sup>36</sup>.

In questo passaggio, Adorno attribuisce alle celle carcerarie lo statuto di monadi, alle quali inerisce il carattere di *Fensterlosigkeit* e di conseguenza l'assenza di attivo influsso reciproco: ad esse è imposto un coordinamento delle loro attività da parte di un organizzatore superiore – sia esso Dio o il direttore del penitenziario – ed è fatto obbligo di sostare interamente sulla propria soggettività. Ma nella società civile borghese l'isolamento carcerario non costituisce una condizione-limite riservata al trattamento dei trasgressori: essa rappresenta piuttosto la forma di vita idealtipica dell'individuo, alla quale il delinquente, in quanto incapace di conformarsi da sé alla misura di isolamento richiesta, viene artificialmente coartato. Il delinquente, incapace di negare e di opporre resistenza alle sue pulsioni di fusione con l'ambiente, non solo infrange la legalità nell'ordinario senso giuridico, ma contravviene anche alla legalità ontologico-sociale implicita nel carattere monadologico della vita legale borghese. Nel delinquente si trova compromessa la capacità di individuazione, che la soggettività borghese ha conseguito negando i rapporti di dipendenza feudale, e che la civiltà umana ha maturato emergendo dall'originaria indistinzione con la natura e recidendo i rapporti mimetici che intratteneva con essa<sup>37</sup>.

Lungi dal costituire un riferimento episodico, la congiunzione tra condizione monadologica e delinquenza viene ripresa in una diversa accezione in *Minima moralia* ed estesa alla costituzione intrapsichica dell'individuo:

*Plurale tantum*. Se veramente come insegna una teoria contemporanea<sup>38</sup>, la società è una società di *rackets*, allora il suo modello più fedele è proprio il contrario del collettivo, e cioè l'individuo come monade. L'essenza dei collettivi nella falsa società si lascia analizzare, meglio che altrove, nel microcosmo del singolo che persegue i suoi interessi assolutamente particolari, e l'organizzazione degli impulsi sotto il primato

---

<sup>36</sup> T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1997, pp. 243-244.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 245.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.* La teoria dei *rackets* esprimeva l'intento programmatico, specialmente di Max Horkheimer, di fornire una teoria compiuta del capitalismo monopolistico e del dominio burocratico, intento che però rimase relegato alle minute preparatorie a *Dialettica dell'Illuminismo* e agli scambi privati, senza trovare un'espressione sistematica: cfr. G. Schmid Noerr, *Editor's Afterword*, in M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. by G. Schmid Noerr, Stanford 2002, pp. 233-241.



dell'io, sede del principio di realtà, si potrebbe concepire fin dall'inizio come una banda di ladroni interiorizzata, con capo, seguito, cerimoniale, giuramento di fedeltà, rottura del giuramento, conflitti di interessi, intrighi e tutto il resto. Basta osservare certi impulsi in cui l'uomo si fa valere energicamente contro l'ambiente, come ad esempio il furore. Il furore appare sempre come il capobanda di se stesso, che impartisce al proprio inconscio l'ordine di darci dentro, e dai cui occhi sprizza la soddisfazione di parlare per i molti che egli è. Quanto più uno ha assunto su di sé il compito della propria aggressione, tanto più perfettamente rappresenta il principio oppressivo della società. In questo senso, forse più che in ogni altro, vale l'affermazione che il più individuale è il più generale<sup>39</sup>.

Con la formula inaugurale di questo passo Adorno officia un paradosso di sapore marxiano<sup>40</sup>: il modello della società capitalista – che contiene in sé il massimo grado di complessità delle relazioni – trova la sua espressione più adeguata non nel collettivo sovraindividuale ma nell'individuo. Ma l'individuo è a sua volta, ricorsivamente, modello di una società di *racket*, di un'organizzazione con funzioni predatorie basate sull'inganno e sulla sopraffazione. In questo tipo di società, l'essenza del collettivo può essere compresa e afferrata solo indagando le profondità 'microcosmiche' di un individuo-monade che persegue in modo egoistico le sue rappresentazioni private e i suoi interessi. Attraverso la metafora della banda di ladroni, Adorno sembra effettuare un efficace sincretismo tra la seconda topica freudiana e la dottrina leibniziana della monade dominante<sup>41</sup>: l'individuo contiene infatti una popolazione di impulsi (l'*Es* freudiano, le monadi inferiori che hanno rappresentazioni confuse) sotto il primato dell'Io o della monade dominante, depositari rispettivamente del principio di realtà e di una distinzione maggiore che garantisce alta probabilità esistenziale alla rappresentazione. E quanto più l'individuo-monade è unificato da un Io che prende parola in luogo e a nome dei molti, cioè quanto più l'individuo-monade aggredisce se stesso, tanto più «perfettamente rappresenta il principio oppressivo della società», tanto più incorpora il Super-Io e realizza la norma dell'armonia prestabilita prevista dalla direzione 'divina' del penitenziario borghese. L'unificazione degli impulsi sotto il primato dell'Io segna così sia l'individualità dell'individuo, sia l'esecuzione dell'oppressione che ha il suo fondamento nella società: così che ciò che appare come assolutamente individuo è in realtà marchiato essenzialmente da ciò che gli è ostinatamente esteriore e che dell'individuo stesso non contiene nulla.

Questo momento dell'analisi consegna direttamente al secondo versante di significato della monade:

---

<sup>39</sup>T. W. Adorno, *Minima moralia*, Torino 1954, pp. 36-37.

<sup>40</sup>«L'epoca che genera [...] il modo di vedere dell'individuo isolato, è proprio l'epoca dei rapporti sociali [...] finora più sviluppati. L'uomo è nel senso più letterale uno *zôon politikôn*, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi», K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1978, p. 5.

<sup>41</sup>GP VI, p. 619.

*Monadè* – L'individuo deve la propria cristallizzazione alle forme dell'economia politica, in particolare all'economia cittadina di mercato. Anche proprio e in quanto resiste alla sua pressione, resta un prodotto della socializzazione e in ciò simile a essa. Ciò che gli consente di resistere, ogni tratto di indipendenza, ha la sua radice nell'interesse individuale, monadico, e nel carattere che è il precipitato di quell'interesse<sup>42</sup>.

Dalla monade come figura della società, si passa qui a un'analisi della «cristallizzazione» dell'individuo e della sua struttura caratteriale. La configurazione auto-aggressiva della struttura psichica dell'individuo borghese è legata non solo all'individuazione violenta che si consuma nel distacco dalla natura, ma anche all'individuazione che egli si procura determinandosi come agente socio-economico.

L'individuo-monade borghese può individuarsi nella misura in cui, difendendo il proprio spazio privato e promuovendo i suoi interessi particolari, resiste alla pressione del nesso sociale che vorrebbe assorbirlo. Ma l'essenza del nesso sociale è costituita da relazioni di scambio mediate dal denaro come equivalente universale astratto e da rapporti concorrenziali tra individui privi di legami solidali. L'interesse egoistico è esattamente il principio della socializzazione economica che, nella tradizione che risale a Marx, a Hegel e all'economia politica classica, rappresenta la dimensione centrale della società civile moderna. Se il principio delle relazioni sociali è l'interesse individuale, allora l'individualismo è paradossalmente sia resistenza alla socializzazione, sia prodotto congenere della socializzazione stessa. Nell'individuazione moderna, resistenza e conformità alla società coincidono. La capacità di resistenza dell'Io, di cui il delinquente difettava in quanto incapace di dire no alla seduzione di una ricaduta nella natura, non è a ben vedere una prerogativa univocamente ascrivibile neppure all'individuo borghese civile e legale, nel quale la negazione della natura si è invece adeguatamente compiuta grazie a una riuscita auto-aggressione. L'interesse «monadico», che qualifica la resistenza alla socializzazione, è nel contempo espressione perfezionata del principio della socializzazione. Anche l'indebolimento e l'esautorazione dell'individuo, che per Adorno connotano la novità della fase tardocapitalistica, devono essere spiegati in base al principio secondo cui «ogni individuo riflette, proprio nella sua individuazione, la legge sociale prestabilita dello sfruttamento». La decadenza dell'individuo «non va spiegata individualisticamente, ma dedotta dalla tendenza sociale, nella misura in cui questa s'impone attraverso l'individuazione e non solo contro di essa»<sup>43</sup>: si impone, cioè, non limitandosi a una generica repressione dell'individualità, bensì promuovendone forme stereotipiche e svuotate.

Questa prospettiva trova consolidamento ulteriore nella difesa della categoria di totalità condotta da Adorno nell'*Introduzione* alla raccolta di interventi sul *Positivismusstreit* in sociologia. Mentre i sociologi positivisti vedono nel concetto di totalità una nozione tautologica e vacua, incapace di denotare

---

<sup>42</sup>T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 143.

<sup>43</sup>*Ibid.*

relazioni sociali determinate e dunque inservibile agli scopi della ricerca sociale, Adorno vede proprio nella sua «cattiva astrattezza» la cifra essenziale della società dello scambio<sup>44</sup>. La totalità – vero *ens realissimum*, secondo Adorno inattuabile in un'ottica positivista – deve essere criticamente presupposta dall'indagine sociologica tanto per dare efficacemente ragione dei fenomeni sociali, quanto per 'liberare' o produrre elementi individuali che sfuggono attualmente o virtualmente alla sua presa. Viceversa, la liquidazione della categoria di totalità consolida il dominio reale della forma sociale totalitaria:

La totalità non è una categoria affermativa, ma critica. La critica dialettica cerca di aiutare a salvare o a produrre ciò che non appartiene alla totalità, che le si oppone, oppure, come potenziale di un'individuazione che non esiste ancora, si sta solo formando. L'interpretazione dei fatti guida alla totalità, senza che questa sia essa stessa un fatto. Non vi è nessun fatto sociale che non abbia il suo posto e il suo significato in quella totalità. Essa è preordinata a tutti i singoli soggetti, poiché questi anche in se stessi ubbidiscono alla sua pressione, e rappresentano la totalità nella loro stessa costituzione monadologica, anzi, soprattutto in essa. In questo senso la totalità è l'essere supremamente reale<sup>45</sup>.

Lungi dall'essere un'entità indeterminata, la totalità ha un'immanente costituzione monadologica, come è monadologica a sua volta la conformazione dei soggetti che ne partecipano, rappresentandola e ubbidendo alla sua pressione. Questa configurazione dialettico-monadologica del rapporto individuo-società è la cifra comune delle riflessioni adorniane sulla musica dodecafonica, sull'opera d'arte in generale e sulla psicoanalisi revisionista: oggetti di studio tra loro diversi, ma ugualmente monadologici<sup>46</sup>.

### 3. Bourdieu e la costruzione monadologica del concetto di *habitus*

Seppur meno manifesto, il legame che stringe la teoria sociale di Bourdieu all'impianto della *Monadologia* è particolarmente intenso e significativo dal momento che risente di una più ampia influenza del pensiero di Leibniz sull'opera bourdieusiana. Dalla tesi di DES – una traduzione e commento delle *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, condotta sotto la supervisione di Henri Gouhier – agli scritti più tardi<sup>47</sup>, il pensiero di Bourdieu è

---

<sup>44</sup> T. W. Adorno, *Introduzione*, in T. W. Adorno et al., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, p. 23.

<sup>45</sup> Ivi, p. 21.

<sup>46</sup> Cfr. Id., *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*, cit.; Id., *Teoria estetica*, cit.; Id., *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, cit. Si veda L. Micaloni, *Monadologie sociali. La critica di Adorno alla «revidierete Psychoanalyse»*, «La Società Degli Individui», 61, 2018, pp. 154-164.

<sup>47</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, Torino 2003, p. 130; Id., *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, Torino 2005, p. 46. «Son premier amour philosophique – c'est ce qu'il m'a confié un jour – fut Leibniz, c'est-à-dire un hyper-rationaliste, l'expert mondial sur la raison» I. Hacking, *La science de la science chez Pierre*

fittamente disseminato di riferimenti impliciti o espliciti a concetti leibniziani<sup>48</sup>. In questa sede illustreremo come la comprensione del concetto cardine di habitus non possa prescindere da una prospettiva di tipo monadologico.

Secondo Bourdieu i modelli soggettivistici (interazionismo simbolico, etnometodologia, fenomenologia sociale) e oggettivistici (strutturalismo, funzionalismo) dell'azione sociale forniscono una spiegazione meccanicistica delle pratiche: le prime risolvono l'azione nell'interazione, nella negoziazione congiunturale tra i soggetti e nelle loro attribuzioni di senso, eliminando dalla spiegazione il ruolo dei fattori causali che agiscono 'a distanza' e in forme impercettibili sul loro orientamento pratico; mentre le seconde teorizzano che gli individui siano unilateralmente determinati da strutture e funzioni sociali sovraindividuali, riducendoli così a epifenomeni e ad esecutori di ruoli preordinati, rimuovendo e negando potere genuinamente causale sia alla loro capacità di azione autoiniziata sia alle loro interpretazioni e significazioni. Dal punto di vista bourdieusiano, l'*explanandum* della scienza sociale è rappresentato dalla corrispondenza sistematica che si può osservare tra due ordini di oggettività di natura eterogenea e dotati di pari realtà e capacità causale: vi è una «oggettività di primo ordine» – rappresentata dalla distribuzione delle proprietà e delle condizioni materiali – e una «oggettività di secondo ordine» costituita dalle rappresentazioni simboliche; inoltre, tra possibilità oggettive e aspettative soggettive – quali modi di manifestazione di questi due ordini di realtà concomitanti e reciprocamente espressivi – è possibile osservare un'armonia sistematica<sup>49</sup>. L'errore teorico e metodologico condiviso dalle opzioni soggettivistiche ed oggettivistiche consiste quindi nell'attribuire potere causale a porzioni di realtà non sufficientemente capaci di contemperare questo doppio ordine di oggettività. Ed è precisamente per adempiere a questa funzione che Bourdieu costruisce il proprio impianto sociologico attorno alle nozioni di habitus, campo e capitale. Ora, è proprio nella costruzione del concetto di habitus, al quale viene più marcatamente affidato il lato attivo e soggettivo della reciproca *espressione* tra i due ordini della pratica sociale<sup>50</sup>, che è possibile rilevare significative assonanze con l'architettura problematica della *Monadologia*.

Partendo dalla constatazione dell'unità di stile che caratterizza le diverse pratiche di uno stesso agente e le pratiche degli agenti di una medesima classe sociale, Bourdieu sostiene che

---

Bourdieu, in J. Bouveresse, D. Roche (èds.), *La Liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*, Paris 2004, p. 147.

<sup>48</sup> La letteratura sui legami tra Bourdieu e Leibniz è esigua. Si vedano in ogni caso: J. Bouveresse, *Rules, Dispositions and the Habitus*, pp. 47-9, in R. Shusterman (ed.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford 2000, pp. 45-63; E. Weik, *Research Note. Bourdieu, Leibniz: a mediated Dualism*, «The Sociological Review», 58, 2010, 3, pp. 486-496; B. Zitouni, *Petites perceptions et trajets de classes: le rapport de Bourdieu à Leibniz*, in J.-P. Delchambre (éd.), *Le sociologue comme médiateur?*, Bruxelles 2014, pp. 309-317; L. Pinto, *Une perspective leibnizienne en sociologie: la monadologie sociale de Pierre Bourdieu*, «Le Philosophoire», L, 2018, 2, p. 163-188.

<sup>49</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino 1992, p. 16.

<sup>50</sup> Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione*, Bologna 2001, p. 102 con *GP VII*, pp. 263-264 e *GP II*, p. 112-113.

troviamo la sistematicità dell'*opus operatum* perché essa si trova già nel *modus operandi*: essa non sta nell'insieme delle 'proprietà' (nel duplice senso di questo termine, come possesso giuridicamente garantito e come 'caratteristiche' personali) di cui gli individui o i gruppi si circondano [...], né nelle pratiche con cui esprimono la propria distinzione, se non per il fatto di trovarsi già nell'unità sintetica originaria<sup>51</sup> dell'*habitus*, principio unificatore e generatore di tutte le pratiche<sup>52</sup>.

Perché l'indagine sulla dimensione pratica possa essere orientata in modo corretto occorre rivolgersi non al livello aggregato delle pratiche, bensì al livello dell'individuazione del loro principio di unità. Come nell'evoluzione della propria riflessione metafisica sulle sostanze individuali Leibniz mantiene costante l'esigenza di ricercare negli esseri e negli enti aggregati sostanze capaci di vera unità, di trasmettere realtà agli enti aggregati o composti in cui entrano a far parte<sup>53</sup>, così Bourdieu muove dall'esigenza di fondare la sua prasseologia a partire da un principio di unità della pratica che contenga in sé «in forma concentrata e viva»<sup>54</sup> la varietà e la sistematicità dei suoi prodotti visibili. Così, concepito da Bourdieu come la matrice dell'unità delle pratiche e delle rappresentazioni dell'agente, come un principio al contempo dell'azione e della conoscenza, l'*habitus* viene definito come un sistema di schemi cognitivi e corporei che sottendono disposizioni alla percezione, alla valutazione e all'azione, acquisiti mediante l'introiezione cognitiva e corporea delle libertà e delle necessità relative alla posizione occupata dall'agente nello spazio sociale. «*Lex insita* deposta nell'agente durante la primissima educazione»<sup>55</sup>, capace di «innalza[re] le differenze iscritte nell'ordine fisico dei corpi all'ordine simbolico delle distinzioni significanti» e di operare «la trasformazione delle necessità in strategie, delle costrizioni in preferenze»<sup>56</sup>, l'*habitus* sta alla base sia dell'unità e dell'affinità di stile esibita dalle pratiche del singolo agente, sia dell'adattamento spontaneo delle pratiche alle condizioni esterne, sia infine della concertazione delle pratiche dei diversi agenti tra loro. Così che l'*habitus*, pur tendendo a produrre pratiche che esprimono i vincoli e le possibilità intrinseche alle condizioni che ne hanno segnato la formazione, è una struttura che agisce in un registro di «spontaneità condizionata»<sup>57</sup>, giacché le azioni mediate dall'*habitus* non hanno bisogno, per

---

<sup>51</sup> Il riferimento all'appercezione trascendentale va qui letto tenendo conto della critica di Bourdieu (*Meditazioni pascaliane*, Torino 1998, p. 88) alla distinzione kantiana tra sensibilità e intelletto che «impedisce di percepire il fatto che non v'è uso della sensibilità il quale non implichi già l'esercizio delle capacità intellettuali».

<sup>52</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., pp. 178-179.

<sup>53</sup> Cfr. *GP* II, p. 97, «ciò che non è veramente *un* essere non è veramente un *essere*».

<sup>54</sup> E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, Bari 1986, p. 298.

<sup>55</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con tre saggi di etnologia cabila*, Milano 2003, p. 220. Cfr. Id., *Sur l'État*, Paris 2012, p. 265, dove l'assimilazione dei soggetti sociali a «monades» è del tutto esplicita.

<sup>56</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 181.

<sup>57</sup> P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia*, Trieste 2004, p. 240. Cfr. Id., *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 207-208 con *GP* VI, p. 130.

estrinsecarsi, di alcuno stimolo proveniente dall'esterno come invece teorizzano gli interazionisti e gli strutturalisti<sup>58</sup>.

Oltre al carattere di principio attivo di vera unità dell'essere, l'*habitus* condivide con la monade anche molti aspetti della dimensione cognitiva e affettiva. In primo luogo, infatti, il susseguirsi delle pratiche dell'*habitus* e delle percezioni nella monade è regolato da una logica appetitiva conforme al principio di ragion sufficiente. Come le percezioni presenti della monade sono «gravide di futuro» – giacché la vita della monade coincide con un flusso di percezioni in cui ciascuna percezione è protesa dinamicamente verso la successiva e ne raggiunge sempre una parte<sup>59</sup> –, così l'*habitus* «attraverso la mobilitazione pratica del passato e l'anticipazione pratica del futuro inscritto nel presente allo stato di potenzialità oggettiva»<sup>60</sup> contiene il principio dinamico della successione delle pratiche in cui non si danno mai vuoti di ragione.

Inoltre, la vita cognitivo-affettiva dell'*habitus* e della monade non è coestensiva alla vita appercettiva: piuttosto queste due nozioni sono caratterizzate da un'intensa e fondamentale attività piccolo-percettiva dotata di una piena efficacia causale sulla vita della mente. Dove le menti condividono con le monadi semplici quest'attività piccolo-percettiva dal portato conoscitivo confuso, ma in quanto capaci di memoria, attenzione e riflessione sono in grado di appercipire almeno una parte delle proprie percezioni, così l'attività pratico-cognitiva dell'*habitus* opera in un registro prevalentemente inconscio, in cui l'appercizione da par suo accompagna in modo inevitabilmente parziale, in modalità esecutiva o ancor più raramente di razionalizzazione riflessiva, solo pochi segmenti di pratica<sup>61</sup>.

Di conseguenza, l'attività cognitiva dell'*habitus*, così come quella delle menti è largamente informata dalla memoria, che come dice Leibniz «offre alle anime una connessione che imita la ragione ma che deve esserne distinta». Infatti, per Bourdieu, le azioni mediate dagli schemi dell'*habitus* – che sono perlopiù adeguate empiricamente, ragionevoli, senza essere il frutto di un calcolo razionale o di un'intenzione progettuale e riflessiva – sono *conformi negli effetti* alle azioni guidate dalla ragione, ma sono *prive della ragione come*

---

<sup>58</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit.; Id., *Il senso pratico*, Roma 2003; P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte*, cit. La natura intrinsecamente attiva dell'*habitus* si rende visibile quando l'*habitus* è in *isteresi*, cioè quando di fronte a mutate condizioni di esistenza, gli agenti persistono inerzialmente nelle loro inclinazioni pratiche precedenti, mostrando così di avere il principio dell'azione in loro stessi e non in altro.

<sup>59</sup> Ogni stato percettivo è sincronicamente *prodotto* della *perceptio* precedente, *perceptio* e, come dirà successivamente C. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École et al., Hildesheim 1994, II, § 481, p. 396, «*percepturatio*».

<sup>60</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte*, cit., p. 103.

<sup>61</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 251. Sulla marca leibniziana dei procedimenti riflessivo-emancipativi a disposizione dell'agente di conoscenza cfr. Bourdieu, Wacquant, *Risposte*, cit., p. 102 con *GP V*, p. 173 e P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato*, cit., pp. 141-2.

*causa* delle azioni<sup>62</sup>. Del tutto omologa all'«impressione forte che produce d'un colpo l'effetto di una lunga abitudine o di molteplici percezioni tenui»<sup>63</sup>, la determinazione esterna esercitata dalla necessità sociale, nell'*habitus* è convertita in determinante interna che dispone ad aspirazioni e aspettative determinate e preseleziona esiti, imprimendo così una distribuzione di probabilità alle opzioni di pratica possibili. Si può notare qui come Bourdieu 'secolarizzi' i presupposti teologici della monadologia di Leibniz. Il Dio leibniziano che sceglie i possibili secondo «il principio del meglio» viene disciolto nella Storia e, in particolare, nelle storie di produzione degli *habitus* che agiscono come altrettanti «*petits Dieux*»<sup>64</sup> capaci di leggere la *praetensio ad existendum* delle pratiche possibili e portando ad esistenza solo quelle che rispondono al principio di convenienza che ne ha governato la formazione: infatti per l'*habitus* una virtualità ha tanta più probabilità di realizzarsi espressamente, «di pretendere all'esistenza» come dice Bourdieu di nuovo sul calco di Leibniz<sup>65</sup>, quanto più viene percepita dall'*habitus* dell'agente come «conveniente», come conforme alla propria *lex insita*.

Spostando il fuoco dell'analisi dalle forme conoscitive all'oggetto dell'attività conoscitiva, si viene a contatto con un ulteriore elemento di omologia strutturale tra la monade e l'*habitus*, giacché essi condividono la peculiarità di avere come proprio contenuto rappresentativo l'intero universo esteriore e la totalità dei rapporti e delle affezioni che se ne danno all'interno. In altre parole, per Bourdieu vi è un isomorfismo tra strutture cognitive e strutture sociali che fa sì che «negli atteggiamenti dell'*habitus* si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni, che si realizza nell'esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura»<sup>66</sup>. In questa ed altre formulazioni, l'*habitus* è concepito sul calco della monade come «specchio vivente» dell'intero universo, riflesso – proprio come richiede la logica monadologica – dalla prospettiva e nel vissuto di un punto di vista particolare. Per Bourdieu, nella collocazione dell'agente e del suo corpo, nelle sue percezioni e pratiche, indipendentemente dalla sua propria coscienza e volontà, sono interamente depositati lo spazio delle relazioni sociali, la distribuzione delle proprietà materiali, il sistema dei rapporti di forza tra posizioni e la struttura del dominio che ne consegue<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> «E noi non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni» GP VI, p. 611, cit. in P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 477, Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 170 e P. Bourdieu, L. Waquant, *Risposte*, cit., p. 98. Sui legami tra conoscenza pratica e gnoseologia leibniziana, cfr. P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 464 ss., Id., *Il senso pratico*, cit., p. 105, Id., *Il mestiere di scienziato*, cit., p. 91.

<sup>63</sup> GP VI, p. 611.

<sup>64</sup> GP IV, p. 479.

<sup>65</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 208; Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 226; cfr. GP VI, p. 616; VII, p. 303.

<sup>66</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 175.

<sup>67</sup> *Ibid.* Per la definizione di spazio sociale come «ordine delle coesistenze» cfr. Id., *Ragioni pratiche*, Bologna 2009, p. 45; Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 141-142; Id. *et al.*, *La miseria del mondo*, Milano 2015, p. 187-189.

La simmetria tra monade e habitus si manifesta anche nella compresenza di attività e di passività rappresentativa, nonché nella relazione di adattamento e reciprocità che ogni habitus intrattiene con il resto del mondo sociale secondo le sue proporzioni di attività e passività. Dal momento che nell'esperienza ordinaria non si danno atti di riflessività che portino a coscienza le ragioni sufficienti delle pratiche, l'habitus misconoscendo le ragioni sufficienti delle pratiche attraverso cui esprime il sistema sociale, finisce per averne una conoscenza sempre e in qualche proporzione confusa<sup>68</sup>. Come le monadi differiscono tra loro non «nell'oggetto, ma nella modificazione della conoscenza dell'oggetto»<sup>69</sup>, così gli habitus differiscono tra loro non relativamente all'oggetto della simbolizzazione – che è l'intero sistema sociale – ma per il grado di conoscenza e di misconoscimento con cui lo simbolizzano. La compresenza di conoscenza e misconoscimento sta a fondamento della teoria bourdieusiana della *violenza simbolica*: nella misura in cui gli agenti *conoscono* il mondo *misconoscendo* la genesi storico-sociale delle categorie con cui lo conoscono, nonché i rapporti di dominio in esse sottesi, essi subiscono una violenza simbolica, di cui sono in pari misura 'complici' attivi<sup>70</sup>.

Ma un'ulteriore omologia tra monade e habitus si rinviene soprattutto nella relazione che questi due costrutti intrattengono con il corpo. Se per Leibniz, da un lato, la monade rappresenta con una distinzione maggiore proprio il corpo di cui essa è entelechia e, dall'altro, è proprio questo suo corpo – quale *medium* della connessione fisica – ad essere direttamente affetto dall'universo nei termini dell'influenza fisica che si dà nel pieno<sup>71</sup>, così in Bourdieu è soprattutto e in primo luogo il corpo a ricevere le ingiunzioni del sociale e ad essere interessato dalla divisione in classi sociali<sup>72</sup>. E, viceversa, è soprattutto e in primo luogo per il tramite del corpo – «supporto di segni, ma anche produttore di segni»<sup>73</sup> – che l'habitus si manifesta, percepisce e pratica il mondo sociale.

Si può vedere, infine, come Bourdieu per mostrare la struttura inesauribilmente informativa delle pratiche sociali utilizzi come calco la complicatezza peculiare che per Leibniz qualifica la struttura del corpo organico come «macchina divina» di *partes intra partes*<sup>74</sup>:

Le innumerevoli informazioni che una persona rilascia, consapevolmente o no, si moltiplicano e si confermano all'infinito, offrendo all'osservatore accorto quel tipo di piacere che procurano a un amante dell'arte le simmetrie che risultano da un'armoniosa distribuzione delle ridondanze<sup>75</sup>.

---

<sup>68</sup> Cfr. GP VI, pp. 615-616 con P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 177.

<sup>69</sup> GP VI, p. 617.

<sup>70</sup> Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 177. Sulla violenza simbolica si veda in particolare G. Paolucci, *Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in Ead. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino 2010, pp. 173-210.

<sup>71</sup> GP VI 617, cfr. anche GP II, p. 90 con riferimento alla determinazione «*ceteris paribus*».

<sup>72</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 233-247; Id., *Il senso pratico*, cit., p. 106; Id., *La distinzione*, cit., pp. 199-202, 476-478.

<sup>73</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 200.

<sup>74</sup> GP VI, p. 618.

<sup>75</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 180



Inquadrare le pratiche in questa prospettiva porta a inferirne una fondamentale proprietà: la «sovradeterminazione»<sup>76</sup>. Infatti, giacché per Bourdieu «ogni dimensione dello stile ‘simbolizza con’ le altre, come diceva Leibniz, e le simbolizza»<sup>77</sup>, da un lato, la pratica individuale si scoprirà preformata nella sua fisionomia dal riferimento alla totalità delle pratiche e, per converso, la totalità delle pratiche troverà compimento solo per il darsi della pratica individuale, in una ridondante e armoniosa co-implicazione reciproca.

#### **4. Tre modelli di impiego filosofico-sociale della monade leibniziana: un bilancio comparativo**

Il fatto che autori di orientamento sociologico radicalmente eterogeneo si siano riferiti alla medesima categoria ontologica è una circostanza singolare e in sé degna di interesse. Anche se una piena analisi del fenomeno richiederebbe un’accurata ricostruzione storico-filosofica delle singole vicende di appropriazione del pensiero di Leibniz e del concetto di monade da parte di Tarde, Adorno e Bourdieu, in questa sede ci si limiterà a mettere a fuoco, da un lato, i tipi di utilizzo che i tre autori fanno della monade e, dall’altro, gli elementi che hanno determinato la fruibilità di questa categoria a fini filosofico-sociali.

Se è corretto affermare che gli usi della monade da parte dei tre autori considerati sono tutti, in qualche forma, di tipo ontologico – nel senso che tutti assumono questa categoria per dare corpo alle rispettive ontologie sociali –, occorre parimenti riconoscere che tali usi sono mossi da finalità differenti e si agganciano a differenti aspetti dell’originale monade leibniziana, finendo così per risultare largamente incommensurabili tra loro.

Tarde vede nel concetto di monade e in una rinnovata teoria dei rapporti intermonadologici un apparato metafisico *positivo*, capace, con degli opportuni correttivi, di fungere da teoria ontologica di riferimento per l’intero edificio delle scienze della natura e dello spirito. Perciò per Tarde, da un lato, è necessario appropriarsi degli aspetti funzionali della monade leibniziana – quali la sua natura atomico-spirituale, la metamorfosi continua a cui è soggetta, l’infinita divisione in atto della realtà e l’idea che la monade contenga la complessità dell’universo – dall’altro, occorre rifiutarne gli aspetti più inservibili e incompatibili con il proprio progetto, cioè il suo carattere di principio dell’unità dell’essere, la sua *Fensterlosigkeit* e l’ipotesi dell’armonia prestabilita.

Adorno intravede nella monade leibniziana una figurazione quintessenziale del particolare nesso che nell’epoca contemporanea si dà tra individuo e società e che egli intende sottoporre a critica: la monade viene qui a denotare un prodotto storicamente determinato della civilizzazione e non un elemento ultimo di natura trans-storica. L’uso che ne viene fatto è dunque un uso *diagnostico-critico* volto a

---

<sup>76</sup> *Ibid.* Cfr. *ivi*, pp. 107-108.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 179. Cfr. *GP VI*, p. 617.

far emergere il legame espressivo e patologico tra processo di individualizzazione e forme della socializzazione. I caratteri della monade leibniziana che Adorno ritiene pregnanti per il proprio uso critico sono la *Fensterlosigkeit*, l'armonia prestabilita, il tema della monade come specchio dell'universo e il più generale tema della espressione.

Nell'opera di Bourdieu il riferimento implicito al concetto di monade si colloca nel più ampio uso *infrastrutturale-omologico* del pensiero di Leibniz: in altre parole, molti nodi del pensiero di Leibniz sono assunti da Bourdieu come un'infrastruttura utile a informare soluzioni teoriche di problemi percepiti come omologhi a quelli affrontati da Leibniz. In questa prospettiva, gli aspetti della monade leibniziana che concorrono a determinare la fisionomia dell'*habitus* sono il suo carattere di principio dell'unità dell'essere, l'insieme delle sue funzioni cognitive, la compresenza di attività e passività rappresentativa, il suo essere specchio vivente dell'universo, il prospettivismo, il legame tra monade e corpo, il tema dell'infinita divisione in atto e quello dell'armonia prestabilita.

I modi in cui i tre autori articolano i rapporti logici tra *Fensterlosigkeit* della monade e armonia prestabilita meritano un'attenzione particolare. È noto che, non solo limitatamente a questi usi filosofico-sociali della monade, ma più in generale nella ricezione della *Monadologia*, l'attenzione degli interpreti si sia appuntata criticamente sulla celebre qualificazione della monade come 'priva di porte o finestre'. L'assenza di varchi ontologici tra la monade e la realtà fisica ad essa esterna – resa con la metafora dell'assenza di varchi spaziali – è stata spesso letta come la più eclatante affermazione dell'isolamento della monade e come una riedizione del problema del solipsismo. Si capisce come quest'assenza suoni particolarmente problematica proprio alle prospettive psicologiche e sociali che sono per natura proiettate alla ricerca delle forme di socializzazione e di intersoggettività, cioè di legami che sembrano richiedere un contatto diretto. Proprio il riferimento critico alla *Fensterlosigkeit* accomuna la prospettiva di Tarde a quella di Adorno: per il primo occorre rimuoverla e aprire la monade, per il secondo essa è del tutto funzionale a rendere il dramma dell'alienazione borghese. Tuttavia, negando che le monadi abbiano «porte o finestre», Leibniz allude criticamente sia alle dottrine scolastiche delle *species sensibilis*, sia alla dottrina cartesiana dell'influsso fisico, sia alla gnoseologia sensualista lockeana<sup>78</sup>, quali dottrine della conoscenza che, teorizzando – sia pure in forme diverse – un'interazione diretta tra anima e realtà sensibile, implicano, dal suo punto di vista, tanto la violazione del principio di conservazione della *vis viva*, quanto una reificazione dell'anima e la sua degradazione a potenza nuda e detentrica di

---

<sup>78</sup> Cfr. GP VI, pp. 607-608; GP V, p. 100. Per un quadro delle varie teorie medievali e moderne delle *species* e dei correlati dibattiti si vedano: D. C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago 1976; K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden 1988; M. T. Marcialis, «Species», *percezioni e idee tra Seicento e Settecento*, «Rivista di storia della filosofia», XLIV, 1989, 4, pp. 647-676. Sul legame tra *Fensterlosigkeit* e la critica alla teoria cartesiana dell'influsso, cfr. H. Busche, *Fensterlosigkeit. Leibniz' Kritik des Cartesianischen 'Influxus Physicus' und sein Gedanke der energetischen Eigenkausalität*, in A. Heinekamp, I. Marchlewitz (hrsg.), *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, Stuttgart 1990.

una semplice facoltà ricettiva<sup>79</sup>. È proprio questa esigenza di preservare l'anima, la sua forza e attività intrinseca, da un'indebita fisicizzazione epistemologica che sta alla base dell'elaborazione del modello dell'armonia – tanto inter-sostanziale quanto intra-sostanziale – prestabilita da Dio all'atto della creazione mediante l'accordo delle nozioni complete delle sostanze compostibili e capaci di esprimere in esistenza il massimo di varietà possibile: un modello in cui la comunicazione tra le sostanze avviene solo indirettamente e la relazione tra ordine fisico delle cause efficienti e ordine spirituale delle cause finali è di tipo non causale e, nella fattispecie, di concomitanza.

Bourdieu è l'unico tra gli autori considerati ad accogliere in chiave costruttiva la connessione necessaria tra accordo armonico e 'chiusura': la 'chiusura' dell'habitus alle stimolazioni puntuali, siano esse strutturali o interazionali, è necessaria a preservare il carattere intrinsecamente attivo e spontaneo dell'agente e a confutare le concezioni comportamentistiche dell'azione, spiegando al contempo l'aggiustamento non meccanico e apparentemente miracoloso delle aspirazioni soggettive alle condizioni oggettive<sup>80</sup>. Al contrario, in Tarde la rimozione dell'armonia prestabilita e quella della *Fensterlosigkeit* della monade fanno tutt'uno perché portatrici di residui materialistici: nel suo sistema monadologico non si osserva più l'eterogeneità della materia e dello spirito, caposaldo che sostanzialmente la 'chiusura' ontologica della monade leibniziana, perché la realtà è stata interamente ridotta a spirito e nel cosmo, ridotto a un pullulare di differenze interamente spirituali, non è rimasto alcun ordine materiale e corporeo da coordinare alle credenze e ai desideri delle monadi avide; specularmente, per Adorno fanno tutt'uno l'affermazione diagnostico-critica della *Fensterlosigkeit* della monade e quella dell'armonia prestabilita: esse sono fondamentali per esprimere la preformazione patologica dell'individuo sociale da parte della totalità e costituiscono l'intelaiatura teorica grazie a cui all'individuo è possibile esprimere in forma eminente la società, nella misura in cui egli agisce su se stesso tale oppressione.

Ora, è senz'altro corretto individuare all'interno di queste tre diverse rifunzionalizzazioni del concetto di monade una nota comune, ovvero l'idea per cui la monade contiene, in qualche forma, a livello della sua individualità, caratteristiche che qualificano il «composto». Ma, anche qui, le declinazioni assunte da questo nucleo concettuale nelle prospettive filosofico-sociali dei tre autori sono del tutto incommensurabili tra loro.

Per Tarde questa idea serve a negare il principio olistico-durkheimiano e viene sviluppata nella concezione di un universo che *non* è più complesso dei suoi costituenti elementari, che è fondato su sostanze spirituali infinitamente

---

<sup>79</sup> Sulla distinzione tra «forza» e «facoltà», cfr. *GP* IV, p. 469. Sul fraintendimento che in epoca post-leibniziana maturò intorno alla fisicità della monade cfr. E. Pasini, *La prima ricezione della Monadologia. Dalla tesi di Gottsched alla controversia sulle monadi*, «Studi settecenteschi», XIX, 1994, pp. 107-163. Cfr. anche *supra* n. 28. Per Leibniz la materia corporea *non* è una potenza nuda, giacché ha una «vis activa», cfr. *GP* VII, p. 501.

<sup>80</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 224-5.

differenziate, la cui sostanza è appunto una differenza ultima priva di unità, e in cui le monadi dominanti devono il loro dominio non a maggiori capacità rappresentative, ma a una maggiore ambizione possessiva e attrattiva. Per Adorno questa concezione *qua talis* mostra con limpidezza il cuore malato e oppressivo della società capitalistica, nella quale alcun ente che non sia preordinato e ubbidiente alla totalità è pensabile e nella quale non si può che registrare, ai più vari livelli della produzione culturale, il ricorrere del medesimo 'monotono incubo': l'individuale esprime con più purezza e dal suo interno la forma distorta del generale. Per Bourdieu, infine, quest'idea serve a mostrare come la varietà, mai caotica e casuale, ma piuttosto sistematica, delle pratiche di uno stesso agente si debba a un principio di unità originario.

Si può quindi notare come Tarde e Bourdieu si collochino qui agli antipodi: il primo afferma il primato ontologico di una differenziazione infinita, che soverchia qualsiasi principio di unità, giacché è «la diversità e non l'unità il cuore sostanziale delle cose»<sup>81</sup>. Bourdieu, al contrario, pur accogliendo una differenziazione infinita delle pratiche le subordina all'*habitus* quale loro principio di unità. Ma occorre registrare un'ulteriore opposizione radicale a proposito del legame espressivo tra monade e totalità sociale: dove per Tarde è il mondo sociale a mostrare in purezza la cifra dell'individuale, per Adorno è piuttosto il microcosmo monadico a mostrare in purezza la cifra della società. Ne risulta che, pur condividendo il nucleo di una medesima intuizione, le concezioni sociologiche alla base di questi utilizzi teorico-sociali della monade sono reciprocamente incompatibili e che questa categoria ontologica si rende compatibile con letture antitetiche del legame sociale.

Ed è dunque per questa ragione, specularmente all'analisi delle declinazioni impresse alla monade dai tre autori, occorre porre la domanda circa gli elementi teorici che *dall'interno* della concezione leibniziana della monade ne hanno segnato la sua fruibilità a un uso filosofico-sociale in generale, ponendo in pari tempo le condizioni per un suo uso concreto necessariamente particolare.

Un'ipotesi è che il rapporto della monade con l'universo esposto nella *Monadologia* autorizzi due modelli interpretativi del nesso individuo-società tra loro incompatibili e, nella fattispecie, tanto un modello in cui la relazione sociale parta dall'individuo e sia ad esso e alle sue rappresentazioni riconducibile, quanto un modello in cui la singolarità e il sistema possono essere conosciuti solo nella loro reciprocità dialettica. In effetti, il «miriateismo»<sup>82</sup> che consegue alla trasformazione della monade da «microcosmo» ad «ambito universale» permetterebbe di attribuire a Tarde il primo modello interpretativo, mentre l'insistenza di Adorno e Bourdieu sull'*espressione* tra singolo e sistema sociale permetterebbe di ascrivere i due autori al secondo. Oppure, prendendo le mosse dall'unica nota comune all'uso della monade nelle tre prospettive, si può più prudentemente ipotizzare che nel concetto di monade sia teorizzato un principio

---

<sup>81</sup> G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 143.

<sup>82</sup> Ivi, p. 120.

di soggettività che contiene in sé, in forma viva e non meccanica, uno stato di cose esterne, un'alterità a cui rimanda continuamente: e che sia semplicemente questo tratto, in sé generale e 'sovradeterminabile', ad aver fatto apparire agli occhi dei tre autori la monade come un concetto fruibile a definire il legame tra agente individuale e universo sociale.

In ogni caso, entrambe le ipotesi danno testimonianza dell'inesauribilità interpretativa della metafisica leibniziana e della fecondità che essa ha continuato a esercitare non solo oltre i limiti del suo tempo, ma anche oltre quelli del suo stesso ambito tematico, andando di fatto a nutrire ontologie sociali tra loro eterogenee e visioni della realtà sociale tra loro incompatibili.

Miriam Aiello  
Università Roma Tre / IISF  
✉ [miriam.aiello@uniroma3.it](mailto:miriam.aiello@uniroma3.it)