

Una sociologia senza oggetto?  
Note sull'interoggettività  
*Bruno Latour*

Numerosi sviluppi recenti della ricerca hanno profondamente modificato le nostre concezioni dei rapporti fra conoscenza e azione. La sociologia delle scienze, l'antropologia cognitiva e il movimento delle scienze cognitive che si sforza di "mettere in situazione" la conoscenza (*situated cognition*) hanno contribuito a concepire il pensiero come un'attività incarnata, situandolo nelle pratiche, nei luoghi, in un universo d'oggetti<sup>1</sup>. Lo scenario che ne risulta – laboratorio, atelier, cucina, strada, paesi – non assomiglia affatto a quello della tradizionale epistemologia né a quello della vecchia psicologia: la produzione d'informazione diviene un obiettivo come un altro che i sociologi del lavoro possono studiare con i loro metodi abituali. Ma queste nuove concezioni del lavoro intellettuale modificano anche il ruolo degli oggetti nell'interazione sociale, e persino la definizione dell'interazione. Questa nota teorica si propone di esplicitare il passaggio da un'intersoggettività a un'interoggettività che, a mio parere, è più adatta per spiegare il funzionamento delle società umane.

1. *Definire l'interazione*

L'interazione sociale presuppone la presenza di numerosi elementi costitutivi: anzitutto è necessario vi siano almeno due attori; questi due attori debbono poi essere fisicamente presenti in un rapporto faccia a faccia; debbono inoltre essere legati l'uno all'altro mediante un comportamento che implichi il realizzarsi di una comunicazione; infine, il comportamento di ciascuno deve evolvere in funzione delle modifi-

cazioni apportate al comportamento dell'altro, in modo tale da farci assistere alla comparsa di un comportamento impreveduto che non sia solo la somma delle competenze messe in campo dagli attori prima dell'interazione stessa<sup>2</sup>. Ebbene, questa classica definizione dell'interazione sembra più adatta alla sociologia dei primati che a quella degli esseri umani: la sociologia delle scimmie, in effetti, si rivela come l'esempio estremo di interazionismo, dato che in essa tutti gli attori sono copresenti e impegnati, in un rapporto faccia a faccia, nel compimento di azioni la cui dinamica dipende ininterrottamente dalla reazione degli altri<sup>3</sup>. Ma quella sociologia si rivela come il paradiso dell'interazionismo anche in un altro senso: nel mondo delle scimmie, infatti, il problema dell'ordine sociale sembra porsi soltanto sotto forma di progressiva sommatoria di interazioni diadiche, senza che vi sia un effetto totalizzante o la comparsa di una struttura. Anche se fra i primati si svolgono interazioni complesse, non si può davvero affermare che essi vivono *in* una società o che elaborano una struttura sociale<sup>4</sup>. Se dunque lo stabilire quale sia il vero e proprio ruolo dell'interazione e in che misura essa sia in grado di costruire la società nel suo complesso è un problema che si pone già in riferimento ai primati, forse questo problema si pone soltanto in quel caso.

La digressione primatologica dunque, sebbene appaia a prima vista fuori luogo, può essere utilissima: dato che la sociologia delle scimmie ci consente di ritrovare già in natura una società complessa (interazioni, individui, costruzioni sociali), essa ci esime dal dover assegnare alla sola sociologia umana il compito di occuparsene. La vita sociale complessa, in quest'ottica, diviene la base comune su cui si fonda l'agire dei primati. Al pari dei babbuini o degli scimpanzé, anche noi uomini ci impegniamo a farne parte in tutte le nostre azioni, senza neppure pensarci; e tuttavia non siamo né babbuini, né scimpanzé. Se la complessità della nostra vita sociale non può più bastare a spiegare questa differenza, è necessario trovare altrove una spiegazione<sup>5</sup>. Per far questo, dobbiamo capire sino a che punto la nozione di singoli attori umani impegnati in interazioni (come ce li descrive l'interazionismo) o in grado di costruire il sociale attraverso proprie categorie che debbono di necessità sperimentare (se-

condo la descrizione datane dall'etnometodologia) sia adeguata a dar conto di quasi tutte le situazioni umane.

Mentre tra le scimmie l'interazione costruisce passo dopo passo la totalità della vita sociale, tra gli esseri umani essa può esser considerata una categoria residuale. E questo non tanto perché l'interazione si limita a "situarsi" nelle maglie di una società che la trascende – come affermano i sostenitori dell'esistenza della struttura sociale –, ma semplicemente perché è opportuno ridurre il più possibile il peso della relazione per far sì che non coinvolga progressivamente l'intera vita sociale, cui finirebbe per esser coestensiva. Solo se è isolato mediante un *frame* (o cornice di riferimento) l'agente può interagire faccia a faccia con un altro, mantenendo fuori dal quadro sia il resto della storia di entrambi, sia tutti gli altri possibili partner<sup>6</sup>. L'interazione stessa dunque, per poter esistere, presuppone sin dall'inizio questa forma di riduzione e partizione; ma come spiegare l'esistenza di queste cornici, di queste divisioni, delle riduzioni, dei cantucci e delle porte tagliafuoco che evitano il contagio del sociale? Su questo punto gli interazionisti non hanno nulla da dire, e si accontentano di utilizzare la parola "cornice" in senso metaforico. Ma neppure i fautori dell'esistenza della struttura sociale – tradizionali avversari degli interazionisti – possono offrire una spiegazione, dato che essi individuano ovunque la presenza totale e completa della struttura. Eppure è proprio la "sospensione" ciò che bisogna comprendere, l'interruzione parziale, il rifugio all'interno del quale ogni interazione potrà svilupparsi senza subire interferenze da parte di tutte le altre. Se gli avversari dell'interazionismo accusano spesso questa scuola di non riuscire a costruire il sociale nella sua totalità, tale rimprovero è proprio ciò che fa la forza dell'interazione – vale a dire la capacità di riuscire a sospendere, localmente e temporaneamente, le interferenze.

## 2. *Quel piccolo "non so che" che alla fine smembra l'interazione*

Vi è dunque qualcosa che blocca dall'interno il proliferare delle interazioni e, dall'esterno, l'interferenza esercitata

da tutti gli altri attori. Ma questa membrana a due facce è immateriale come una cornice – nel senso metaforico del termine – o materiale come una separazione, un muro, la cornice di un quadro? Per riuscire a rispondere in modo intuitivo alla domanda, bisogna anzitutto aver visto un branco di babbuini vivere in piena savana mentre si guardano ininterrottamente gli uni con gli altri per riuscire a capire dove si dirige il branco, chi sta con chi, chi spidocchia chi, chi attacca o difende chi; poi è opportuno ricreare con l'immaginazione uno degli scenari più amati dagli interazionisti: quello in cui alcune persone (quasi sempre due) interagiscono in luoghi chiusi e inaccessibili allo sguardo degli altri. Se davvero "l'inferno di ognuno sono gli altri", allora l'inferno dei babbuini è del tutto diverso da quello degli esseri umani: infatti la presenza continua di tutti dà vita a una pressione ben più intensa di quella della "porta chiusa" cara agli interazionisti. La distanza è tale, anzi, da indurci a distinguere due sensi completamente diversi della parola "interazione": il primo, che ho definito in precedenza, si applica a tutti i primati compresi gli esseri umani, ma il secondo si applica soltanto a questi ultimi. Per mantenere il termine comunemente in uso, si dovrebbe allora parlare per quest'ultimo tipo di *interazione incorniciata*. L'unica differenza tra le due forme di interazione deriva dall'esistenza di una parete, di una divisione, di qualcosa che sancisce una chiusura: un "non so che" la cui origine rimane per il momento oscura.

Esiste tuttavia un'ulteriore differenza tra l'interazione fra scimmie e quella che possiamo osservare presso gli esseri umani: nel caso umano è molto difficile che si realizzi quella simultaneità di spazio e di tempo caratteristica della prima. Si dice spesso, in modo un po' sbrigativo, che noi umani interagiamo faccia a faccia, e in parte le cose stanno davvero così. Ma l'abito che indossiamo proviene da altrove, e qualcuno l'ha confezionato molto tempo prima; le parole che pronunciamo non sono state specificamente create per la situazione; i muri su cui ci appoggiamo sono stati disegnati da un architetto per soddisfare un committente e costruiti da operai: tutte persone assenti dall'interazione odierna, insomma, sebbene il loro agire continui a far sentire i suoi effetti. Persino la persona alla quale ci rivolgiamo è l'esito di una storia che oltrepassa

di molto la cornice del nostro rapporto. E non è tutto: non è affatto necessario che questa persona sia presente durante l'interazione, non solo perché può avere l'"aria assente", ma perché il suo atteggiamento può mascherare una funzione specifica, definita altrove e da altri. Se dunque si volesse stilare la lista di quanti, in una qualche forma, partecipano all'interazione, non si riuscirebbe affatto a cogliere una cornice ben delimitata ma una rete molto aggrovigliata entro la quale si moltiplicano date, luoghi e persone diversissime tra loro<sup>7</sup>.

I sostenitori dell'esistenza della struttura sociale rivolgono spesso la stessa critica agli interazionisti, ma ne traggono una morale ben diversa: per costoro infatti nell'interazione si verifica soltanto l'attivazione, la materializzazione di quel che è già interamente contenuto nella struttura – fatti salvi alcuni piccoli adattamenti. Ma sappiamo bene che l'interazione fa molto più che adattare qualcosa di preesistente: tanto le scimmie quanto gli etnometodologi ci hanno insegnato che essa costruisce qualcosa. Eppure essa assume la forma contraddittoria di una cornice (che consente di circoscrivere) e d'una rete (che smembra la simultaneità, la prossimità, la personalità). Ci si può chiedere allora perché l'interazione tra gli esseri umani presenti simili qualità contraddittorie, e perché siano così diverse da quelle che i primatologi possono individuare nell'interazione tra scimmie nude e copresenti.

Rispondere a questa domanda però è impossibile, almeno sino a quando si continua a opporre l'interazione a qualcos'altro – per esempio alla struttura sociale – affermando che mentre la prima è locale, la seconda ha carattere globale. Per ciò che concerne le scimmie – i babbuini, per esempio – possiamo fare a meno di un'opposizione del genere visto che questi ultimi, quando si va oltre alcune interazioni diadiche, al pari dei primatologi, perdono il filo delle singole interazioni e cominciano a ricomporre il tutto sotto forma di insiemi più vaghi come "branco", "clan" o "gruppo". Si può ragionevolmente supporre, pertanto, che presso i babbuini la vita sociale è interamente formata da interazioni individuali messe una accanto all'altra, come i segmenti successivi caratteristici della solidarietà meccanica. Quando i primatologi si spingono oltre e parlano di struttura, di rango, di ordine, di famiglie, di casta lo fanno sempre dopo aver formalizzato le loro osservazioni

con l'ausilio di strumenti: così facendo infatti possono riuscire a sottrarsi all'interazionismo estremo fabbricando un gran numero di *panoptikoi*, e poi elaborando su computer un gran numero di correlazioni statistiche<sup>8</sup>. In questo modo essi si avvicinano forse alla situazione umana, ma si allontanano senza dubbio da una descrizione del modo in cui le stesse scimmie mettono assieme le loro interazioni senza potersi servire di strumenti come i *panoptikoi*, i segnalatori, i calcolatori.

L'esempio dei primatologi, pur non costituendo in se stesso una prova, rappresenta un indizio prezioso: esso ci dice come per passare dalle singole interazioni alla loro somma sia necessario uno strumento, un equipaggiamento in grado di sommarle. I sostenitori dell'esistenza della struttura sociale ipotizzano sempre che l'essere *sui generis* manifestato nelle interazioni – la società – esista sin dal principio, quale precondizione di queste ultime. Ma la sola prova che abbiamo dell'esistenza di un essere simile ci deriva dall'impossibilità che una qualunque interazione faccia a faccia si svolga senza implicare immediatamente un groviglio di relazioni che coinvolgono altri esseri, in altri luoghi e altri tempi. È solo la debolezza dell'interazione faccia a faccia insomma che costringe a inventare la cornice della struttura, onnipresente e sempre già data. Ma dal fatto che un'interazione manifesti la forma contraddittoria di una cornice locale e di una rete aggrovigliata non segue affatto che si debba lasciare il solido terreno delle interazioni per passare "al livello superiore", quello della società: anche se i due livelli esistessero realmente, fra l'uno e l'altro vi sarebbero davvero troppi gradini perché si possa passare direttamente dall'uno all'altro.

L'esempio delle relazioni di dominio presso i babbuini maschi contribuisce a chiarire abbastanza bene questo errore di ragionamento. Tra babbuini maschi, in effetti, si verificano scontri aggressivi per decidere chi sia il più forte. Tuttavia è davvero impossibile costruire una gerarchia d'ordine che vada dal più forte al più debole, se non limitando il periodo d'osservazione a pochi giorni<sup>9</sup>. Ma com'è possibile una gerarchia che cambia di giorno in giorno? Com'è possibile dire che un babbuino entra a far parte di una gerarchia di dominio o che vi si eleva se è necessario ricalcolare ogni tre giorni la gerarchia? È probabile che il sociologo passi con troppa rapidità

dall'interazione alla struttura, nel caso dei babbuini come in quello degli uomini. Ogni scimmia si pone il problema di sapere chi è più forte o più debole di lei, e dà vita a delle prove che consentano di stabilirlo; eppure, proprio come farebbe un buon etnometodologo, nessuna di esse si serve mai della nozione di rango o gerarchia. Senza dubbio il primatologo giunge a stabilire ranghi e gerarchie; ma lo fa con l'ausilio di moltissimi calcoli, strumenti e grafici. Davvero possiamo non tener conto della presenza di strumenti simili nelle ricerche dei primatologi, e della loro assenza tra i babbuini?

In tutte le teorie sociologiche c'è un baratro che separa l'interazione (delimitata da una cornice) tra singoli corpi nudi e gli effetti strutturali che ricadono su quei corpi quasi come un destino trascendente che nessuno ha voluto. Il problema, per ciascun teorico, è quello di decidere quale tipo di operatore sociale sarà in grado di colmare meglio il baratro. Si tratterà degli eventi indotti dalla stessa interazione, che finirebbero così col superare la capacità previsionale degli attori? Oppure a colmare lo spazio sarebbe la deriva involontaria degli effetti perversi di una volontà sempre soggetta a vincoli? O ancora un fenomeno di auto-trascendenza a partire dal quale verrebbero alla luce fenomeni collettivi proprio come l'ordine emerge dal disordine? Dovremmo immaginare un contratto, capace di far convergere l'azione dispersa di tutti in un'unica azione totalitaria di nessuno? O al contrario si deve ipotizzare che sia impossibile colmare il baratro, accettando l'esistenza a priori di un essere *sui generis* sempre già presente, al cui interno sarebbero contenute le interazioni proprio come le cellule specializzate sono contenute nell'organismo? O infine bisogna supporre che tra i due estremi dell'interazione tra corpi e la struttura vi sia una serie di stadi intermedi, che consentano di trasportare nell'azione – tramite l'*habitus* – la forza del campo e al tempo stesso di ricondurre alla struttura – tramite l'azione individuale – quel che le era stato sottratto<sup>10</sup>? Non ci sono molte possibilità di rispondere a tutte queste domande, anche se è possibile avanzare qualche spunto innovativo riorganizzando in forma diversa il piccolo numero di modelli a nostra disposizione<sup>11</sup>. Ma tutte queste teorie muovono dal medesimo presupposto: che il problema che tentano di risolvere – l'abisso vuoto che separa l'agente dalla struttura – esista davvero.

Ebbene, se questo baratro non esistesse, la teoria sociologica avrebbe formulato risposte sempre più complesse e raffinate a un problema che in realtà non si pone.

La sociologia delle scimmie, rivelatasi ai nostri occhi come il paradiso dell'interazionismo e dell'etnometodologia, ci mostra una vita sociale nella quale l'interazione e la struttura sono coestensive. Nel mondo delle scimmie in effetti è impossibile imbattersi in un'interazione delimitata da una cornice, dato che nessun rapporto è in grado di sottrarsi al contagio di tutti gli altri, talvolta rapidissimo. Ma non è possibile nemmeno riuscire a discernervi una struttura, dato che ciascuna interazione deve ogni volta – su base locale e per se stessa – rimettere in discussione tutto l'insieme delle relazioni, senza poterle sommare tra loro né rientrare nell'ambito di un ruolo o funzione determinati che esistano stabilmente a prescindere dai corpi. Ciononostante, le scimmie ci offrono un'ottima dimostrazione di quel che sarebbe una società sociale, vale a dire conforme ai requisiti della teoria sociologica che esige il passaggio dal "livello" individuale al "livello" strutturale attraverso una serie di operatori essi stessi di carattere sociale. È evidente che in una simile vita di gruppo è impossibile discernere l'interazione e neppure la società, l'agente e ancor meno la struttura: l'impressione che se ne ricava è quella di un tessuto fittissimo e denso ma anche plastico e molle, destinato a essere perennemente uniforme. Di conseguenza, il baratro che per i sociologi separa l'individuo dalla società non è un dato originario: se consideriamo le forme di vita sociale delle scimmie come origine mitica, questa voragine vuota rimane invisibile, ed è necessario che qualcos'altro l'abbia scavata. La vita sociale insomma – quantomeno quella umana – deve dipendere da qualcos'altro che non sia il mondo sociale.

### *3. Interazione complessa e interazione complicata*

Per stilare l'elenco degli effetti di struttura, il primatologo deve sottoporre le sue osservazioni al vaglio di una strumentazione sempre più importante. Per racchiudere un'interazione entro una cornice, infatti, bisogna poter disporre di suddivisioni e creare piccoli spazi chiusi; di conseguenza siamo co-

stretti, per seguire un'interazione, a disegnare un groviglio capriccioso entro cui si mescolano tempi, luoghi e attori eterogenei – ma in tal modo disfiamo inevitabilmente e ininterrottamente la cornice prestabilita. Ecco perché ogni volta che abbandoniamo la vita sociale complessa delle scimmie per volgerci alla nostra siamo sorpresi di trovarci dinanzi alle cause molteplici che sfaldano quasi subito la copresenza della relazione sociale: il passaggio dal mondo delle scimmie a quello umano infatti non si identifica con quello che da una socialità semplice conduce a una socialità complessa, ma è un passaggio da una socialità *complessa* a una *complicata*. Questi due aggettivi, sebbene abbiano entrambi l'identica etimologia, ci consentono di differenziare due forme di esistenza sociale relativamente distinte l'una dall'altra: "complesso" si riferisce alla presenza simultanea, in ciascuna interazione, di un gran numero di variabili impossibili da distinguere isolandole in elementi discreti; "complicato" indicherà invece la presenza successiva di variabili discrete, che è possibile affrontare una a una riconducendole ogni volta a un'ulteriore variabile che ha la forma di una scatola nera. "Complicato", in questa accezione, si oppone tanto a "complesso" quanto a "semplice": le connotazioni delle due parole ci consentono anzi di ribaltare i pregiudizi evolucionisti, che ci presentano sempre il lento progresso dalle scimmie all'uomo come un processo di crescita lungo una scala di complessità crescente. Potremo dire perciò che noi uomini discendiamo dalle scimmie lungo un percorso caratterizzato dal passaggio da una grande complessità a una grande complicazione: così la nostra vita sociale, in ogni suo aspetto, ci appare sempre meno complessa della vita di un babbuino ma quasi sempre più complicata di quella.

L'interazione delimitata da cornice non ha carattere intrinsecamente locale, come se davvero esistesse in ogni istante l'ingrediente necessario alla vita sociale: il singolo attore, a partire dal quale sarebbe possibile comporre la totalità sociale. In effetti quella forma di interazione non è presente tra le scimmie, che pure vivono in una sorta di paradiso – o, meglio, nell'inferno – dell'interazionismo. Presso gli esseri umani, al contrario, si riesce a localizzare attivamente un'interazione mediante un insieme di partizioni, cornici, paraventi, porte tagliafuoco che consentono di passare da una situazione com-

plexa ad una soltanto complicata. Per capire meglio questo fatto così evidente basterà citare un esempio banale. Finché mi trovo allo sportello per acquistare dei francobolli e parlo nell'interfono con la sportellista io non ho sulle spalle il fardello della mia famiglia, né dei miei colleghi o dei miei capi; e del resto neppure la sportellista, grazie a Dio, deve soffrire alle prese con sua suocera o coi dentini da latte dei suoi bebè. Questo fantastico ed esclusivo canale di comunicazione però il babbuino non può permetterselo, perché in ogni interazione a cui partecipa possono sempre intervenire tutti gli altri membri del branco.

Neppure la struttura però ha carattere intrinsecamente globale, come se davvero esistesse in ogni istante quell'essere sui generis dal corpo del quale si distaccherebbe a poco a poco la singola azione di un attore. Tra le scimmie, dove non esiste alcuna interazione delimitata da cornice, non ritroviamo mai neppure la struttura sociale che tuttavia, secondo la teoria sociologica, si accompagna sempre alle interazioni. Fra gli esseri umani al contrario è possibile render globali le interazioni che si succedono nel tempo mediante un insieme di strumenti, macchinari, conteggi, calcoli, raccolte documentarie che consentono di passare da una relazione complicata e in fin dei conti isolabile ad altre relazioni, altrettanto complicate ma in fin dei conti legate tra loro<sup>12</sup>. Così, giunta la sera, la responsabile dell'ufficio postale può fare i conti e compilare i borderò che le consentiranno di sommare la parte che più le interessa di tutte le interazioni delimitate da cornice svoltesi presso tutti gli sportelli. Un babbuino non potrebbe mai calcolare una somma simile, proprio perché privo di borderò e di calcolatrici: per riuscire a comporre il sociale egli dispone solo del suo corpo, dell'attenzione e dell'applicazione attiva della propria memoria nel tentativo di "tenere a mente" l'insieme delle relazioni.

Dunque presso le scimmie proprio come non vi è differenza di natura tra interazione e società, così non esiste interazione (delimitata da cornice) né struttura. Quanto agli uomini, a prima vista sembra vi sia un abisso che separa l'azione individuale dal peso della società trascendente. Tuttavia non siamo in presenza di una separazione originaria, che possa esser colmata da un qualche fattore sociale e che farebbe di noi degli

esseri radicalmente distinti dagli altri primati; si tratta piuttosto di una sorta di effetto artificioso, nato dall'aver trascurato tutte le azioni intermedie necessarie a localizzare e globalizzare l'interazione. Né l'azione individuale, né la struttura sono dunque pensabili senza una serie di operazioni – di canalizzazione, partizione, focalizzazione, riduzione – che trasformino la prima in un qualcosa di locale, e una serie di operazioni – di ricorso a strumenti, compilazione, puntualizzazione, amplificazione – che trasformino la seconda in qualcosa di globale. È vero, la teoria sociologica non può fare passi avanti se deve scegliere di fondarsi sull'esistenza materiale dell'azione individuale o della struttura; è tuttavia assai più strano che essa non possa fare passi avanti neppure se, in un impeto di ragionevolezza, scegliessimo di partire da entrambi i poli opposti dell'attore e del sistema per poi immaginare delle formule intermedie in grado di armonizzarli<sup>13</sup>. Ma unire assieme due concetti artificiosi non potrà che dar vita a un terzo concetto, ancor più problematico. Basandosi sul confronto che è possibile istituire con la società di scimmie, invece, ci si rende conto di come non si debba partire né dall'interazione, né dalla struttura né dallo spazio vuoto tra le due, bensì da operazioni di localizzazione e globalizzazione sinora rimaste estranee a qualsiasi teoria sociologica ma che le scimmie sembrano incapaci di compiere: proprio queste operazioni infatti ci costringono a fare appello ad elementi che a prima vista non paiono appartenere al repertorio sociale.

#### 4. *Una sociologia senza oggetto?*

Rispetto all'interazione sociale tra scimmie, l'interazione sociale fra esseri umani appare sempre più smembrata: infatti non è possibile riconoscere in essa alcuna simultaneità, continuità o omogeneità. Quando si ha a che fare con gli uomini, non ci si può limitare a tener conto dei soli corpi consapevoli l'uno dell'altro grazie all'attenzione e allo sforzo continuo di vigilanza e di costruzione; per riuscire a percepire davvero un'interazione bisogna sempre fare appello ad altri elementi, altri tempi e luoghi, altri attori. Naturalmente anche tra i babuini vi sono relazioni che durano decine d'anni, e per

capirle bisognerà accennare a eventi passati; ma questi eventi vertevano su scontri con altri corpi presenti, e possono dunque esser trasportati nella situazione attuale solo grazie alla memoria vivente di quegli stessi corpi. Tra i babbuini il sociale è sempre intessuto col sociale: proprio per questo è privo di solidità, ed è necessaria una gran mole di lavoro per riuscire a darne un'immagine un po' più stabile. Tra gli esseri umani al contrario la vita sociale sembra preda di un continuo va e vieni: è uno smembramento, un richiamo costante ad altri elementi assenti dalla situazione. Per descrivere questa situazione si fa spesso ricorso ai termini "simbolo" e "simbolico": il simbolo infatti "sta per" qualcos'altro che non è là ma a cui si può far riferimento per allusione. Sembra dunque che la struttura assente sia fondata su simboli, e che proprio grazie ai simboli gli esseri umani possano distinguersi dalle scimmie. Ai legami fondati sul sociale, caratteristici dei primati, andrebbero perciò aggiunti legami specificamente umani, basati su simboli. Si tratta tuttavia di un'ipotesi che non *tiene*, nel senso letterale del termine. Infatti da cosa potrebbe dipenderebbe il simbolo? Se il sociale non fosse abbastanza solido da far durare le interazioni – come dimostra il caso delle scimmie – in che modo i segni potrebbero riuscire in tale impresa? Come fa il cervello a render stabile quel che i corpi non riescono a stabilizzare?

Per passare da una vita sociale complessa a una vita complicata è necessario poter spostare, smembrare, delegare l'interazione presente per farla provvisoriamente ricadere in qualcos'altro, nell'attesa di poterla recuperare. Ma cos'è questo *qualcos'altro*? Il sociale stesso? In parte sì, ed è proprio quel che le scimmie fanno con brio: il continuo intrecciarsi delle interazioni, infatti, si trasforma nella materia relativamente durevole su cui queste ultime possono effettivamente ricadere. E i simboli? vi si può far ricadere l'interazione? Sembra improbabile, dal momento che essi dovrebbero a loro volta esser conservati da qualcosa di diverso dalla memoria, la mente o il cervello nudo dei primati. Per questo non è possibile che i simboli siano un dato originario. Solo quando per essi vi sarà un supporto sufficientemente durevole e le capacità cognitive saranno ormai formalizzate graficamente, solo allora sarà possibile farvi provvisoriamente affidamento; non

prima<sup>14</sup>. E perché mai non si dovrebbe fare appello a qualcosa'altro, a quegli innumerevoli oggetti assenti tra le scimmie ma onnipresenti tra gli esseri umani ogniqualvolta si tratti di localizzare o globalizzare un'interazione? In effetti, com'è possibile concepire uno sportello senza l'interfono per parlare con l'esterno, il bancone, la porta, i muri, la sedia? Non sono proprio questi elementi che danno forma alla cornice, nel senso letterale del termine? Come calcolare il bilancio quotidiano di un ufficio senza formulari, ricevute, conteggi, libri mastri, e come non vedere in tutto questo la solidità della carta, l'impronta durevole dell'inchiostro, il foro delle puntine da disegno, l'astuccio delle graffette, l'impressione dei timbri? Non è forse grazie a tutto questo che è possibile ricavare il totale? E i sociologi non si complicherebbero la vita costruendo il sociale col sociale e tappandone le fessure col simbolico, mentre sono proprio gli oggetti a essere onnipresenti in tutte le situazioni del cui senso essi vanno in cerca? Nelle loro mani la sociologia non finisce col restare senza oggetto?

Fare appello alle cose al fine di spiegare sia la durata, l'estensione, la solidità delle strutture, sia la localizzazione, la riduzione, e la messa in cornice delle interazioni è sempre una scelta estremamente delicata. In effetti, per le scienze umane è diventato impossibile rivolgersi alle cose da quando queste ultime, grazie alle scienze esatte, sono divenute "oggettive". Da quando in epoca moderna il mondo oggettivo è stato definitivamente separato dal mondo politico<sup>15</sup> non si è più guardato a questi universi come a due amici per la pelle, collegati l'uno all'altro e intrinsecamente uniti per formare il tessuto della vita sociale. Da allora gli oggetti ci si presentano esclusivamente in tre forme: l'utensile invisibile e fedele, l'infrastruttura determinante, lo schermo di protezione. In quanto *utensili*, essi trasmettono fedelmente l'intento sociale che li attraversa ma non riceve nulla da essi, e non dà loro nulla. In quanto *infrastrutture*, sono legati l'uno all'altro a formare quella base materiale continua su cui scorrerà in seguito il mondo sociale delle rappresentazioni e dei segni. Come *schermi*, infine, si limitano a riflettere lo status sociale, fungendo da supporto ai sottili giochi della distinzione. Nell'esempio dello sportello appena menzionato, quest'ultimo è destinato ad assumere tut-

ti questi ruoli uno dopo l'altro. In quanto strumento, l'interfono servirà esclusivamente a impedire che gli spruzzi di saliva investano la sportellista; la sua funzione peraltro si esaurirà in se stessa e non riguarderà affatto l'interazione, tranne che per facilitarla o disturbarla. In quanto infrastruttura, quello stesso interfono sarà direttamente legato ai muri, alle divisioni e ai computer formando assieme a essi un mondo materiale che plasmerà completamente di sé tutte le altre interazioni proprio come accade alla *gaufre* col suo stampo. Infine, in quanto semplice schermo protettivo, lo stesso interfono cesserà di essere composto di materia – non sarà più fatto di cristallo né di legno, non avrà più un orifizio – e diventerà segno distinguendosi dai semplici vetri, dagli sportelli a battenti, dalle aperture vetrate, dagli uffici di provincia per segnalare la differenza di status o per significare la modernizzazione del servizio pubblico. Semplici schiavi, padroni o supporti di un segno a seconda dei casi, gli oggetti restano comunque invisibili, asociali, marginali: impossibile dunque che possano svolgere un ruolo tanto delicato nella costruzione della società<sup>16</sup>.

### 5. *Una certa dose di feticismo*

Bisogna dunque comporre il mondo sociale a partire da singoli attori o, al contrario, partire dalla società come realtà sempre presente e già data? E dobbiamo considerare gli oggetti come qualcosa che determina il mondo sociale o dobbiamo, al contrario, partire dalle sole interazioni? Queste due domande si fondono in un'unica questione, tracciando una sorta di segno a forma di croce: Struttura, Interazione (dall'alto in basso), Mondo degli oggetti, Mondo sociale (da sinistra a destra). Da dove nasce in effetti "il problema dell'attore e del sistema"? Dal fatto che siamo obbligati a scegliere un punto di partenza – si tratti della struttura, dell'azione individuale o di entrambe le estremità. Ma le scimmie ci hanno insegnato che non si tratta di punti di partenza originari, dato che l'interazione dev'essere delimitata da cornice e la struttura dev'essere strutturata, resa globale. Il punto di partenza, se davvero ve n'è uno, dovrà trovarsi "nel mezzo": in un'azione cioè che al tempo stesso localizza e globalizza, che smembra e

disperde – proprio il genere di azione di cui le società di scimmie sono prive.

Per individuare questo luogo, tuttavia, bisognerebbe poter suddividere il sociale servendosi degli oggetti: mossa a prima vista impraticabile, stavolta non a causa dell'abisso che separerebbe l'attore dal sistema ma a causa della frattura – altrettanto profonda – che separa il mondo "oggettivo" dal mondo politico, le scienze esatte dalle scienze umane, la natura dalla cultura, Boyle da Hobbes<sup>17</sup>. In seguito a questa frattura gli oggetti non possono fare irruzione nel mondo sociale senza alterarne la natura, e reciprocamente la società non può invadere le scienze senza corromperle. I problemi della sociologia, allora, si riassumono tutti nella necessità che essa manifesta di andare in cerca della propria risorsa essenziale nel bel mezzo di questo duplice abisso, di questa duplice impossibilità. Proprio perché lungo l'asse orizzontale è tormentata e sempre in bilico fra l'oggettività e la politica, la sociologia non ha posto per le cose e finisce coll'essere dilaniata, lungo l'asse verticale, tra l'attore il sistema. Dimenticare gli artefatti (nel senso di oggetti, cose) ha dato vita a un altro artefatto (nel senso di illusione): quello di una società che per mantenersi tale ha bisogno del sociale. E tuttavia l'operatore che scambia, agita, anima l'azione si trova proprio nel mezzo di questo segno in forma di croce: ed è in grado sia di localizzare sia di globalizzare perché sa intrecciare le proprietà dell'oggetto con quelle del sociale.

La sociologia rimane troppo spesso senza oggetto. Come molte scienze umane, si è costituita per resistere a ogni forma di attrazione per gli oggetti, che infatti chiama *feticci*. Contro le divinità, le merci, i beni di consumo, gli oggetti d'arte, essa ha rispolverato l'antico ammonimento dei profeti: "Gli idoli hanno occhi e non vedono, hanno bocche e non parlano, hanno orecchie ma non sentono". Per il sociologo è necessario che qualcos'altro animi quei corpi senza vita, quelle morte statue: e sono le nostre credenze, la vita sociale che proiettiamo in esse. I feticci allora non contano per se stessi, perché sono soltanto lo schermo delle nostre proiezioni. Ciononostante – lo abbiamo appreso da Durkheim – questi feticci aggiungono qualcosa alla società che li manipola: l'oggettivazione appunto. Proprio come tanti retroproiettori, gli idoli ribaltano il

senso dell'azione: ai poveri esseri umani – cui pure devono tutto ciò che sono – i feticci danno perciò l'impressione che la forza derivi soltanto da loro, e che grazie a quella forza gli uomini possono esser ridotti all'impotenza, indotti ad agire o alienati. Da sempre le scienze umane aspirano a ribaltare ulteriormente questo ribaltamento: mediante una retroproiezione simmetrica alla prima perciò esse rivelano, sotto il corpo senza vita del feticcio, gli esseri umani e le molteplici forme di vita che li animano<sup>18</sup>. La deontologia dei sociologi esige da loro questo antifeticismo, in virtù del quale riusciamo a capire perché ai loro occhi reintrodurre gli oggetti, riparlare del peso delle cose, attribuire agli esseri inanimati vere e proprie forze sociali significa commettere un errore tornando all'oggettivismo, al naturalismo, alla credenza. Eppure non possiamo far posto agli oggetti senza accettare una certa dose di feticismo: gli oggetti fanno qualcosa, non sono soltanto gli schermi o i retroproiettori della nostra vita sociale e la loro funzione non si riduce al fatto di "purificare" l'origine sociale delle forze che proiettiamo su di essi.

Se vogliamo ridare davvero un ruolo agli oggetti nella creazione del tessuto sociale è necessario senza dubbio abbandonare le istintive reazioni di antifeticismo; ma è necessario, allo stesso modo, abbandonare anche l'altro ruolo che le scienze umane hanno attribuito agli oggetti: l'idea di oggettività delle forze della natura. Infatti è un po' come se la sociologia oscillasse tra due definizioni dell'oggetto: l'"oggetto cattivo", il feticcio e l'"oggetto buono", la forza. Se per lottare contro il primo tipo di oggetto si deve dimostrare che esso è solo un supporto in grado di rovesciare e dissimulare credenze, il secondo genere di oggetto dev'essere scoperto mediante l'indagine e lo si ritrova al di sotto delle credenze, opinioni, passioni e delle attività umane. Accettando entrambi questi ruoli dell'oggetto, le scienze umane criticano la credenza popolare cercando di imitare (quelle che immaginano siano) le scienze naturali<sup>19</sup>.

La sociologia ha da tempo oscillato dall'uno all'altro di questi due ruoli dell'oggetto, entrambi inadatti a dar vita ad attori sociali veri e propri: gli oggetti insomma o non fanno nient'altro che ingannare o agiscono sin troppo, sono totalmente manipolati dagli esseri umani o al contrario sono essi

stessi che manipolano inconsapevolmente gli uomini. L'attore "comune" perciò è sempre preso alla sprovvista, sia che creda ai feticci sia che invece si pensi libero: in entrambi i casi, la scienza sociologica rivela gli errori dell'attore e finisce per incastarlo tra i "cattivi oggetti", ai quali crede per errore, e i "buoni" che invece lo fanno agire contro la sua volontà. Denuncia e feticismo da una parte, scientismo dall'altra: questa è la base comune della sociologia critica<sup>20</sup>.

### 6. *Un'altra teoria dell'azione*

Fabbricare degli utensili, costruire il sociale, agire, interagire, localizzare, globalizzare, determinare, limitare: tutti questi verbi si basano non solo su un certo modello dell'attore – individuale o collettivo, umano o non umano – ma anche su una definizione dell'azione. Se sembra impossibile collocare nella società oggetti che restino semplicemente "oggettivi", è ancor più difficile integrarli tra loro facendone il semplice risultato dell'attività fabbricatrice di un attore onnipotente. Affinché la teoria sociologica possa affrontare gli oggetti, bisogna dunque cambiare da una parte la natura oggettiva degli oggetti, dall'altra la nozione stessa di azione. A questo proposito l'antropologia comune ipotizza la presenza nell'azione di un *far-essere* a partire da cui induce, per estensione, un soggetto dotato delle competenze idonee e un oggetto che grazie al soggetto passa da uno stato di semplice potenzialità all'essere. Da questo schema però non emerge nulla che la teoria sociologica possa riutilizzare: è impossibile infatti trovare un punto di partenza originario dell'azione, perché in questo modo si finirebbe col bloccare il fluire continuo della serie di trasformazioni che con il loro movimento delineano ininterrottamente il corpo sociale<sup>21</sup>. Le competenze dell'attore allora verranno inferite dopo un processo di attribuzione, fissazione, arresto e focalizzazione che non va confuso con l'idea secondo cui l'attore agirebbe come se trasferisse la propria energia in potenza a ciò che realizza in atto. Né la nozione di trasformazione né quella di circolazione e flusso, però, possono sostituire l'idea di azione dotata di un punto d'origine senza essere, a loro volta, modificate. Per emendarle è opportuno con-

siderare ogni punto come una mediazione, vale a dire un evento che non è definibile a partire né dai dati in entrata né dai suoi risultati, ma neppure a partire dalle sue cause o dalle sue conseguenze. L'idea di mediazione<sup>22</sup> o avvenimento ci consente di conservare i due soli tratti veramente importanti dell'azione – da una parte la comparsa di una novità, dall'altra l'impossibilità di un creazione *ex nihilo* –, rinunciando del tutto allo schema antropologico che imponeva di identificare sempre un soggetto e un oggetto, una competenza e una performance, una potenza e un atto.

La teoria ordinaria dell'attore, peraltro, non dà risultati migliori di quella dell'azione. Nel momento stesso in cui si riconosce che un attore – individuale o collettivo – non può costituire il punto d'origine dell'azione, ai nostri occhi quest'ultimo si dissolve immediatamente in un campo di forze. Ma agire significa sempre esser superati da ciò che si fa: fare, insomma, vuol dire far fare, perché quando noi agiamo altri passano all'azione. Da ciò segue che non è mai possibile ridurre o dissolvere un attore in un campo di forze – o in una struttura<sup>23</sup>. L'azione può solo esser condivisa, distribuita fra altri attanti<sup>24</sup>, e ciò vale sia per la fabbricazione che per la manipolazione. A volte si dice scherzando che gli attori dei sociologi sono come marionette, preda delle “forze sociali” che le animano; ma questo efficacissimo esempio finisce col provare l'esatto contrario di ciò che dovrebbe dire nelle intenzioni di chi lo ha coniato. Basterà infatti parlare con un marionettista per venire a sapere che costui è davvero sorpreso dalla sua marionetta, e a ogni istante: la marionetta infatti lo spinge a fare cose che non possono esser ricondotte alla sua intenzione, azioni per le quali egli non ha alcuna competenza, neppure in potenza. Feticismo? No, semplice riconoscimento del fatto che siamo superati da quel che fabbrichiamo. Agire vuol dire far agire, ma quel che vale al termine del processo per la fabbricazione vale anche a monte per la manipolazione. Immaginiamo per esempio che vi sia qualcos'altro che “tira”, in senso metaforico, le funi del nostro marionettista: un attore sociale, il “campo artistico”, lo “spirito del tempo”, l’“epoca”, la “società”... Ebbene questo nuovo attore, che si muove alle sue spalle, non potrà certo dirigerlo più di quanto lui stesso possa governare la sua marionetta: se egli è superato da que-

st'ultima, com'è possibile che a sua volta non sia lui stesso superato da quanti lo manipolano? L'esempio prova in modo estremamente convincente che non vi è mai trasferimento di forma, manipolazione e controllo assoluto, neppure in un caso estremo come questo: a esser collegati l'uno all'altro saranno soltanto dei mediatori, nessuno dei quali è esattamente causa né conseguenza di quanti sono a esso associati<sup>25</sup>. Non vi sono dunque attori da una parte e campi di forze dall'altra: vi sono soltanto attori – o meglio, attanti – ciascuno dei quali può “passare all'azione” solo associandosi ad altri attanti che finiranno col sorprenderlo e superarlo.

Ecco perché è così difficile far progressi nella teoria sociologica! La complessità sociale, che un tempo caratterizzava soltanto l'uomo, d'ora in poi dev'essere riconosciuta a tutti gli altri primati e la sua evoluzione andrà fatta risalire a milioni d'anni fa. Eppure l'interazione non può fungere da punto di partenza di questa ricerca, poiché tra gli esseri umani è sempre situata all'interno di una cornice ma la supera da ogni lato. Quanto all'altra polarità dell'opposizione – la famosa società dal carattere sui generis – è solo un aggregato che sta assieme per eterogenesi e si presenta piuttosto come punto d'arrivo (sempre provvisorio) di un processo d'elaborazione e addizione cui sono necessari moltissimi accessori e una strumentazione sofisticata. L'estensione delle nuove capacità cognitive non è tanto un portato del potere dei simboli, quanto piuttosto degli strumenti che li veicolano. Se è impossibile partire da un attore – collettivo o individuale –, ciò avviene perché l'attribuzione di una competenza a un attante fa sempre seguito alla realizzazione, da parte dell'attore in questione, di ciò che esso può fare... quando altri, diversi da lui, sono già passati all'azione. Persino l'immagine dell'azione fatta propria dal senso comune può esserci utile, poiché parte dal presupposto che vi siano un punto d'origine e un trasporto di forza la cui effettiva esistenza appare estremamente improbabile: non è possibile riutilizzare né il concetto di azione, né quello di attore o di interazione, ma neppure quelli di individuo, simbolo o sistema. Tutto questo però non dovrebbe stupirci: proprio come la fisica e la geologia, così anche la teoria sociologica non può certo trovare già belli e pronti nel senso comune i concetti dei quali ha bisogno – soprattutto

se, smettendo in ciò di esser moderna, decide di ricomporre la Grande Scissione tornando a considerare come proprio oggetto di studio il lavoro sociale degli oggetti. Si dice giustamente che è sempre meglio occuparsi degli attori in quanto tali; ed è davvero così, ma quel che non si specifica è il modo in cui bisogna occuparsene.

### *7. Dallo studio dell'anima sociale a quella del suo corpo*

Nelle loro interazioni, le scimmie non utilizzano quasi mai oggetti. Tra gli esseri umani invece è quasi impossibile imbarcarsi in un'interazione che non faccia appello a una qualche tecnica<sup>26</sup>. Tra le scimmie l'interazione può proliferare e chiamare a raccolta, a poco a poco, il branco nel suo complesso. Tra gli uomini, l'interazione è quasi sempre localizzata, incorniciata, attenuata. Ma da cosa? Dalla cornice, fatta di attori che non sono esseri umani. Per muovere dall'interazione alla cornice che la delimita bisogna allora fare appello al determinismo delle forze materiali o al potere della struttura? No, basta semplicemente trasferire la nostra attenzione ai luoghi e ai tempi in cui la cornice viene concepita. Ancora una volta l'esempio dello sportello presso l'ufficio postale ci sarà d'aiuto per chiarire meglio questo punto. Se dall'interazione che mi vede provvisoriamente alle prese con la sportellista la nostra attenzione si volge ai muri, all'interfono, ai regolamenti e ai formulari è necessario che ci trasportiamo altrove; eppure non compiamo un brusco salto penetrando nella "società" o nell'"amministrazione", bensì ci dirigiamo senza soluzione di continuità verso gli uffici dell'architetto delle Poste, proprio là dove è stato progettato e disegnato il modello degli sportelli e sono stati simulati i flussi di utenti. In quegli uffici infatti la mia interazione con la sportellista era stata già prevista statisticamente anni prima, e anche il modo in cui mi sarei messo in fila dietro il bancone, avrei sputacchiato contro il vetro parlando e riempito i bollettini erano stati anticipati dagli ergonomi e iscritti nella progettazione dell'ufficio postale. Certo, non mi si potrà riconoscere chiaramente, e lo stesso varrà per la sportellista; ma dire semplicemente che io non sono là sarebbe un grave errore. In effetti ci sono, perché so-

no iscritto in quei modelli sotto forma di una categoria astratta di utenti della quale oggi, col mio stesso corpo, occupo e attualizzo la variabile. Ecco perché sono legato a un sottile ma solido filo, che mi conduce dall'ufficio postale a quello dell'architetto; in questo modo passo dall'essere corpo di una persona che interagisce con una sportellista a essere solo un tipo di utente, previsto sulla carta dei progetti. Ma, all'opposto, quella cornice disegnata alcuni anni prima continua a essere – per il tramite degli operai portoghesi, del calcestruzzo, dei carpentieri e del legno plastificato – la cornice che mantiene assieme, limita, canalizza e autorizza la mia conversazione con la sportellista. Nel momento stesso in cui si aggiungono gli oggetti, come è facile constatare, è necessario abituarsi a circolare nel tempo, nello spazio e tra i livelli di materializzazione senza imbattersi mai nei familiari quadretti dell'interazione faccia a faccia o della struttura sociale che ci indurrebbe ad agire – ma ovviamente neppure nell'immagine, forse ancor più familiare e confusa, dei compromessi realizzatisi fra questi due modelli d'azione.

Non bisogna mai abbandonare l'interazione, gli interazionisti hanno ragione a ricordarcelo; ma se decidiamo di seguire l'interazione umana non resteremo mai fermi in un punto, non saremo mai in presenza dei medesimi attori e mai limitati dalla medesima sequenza temporale. A questo, in fondo, si riduce il “mistero” che aveva indotto gli avversari degli interazionisti ad accusarli di non tener conto degli “effetti di struttura” né dei fenomeni “macro”.

Dislocando l'interazione per associarci a entità non umane possiamo durare al di là del tempo presente, essere in una materia diversa da quella del nostro corpo e interagire a distanza – cosa assolutamente impossibile per un babbuino o uno scimpanzé. Se fossi un umile pastore, per esempio, mi basterebbe delegare a una staccionata in legno il compito di tenere unite le mie pecore, per poi dormire tranquillo col mio cane. Ma chi agisce mentre dormo? Io, i carpentieri e la staccionata. Bisogna allora pensare che mi sono davvero espresso in questa barriera, quasi avessi attualizzato fuori di me una competenza che possedevo in potenza? Niente affatto: quella staccionata non mi assomiglia per nulla, non è l'estensione delle mie braccia o del mio cane. La staccionata in

effetti mi supera completamente, è un attante a pieno titolo. Ma allora essa emerge davvero dalla materia oggettiva, all'improvviso, per schiacciare coi suoi vincoli il mio povero corpo fragile e assonnato? No, sono io che sono andato a cercarla proprio perché non aveva la stessa durata, la stessa solidità, la stessa plasticità, la stessa temporalità – in poche parole, non aveva la mia stessa ontologia. Trasfondendomi in essa sono riuscito a passare da una relazione complessa, che esigeva una mia vigilanza continua, a una relazione soltanto complicata che mi obbliga soltanto a chiudere col catenaccio la porta. E le mie pecore? Interagiscono davvero con me quando sbattono il muso sulle ruvide assi di pino? La risposta è sì, ma con un me *debraiato*, delegato, tradotto, moltiplicato dalla staccionata. Quel bestiame non si scontra davvero con i vincoli oggettivi della materia, perché la staccionata non assomiglia più di quanto mi assomigli: essa è davvero un attante a pieno titolo, che d'ora in poi si aggiunge al mondo sociale del bestiame sebbene abbia caratteristiche del tutto diverse da quelle dei corpi. Ogni volta che un'interazione dura nel tempo e si prolunga nello spazio, è perché la si è condivisa con esseri non umani.

Per analizzare le società umane, e non soltanto quelle di babbuini, è necessario interpretare la parola “inter”-azione in modo diverso. Questa espressione non significa soltanto che in tutti i punti della società l'azione resta locale, e che sorprende sempre quanti vi si dedicano; vuol dire piuttosto che l'azione dev'esser condivisa con altri tipi di attanti, dispersi in altre cornici spazio-temporali e che manifestano altri tipi di ontologia. Perciò al tempo  $t$  mi troverò in contatto con esseri che hanno agito al tempo  $t-1$ , e modificherò le situazioni in modo tale da poter io stesso agire in forma diversa ad un tempo  $t+1$ : la situazione  $s$ , di conseguenza, mi riconnette alle situazioni  $s-1$ , e io agisco in modo tale da far sì che vi saranno in seguito situazioni  $s+1$  associate alla mia. Peraltro al di là di questo *débrayage*, di questa dislocazione nel tempo e nello spazio, l'interazione realizza anche un *débrayage* attanziale<sup>27</sup>: ogni ego scelto come punto di riferimento finisce per essere già iscritto nell'insieme di ego che gli si presenta sotto forma di oggetti diversi e durevoli, ma nessuno di questi slittamenti prova l'esistenza di un altro “livello” – cioè di una struttura

sociale – perché ci si muove sempre da un punto all'altro senza abbandonare mai l'interazione. Eppure è proprio l'interazione che ci impone di seguire moltissimi *débrayage*: altrimenti come potrebbe un attore qualsiasi continuare a rimanere tale in mezzo a simile diversità? Se questo accade, è solo grazie a un'operazione di messa in racconto che consente a un "me" di durare nel tempo. E da cosa, a sua volta, è garantita la durata di questa messa in racconto? Dal corpo, vecchio residuo di socialità ereditato dai primati che rende i nostri corpi umani capaci di mantenere in vita delle interazioni.

Se dunque le interazioni sono incorniciate da altri attanti, dispersi nello spazio e nel tempo, non per questo si rinuncia a compiere ogni possibile sforzo per sommarli: forse la vita dei parigini, per esempio, è composta unicamente da interazioni successive, ma non dovremmo trascurare neppure per un istante i moltissimi *panoptikoi* che ogni giorno si sforzano di calcolare il numero totale di parigini: sale di controllo del traffico e gestione dei semafori; pannelli di controllo di tutte le chiuse che assicurano la distribuzione delle acque; immense tavole sinottiche che consentono agli agenti dell'EDF di conoscere, quasi all'istante, l'attimo in cui termina la nostra visione del film in onda su TF1; computer che calcolano il passaggio e il carico dei camion per il trasporto dell'immondizia; rilevatori che consentono di calcolare il numero dei visitatori di un museo. Nell'arco della stessa giornata, la stessa persona finisce perciò per essere oggetto di rilevamenti che le sottraggono insignificanti parti di sé – dei sé statistici, nati dal fatto di aver preso l'automobile, tirato lo sciacquone, spento il proprio televisore, gettato la spazzatura o visitato il Musée d'Orsay. Ma quanti rilevano, compilano, calcolano tutti questi sé formano davvero una struttura sociale che gravita al di sopra di quella persona? Niente affatto: sono individui che lavorano all'interno di sale di controllo localizzate, cieche e delimitate da una cornice proprio come la persona che controllano in ogni momento della sua giornata. Come fanno a calcolare, allora? Per lo stesso motivo che consente a questa persona, in ogni istante, di limitarsi a un'interazione: perché è necessario contare i dati forniti dai rilevatori, contatori, segnali radio, computer, liste, formulari, bilance, disgiuntori, servomotori che consentono a un certo luogo di collegarsi a

un altro, distante, a costo di un'importante perdita di informazione e della messa a punto di apparecchiature costose. In questo lavoro di compilazione non v'è nulla che possa costituire una struttura sociale; ciononostante si tratta di un fenomeno sufficiente a spiegare gli effetti di strutturazione. Migliaia di persone, a Parigi, si sforzano di strutturare localmente i parigini ciascuno col proprio equipaggiamento e le proprie categorie. È questa la verità profonda dell'etnometodologia; non rimane che restituirle quel che aveva dimenticato: i mezzi con cui costruire il mondo sociale.

Se ci si dedica a un'analisi prolungata delle pratiche, degli oggetti e degli strumenti non ci si imbatte più soltanto in quel ripido baratro superando il quale, secondo la teoria ormai superata, si sarebbe potuti passare dal livello dell'interazione "faccia a faccia" a quello della struttura sociale – ossia dal livello "micro" al livello "macro". Sia l'attività di localizzazione che quella di globalizzazione è impersonata da corpi, situati in luoghi – e si tratta di corpi sempre distinti gli uni dagli altri. Si tratta a volte di costruire, con immensa fatica, la continuità nel tempo di un singolo attore; altre volte di sommare, anche stavolta con grande fatica, le interazioni di un numero più o meno grande d'attori. Non c'è mai bisogno di cambiare il livello d'analisi, ma soltanto l'orientamento degli sforzi e l'entità dell'energia impiegata: o si privilegia l'intensità, considerando molti aspetti di uno o pochi attori; o si opta per l'estensione, e si tiene conto di pochi elementi relativi a un gran numero di attori. Il mondo sociale *resta ovunque piatto*, senza che sia possibile individuarvi l'increspatura che consentirebbe di passare dal "micro" al "macro"<sup>28</sup>. La sala di controllo del traffico degli autobus parigini ha senza dubbio il potere di governare i moltissimi autobus, ma non potrebbe mai costituire una struttura che sia "al di sopra" delle interazioni tra singoli conducenti. Piuttosto essa si aggiunge a quelle interazioni, al punto che la cosiddetta "differenza tra livelli" di un tempo deriva solo dall'aver trascurato le connessioni materiali che consentono a un luogo di connettersi ad altri, e dal fatto di credere soltanto all'esistenza di interazioni faccia a faccia.

Nel fondare la sociologia, i sostenitori dell'esistenza della struttura sociale l'hanno immediatamente privata dei mezzi pratici per capire tanto la localizzazione quanto la globalizza-

zione, il *distaccarsi* di un singolo attore al pari del *ricollegarsi* tra loro delle interazioni. O meglio, si sono resi conto che per distinguerci dalle scimmie bisognava fare affidamento sui mezzi materiali, sulle cose; ma hanno considerato tali mezzi come dei semplici intermediari, semplici vettori di una forza proveniente da una diversa origine: una società *sui generis*. Questo relativo disprezzo dei mezzi, essi l'hanno manifestato per ben tre volte: rivolgendolo anzitutto contro le macchine, poi contro le tecniche di controllo e infine contro le tecnologie dell'intelletto. In fondo hanno immaginato che fossimo delle scimmie alle quali, quasi si trattasse di semplici protesi, si sarebbero aggiunti palazzi, computer, formulari o macchine a vapore. Ma gli oggetti non sono mezzi quanto piuttosto mediatori, allo stesso titolo di tutti gli altri attanti; essi non trasmettono fedelmente la nostra forza – almeno non più di quanto noi stessi siamo i fedeli messaggeri della loro. Immaginando una società sociale che solo per caso si ritrova a possedere un corpo materiale quei sociologi hanno di nuovo realizzato, a dispetto della loro volontà materialistica, una nuova forma di spiritualismo. E parlando del corpo sociale, essi non hanno fatto che parlare della sua anima: secondo loro gli esseri umani erano soltanto scimmie circondate da cose. Per riuscire ad occuparsi finalmente del corpo sociale in quanto corpo è necessario considerare le cose come fatti sociali; è necessario sostituire alle due illusioni, diametralmente opposte, dell'interazione e della società quella di scambio di proprietà fra attori umani e non-umani; seguire il percorso, del tutto stabilito, con il quale si localizzano e globalizzano le interazioni.

<sup>1</sup> Cfr. per esempio i lavori di Hutchins 1980; Lave 1988; Latour e Woolgar 1988; Latour 1989, 1993. Riguardo agli oggetti, cfr. il numero monografico della rivista «Raison pratique».

<sup>2</sup> Il carattere necessario della comparsa di un esito imprevisto è chiaramente presentata in Goffman 1959.

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio Strum 1990; De Waal 1992; Kummer 1993.

<sup>4</sup> Su questa problematica assai controversa, cfr. Strum e Latour 1987.

<sup>5</sup> Sulla differenza tra complessità e complicazione cfr. Strum e Latour 1987 e *infra*.

<sup>6</sup> Sulla nozione di *frame* o cornice di riferimento cfr. Goffman 1974. Nel caso di Goffman, peraltro, il termine è inteso in senso letterale.

<sup>7</sup> Sullo smembrarsi dell'interazione non appena si tenti di costruire con precisione la rete che essa configura, cfr. Law 1992, 1993.

<sup>8</sup> Naturalmente quasi tutti i primatologi non accetterebbero questa descrizione del loro lavoro, dato che utilizzano per se stessi la medesima teoria sociologica che applicano ai loro animali preferiti: manca del tutto il processo di costruzione scientifica, per riuscire a cogliere il quale bisogna ovviamente accettare alcuni risultati della sociologia delle scienze. Per un'analisi dell'utilità della sociologia riflessiva applicata al caso dei rapporti di dominio, cfr. Strum 1990.

<sup>9</sup> Cfr. Strum 1982, pp. 175-202. Tra i babbuini, è possibile calcolare relazioni stabili di dominio solo presso le femmine: si tratta di rapporti che possono durare decine d'anni.

<sup>10</sup> In quest'elenco di alternative è possibile individuare, nell'ordine, le posizioni di Goffman, di Boudon, quella, meno nota, di Dupuy 1992, quelle di Hobbes e Durkheim, e infine quella di Bourdieu 1980. Tralascio qui di illustrare la grande diversità che tiene distinte le une dalle altre queste posizioni; mi interessa infatti conservarne la sola struttura argomentativa comune, che obbliga tutte a porsi il "problema" dell'ordine sociale e degli individui.

<sup>11</sup> Per un principio di classificazione di questi modelli cfr. Latour e Strum (1986, pp. 169-187).

<sup>12</sup> Questa tematica mi induce a ritenere la quasi totalità degli effetti di struttura un esito delle pratiche di scrittura e dell'uso di strumenti in senso ampio. Su tale argomento cfr. naturalmente Goody 1977 e 1986. Per quanto riguarda la scienza si veda Latour (1985, pp. 4-30) mentre sulla cartografia si può consultare Revel (1991, pp. 133-161). Sulla questione delle statistiche di Stato, infine, cfr. il testo di Desrosières 1993.

<sup>13</sup> È proprio questo il limite delle soluzioni dialettiche come quella di Bourdieu 1980 o, più di recente, di Friedberg 1993. La dialettica presenta sempre l'inconveniente di girare attorno al problema da risolvere, soprattutto quando si tratti – come nel caso in questione – di risolvere una contraddizione che forse è artificiale.

<sup>14</sup> Proprio come le società umane non ci consentono di studiare la vita sociale originaria, allo stesso modo non ci consentono di analizzare delle capacità cognitive "nude": in altre parole, è impossibile studiare l'intelletto senza le "tecnologie dell'intelletto". Cfr. in proposito le ricerche di Don Norman 1988, oltre a quelle di Ed Hutchins, Jean Lave e altri esponenti della sociologia delle scienze. Per una presentazione complessiva del ruolo svolto dalle tecniche cfr. Latour e Lemonnier, a cura 1994.

<sup>15</sup> Su tale separazione che in seguito ci avrebbe obbligato a costruire il mondo sociale senza pietra, senza sabbia né cemento ma facendo ricorso soltanto al legame sociale cfr. Latour 1991.

<sup>16</sup> Proprio questa constatazione, del resto, contribuisce a rendere ancor più degna di nota la sociologia dell'arte sviluppata da Antoine Hennion 1993.

<sup>17</sup> Sulla storia di questa serie di opposizioni cfr. Shapin e Schaffer 1993.

<sup>18</sup> Non è difficile riconoscere in tutto questo il meccanismo studiato da Marx per l'economia politica e da Durkheim per la religione, che Bourdieu avrebbe in seguito esteso a tutti gli oggetti cui il senso comune potrebbe erroneamente rivolgersi. Cfr. in particolare Bourdieu e Wacquant 1992 per la

deontologia del “mestiere di sociologo”. Per una critica di questo approccio cfr. Hennion e Latour 1993, pp. 7-24.

<sup>19</sup> L'irruzione della sociologia delle scienze modifica in parte quest'obbligo di imitare le scienze esatte, perché queste ultime finiscono col somigliare più che mai ai miti prodotti dall'epistemologia. Al contrario, visto che producono nuovi esseri non-umani per costruire la dimensione collettiva, le scienze ridiventano degne d'essere imitate; ma stavolta sono troppo mescolate alle scienze sociali perché le si possa ordinare in una gerarchia. Se dunque divengono imitabili, lo sono per ciò che attiene alla loro materia e non per la forma né ovviamente per la loro epistemologia.

<sup>20</sup> Sull'opposizione tra sociologia critica e sociologia della critica cfr. Boltanski e Thévenot 1991.

<sup>21</sup> Sulla definizione dell'attore e dell'azione cfr. Callon 1991.

<sup>22</sup> Sul tema della mediazione si rimanda a Hennion 1993. È essenziale peraltro non considerare la mediazione come intermediario di una forza che si sposta, e meno che mai come una sorta di schermo.

<sup>23</sup> Il punto debole dello strutturalismo non sta nell'aver cercato regole al di là delle apparenze, ma nell'aver immaginato che un essere qualunque potesse limitarsi a “occupare una posizione”: in realtà egli la ricrea sempre attorno a sé, almeno in parte, facendone uno strumento di mediazione. Proprio da considerazioni simili deriva l'opposizione tra soggetto e campo di forze che fu fatale a questo movimento di pensiero (cfr. Dosse 1991). Ma se non vi sono soggetti da dissolvere, non vi sono neppure campi di forze in cui dissolvere soggetti perché la forza non è mai “trasportata”: esistono soltanto passaggi, “traduzioni” di forze.

<sup>24</sup> La parola “attante”, tratta dal lessico della semiotica, consente di ampliare la problematica sociale sino a farvi rientrare tutti gli esseri che interagiscono all'interno di un'associazione e che si scambiano le rispettive proprietà.

<sup>25</sup> È evidente come la teoria sociologica rinnovata dalla sociologia delle scienze e delle tecniche si contrappone a quella di Bourdieu non tanto per i metodi o i campi di studio, quanto piuttosto sul meccanismo di trasferimento delle forze. In un certo senso possiamo dire che si passa dall'una all'altra teoria generalizzando a tutti gli attanti la mediazione dell'habitus, la quale appunto non è completamente causa né conseguenza.

<sup>26</sup> La parola “tecnica” si riferisce in questa sede a un *modus operandi*, ladove il termine “artefatto” o “oggetto” designa il risultato di tale operazione.

<sup>27</sup> La semiotica individua nel racconto tre tipi di *débrayage* – nel tempo, nello spazio e in un nuovo attante – come ad esempio quando una favola comincia con queste parole: “Molto tempo fa, nel paese delle fate, un nano passeggiava tranquillo”.

<sup>28</sup> Circa la necessità di non scegliere una scala che vada dal micro al macro per comprendere la differenza relativa di dimensione, cfr. Callon e Latour 1981, pp. 277-303.