

Per un'etnografia dei moderni

Intervista a Bruno Latour

For an Ethnography of the Moderns. Interview with Bruno Latour

In June 2008 some members of the editorial board of *Etnografia e ricerca qualitativa* interviewed Bruno Latour. The conversation touched on several topics, mainly related to Latour's work, his theoretical stance and his views about ethnography. Among the themes discussed were the role of the observer; the (alleged) obsolescence of traditional ideas, like the distinction between human and non-human agents; his recent book on the ethnography of the *Conseil d'État*; the conceptual basis of the Actor-network theory, particularly its semiotic and ethnomethodological roots.

Ethnography and philosophy, modernity, factice, semiotics, ethnomethodology

Il 7 giugno 2008 alcuni membri della redazione di Etnografia e ricerca qualitativa hanno incontrato a Bologna Bruno Latour, in occasione della cerimonia di consegna allo studioso francese della Medal for Science dell'Istituto di Studi Avanzati.

L'intervista si è svolta presso il Dipartimento di Discipline della comunicazione. Per ERQ erano presenti Andrea Brighenti, Pier Paolo Giglioli, Paola Ravaioli, Isacco Turina e Tommaso Venturini. Nella trascrizione è stato mantenuto il tono colloquiale dell'intervista.

1. A proposito di *La fabbrica del diritto*

ERQ: Il suo ultimo lavoro tradotto in italiano è La fabbrica del diritto, un'etnografia del Consiglio di Stato francese (Latour, 2007). Iniziamo da qui la nostra intervista. In questo volume, lei adotta un punto di vista radicalmente etic sulle pratiche dei giuristi, parlando ad esempio di «tribù», di «far morire dei dossier», ecc. Allo stesso tempo tuttavia, sembra accettare una premessa fondamentale di tipo emic, e cioè che tutto ciò che accade all'interno del Consiglio di Stato appartiene al diritto. Non trova che vi sia contraddizione fra queste due premesse?

BL: No, perché non ho mai creduto alla distinzione *etic-emic*, e l'esempio che fate è particolarmente illuminante: innanzitutto, le espressioni «tribù» o «far morire dei dossier» provengono dagli attori stessi e non da me, dato che loro producono costantemente dell'ironia su se stessi, che è priva di interesse etnografico ma che è una maniera di presentarsi agli altri in forma riflessiva, ironica addirittura. E d'altra parte il termine *emic*, e in particolare l'assunto che tutto ciò che accade in Consiglio di Stato appartiene all'ordine del diritto, non lo dicono gli attori. Al contrario, loro dicono che quanto accade in Consiglio di Stato è completamente attraversato da pregiudizi e da opinioni diversissime. Quindi la distinzione tra *emic* e *etic* è un pregiudizio epistemologico introdotto nelle scienze sociali, per cui vi sarebbe una differenza tra l'osservatore esterno e quello che starebbe all'interno del suo campo di studio; il che, io credo, non ha proprio alcun senso, perché vorrebbe dire che le persone all'interno sanno ciò che fanno, mentre quelle all'esterno lo ignorerebbero; in realtà la situazione è molto più complessa. L'esempio del Consiglio di Stato è perfetto: gli stessi attori producono su se stessi un discorso da esterni, che non ha interesse etnografico perché è soprattutto ironico, e non dicono affatto che fanno del diritto. Mi hanno considerato allo stesso tempo come una mosca sul muro, assegnandomi cioè una posizione *etic*, però hanno criticato il manoscritto perché era troppo vicino a ciò che dicevano, e non abbastanza critico o caustico su ciò che facevano.

Per cui, almeno nel caso del diritto, l'opposizione *etic-emic* non ha alcun senso. Penso si tratti di un pregiudizio epistemologico. Sono assolutamente contrario alla posizione dell'osservatore esterno. Il problema è che per fare ciò, bisogna che le persone che studiate vi lascino essere in una posizione diversa dalla loro, che vi guardino senza vedervi, che il loro sguardo vi attraversi e loro stessi dicano: «Lei è un primatologo e noi siamo le scimmie», o persino, come ha detto uno dei consiglieri: «Lei è l'entomologo e noi siamo delle formiche». Se volete ottenere una posizione uguale alla loro, saranno loro a lasciarvi in disparte, per cui di nuovo questo *etic-emic* dipende interamente dalla posizione nella quale le persone che studiate vi mettono.

Nella fattispecie, contrariamente a diversi altri miei studi, il Consiglio di Stato non finanziava la ricerca: quando siete pagati dalle persone che studiate, allora entrate con loro in una relazione interessante e potete iniziare ad occupare diverse altre posizioni che non siano quella dell'osservatore esterno. Ma se non siete finanziato da loro, allora vi trovate nella posizione di osservatore esterno; ma non per volontà dell'osservatore. Per cui credo che si debbano abbandonare *etic* e *emic*. In ogni caso, se la domanda è: vi è contraddizione tra queste due premesse, la risposta è no, perché non ho mai creduto né all'una

né all'altra, e nemmeno nel caso delle scienze... non vi è rapporto fra interno ed esterno delle scienze, le stesse pratiche etnografiche sono talmente piene di buchi e aperte che né l'osservatore è esterno, né le persone all'interno sono dentro: si è allo stesso tempo dentro e fuori, l'osservatore e la persona osservata. Quindi ritengo che si debba abbandonare questo pregiudizio etnografico.

ERQ: Non trova che l'ultima parte de La fabbrica del diritto sia una generalizzazione eccessiva di ciò che sono il diritto e la scienza? Il Consiglio di Stato può davvero essere preso come modello generale di un fenomeno vasto e complesso come il diritto?

BL: È vero, ma lo scopo non è quello di trovare dei campioni rappresentativi, così come il laboratorio scientifico che ho studiato trent'anni fa non era rappresentativo della scienza. Io non cerco campioni rappresentativi a partire dai quali generalizzare. Cerco dei siti che siano osservabili e in cui mi si accetti come osservatore per indagare ciò che adesso chiamo dei modi d'esistenza, vale a dire dei modi d'enunciazione, come si direbbe in semiotica: dei regimi d'enunciazione che possano essere messi in contrasto gli uni con gli altri. Per cui il fatto che non siano rappresentativi non m'interessa molto, o insomma, non mi disturba più di tanto.

Per cui non conta che sia generale nel senso statistico del termine: perché lì certamente avete ragione, il Consiglio di Stato non è il diritto, così come nessun istituto scientifico può essere la scienza. Ma è un po' come se voleste fare la comparazione non fra tutti gli alberi e tutte le piante, ma fra un albero e una pianta; cercate di studiare a fondo la differenza tra un albero e una pianta e dite: bene, là ho trovato un contrasto, e lo avete ricavato perché avete esplorato in profondità un esempio e non perché avete generalizzato a partire da un campione. E secondo me questo è vero anche per il discorso religioso, per cui non cerco un esempio che sarebbe idealtipico – in questo caso, si tratterebbe certamente di una generalizzazione eccessiva – ma il luogo in cui il contrasto fra diversi modi d'esistenza è più vivo. È per questo che sono consapevole di quanto dite e ciò nonostante credo che si possa dire «il diritto» e «la scienza».

ERQ: E lei ritiene che l'inchiesta etnografica consista nel cercare in profondità?

BL: È un'idea un po' ingenua dell'etnografia, però sì, ho sempre trovato che fosse abbastanza comoda: rimanere a lungo. La mia definizione dell'etnografia è estremamente primitiva: rimanere a lungo, im-

parare il linguaggio, documentarsi, *hanging around*... È una definizione abbastanza ingenua dell'etnografia, ma è il solo metodo che sono capace di usare.

ERQ: Ne La fabbrica del diritto si ha l'impressione che filosofia ed etnografia si integrino e si completino a vicenda. Ci può spiegare il legame profondo che esiste fra questi due aspetti del suo pensiero? Si può affermare che questo legame sia un tratto distintivo della sua ricerca?

BL: Sì. Io in effetti sono un filosofo, sono un filosofo che utilizza i metodi empirici. Quindi l'etnografia per me è un metodo, non un meta-linguaggio. Da quando ho scoperto l'etnografia in Africa diversi anni fa, uscendo dalla filosofia più tradizionale, ho sempre pensato che l'etnografia sia un ottimo metodo per porre dei problemi filosofici. Ma sono i problemi filosofici che restano per me dei problemi interessanti. Per cui in questo senso non mi sento antropologo, anche se l'antropologia mi ha sempre appassionato. È un metodo per ciò che io chiamo la filosofia empirica, vale a dire una maniera di affrontare questioni che non è più possibile affrontare semplicemente attraverso la lettura dei grandi autori e che presenta inoltre il vantaggio di considerare dei piccoli autori come dei grandi autori; per cui di considerare ad esempio che ciò che dice un consigliere di Stato è in fondo altrettanto interessante in rapporto a Spinoza, Hegel, Nietzsche, gli altri. E ciò per una ragione propria all'argomento che ho presentato, vale a dire che gli stessi attori sono sempre in vantaggio sul sociologo o sull'antropologo e che per comprendere la loro originalità bisogna aver fatto anche della filosofia, che è la riserva di posizioni, di attitudini o di audacie che può nutrire le scienze sociali.

Per cui la mia posizione è allo stesso tempo una filosofia empirica e una critica dell'idea per cui la filosofia sarebbe l'infanzia delle scienze sociali, cui seguirebbe un *break*, una rottura epistemologica, e ora saremmo scientifici perché abbiamo le scienze sociali e quindi non varrebbe più la pena di fare della filosofia. Io penso che questo sia completamente devastante per le scienze sociali. L'Italia vi è un po' sfuggita, la Francia pure un pochino, ma il mondo anglo-americano ha del tutto abbandonato la filosofia, credendo che fosse l'infanzia delle scienze sociali. Quando vi trovate davanti a uno scienziato, o a un consigliere di Stato, o a un prete e così via, il repertorio che avete per comprendere le posizioni, la cosmologia che lui dispiegherà, è ridotto alla porzione minima che avete appreso leggendo, che so io, Bourdieu, Parsons ecc. E quindi non comprenderete nulla. Potrete criticare, ma non potrete mai imparare dal vostro campo.

Per cui quella che io chiamo filosofia empirica è anche una filosofia al servizio dell'empirico; non si tratta semplicemente di porre grandi

questioni filosofiche in occasione di piccoli terreni di indagine, questa sarebbe una maniera indegna di trattare e la filosofia e l'etnografia. Si tratta invece del fatto che la filosofia è una specie di *kallisthènes*, di esercizio, di elasticità che permette di comprendere o di registrare l'originalità delle posizioni degli attori sociali. Questo è sempre stato vero in etnografia, almeno nella tradizione italiana, francese, tedesca: continentale, diciamo. Ma è vero che non è così nella tradizione anglo-americana, che ha perduto il contatto con la filosofia.

ERQ: Ne La fabbrica del diritto e più in generale nell'insieme della sua opera, appaiono chiaramente le potenzialità euristiche dell'etnografia. Quali sono invece i limiti di tale metodo? Vi sono ricerche che non è possibile condurre etnograficamente, ma che pure enterebbero nel suo ambito di interessi?

BL: L'etnografia è il solo metodo che io sono capace di seguire, è una debolezza. Il problema dell'etnografia che pratico è in primo luogo l'accesso: come si accede al Consiglio di Stato? È un lavoro di un anno e mezzo semplicemente per entrarci. Nel caso del discorso religioso, il problema è la sparizione del fenomeno stesso: come produrre di nuovo il fenomeno religioso in un mondo da cui è scomparso. Nel caso della politica, il problema è ancora diverso, ed è: qual è il dispositivo che permette di riascoltare l'enunciazione politica. Per cui ogni terreno ha il suo problema. Se per etnografia voi intendete il fatto di stabilizzare il metalinguaggio dell'etnografo o dell'etnologo a proposito di un terreno, è vero che quanto ho fatto sul diritto e sulla scienza, poiché ci sono stato come osservatore esterno che entrava all'interno, non ha nulla a che vedere con il lavoro che ho fatto sull'arte e sulla politica. Per studiare l'arte ho fatto due esposizioni¹. Non è quindi etnografia nel senso classico del termine, perché in questo caso è stata la produzione di grandi opere collettive che mi ha permesso di imparare qualcosa sull'arte. La soluzione per studiare i problemi di organizzazione è stata diventare vicedirettore di Sciences Po, quindi ogni volta... non è per niente l'etnografia nel senso di «io studio una situazione». È piuttosto un mettersi nella continuità del modo di esistenza che cerco di comprendere. Nel caso dell'arte, visto ciò che l'arte contemporanea è diventata, ho pensato che non ci fosse altro modo di entrare nell'etnografia dell'arte contemporanea senza in qualche modo farne, e nella forma più viva, quella di curatore di un'esposizione. Ma per studiare la

¹ Entrambe a Karlsruhe, nel 2002 e nel 2005 (cfr. i rispettivi cataloghi: Latour, Weibel, 2002; 2005).

politica è un altro dispositivo ancora. Quindi, se accettate di chiamare etnografia tutti questi modi diversi, allora rispondo di sì, è sempre etnografia e tutto può essere studiato dall'etnografia. Se invece dite che l'etnografia è l'*outsider* che si familiarizza con un terreno esotico – il Consiglio di Stato è il terreno più esotico che si possa studiare – allora no, perché lì l'etnografo si scontra subito con i propri limiti: non si può fare ad esempio l'etnografia del religioso, perché il fenomeno è sparito. Dove andate a studiarlo? Quindi in quel caso bisogna produrlo.

L'altro modo di rispondere alla vostra domanda è che penso che oggi vi sia meno distanza tra metodi quantitativi e qualitativi, poiché la digitalizzazione permette di rintracciare delle opinioni una per una. È precisamente questo spazio intermedio che non c'era in precedenza, quando i metodi quantitativi erano dei grandi aggregati mentre i metodi qualitativi consistevano nel seguire individualmente degli attori, delle opinioni. Tutto questo non ha più alcun senso perché grazie a Internet oggi voi potete seguire, anche in linguistica, delle posizioni individualizzate e delle posizioni aggregate. Che era anche, lo segnalo, l'idea di Tarde sulla linguistica alla fine del XIX secolo, prima dello strutturalismo, idea che aveva interessato molto de Saussure. È una parentesi, ma interessante: de Saussure, secondo alcuni il padre della linguistica strutturale, è un lettore attento di Tarde, che egli prendeva come il miglior esempio di ciò che dev'essere uno studio linguistico: seguire punto per punto ogni variazione individuale. Per cui anche in linguistica vi è un antenato non strutturalista che finora non aveva mai avuto, diciamo, i mezzi quantitativi per la sua politica, ma che oggi li ha. La digitalizzazione permette di rivedere questa separazione fra metodi quantitativi e qualitativi, ma mi pare che le scienze sociali siano affatto insensibili a questa trasformazione. È un vero peccato, perché lì c'è davvero una nuova forma di scientificità, se così si può dire a proposito delle scienze sociali, che sarebbe molto utile. Ma io sono come Mosè, vale a dire che vedo questa terra lontana ma non sarò io ad andarci, perché non capisco nulla dei metodi quantitativi *new wave*. Ma ci sono dei giovani che li comprendono e che possono fare il lavoro. Per cui vedo in quale direzione bisogna andare, ma non sarò io ad andarci, perché quello che mi diverte è il lavoro di terreno, è su quello che sono un po' competente.

ERQ: *Perché lei dice che il fenomeno religioso sarebbe scomparso?*

BL: È scomparso come modo di esistenza religiosa: è ideologia, opinione, ma il religioso come modo di esistenza bisogna poterlo riprodurre come fenomeno. E quindi per me il libro più scientifico che ho scritto è *Jubiler* (Latour, 2002), perché lì si produce il fenomeno di cui

si parla. Nell'operazione del libro, si produce l'enunciazione che viene studiata. Ma non è andando ad ascoltare dei sermoni, il fenomeno in sé è scomparso come modo di esistenza: esiste come sociologia, esiste come ideologia, esiste come politica. È divenuto molto più elusivo, per cui è assai più difficile studiare qualcosa che in un certo senso ha ceduto sotto i vostri piedi.

2. Questioni di metodo e di teoria

ERQ: *Nel suo ultimo libro* *Changer de société. Refaire de la sociologie* (Latour, 2006) *lei ha descritto l'Actor-network theory come una metodologia in due tempi: osservazione e descrizione. Lei non nasconde che vi sia una certa tensione tra le due, perché nell'osservazione bisogna sforzarsi di rimanere il più possibile aperti alla complessità e alla ricchezza della vita collettiva, mentre nella descrizione bisogna necessariamente ridurre tale ricchezza, imporle un ordine e infine trasformarla in testo. Com'è possibile gestire tale tensione? Come rendere i nostri testi delle esperienze convincenti di una cosa infinitamente più complicata?*

BL: Confesso che non mi riconosco molto nella differenza tra osservazione e descrizione, perché se vi è un ordine in *Changer de société* non è quello, ma è dispiegare, stabilizzare e assemblare. Dispiegare è simultaneamente osservare e descrivere, e d'altra parte non ne vedo la differenza, perché si osserva solo ciò che si descrive e si descrive solo ciò che si osserva, è lo stesso principio. Il difficile è dispiegare sufficiente incertezza per rimpiazzare o in qualche misura complicare o rallentare la sociologia del sociale. Se ricordo bene le cinque incertezze che cerco di dispiegare, l'incertezza del resoconto, che è un argomento etnometodologico, l'*account*, è una delle incertezze ma è anche una descrizione. È un'osservazione, consiste nel dire che vi è un'incertezza sui raggruppamenti, un'incertezza sui modi d'azione, un'incertezza sugli oggetti, un'incertezza sui fatti e un'incertezza sugli *account*. Tutte le incertezze devono essere dispiegate. Qua non vedo la differenza tra osservazione e descrizione.

Vi è invece un secondo problema: se tutte queste incertezze vengono dispiegate, come spiegare che solo alcune di esse vengono stabilizzate. E là si ritrovano tutte le questioni rivelate dalla sociologia delle scienze, delle tecniche e dell'amministrazione, vale a dire i modi di stabilizzazione: lo studio degli standard, degli *account*, delle contabilità, lo studio delle scienze camerali, dei cliché... insomma, tutto quello che costituisce la seconda parte del libro, che mi sembra uno dei contributi importanti alla sociologia. Quindi non ci sarebbe una prima parte di

osservazione e una seconda di descrizione; è l'osservazione-descrizione che rende possibile il dispiegamento delle incertezze e che permette di passare da una sociologia del sociale a una sociologia delle associazioni, e in seguito la registrazione – ma sempre osservando e descrivendo – dei modi di stabilizzazione del collettivo, che, è vero, sono molto importanti: com'è possibile che, se vi sono tante incertezze, solo un piccolo numero di esse si trovi stabilizzato? Che è anche un modo per comprendere la sociologia del sociale e la sua efficacia pratica. La sociologia sociale descrive molto poco ma stabilizza molto e bisogna che noi stessi la descriviamo nella sua operazione di stabilizzazione.

E poi l'ultimo compito, che in questo libro si trova in forma ridotta, ma che è l'oggetto di *Politiques de la nature* (Latour, 2000), è riassembleare, vale a dire in che modo le scienze sociali possono essere equipaggiate per il dispiegamento delle incertezze e la comprensione dei modi di stabilizzazione allo scopo di riassembleare il sociale, come dice molto bene il titolo inglese *Reassembling the Social*. E cioè quello che mi sembra il compito delle scienze sociali e che è sempre stato il compito della politica in senso ampio, quello di costituire un parlamento se si crede alla democrazia parlamentare, o un collettivo se non vi si crede, che permetta di costituire il sociale. Questo è sempre stato, ma implicitamente, l'oggetto di una sociologia del sociale che si tratta ora di rendere esplicito. Questo è il movimento. «Tensione» è troppo debole, perché è molto più che una tensione, è il destino delle scienze sociali di non mescolare questi tre compiti. Quello che rimprovero alla sociologia critica è che essa svolge il compito di assemblare senza provvedere a quello di dispiegare, e compie la stabilizzazione implicitamente e non esplicitamente. Si può quindi fare della sociologia critica, ma siccome non si sono in precedenza dispiegate le incertezze, il numero di generi di esseri da mettere insieme è molto basso.

Questa è la struttura di questo libro. Per tornare alla tensione fra osservazione e descrizione, è anche un po' un artefatto dell'epistemologia come *emic* e *etic*, quello di credere che da una parte vi sia un immenso compito di apertura, e in seguito un compito di scrittura nel quale si ridurrebbe. Innanzitutto perché, come sappiamo tutti – e la semiotica ci ha molto aiutati – si spiega nella misura in cui si è scritto, e dunque si descrive nella misura in cui si è scritto. Il problema, dietro e al fondo, è come poi mettere assieme, vale a dire come svolgere il terzo compito, quello di convocazione e di costruzione del mondo comune, il compito veramente politico. Ma questo non equivale affatto a dire: ho molti dati e poi cerco di ridurli, ho osservato bene e ora cerco di descrivere. Credo che questo sarebbe un errore, perché vorrebbe dire che non si è preso in conto il medium peculiare della scrittura – o del sito web – che è una tecnica di mediazione che deve essa stessa far parte

dell'attenzione; ed è perciò che la semiotica è uno strumento, un *organon* secondo me assolutamente indispensabile alle scienze sociali. Ma è vero che non prepariamo i nostri studenti allo *choc* di dover fare anche della politica nel senso nobile del termine, vale a dire al fatto che le scienze sociali hanno come scopo quello di assemblare il collettivo, e là evidentemente si pongono le domande politiche classiche: chi è rappresentato, chi ha voce, chi non ne ha, chi viene eliminato. E il problema è: siamo pronti ad attribuire questi tre compiti alla scienza sociale? Il termine «scienza sociale» non va molto bene, come dico spesso: né il termine scienza né il termine sociale vanno molto bene, per cui nemmeno scienza sociale è proprio formidabile.

ERQ: Nella sua teoria dell'azione, la distinzione intenzionale/non intenzionale è rimpiazzata dalla distinzione mediatore/intermediario. Si ha l'impressione che non vi sia posto per la nozione stessa di intenzionalità. Dovremmo veramente farne a meno, o vi è un modo per reintrodurla in sociologia?

BL: L'intenzionalità degli umani?

ERQ: Sì, certo.

BL: Per me vi è intenzionalità dappertutto, il che significa che il termine non ha alcun senso, è per questo che l'ho abbandonato. C'è dell'intenzionalità in questo registratore. L'intenzionalità è un carattere generale di tutte le entità esistenti, che in qualche misura sono degli attori e vanno da qualche parte. Il termine intenzionalità è stato aggiunto nel XIX secolo e in seguito nel XX secolo dai fenomenologi, da persone che pensavano che il mondo fosse privo di intenzionalità e che il solo luogo in cui bisognava metterne fossero gli esseri umani. Intenzionalità per me è in un certo senso il termine più cretino, in ogni caso pericoloso, che bisogna assolutamente astenersi dall'utilizzare. Non come i behavioristi, perché gli uomini sarebbero come delle cose, ma perché le cose sono intenzionali. Quindi non vedo che vantaggio ci sarebbe a reintrodurre dell'intenzionalità in sociologia dopo questo enorme sforzo per liberare, per uscire – come dice Whitehead – dalla biforcazione della natura, per cui ci sarebbero ancora degli uomini che detengono quel residuo di cose che sono loro rimaste e che sarebbero intenzionali, in mezzo a tavole che non lo sarebbero, a una bottiglia d'acqua che non lo sarebbe, e in un universo che non avrebbe alcuna intenzione. Non vi sono che vettori. È abbastanza curioso, quanto meno dopo Darwin, per quanto riguarda gli esseri viventi. Si può esitare sugli oggetti inerti. Io non esito, e nemmeno Whitehead, ma insomma, capisco

che si possa esitare. Ma in ogni caso l'idea di vettore, di essere gettato fuori di sé in una direzione – è questo ciò che si chiama intenzionalità – bisogna dividerla almeno con tutti i viventi.

Per cui credo che si debba continuare la moratoria sulla nozione di intenzionalità ancora per qualche tempo. Come sempre queste nozioni sono nozioni polemiche, vale a dire che l'intenzionalità è stata avanzata dai fenomenologi contro i behavioristi dicendo: ma no, gli umani hanno perlomeno qualcosa che somiglia all'intenzionalità, voi non potete trattarli come delle cose. Ma l'idea che i fenomenologi si fanno delle cose è completamente behaviorista. È sufficiente considerare qualunque disciplina scientifica, qualunque studio sugli animali, qualunque studio sulle piante, i virus, i licheni, per trovare ovunque dell'intenzionalità: nei licheni, in chi li studia ecc. Quindi non credo che sia vantaggioso tornare sulla questione. Se invece vogliamo comprendere un problema empirico, è in che modo questa intenzionalità, che si ritrova almeno in tutti i viventi, si trovi caricata di competenze originali. Questo è un problema empirico. Ma lì non bisogna utilizzare la nozione di intenzionalità, bisogna utilizzare quella che cerco di introdurre in *Reassembling the social*, presa dal web, di *plug-in*. Quindi si acquistano intenzioni, capacità, competenze assorbendo una moltitudine di cose che vi capitano addosso, e anche per assorbire le cose che vi capitano addosso, ci vogliono degli altri *plug-in*. Questo mi sembra un terreno empirico molto ricco: non si è intenzionali senza equipaggiamento, e tale equipaggiamento bisogna pure riceverlo da qualche parte. Quindi quella che potremmo chiamare psicologia sociale, ma nella forma della *distributed cognition* sviluppata da vari antropologi della cognizione: questo è molto interessante. Quindi è piuttosto la variazione di grado nelle intenzioni ad essere interessante come questione, sottolineando che l'interesse di tali studi non è affatto un essere umano che ha delle intenzioni, ma è un umano che è preso di mira da intenzioni: quelle degli oggetti, quelle degli altri umani, se costruiamo attorno a questo il mondo tecnico, il che è particolarmente importante nelle nuove tecnologie di informazione, perché si tratta di intenzioni che vi bombardano, piuttosto che di noi che ne abbiamo. Vi è un ambito molto interessante in via di sviluppo in psicologia. È un ambito che conosco meno, ma ci sono state moltissime cose interessanti, tutte le scienze cognitive ad esempio.

Quindi no, penso che bisogna essere decisi sul fatto che quando si pronuncia la parola intenzionalità, si deve estrarre la pistola. Non ho ancora visto un solo argomento che mi permetta di dire che sì, d'accordo, in effetti gli umani sono intenzionali. Non vedo quale ne sia il vantaggio. La fenomenologia ha perso il contatto con la realtà scientifica e tecnica da almeno cento anni. Il che impedisce persino di comprendere la psicologia, nemmeno le scienze cognitive, nemmeno

l'umano. Prendiamo gli studi sugli animali, che sono il luogo più stupefacente in cui la nozione di intenzionalità è talmente generalizzata da diventare una banalità. Gli studi sui pappagalli, sui corvi, insomma, tutti gli animali sono intenzionali, per cui si trattava di un termine polemico contro i behavioristi. I behavioristi sono scomparsi, ma gli intellettuali impiegano sempre molto tempo a cambiare direzione di tiro. Quindi non vi è più un solo behaviorista al mondo, ma gli intenzionalisti – non so come chiamarli – continuano a battersi contro di loro, mentre le lotte oggi sono altrove.

ERQ: Lei utilizza il concetto di «faticcio» (Latour, 2005) per affermare che non vi è contraddizione tra controllare i propri strumenti ed essere da essi controllati. Tale prospettiva è estremamente feconda per lo studio delle pratiche. Allo stesso tempo, a livello teorico, essa non implica forse un rifiuto di una spiegazione di tipo causale? Lei sa bene che l'etnografia è stata spesso accusata di essere puramente descrittiva, invece di spiegare veramente ciò che essa descrive.

BL: Mi stupisce ascoltare questa domanda nel dipartimento di Umberto Eco, perché se c'è una cosa di cui la semiotica ci ha sbarazzati, è l'idea che abbia senso parlare di causa. Si attribuisce a un attore il ruolo di causa in un testo, ma non vi sono spiegazioni causali. In nessuna scienza vi sono spiegazioni causali, bensì associazioni fra termini ai quali è attribuito un ruolo mediatore e altri, intermediari, che trasportano la forza. Ma credo che lì vi sia di nuovo un pregiudizio epistemologico: ci sarebbe una fase di descrizione e in seguito una fase che sarebbe causale. Il problema che mi sembra importante è qual è il concetto che ci permette di aprire il più possibile la gamma di ciò che ci fa agire, senza ricorrere a un discorso secondo cui vi sarebbero attori individuali che sarebbero liberi – *choice* – di prendere l'iniziativa dell'azione, discorso che nega evidentemente il suo contrario, cioè l'essere causati. Neppure *faticcio* è un buon termine: a me lo sembrava, ma il problema è che viene sempre inteso in modo critico. Se voi avvicinate fatto e *feticcio*, gli altri pensano che fatto sia in alto, *feticcio* in basso, e che ci si ponga a un livello intermedio fra i due, mentre io volevo metterli entrambi in alto. Vale a dire che i *feticci* vanno presi seriamente, e i fatti pure, in quanto incertezze sulla causa dell'azione. E questa incertezza deve restare un'incertezza. Perché se fossimo capaci di stabilizzare ciò che ci fa agire, questa sarebbe la fine delle scienze sociali, delle scienze psicologiche, religiose...

Di nuovo la differenza fra dispiegamento delle incertezze e stabilizzazione va mantenuta con cura. Bisogna allora abbandonare le spiegazioni causaliste? Sì, certo, non vi sono cause nell'universo: vi sono

occasioni, vi sono circostanze, vi è una moltitudine di contatti, ma non un discorso dominante che sarebbe un discorso di causalità. Vi sono invece discorsi nei quali si ripartiscono diversamente mediatori e intermediari in funzione delle discipline. A seconda che si sia fisico, economista, romanziere, si hanno distribuzioni del tutto diverse, ma tutto questo avviene all'interno di una scenografia che è in qualche modo di attribuzione di causa, attribuzione di mediazione e attribuzione di intermediari. E qui di nuovo la semiotica è l'*organon* che ci permette di avere una presa empirica su tali variazioni. Per cui anche qui non vedo che vantaggio ci sarebbe nel tornare su questa storia e dire: ma insomma, usciamo dal problema e ritroviamo un regime di causalità indiscutibile, e tutto il resto sarebbero intermediari. Né gli storici, né i filosofi, né i romanzieri, né gli psicologi, non vi è alcuna disciplina, alcuna scienza che sarebbe a suo agio e soddisfatta. Persino nel caso delle scienze più causali nel loro stile: si tratta appunto di uno stile, c'è uno stile causale, ma non c'è causalità. Si può sostenere questo argomento in semiotica, ma anche in filosofia generale usando Whitehead.

Detto questo, non posso utilizzare fatticcio perché, come dicevo, viene inteso in senso critico. Non c'è niente da fare con i biforcati: coloro che hanno biforcato *fact and fiction*, fatto e finzione, quando sentono fatticcio, lo sentono come critico. Perché per intendere fatticcio in modo positivo, che è lo scopo di *Iconoclash*, il catalogo (Latour, Weibel, 2002), bisognerebbe prendere sul serio i feticci, e quindi accettare di entrare in un altro modo di esistenza che non è quello del religioso ma quello delle divinità, e ci sono pochissime persone che sono pronte a fare il passo di prendere sul serio le divinità. Io lo faccio, ma le scienze sociali non sono pronte a prendere sul serio il feticcio.

Per cui è un problema diverso rispetto a quello di accusare l'etnografia di essere puramente descrittiva, perché essere puramente descrittiva è un altro stile. Nel mio laboratorio di scrittura di tesi facciamo spesso questo esercizio, chiedere agli studenti di trasformare un testo descrittivo in testo causale e un testo causale in testo descrittivo. Ci vogliono un paio d'ore: prendete il testo più causale e lo trasformate in descrittivo, voglio dire, è veramente una forma di stile. Lo stile descrittivo è uno stile, lo stile causale è un altro stile, ma si può trasformare l'uno nell'altro, è un problema di semiotica, di scrittura, non sono problemi fondamentali. Non bisogna mai confondere i problemi di scrittura con le questioni epistemologiche, ad esempio *emic-etic*, che restano i fondi di magazzino delle scienze sociali e che sono sempre un ostacolo alla comprensione. È per questo che nel libro di cui parlavamo poco fa, la scrittura ha un ruolo tanto importante: è un *account*, e là davvero Garfinkel dice qualcosa di fondamentale. Purtroppo non conosceva la semiotica. Se l'avesse conosciuta, cosa che d'altronde gli ho detto varie

volte ma senza successo, si sarebbe accorto che *account* è innanzitutto una scrittura, e che dunque tutte le grandi questioni epistemologiche devono essere riportate a questioni di scrittura. E non si tratta di questioni superficiali, bensì fondamentali, ma per questo ci vuole una pratica specifica, e il laboratorio di scrittura di tesi è un lavoro essenziale per le scienze sociali. «Puramente descrittivo» è la domanda dei miei studenti a questi laboratori: sono sempre modi di descrizione, ma non c'è un quadro teorico. La scrittura del quadro teorico: ci passiamo su molto tempo. Ma è una questione di scrittura, non è una questione fondamentale.

ERQ: Il suo invito a seguire gli attori è, si direbbe, una conseguenza della sua visione anti-dualista. Lei citava in una conferenza la frase di Deleuze secondo cui il dualismo sarebbe come un mobile, ce lo si trova sempre di fronte. Ma com'è possibile seguire in modo non dualistico gli attori, quando loro stessi ragionano dualisticamente? Dobbiamo considerare solo quello che fanno, ma non quello che dicono di fare?

BL: La cosa certa è che il metalinguaggio che usiamo nelle scienze sociali e umane non deve avere il dualismo come risorsa, ma lo deve avere come oggetto. Per cui, se è dietro di noi come risorsa, bisogna metterlo come oggetto. Questo è certo. Se siamo dualisti – e torniamo alla questione di poco fa, su intenzionale e non intenzionale – se lo utilizziamo come risorsa e non come oggetto, siamo fregati. In secondo luogo, altrettanto sicuro è che gli attori in molti casi saranno loro stessi dualisti, anche questo è certo. Vale a dire che anche se diciamo: io, osservatore, non uso più la distinzione intenzionale/non intenzionale, al primo articolo di giornale, al primo processo penale, c'è della gente che dice: ma non sono io che l'ho fatto, sono stato trascinato dalla droga, non è colpa mia, ecc. Il terzo punto che è altrettanto sicuro è che quelli che sono dualisti non lo sono sempre. Saranno dualisti solo in certi momenti. E sono questi momenti, che io chiamo di purificazione, che costituiscono evidentemente un'eredità del modernismo. Siccome non abbiamo modi di registrazione della pratica, nella stessa frase si userà questa distinzione che io chiamo purificazione e il suo contrario. Per cui il fenomeno antropologico, nel senso di antropologia filosofica, dei moderni, è il problema della vostra domanda: come spiegare che allo stesso tempo noi non dobbiamo utilizzare la distinzione per poterla studiare, che gli attori la utilizzano solo in certi momenti e che un attimo dopo non la usano più.

Cito spesso questo esempio, di un ricercatore che mi dice, facendo una specie di ritratto associazionista straordinario dello studio di biologia

che sta conducendo: «sono il coordinatore del cromosoma 11 del lievito di birra», che è davvero un reticolo di associazioni straordinario; ma all'ultimo minuto dell'intervista mi dice: «ma tutto questo è scienza, io non faccio politica». Aggiungendo in tal modo a questa associazione un altro elemento, che empiricamente deve pure essere conservato, ed è che per lui tutto questo è scienza e non politica, mentre per tutto il tempo ha continuato a fare della scienza e della politica. Per cui qualunque etnografia profonda dei moderni deve prendere in conto questo problema. Non lo si deve semplificare. E in effetti nel caso del diritto è vero che le stesse persone che hanno detto «mia figlia abita accanto», «questo tipo è un mascalzone», «politicamente è insopportabile», ecc., diranno anche «ma insomma, adesso bisogna fare del diritto». E quindi utilizzeranno anche la risorsa... cosa che gli antropologi conoscono bene, ci sono un sacco di rituali, ne cito spesso alcuni, ma ce ne sono di molto belli, nei quali ci sono allo stesso tempo rituali di associazione e rituali di cancellazione della differenza. E questo ci dice qualcosa di molto profondo su cosa significhi essere moderni. Non si può semplificare questo problema. Me lo sto ponendo da molto tempo, è la questione rivelata da *Non siamo mai stati moderni* (Latour, 1995). Ci sono due versioni positive.

La prima risposta è quella di Whitehead, cioè dire: facciamo la storia filosofica dell'origine di questo dualismo. Oggi nella storia delle scienze lo possiamo situare abbastanza bene, diciamo su Locke: quella che Whitehead chiama «biforcazione della natura». Per cui oggi possiamo storicizzarlo, fare una filosofia storica o una storia filosofica di questa biforcazione, mostrando che è esistita a un dato momento, è cominciata con Locke e secondo Whitehead termina con William James, quindi c'è una lunga storia di questo dualismo dal punto di vista filosofico. Questo è un mezzo abbastanza potente, il principio di poterlo veramente storicizzare, ovviamente in storia filosofica. Bisognerebbe trasformare questa storia filosofica in storia delle idee. È abbastanza complicato, perché ci mancano molte informazioni. Comunque, questa è una delle soluzioni.

La seconda, quella che cerco di seguire io, è di pluralizzare i modi di esistenza, quindi dire: bene, non stiamo a batterci indefinitamente sul dualismo o contro di esso, d'altronde questo dualismo si nasconde, vi è per così dire una difficoltà per i moderni di estrarre i contrasti ai quali tengono. Ci sono un sacco di contrasti a cui tengono, è per loro un'operazione alquanto complicata, perché tengono alla religione, al diritto, alla scienza, alla politica ecc. Come tenere assieme tutte queste cose? Non è facilissimo, e allora riportano questi problemi a un'opposizione che si ritrova ovunque, scienza/non scienza ecc. È la grande differenza, nella quale l'epistemologia che io non smetto di combattere gioca un ruolo importante. Per cui diciamo che vi sono due soluzioni.

Ma è sicuro che, quale che sia la soluzione – e di certo è complicato – bisogna poter trasformare il dualismo in oggetto di studio. Non si può semplicemente registrare la pratica dei moderni. La ragione per cui non vi è un'etnografia dei moderni, ancora pochissima, ma insomma, praticamente non ce n'è, è perché la biforcazione resta il modo con cui si comprendono gli altri. Nonostante il libro di Descola (2005), la cosa non è molto cambiata. Ci possono essere dieci antropologi al mondo che sono d'accordo con Descola e con me, e in più noi due siamo in parziale disaccordo. Per cui possiamo concluderne che nessuno crede che si possa fare una vera antropologia dei moderni, perché si ritiene che la biforcazione sia una risorsa e non un oggetto di studio. Questa è veramente la linea di divisione all'interno dell'etnografia: o voi accettate che i dualismi siano oggetti, oppure li utilizzate come risorse. Questo permette di chiarire i conflitti: è vero in storia dell'arte, è vero in etnografia dell'economia, è vero in etnografia delle scienze, è vero in tutti gli ambiti. Credo che le linee di divisione siano ben chiare. Ma per arrivare a risolvere la questione, ci vorrebbe un maggior lavoro.

ERQ: La riflessione sugli esseri non umani è al centro del suo lavoro e si accompagna alla critica al dualismo natura-cultura. Ma, se appunto si deve contare «oltre il due», come lei dice, è possibile applicare lo stesso metodo e gli stessi strumenti a ogni tipo di essere? Gli dèi e i mobili, ad esempio, presentano una stessa ontologia? Gli attori sociali pongono differenze tra gli esseri che li circondano. E il ricercatore non dovrebbe forse seguirli lungo questa strada e preparare dei protocolli differenziati per lo studio dei diversi tipi di entità? In altri termini, com'è possibile adattare i suoi principi a terreni diversi?

BL: Sugli attori sociali che pongono differenze tra gli esseri che li circondano, penso di aver già risposto: sì, pongono differenze, ma fanno anche il contrario. Noi non dobbiamo prendere questo come una risorsa. I mobili e le divinità hanno una stessa ontologia? No. E non perché i mobili non avrebbero un'ontologia e gli dèi sì, o viceversa, ma perché la definizione del termine ontologia deve ora essere specifica al modo di esistenza. È per questo che utilizzo questa espressione di modi di esistenza, che pare sia un po' usata da Bergson e che in seguito si ritrova in un grande filosofo francese, completamente oscuro e dimenticato, che si chiama Souriau, e nel libro di Simondon (1958). Quindi in filosofia è un termine vagamente tecnico, in semiotica potremmo dire regime di enunciazione, è lo stesso tema. Naturalmente, se accettiamo che la semiotica riguardi il mondo e non semplicemente il linguaggio. Ma in linea di massima, un semiotico conseguente dovrebbe accettare questa estensione del linguaggio.

Per cui, se la domanda è «è possibile adattare lo stesso metodo a terreni diversi?», la risposta è sì, perché fin dall'inizio, lo ricordo, il mio terreno – insomma, *my pursuit* – è appunto di comparare dei regimi di veridizione e fare l'antropologia dei moderni in positivo, mentre fin qui l'ho fatta in negativo, dicendo che non siamo mai stati moderni. Sì, ma allora che cosa siamo stati? Se non siamo mai stati moderni, che cosa siamo stati? Per cui la versione positiva dell'argomento negativo consiste nel dire: siamo stati coloro che hanno estratto queste diverse ontologie e che si sono trovati in difficoltà nell'averne così tante. Lo dico in un libro ancora manoscritto: il problema dei moderni è un imbarazzo di ricchezza, sono in difficoltà a causa del numero di esseri, di ontologie diverse con le quali devono simultaneamente avere a che fare. Il caso che citate, divinità/dèi, crea ad esempio dei problemi. Perché appunto abbiamo avuto gli dèi e di colpo ci si è detti: i feticci sono quelli che bisogna demolire. E una grande parte del contrasto fra dèi si ha tra le divinità. L'iconoclasmo, al quale ho dedicato un immenso catalogo, è assai preciso su questo punto: per avere degli dèi, si è creduto che non si dovessero avere dei feticci. Per sfortuna, se non si hanno feticci si diventa anche pazzi. Questo è il lavoro che ho fatto con Tobie Nathan: l'etnopsichiatria.

Tuttavia, in una costituzione moderna, dualista, dove si possono mettere i feticci? È un problema. E quindi in una prospettiva diciamo modernista, è molto complicato rispettare contemporaneamente le scienze, rispettare la politica, rispettare i feticci, rispettare gli dèi, rispettare il diritto, rispettare l'attaccamento ai beni, quello che possiamo chiamare l'economia, ecc. Il problema in realtà non si poneva per i moderni, perché non bisogna dimenticare che la distinzione natura/cultura di cui parlavate è anche la grande maniera di invadere il resto del mondo, è un'arma di guerra che ha funzionato molto bene: gli altri avevano delle culture, noi avevamo la natura, un po' di cultura ma soprattutto la natura, e quindi in fondo ciò che noi eravamo non costituiva un problema fondamentale. Che cosa siano i moderni, è un interrogativo recente. Finora procedevano in avanti con una sorta di entusiasmo giovanile e gli altri, beh, erano altri perché avevano delle culture, mentre noi finalmente avevamo visto la differenza tra natura e cultura. È solo adesso che gli antichi moderni sono deboli, economicamente, demograficamente, moralmente, che la domanda si pone. E adesso i moderni si volgono verso se stessi e si dicono: ma alla fine, che cosa siamo stati? Il libro di Descola è un libro assolutamente incomprensibile, che non avrebbe avuto alcun senso, anche solo quindici anni fa. L'idea di dire che la natura è un'antropologia particolare è impossibile da comprendere senza l'indebolimento economico dei moderni. Quando dico moderni intendo europei, americani... l'antico *West*.

Quindi la domanda che ponete è una domanda assai recente. I moderni si pongono infine l'interrogativo del carattere inadeguato della versione ufficiale che davano di se stessi. Ma è vero che finora l'inadeguatezza non era molto chiara: invadevano il resto del pianeta, lo conoscevano, costruivano il globo, avevano delle culture, degli imperi ecc. E malgrado tutte le catastrofi del XX secolo erano ancora delle catastrofi che gli capitavano addosso, come dall'esterno. Mentre adesso sono in fase di debolezza, vi sono altri che sono altrettanto forti economicamente, infinitamente più forti demograficamente, ben presto anche scientificamente, per cui è il momento che i moderni si dicano: ma allora, che cosa siamo stati? Cosa ci è successo? E allora lì si vede che natura/cultura non è più la modalità confortevole che permette di accogliere i moderni e si pone la domanda di sapere dove vanno messi nella prospettiva moderna gli dèi, i mobili, il diritto, la politica, le scienze.

Per cui l'operazione interessante dell'etnografia, per tornare su alcune domande precedenti, è che oggi finalmente si può fare un'etnografia dei moderni e non una critica, perché la critica non ha alcun interesse, dicendo: bene, a cosa davvero avete tenuto in tutta questa storia che vi è capitata? E – qui evidentemente è il mio carattere un po' provinciale degli *science studies* – il punto nodale, il *linchpin* di tutta questa faccenda, rimane comunque la posizione sulle scienze. Perché i moderni, ad ogni modo, sono comunque essenzialmente una questione di definizione in rapporto alla scienza: natura/cultura, se non c'è la scienza, non si capisce nemmeno che cosa voglia dire. Per cui modificando la storia delle scienze abbiamo modificato tutto il resto. E questo è, io credo, il contributo dell'etnografia e dell'antropologia delle scienze alla riflessione filosofica. Se, a quanto pare, le scienze non sono ciò che si diceva fossero, tutto il resto viene di conseguenza, perché la religione era fondata sul contrasto con le scienze, i feticci sul contrasto con le scienze, l'arte sul contrasto con le scienze, la politica ovviamente sul contrasto con le scienze, la psicologia, insomma una quantità enorme di cose si costruiva sull'opposizione con le scienze.

Per cui, se la vostra domanda riguarda ciò che chiamate i miei principi, se è possibile continuare a vedere in altri argomenti ciò che cambia a partire dal momento in cui cambia la concezione delle scienze, per dirlo in maniera vaga, la risposta è sì. D'altra parte non è per caso che tutti i miei colleghi in economia che stanno rinnovando la definizione dell'economia si sono accorti che se si trattava la disciplina economica con i metodi della sociologia delle scienze, si aveva lo stesso effetto di rinnovamento che in epistemologia 25 anni fa. Ora, loro non mi seguirebbero nell'ambito dei feticci, ma il mio metodo è di seguire che cosa è possibile trasformare positivamente nella definizione dei moderni adesso che si trovano in situazione di debolezza. È molto impor-

tante che siano in situazione di debolezza. Ora finalmente si comincia a riflettere: *ah, that's what we have been. It's a bit late, but better late than never.*

3. Uno sguardo retrospettivo

ERQ: *Nei suoi lavori, lei raccomanda spesso di seguire le teorie scientifiche fino agli uffici nei quali vengono elaborate. Ora, lei ha appena lasciato il suo ufficio all'École des Mines per l'Institut d'Études Politiques². Questo passaggio implica anche una transizione teorica?*

BL: Questo ci riporta alla domanda sui terreni di ricerca, nel senso che per la politica, che è comunque uno dei contrasti che volevo studiare, e per l'organizzazione, che è un altro contrasto, non mi è sembrato sciocco cambiare posto. Anche per ragioni personali – ne avevo abbastanza dell'École des Mines –, ma in primo luogo per imparare le scienze politiche: non posso fare la supposizione completa che tutte le scienze politiche siano completamente vuote. È possibile, ma diciamo che non sia vero. Per cui per imparare le scienze politiche e mettermi io stesso in posizione di organizzatore.

Nella misura in cui l'organizzazione è un modo di esistenza estremamente curioso, molto poco studiato nonostante la massa di persone – non lo posso dire perché avete Barbara Czarniawska nel comitato della vostra rivista, per cui è vero che ci sono persone come Barbara che lavorano su questi argomenti, ma ci sono ben pochi studi empirici, e anche questo è strano. Quando dico «empirico» non vuol dire semplicemente «visto da un osservatore etnografo». Empirico è anche la linea del vettore, del modo di enunciazione corrispondente. Perché molti studi di organizzazione sono appunto empirici nel senso non interessante, vale a dire visti dall'esterno. Visto dall'esterno non si capisce nulla, anche se si è un etnografo eccellente. Quel che è interessante non è dall'esterno, ma nel movimento del vettore che si intende studiare (se ciò che si intende studiare è il vettore, perché si possono studiare un sacco di cose, ma è questo che a me interessa).

Per cui, così come nel caso dell'arte mi ero detto che non si può capire l'arte contemporanea se non si sta producendo dell'arte, nel caso dell'organizzazione mi sono detto: c'è questa forma, questo modo di esistenza molto particolare che è l'organizzazione, è un modo che mi interessa per molteplici ragioni e la sola maniera di studiarlo è di

² Nel settembre 2007, Bruno Latour ha lasciato il Centre de Sociologie de l'Innovation all'École Nationale Supérieure des Mines per il Centre de Sociologie de l'Organisation di Sciences Po.

essere personalmente in qualche modo in posizione di organizzatore, nel senso più ampio del termine. Quindi, per rispondere alla domanda: sì, è una transizione, ma non teorica, bensì è un nuovo terreno di ricerca. L'elenco dei miei terreni di ricerca è preparato da quando avevo 25 anni, per cui ho semplicemente delle caselle da riempire. Ci sono 14 modi di esistenza, sono quelli che sono arrivato a individuare. Per ragioni semiotiche.

ERQ: Quali ispirazioni ha ricavato dall'etnometodologia e dalla semiotica?

BL: Etnometodologia e semiotica sono le due mammelle della scienza. L'etnometodologia perché ha permesso di ridare agli attori le capacità di produzione del mondo. È vero che si tratta solo degli attori umani, in effetti è una fenomenologia. E in fondo Garfinkel è uno strutturalista mascherato, come si vede nel suo ultimo libro, che è un elogio di Durkheim (Garfinkel, 2002). Insomma, un Durkheim completamente stravolto da Garfinkel... Ma ciò che Garfinkel non ha mai compreso è che sono dei testi. E quindi la stranezza dell'etnometodologia è che si tratta di un'epistemologia della buona pratica di terreno, ma che resta completamente cieca alla cosa più evidente sul terreno, ed è che si scrive un testo. D'altra parte è evidente: se si è soltanto etnometodologi, si scrivono dei testi illeggibili. Mentre la potenza della semiotica, che è quasi complementare, perfettamente complementare, è che si è trattato di una straordinaria liberazione del vocabolario delle scienze sociali.

Quindi, da questo punto di vista, le due scuole più interessanti nelle scienze sociali sono la semiotica e l'etnometodologia. Qui non vale la pena che ve lo dica, ma ovunque altrove il minimo accenno di semiotica o di etnometodologia rimane una rivelazione. Perché le scienze sociali pensano che vi siano degli attori, che vi sia un quadro materiale, che vi siano delle norme sociali, che vi sia una società, che vi sia un sistema economico, ecc. Il 99,99% delle scienze sociali parte da un repertorio di esistenti nel mondo che è ridottissimo. Bastano un minimo di semiotica, un minimo di etnometodologia e improvvisamente si comincia a respirare e ad aprire altre possibilità di definire gli ingredienti, non parlo nemmeno del mondo, ma del mondo sociale. Ma la semiotica ha il grosso inconveniente – che è dovuto credo al suo strutturalismo, e inoltre al terreno che ha privilegiato, si trattava comunque per lo più di testi letterari – di non avere un'ontologia, di rifiutare persino di averne una, mentre questo mi sembra un errore totale, è molto semplice fare un'ontologia semiotica. Poi dipende, ci sono scuole distinte, ma anche a Limoges, dove ho provato a insistere su questo

punto, dicono «ma sì invece, certo che abbiamo un'ontologia». Ma è un'ontologia nel linguaggio, non è una metafisica. Per cui il 99,99% delle scienze sociali ancora non sono toccate né dall'etnometodologia, né dalla semiotica.

Le due assieme, vale a dire etnometodologia più semiotica, l'etnometodologia permettendo alla semiotica di sporgersi sulla pratica e la semiotica permettendo all'etnometodologia di comprendere il testo come un *account* – gli etnometodologi usano la nozione di *account* e non sarebbero dei testi, c'è una specie di accecamento alla pratica testuale –, le due insieme mi sembrano degli *organon* essenziali per qualunque rinnovamento delle scienze sociali. L'etnometodologia ha già cinquanta anni e la semiotica greimasiana ed echiana sono state fondate quaranta anni fa. Per cui la novità dell'etnometodologia e quella della semiotica rimangono ancora avvolte nei loro pacchi, mentre si ritiene che si tratti di due movimenti passati. E li si sostituisce con che cosa? Cognitivismo – che è già un piccolo cambiamento, ma una riduzione molto grande –, sociologia critica, un po' di fenomenologia. Ma la potenza di questi due movimenti, e soprattutto la potenza congiunta di questa bomba inerte, in un certo senso, che sono etnometodologia e semiotica, rimangono a mio parere completamente sottoutilizzate. E non capisco perché ogni volta che faccio il mio laboratorio di scrittura con Garfinkel, Greimas o Eco come testi di base, gli allievi scoprono la luna. Ogni volta è uguale, non c'è assolutamente alcun effetto di trasmissione. Non so se qui abbiate la stessa impressione, l'effetto di rivelazione rimane assolutamente lo stesso come se fossimo negli anni '50.

La teoria dell'*acteur-réseau* ha un po' più di successo perché si è abbandonato il gergo, dato che entrambi i movimenti fanno uso di un gergo, è il loro grande inconveniente. Sicché per me l'*acteur-réseau* è una versione *light* dell'etnometodologia e della semiotica, in qualche modo, per le masse, per i principianti. *Actor-network* è la semiotica più l'etnometodologia per debuttanti completi. Io vedo veramente l'*acteur-réseau* come in qualche modo una semplificazione dei due: dell'etnometodologia c'è il dispiegamento dei mondi, ma con un vocabolario che resta molto ingenuo sulla pratica, perché in Garfinkel si tratta comunque essenzialmente di regole, di umani, di intenzioni, ecc.; mentre la semiotica era un fantastico dispiegamento di mondi, ma questa volta con degli strumenti. L'inconveniente è che si dice che sono dei testi, e nel linguaggio invece che nel mondo. Allora bisogna avere il modo di fare la combinazione e là la potenza interpretativa delle due insieme credo resti un progetto dell'avvenire, non è affatto un progetto del passato.

Ma io leggo solo morti, leggo solo morti. Penso che Lippmann sia il grande filosofo politico, che Tarde sia il grande sociologo, che Dewey

sia il grande filosofo. Penso che il XX secolo sia stato un errore completo nella scansione delle scoperte in scienze sociali. Intellettualmente, il XX secolo è un errore completo di timing: si considera Wittgenstein come il grande filosofo, mentre è un cattivo filosofo e il grande filosofo è Whitehead; si seppellisce Tarde e si pensa che sia Durkheim, mentre il grande filosofo è Tarde e non Durkheim; si seppellisce James, mentre James è un grande filosofo. Non si è fatto altro che seppellire delle cose interessanti e ogni volta si è tenuto il movimento meno interessante e questo, penso, soprattutto a causa delle guerre. Il XX secolo ha completamente mancato queste grandi scoperte, ci si è costantemente sbagliati. La nozione di avanguardia era ogni volta in contropiede – è vero anche in arte – rispetto a questi grandi movimenti. Questa almeno è la mia interpretazione.

(Trascrizione e traduzione di Isacco Turina)

Riferimenti bibliografici

Descola, P.

2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Garfinkel, H.

2002 *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, Lanham, Rowman & Littlefield.

Latour, B.

1995 *Non siamo mai stati moderni* (1991), Milano, Elèuthera.

2000 *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze* (1999), Milano, Cortina.

2002 *Jubiler, ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

2005 *Il culto moderno dei fatticci* (1996), Roma, Meltemi.

2006 *Changer de société. Refaire de la sociologie* (2005), Paris, La Découverte.

2007 *La fabbrica del diritto. Etnografia del Consiglio di Stato* (2002), Troina, Città aperta.

Latour, B., P. Weibel (ed. by)

2002 *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Karlsruhe, ZKM; Cambridge-London, The MIT Press.

2005 *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, ZKM; Cambridge-London, The MIT Press.

Simondon, G.

1958 *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.

