

## INDICE

EDITORIALE	5
<i>Temi</i>	
Bruno Latour, <i>Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento</i>	11
Mario Pezzella, <i>L' "uomo nuovo" e la società dello spettacolo</i>	33
Patrizia Mainardi, <i>Nel respiro del tempo</i>	59
Antonio Tricomi, <i>In America, in Occidente</i>	71
S. Paravagna, S. Castagno, S. Consigliere, P. Mainardi, <i>Eterno presente</i>	105
Ubaldo Fadini, <i>Tecnica e ibridazione</i>	125
Enrico Livraghi, <i>Uomo nuovo</i>	133
Marco Lenzi, <i>Céline oltre Céline? La «natura» dell'uomo e il potere</i>	143
<i>Lavori in corso</i>	
Attività svolte nel 2005	161
Piero Coppo, <i>ORISS al Social Forum di Bamako</i>	167
<i>S/Fogli</i>	
Margherita Ganeri, <i>Cartomanti per quale necessità?</i>	181
Mauro Gallevi, <i>Kamikaze</i>	187

## FATTURE/FRATTURE: DALLA NOZIONE DI RETE A QUELLA DI ATTACCAMENTO<sup>°</sup>

di Bruno Latour<sup>°°</sup>

«Faccio quello voglio, e cioè niente.  
Sono ciò che mi capita, e cioè tutto»

Antoine Hennion



Quino, *Le Club de Mafalda*, n° 10, 1986, p. 22. © Éditions Glénat.

<sup>°</sup> Questo articolo è stato pubblicato nel 2000 col titolo «Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement» in André Micoud et Michel Pironi, *Ce qui nous relie*, Ed. de l'Aube, La Tour d'Aigues, pp. 189-208 e in seguito sulla rivista *Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison*, 2, 2001, pp. 43-66. La traduzione, ad opera di Piero Coppo, e la pubblicazione in questa rivista sono state autorizzate gentilmente dall'Autore.

<sup>°°</sup> Centro di sociologia dell'innovazione, *École des mines*, Parigi,

Perché il padre di Mafalda, nell'ultima vignetta di questo fumetto, ha l'aria talmente terrorizzata da fare a pezzetti a colpi di forbice tutte le sigarette che restano nel suo pacchetto? Perché Mafalda, l'infernale ragazzina, ha semplicemente usato la forma *passiva* per descrivere l'innocente occupazione di suo padre. «Cosa fai?» domanda nella prima vignetta. «Lo vedi, sto fumando», risponde il padre senza alcun sospetto. «Ah - dice Mafalda, come di sfuggita - credevo che fosse *la sigaretta che ti stava fumando*». Panico. Mentre lui si considerava un padre tranquillo, seduto confortevolmente nella sua poltrona, dopo una dura giornata di ufficio, sua figlia vede in lui un mostro insopportabile: una sigaretta che si è impadronita di un uomo per farsi fumare, in un nuvolone di polvere di catrame e nicotina: il padre diventato sigaretta della sigaretta... Non ci vuole di più per scatenare una crisi: lo giuro, d'ora in poi mi proibisco di fumare. Per essere sicuro di obbedire a questa promessa, faccio a pezzettini non fumabili tutto il mio pacchetto; spezzo questo idolo che aveva fatto di me uno schiavo in porzioni tanto minute che non potrà mai più impadronirsi di me, che mai più potrò impadronirmene, anche se la voglia, come si usa dire, "mi riprende".

Divertente, la storia di Mafalda è profonda solo in apparenza. Tra la prima e l'ultima vignetta, si passa in effetti da un estremo all'altro: all'inizio, il padre crede di dedicarsi a un vizio innocente che domina pressoché interamente; alla fine, eccolo che riesce a liberarsi delle sue catene solo facendo a pezzi la sigaretta che lo domina così totalmente che sua figlia ha creduto di vedere in questo ibrido una sigaretta che stava fumando un uomo. Nei due casi, all'inizio come alla fine, il lettore continua a credere che si possa parlare di *padronanza*<sup>1</sup>. Dalla forma attiva - «fumo una sigaretta» - alla forma passiva - «sei fumato dalla sigaretta», non cambia niente, se non la ripartizione del padrone e dello strumento. Il padre passa troppo bruscamente da una posizione all'altra: sta troppo a suo agio nella

<sup>1</sup> [Traduco qui *maîtrise* con *padronanza*. I termini francesi *maîtrise* e *maître* ricorrono frequentemente in questo articolo. La loro traduzione italiana letterale sarebbe, rispettivamente, padronanza o dominio e padrone, o capo. Uno slogan libertario, in auge negli anni '60, affermava l'urgenza di realizzare una società senza schiavi (*esclaves*) né padroni (*maîtres*) caratterizzata da una signoria che non comportasse il servaggio. Ho tradotto di volta in volta questi termini diversamente (padronanza, dominio; padrone, proprietario) a seconda del contesto. NdT].

prima immagine, è troppo in panico nella seconda. E se invece la questione stesse nell'assenza di padronanza, nell'incapacità della forma attiva, come di quella passiva, di definire i nostri attaccamenti? Come parlare con precisione di quello che il greco chiama «la voce media», forma dei verbi che non è né attiva né passiva<sup>2</sup>?

In questo scritto, vorrei esplorare alcuni degli ostacoli concettuali che rendono difficile pensare la forma media, ciò che da qualche anno chiamo i «faticci»<sup>3</sup>. Questa espressione incongrua la ottengo a partire dalle due parole di fatto e di feticcio: il primo è l'oggetto di un discorso positivo di verifica e il secondo di un discorso critico di denuncia, aggiungendo *dalle due parti* il lavoro della fabbricazione poiché il verbo fabbricare, è risaputo, si trova alla radice del lavoro scientifico che stabilisce i fatti («i fatti sono fatti») come dell'etimologia della parola feticcio<sup>4</sup>. Facendo di nuovo risuonare, per il vero come per il falso, per i fatti apprezzati come per i feticci criticati, questo raddoppiamento del «far-fare» che la lingua francese preserva con tanta precisione, si sposta l'attenzione verso ciò che ci fa agire e si allontana la distinzione ossessiva del razionale – i fatti – e dell'irrazionale – i feticci. Detto altrimenti, i faticci ci autorizzano a non prendere troppo sul serio le forme sempre congiunte degli oggetti e dei soggetti: ciò che dà l'impulso (che mette in moto) non ha mai la forza di una causalità – che si tratti del soggetto padrone o dell'oggetto causale; ciò che è messo in moto trasforma sempre l'azione – e non dà quindi origine né all'oggetto utensile né al soggetto deificato. Il pensiero dei faticci richiede qualche minuto di abitudine, ma, passato il primo momento di sorpresa davanti alla loro forma strampalata, sono le figure obsolete del-

<sup>2</sup> Émile Benveniste, «Actifs et moyen dans le verbe», *Problèmes de linguistique générale*, I, Parigi, Gallimard poche, collana Tel, 1974: 168-175. L'espressione «media» è chiaramente una razionalizzazione tardiva, una volta che l'attivo e il passivo diventano le evidenze della grammatica. In questo breve e decisivo capitolo, Benveniste fa del medio l'antenato della forma passiva: la distingue dall'attivo una antichissima opposizione: «Si può diversificare quanto lo si voglia il gioco di queste opposizioni [...], ma in definitiva esse finiscono sempre per situare delle posizioni del soggetto nei confronti del processo, a seconda che sia esterno o interno, e a qualificarlo in quanto agente, a seconda che effettui, nell'attivo, o che effettui ma insieme ne subisca l'effetto, nel medio» (p. 173).

<sup>3</sup> Bruno Latour, *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux faticches*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996 (trad. italiana di Cosimo Paciolla *Il culto moderno dei faticci*, Meltemi, Roma 2005).

<sup>4</sup> Si veda l'impressionante lavoro svolto su questa questione da William Pietz, «The Problem of the Fetish (I, II and III in three successive issues)», *Res*, 9, 1985: 5-17.

l'oggetto e del soggetto, del fabbricante e del fabbricato, dell'agente e dell'agito che appaiono ogni giorno più improbabili.

Non cercheremo di superarli, ancora una volta, grazie a degli sbalorditivi effetti dialettici, ma semplicemente li ignoreremo, segnalando *en passant* la loro totale mancanza di pertinenza. Lo si vede bene nella nostra piccola vignetta: contrariamente a ciò che crede Mafalda nell'immagine centrale, la sigaretta non «fuma» suo padre, ma, senza alcun dubbio, *fa* fumare suo padre. Questo «far-fare» sembra così difficile da cogliere che il padre di Mafalda crede di sfuggirvi nei due modi classici: all'inizio perché si crede capace di controllare la sua azione – lui agisce, la sigaretta non fa niente; alla fine perché si crede completamente controllato dall'oggetto – la sigaretta fa, lui non fa niente. Ecco due idiomi, quello della libertà e quello dell'alienazione, che permettono di evitare la strana posizione dei *faticci* capaci di farvi fare delle cose che nessuno, *né voi né loro*, dominano. Come disintossicarsi da questa droga: il dominio? Domanda sorprendente e quasi contraddittoria: come emanciparsi dalla droga dura dell'emancipazione?

1. Leviamo subito di mezzo una difficoltà di principio, o piuttosto dissipiamo questo disagio che coloro che sono nati nel cuore della sinistra sentono sempre quando si critica la nozione automatica di emancipazione. Non appena ci si avvicina a questa questione, credono di poter suddividere le possibili posizioni così: quelle dei «reazionari» che sarebbero per la schiavitù, l'alienazione, l'attaccamento, l'annessione: quelle dei «progressisti» che si costituirebbero in paladini della libertà, dell'autonomia, della mobilità, dell'emancipazione. Che si tratti di sigaretta, di droga, di aborto, di stampa, di coscienza, di commercio, di finanza, di religione o di gusto, si crede di dire cose profonde quando si è elevata una qualche opposizione tra le forze della libertà e quelle della reazione – o, all'inverso, quando si è ricordato ai campioni della liberazione che esistono dei doveri, degli obblighi, delle tradizioni, dei limiti, dei confini, delle leggi. Ora, mi sembra che l'idea dei *faticci* allontani da questa gigantomachia della libertà contro l'alienazione o della legge contro la licenza. La questione non si pone più di sapere se si deve essere liberi o legati, ma se si è legati bene o male. La vecchia questione faceva della libertà e dell'autonomia del soggetto il bene sovrano – ed è così che il padre di Mafalda la capisce, dato che taglia ogni legame con la sigaretta non appena vede, grazie allo sguardo falsamente innocente di sua figlia, che ha perso ogni autonomia.

La nuova questione non rimanda al soggetto, alla sua autonomia, al suo ideale di emancipazione, non rimanda neppure alla oggettivazione o alla reificazione che ci farebbe perdere la nostra autonomia: ci obbliga a considerare la natura precisa di ciò che ci *fa essere*. Se non si tratta più di opporre attaccamento e distacco, ma i buoni e i cattivi attaccamenti, c'è solo un mezzo per decidere della qualità di questi legami: informarsi su ciò che sono, su ciò che fanno, imparare a essere influenzati da loro. La vecchia questione dirigeva l'attenzione o verso il soggetto, o verso il mondo esterno delle forze che potevano alienarlo: la nuova si rivolge alle cose stesse, ed è tra queste cose che pretende di distinguere il bene dal male<sup>5</sup>. La questione dei fatticci è centripeta riguardo al soggetto come all'oggetto. Non dobbiamo quindi farci intimidire dalla grande battaglia dei reazionari e dei progressisti. I primi si sbagliano di sicuro perché credono che, dato che non c'è nessun distacco possibile, bisogna restare sempre negli *stessi* attaccamenti. Compiacimento troppo comodo, che giustifica a sufficienza l'indignazione che si prova contro coloro che vogliono lasciare sempre lo schiavo incatenato ai padroni del passato. Per lottare contro l'ingiustizia della sorte e del dominio, quella molla è ben sufficiente. Tuttavia, quando i reazionari deridono i progressisti affermando che liberare gli schiavi vuol dire «farli cambiare di catene e di padroni», è davvero a torto che gli emancipatori si indignano per questi propositi disfattisti: tecnicamente, i reazionari hanno ragione, i progressisti, torto. In effetti, facendo a ogni costo l'apologia della libertà, i progressisti hanno dimenticato di precisare a quelli che liberavano dai loro «cattivi» legami, con quali *nuovi* legami pretendevano d'ora in poi farli esistere, a quali esseri *migliori* li avrebbero ora alienati. Parlando di libertà come di una parola asimmetrica che designerebbe solo le catene del passato senza parlare dei legami a venire, i progressisti commettono un errore altrettanto grossolano di quello dei loro pretesi oppositori.

Chi assassina più sicuramente? Colui che rifiuta di liberare l'alienato dai suoi legami mortiferi perché la libertà assoluta è un mito, o quello che pretende di disalienare davvero il soggetto infine pienamente autonomo e

<sup>5</sup> Bisogna intendere «cosa» come ciò che è ora liberato dalla politica che aveva sequestrato i non-umani per rendere impossibile la vita pubblica. Su tutta questa estrazione dei rapporti umani/non umani dal rapporto soggetto/oggetto, si veda il ponderoso lavoro fatto in *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1999 (uscirà in edizione francese presso La Découverte).

padrone di sé, ma senza dargli i mezzi di ricollegarsi a quei legami che sono in grado di fargli qualcosa? Qualche anno fa, la risposta sarebbe stata immediata: i primi, senza dubbio. Oggi, esito, lo confesso senza vergogna, e la mia indignazione esige d'ora in poi di combattere sui due fronti i reazionari ma anche i progressisti, gli antimoderni ma anche i moderni<sup>6</sup>. Mi interessano e mi rassicurano solo coloro che parlano di *sostituire* degli attaccamenti a degli altri, e che, quando pretendono di disfare i legami morbosi, mi mostrano i nuovi legami salvifici, senza mai attirare l'attenzione sul soggetto padrone di sé, ora senza oggetto<sup>7</sup>. Le parole liberazione, emancipazione, lasciar fare, lasciar correre non devono più comportare l'adesione automatica degli «uomini del progresso». Davanti alla bandiera sempre innalzata della libertà che guida il popolo, occorre selezionare con attenzione *tra le cose stesse che generano attaccamento* quelle che producono dei legami buoni e durevoli. I partigiani dei faticci – quelli tenuti dai faticci, che i faticci autorizzano – rifiuteranno d'ora in poi di associare, grazie a un riflesso pavloviano, l'emancipazione con il bene sovrano: ogni ideale di libertà si dispiegherà d'ora in poi sotto beneficio di inventario.

<sup>6</sup> La nuova influenza esercitata dalle opere di Pierre Legendre (vedi, per esempio, *Leçon I. La 90<sup>le</sup> conclusion. Étude sur le théâtre de la raison*, Parigi, Fayard, 1998) si spiega, a mio parere, grazie a questo ribaltamento della situazione: abbiamo davanti agli occhi, e a volte nei nostri stessi figli, questi esseri emancipati che tutte le generazioni precedenti avevano sempre sperato – o temuto – ma senza averli mai veramente liberati, tanto solidamente li tenevano le catene del passato. L'esperimento ora è completato: come lo dice Legendre con la sua violenza profetica: «Voi, i padri, voi ... avete generato dei morti viventi.» La soluzione che propone, presa in prestito più a Lacan che al diritto romano, si riduce disgraziatamente a dimenticare gli attaccamenti per imporre ai soggetti la sovranità di un potere definito dal solo vuoto, che fa sparire ancora più radicalmente le molteplici sorgenti del far-fare.

<sup>7</sup> Da qui il mio interesse per il lavoro degli etnopsichiatri e in particolare di Tobie Nathan. *L'influence qui guérit*, Parigi, Odile Jacob 1994. I fondamentalisti della Repubblica Francese vedono nel suo lavoro un ritorno all'arcaismo, come se strappasse i pazienti alla libertà per incatenarli di nuovo alla cultura, mentre fa un lavoro di rifabbricazione delle persone molto più sottile: dà nuovamente ai pazienti migranti senza attaccamenti delle nuove appartenenze che devono tanto poco alla loro cultura di origine quanto alla nuova cultura che non ha saputo radicarli. Il discorso dell'emancipazione manca completamente questo meccanismo e fa di ogni appartenenza comunitaria – per quanto nuova e artificiale – una regressione. Nathan indica una delle vie possibili: fare per i migranti ciò che la Repubblica ha finora sempre fatto per i partigiani della libertà: dare loro una cultura, delle comunità intermedie e imbricate una nell'altra, in breve farla finita con lo slogan ipocrita: «No al foulard islamico! Si al foulard Hermès!».

2. Una volta rimossa questa obiezione di coscienza, questo scrupolo a trovarsi fianco a fianco a dei propositi tenuti per lungo tempo da abominevoli «reazionari», non c'è più da distinguere i legati dai liberati, ma quelli che sono ben attaccati da quelli che lo sono male. Dovremo dunque rivolgere la nostra attenzione verso i legami. Sfortunatamente, incontriamo qui una enorme difficoltà: esistono in effetti delle scienze, dette sociali, che pretendono già di parlare autorevolmente degli innumerevoli legami che attaccano i soggetti. Ci renderemo però ben conto, in questa seconda sezione, che esse non fanno fino in fondo il lavoro che si sarebbe in diritto di pretendere da loro. Dovremo, in particolare, ritornare sulla strana ripartizione operata dalle scienze sociali tra l'attore individuale e le strutture della società. Grazie ai fatticci, dovremo forse poter evitare di coinvolgerci in una battaglia che non ci riguarda tra i partigiani dell'attaccamento e quelli del distacco.

Non mancano, in sociologia, i tentativi per riconciliare l'attore e il sistema, l'individuo e il sociale. Pur senza raggiungere l'ampiezza della gigantomania che opponeva progressisti e reazionari, sembra che non si possa accedere alle scienze umane senza dover prendere partito in una o nell'altra di queste guerre picrocoliniche<sup>8</sup>. Ora, se esistono altrettante soluzioni quanti sono i sociologi alla questione di sapere chi comanda, l'attore o il sistema, non ci si è quasi mai interrogati sulla natura stessa del *comando*. Per tutti i protagonisti, sembra che vada da sé il fatto che più c'è società, più il peso delle determinazioni aumenta; inversamente, più c'è posto per l'individuo, più cresce il margine di libertà. Ciò che l'autore di *Mafalda* fa dire come una battuta alla sua eroina, molti sociologi lo direbbero molto seriamente di chi agisce: se non è «fumato dalla» sua sigaretta, sarebbe tuttavia «agito dalla» struttura sociale. Si pretendeva, quando ero giovane, sul Boulevard Saint Michel, che «il parlante fosse parlato dalla struttura della lingua»: e questo non faceva ridere nessuno... Coloro che trovano troppo violento l'uso di questa forma passiva, usano degli eufemismi senza tuttavia cambiare di tono; si dirà di chi agisce che è «condizionato», «determinato», «limitato» dalla società che lo circonda. Quale che sia la mollezza di questi termini, si resta sempre a una ripartizione tra voce passiva e voce attiva, e non si fa altro che spostare verso destra il cur-

<sup>8</sup> [In francese *picrocholine*, un termine di Rabelais per indicare una guerra tra villaggi per ragioni ridicole. NdT].



sore che diminuisce il margine di manovra quando si aumenta il peso delle strutture, o, verso sinistra, si lascia maggiore libertà a chi agisce quando si diminuisce il ruolo determinante della società.

La sociologia ha dunque preso dalla morale modernista l'ideale di un soggetto senza legami. Importa poco che essa qualifichi come positivo o inevitabile ciò che i moralisti definiscono come negativo e insopportabile, ciò non toglie che i legami sociali non hanno la capacità di fare essere il soggetto individuale senza, attraverso questa stessa azione, limitarne la libertà. La situazione non cambia, nonostante le apparenze, quando si pretende di fabbricare i soggetti attraverso l'imposizione della Legge della società dato che bisogna sempre, come lo suggerisce Mafalda, scegliere il proprio proprietario. Ora, la scelta tradizionale tra libertà e necessità non offre mai, nonostante le apparenze, una reale libertà di scelta, voglio dire quella che permetterebbe finalmente di scegliere tra, da una parte, una sociologia che obbliga a designare un proprietario e quella che, d'altra parte, saprebbe *fare del tutto a meno di proprietari*. Per immaginare questa sociologia alternativa, bisogna mettere in pratica due piccole trasformazioni, la prima sulla natura dei legami, la seconda sulla forma della padronanza.

Accentuando i tratti, e per meglio far apparire il contrasto tra queste due forme di scienze sociali, si potrebbe proporre l'opposizione seguente: o ci si interessa agli individui e alle società, o ci si interessa alla molteplicità di ciò che li fa agire. Nel primo caso, si percorrerà lo spazio che va dai soggetti alle strutture sociali, nel secondo gli spazi che non incontrano *mai* né l'individuo né la società poiché ogni messa in movimento dipende dalla natura degli attaccamenti e dalla capacità che si riconosce loro di fare o no esistere i soggetti che sono loro attaccati. Alle sociologie che giocano sulla gamma delle libertà e delle determinazioni, si oppone una sociologia dei fatticci, dei mezzi, delle mediazioni: detto altrimenti, ancora una volta dei buoni e dei cattivi attaccamenti<sup>9</sup>. La maggiore differenza tra i due programmi di ricerca viene dal fatto che i primi credono di dover prendere posizione sulla questione dell'individuo e della società, mentre i secondi cortocircuitano del tutto queste figure, troppo generali, e si occupano solo delle *specificità* delle cose stesse che sono le sole a divenire sorgenti di

<sup>9</sup> Da qui l'importanza della sociologia dell'arte come è trattata da Antoine Hennion. *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Parigi, Métailié, 1993, e del suo rapporto con gli studi sulla scienza. Si veda ugualmente, su questo legame tra arte e scienza, Carrie Jones e Peter Galison (a cura di) *Picturing Science, Producing Art*. Londra, Routledge 1998.

azione, e cioè di far-fare. Per riprendere una formula di Antoine Hennion: se voglio capire perché dico «amo Bach», devo rivolgermi verso le particolarità di *questa* interpretazione, di *questo* disco, di *questa* partitura, di *questo* luogo<sup>10</sup>. Mi interessano solo queste piccole differenze tra delle prese alle quali imparo a diventare sempre più sensibile – e quando io divento più sensibile a loro, non mi interessa evidentemente più alla questione di sapere chi governa la «loro mia» azione.

Sembrerebbe proprio che il pensiero sociologico si sia smarrito nella ripartizione dei far-fare. Riprendendo i termini della *querelle* teologica sulla grazia, il pensiero sociologico aveva messo all'esterno tutte le determinazioni e all'interno tutte le libertà, al di fuori tutte le eteronomie e al di dentro tutte le autonomie, fuori tutte le necessità e dentro tutte le volontà. Si è dunque ritrovata con due liste opposte voce per voce, la prima corrispondente alla società, la seconda all'individuo. Cosa era sparito in questa operazione? Ma le sorgenti stesse dell'attaccamento, la formidabile proliferazione degli oggetti, dei beni, degli esseri, degli spaventi<sup>11</sup> che aprono, delle tecniche: tutto ciò, insomma, che fa fare qualcosa a degli altri. La scelta grandiosa tra attaccamento e liberazione dai legami aveva annullato le molteplici piccole scelte incluse nei legami e che distinguono, per coloro che accettano di immergersi, i buoni e i cattivi legami, la giustizia immanente nelle cose.

Sembra dunque che non si possa parlare dei legami e conservare le figure congiunte dell'individuo e della struttura, della libertà e della necessità. L'esempio della marionetta viene sempre a puntino quando si parla di sociologia poiché i nemici della struttura sociale accusano sempre i sociologi di "prendere chi agisce per delle marionette", ciò che è tecnicamente esatto ma non ha il senso che credono di potergli dare i partigiani della libertà del soggetto.

Per quanto sia sicuro del controllo che esercita sulle figure che manipola con la sua mano, non c'è burattinaio che non dica che i suoi giocattoli gli "fanno fare" i movimenti della sua storia, che gli "dettano" le sue repliche, che gli offrono l'occasione di movimenti nuovi "che lo sorpren-

<sup>10</sup> Si veda il lavoro di Christian Bessy e Francis Chateauraynaud, *Experts et Faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Parigi, Métailié, 1995, che testimonia delle capacità di una sociologia alternativa nell'estrarre dai legami dell'azione la sua normatività, anche su degli argomenti così sottili come la distinzione tra vero e falso nell'arte.

<sup>11</sup> [*Frayeurs* in francese, termine che ritorna spesso nei testi di Tobie Nathan, ha lo stesso etimo di *frayer*: aprire. Spavento, in italiano, non restituisce questo doppio senso. NdT].

dono” e “ai quali un minuto prima non avrebbe pensato”. Non affrettiamoci a dire che in questo caso si tratta di “modi di dire” privi di un vero significato: il vocabolario dell’attaccamento è ricco, indefinito, proteiforme, ubiquitario, sfumato: quello dell’autonomia e della determinazione, miserevole, raro e secco. Per chi voglia farsi attento agli attaccamenti, si tratta di un indizio prezioso: per parlare di libertà e di causalità, bisogna sempre fare violenza alle situazioni di attaccamento, che ciò avvenga nelle scienze, in materia di gusto, in medicina, che si tratti di parlare di droghe, di diritto o di emozioni<sup>12</sup>. Al contrario, non appena si cerchi di comprendere ciò che permette a una marionetta di lasciarsi far agire dal suo burattinaio, si ricorrerà alle specificità di questa marionetta, al suo colore, alla sua forma, alla sua illuminazione, alla sensazione che dà al tatto il suo tafefatas, al candore delle sue braccia di porcellana fine.

Se per spiegare le azioni del soggetto, il sociologo deve andare a cercare la forza della società, è *perché non ha più a sua disposizione l'immenso repertorio di azioni celato nelle particolarità degli attanti* (che si crede in dovere di disprezzare sotto il nome di oggetti reificati<sup>13</sup>). L’idea di società è stata inventata da quelli che, avendo tagliato tutti i fili della marionetta, volevano purtuttavia dare a questo burattino accasciato su sé stesso il soffio della vita. *Riannodando i fili dell’azione*, la nozione di attaccamento permette di fare del tutto a meno della nozione di società e di quella, concomitante, di attore.

Non basta però distribuire le sorgenti dell’azione tra tutti i mediatori, tutti gli attori, tutte le specificità che concorrono alla messa in movimento. Bisogna anche modificare la natura di questa azione, altrimenti ci ritroviamo immersi nei «campi di forza», dopo aver soltanto annacquato le figure della soggettività e della struttura, e senza poter decidere se questa inondazione le rende tutte nello stesso modo attive o tutte ugualmente passive. La disseminazione di ciò che agisce non basta a cambiare stabilmente di sociologia, come lo dimostrano a sufficienza i conflitti di interpreta-

<sup>12</sup> Si veda la tesi in corso, davvero importante per questa riflessione, di Émilie Gomart su un programma di sostituzione col metadone: sulle emozioni, si veda il libro di Vinciane Despret sulla ridefinizione di “*pâtir*”: *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l’authenticité*. Parigi, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999: vedere anche il libro in corso di Madeleine Akrich e Marc Berg.

<sup>13</sup> Ho cercato di trovare la genealogia comune tra l’invenzione del tema della società e il ruolo impossibile dato agli oggetti in «Una sociologia senza oggetto? Nota teorica sull’interobiettività», *Sociologia del lavoro*, 36 (4), 1994: 587-607.

zione sulla volontà di potenza di Nietzsche o sulla disciplina e i dispositivi di Foucault. Questo è il limite della concezione di rete, anche quando le si aggiunga quella di attore-rete<sup>14</sup>. Certo, la rete distribuisce bene l'azione tra tutti gli attanti, ma non permette di tornare stabilmente sulla stessa *definizione di azione*: gli attanti, malgrado la loro novità, hanno ereditato il *tipo di azione* che faceva agire i loro predecessori. Ora, le scienze sociali non hanno semplicemente ignorato l'attività dei mediatori, hanno spezzato in due il far-fare, molla di ogni accesso alla voce «media» che permettesse di ignorare altrettanto bene la padronanza e la determinazione. Malgrado il loro nome, le «teorie dell'azione» sono tutte delle teorie dell'«inazione» perché hanno spezzato i fatticci in due: da un lato l'azione che domina, dall'altro l'agito dominato. Catastrofe che rende impossibile mettere in movimento sia l'individuo che la società, poiché essi non hanno più né aiutanti, né intermediari, né mediatori, né molle di alcun tipo. Ciò che si può generare con il far-fare, non si riesce più in alcun modo a ottenerlo quando si metta il fare da un lato e il fatto all'altro. La fattura, una volta fratturata l'azione, diviene per sempre non attribuibile<sup>15</sup>. Come dice Almaric in *Partage de midi*: «Il coltello è una cosa sottile, ma nessuno potrà rimettere insieme le parti del frutto che ha rotto».

Prendiamo uno dei *misfatti* di questa frantumazione. Se, applicando lo scherzo di Mafalda su un soggetto serio, dico che «la lingua mi parla», mi trovo subito posto davanti a una impossibilità, perché sono ben io che in questo momento parlo e non la totalità della lingua. Inventerò dunque immediatamente la distinzione tra lingua e parola, riservando il termine lingua per il sistema e il termine «parola» alla sua appropriazione da parte di un soggetto individuale – ma, così facendo, sprofonderò in una serie di guazzabugli altrettanto oscuri di quelli della sociologia, perché dovrò spiegare come un soggetto parlante fa ad appropriarsi di ciò che tuttavia lo

<sup>14</sup> Si vedano i contributi contraddittori riuniti in John Law e John Hassard (a cura di) *Actor Network and After*, Oxford, Blackwell, 1999. Si può fare la stessa critica alla nozione di «irriduzione» come l'avevo tentata in *Irréductions. Guerre et paix des microbes*, Métaillé, 1984. Coniugare la nozione di attore con quella di rete ha fatto, da questo punto di vista, più male che bene, dato che c'è chi ha creduto di poter leggere, in questa congiunzione, qualche nuova dialettica tra l'attore e il sistema, mentre si trattava di fare del tutto a meno di questi percorsi obbligati.

<sup>15</sup> L'origine di questa ossessione per la frattura dei fatticci non ci interessa qui: bisogna sviluppare, per comprenderne la molla, un'antropologia del gesto iconoclasta. Si veda *Pandora's Hope* (op. cit.) e *Du culte moderne* (op. cit.).

determina. In ultima istanza, si farà ricorso a qualche movimento dialettico del quale vedremo tra poco perché invece di chiarirle rende le cose più oscure. Che succede se affermo, accettando il raddoppiamento dei fatticci – questo balbettamento della causalità – non già che la lingua mi parla, ma che è il linguaggio che mi fa parlare? Di colpo, sono proprio io, e io solo che parlo; sì, ma è il linguaggio che mi fa *parlare*. Si dirà che è un gioco di parole? Sì, ma con questa nuova formula, non cerco più di fare le parti tra ciò che fa e ciò che è fatto, l'attivo e il passivo, dato che mi metto a percorrere una catena di mediatori dei quali nessuno causa esattamente il successivo ma di cui ciascuno permette al seguente di divenire a sua volta origine dell'azione di, letteralmente, «far causare» il suo successore<sup>16</sup>.

Contrariamente alla lingua, il linguaggio non domina quelli a cui consente di prendere la parola: li fa parlare, ciò che è del tutto differente. Dato che non c'è nessun sistema della lingua abbastanza forte per «parlare me», non c'è dunque nessuna ragione di inventare un soggetto in cerca di autonomia che si approprierebbe, nonostante tutte le determinazioni, del sistema della lingua<sup>17</sup>. Né lingua, né parola sono necessarie; erano solo degli artefatti della precedente frammentazione dell'azione dei fatticci. È proprio perché si è spezzato il far-fare, che ci si trova di conseguenza continuamente costretti a suddividere gli esseri tra coloro che determinano e quelli che, se non fossero determinati, sarebbero liberi. La distinzione tra oggetti e soggetti non è primaria, non designa differenti regioni del mondo; rimanda solo alla frattura dell'azione.

Ciò che è vero a monte dell'attore lo è anche a valle; non è padrone di quello che fa più di quanto non si sia padroni di lui. Se la lingua non lo

<sup>16</sup> Questo ci permette, nel nostro gergo, di distinguere «l'intermediario» – che trasporta fedelmente la forza e può dunque essere definito in base ai suoi *input* e ai suoi *output*, e cioè messo nella scatola nera e dunque ignorato davvero – dalla «mediazione», definita come ciò che assicura non un transfert ma una traduzione, che non può quindi essere messa in una scatola nera, che resta visibile, che eccede i suoi *input* e *output*, che ha dunque i caratteri di un avvenimento.

<sup>17</sup> Nella lista, redatta da Benveniste, dei verbi che sono sempre alla voce *media* figura d'altro canto parlare (*phàto*, *loquor*), cosa strana se si pensa che c'è in questo una definizione del tutto diversa dell'enunciazione da quella di un rapporto tra lingua e parola. Ci si trova anche, cosa davvero interessante, oltre ai famosi «nascere» e «morire», il verbo «seguire, sposare un movimento» (*sequor*) che è all'origine di tutta la famiglia delle parole che sono servite a formare il linguaggio «sociale». Si trova anche «provare una agitazione mentale» e «prendere delle misure» (p. 172). In breve, tutta l'antropologia di base sembra esigere la voce *media* e ignorare sia l'attivo che il passivo, venuto per ultimo.

controlla, neppure lui controlla ciò che dice. E tuttavia non dobbiamo pensare che sia ora sopraffatto dalle parole che lo parlano a sua insaputa: no, ciò che gli si è fatto fare, lui lo fa fare a sua volta (rinnovando *en passant* la regola d'oro: «Ciò che volete che un altro vi *faccia* fare, *fatelo* fare a un altro!»). L'occasione che si offre a lui di parlare, lui la offre ora alle parole che fa parlare. Non lo si determinava: lui non determina. Non poteva parlare senza la lingua; le parole non possono parlare senza di lui. La marionetta stabilisce con gli esseri che manipola una relazione esattamente altrettanto complessa di quella che il burattinaio stabilisce con la marionetta, ciò che significa che nella parola "manipolare" – parola maestra della sociologia critica (e nella stessa dizione di parola maestra) –, si trova ben altra cosa della determinazione. Il raddoppiamento dell'azione ritira ai «transfert di azione» il veleno del dominio, della determinazione, della causalità, senza tuttavia obbligare a insinuarvi in un punto preciso il miele della libertà. Dovunque, lungo tutta la catena dei mediatori, si distribuiscono la vecchia causalità e la vecchia libertà, semplici segni, mal interpretati, dell'agile far-fare.

Né la determinazione, né la libertà, né l'azione delle strutture, né l'azione individuale sono degli ingredienti del mondo: questi artefatti (nel senso di artificio superfluo) sono stati introdotti poco a poco, man mano che ci si privava di questi altri artefatti: i fatticci. Senza attaccamenti capaci di far-fare, sembrava ragionevole andare a cercare da qualche parte, nel fòro interiore, o, all'esterno, nel mondo naturale o sociale, dei motori per l'azione. Restituiteci gli attaccamenti, e tenetevi la natura, la società e l'individuo! E vedremo chi riuscirà più facilmente a mettere in moto la scena del mondo.

Non abbiamo esitato, nella prima sezione, a rasentare l'accusa di "reazionarietà" per rimpiazzare la nozione asimmetrica di emancipazione con la nozione simmetrica di *sostituzione* di un legame morboso con un *altro* legame salvifico. Questo spostamento arrischiato fa poggiare tutto sulla specificità degli attaccamenti da cui si estrarrà la normatività che si trova prigioniera, immanente, cristallizzata negli stessi dettagli dei legami. Ci siamo accorti, nella seconda sezione, che per rendere pensabile questa estrazione, bisognava confrontarsi col senso comune delle scienze sociali che pretendono, apparentemente, di parlare degli attaccamenti che legano stabilmente i soggetti. Sfortunatamente, le scienze sociali sono di poco aiuto per parlare con precisione degli attaccamenti dato che esse hanno

rotto troppo in fretta il ponte dell'azione e si ritrovano con delle determinazioni e delle libertà che occorre in seguito distribuire in campi *differenti* della realtà. Ora, i mediatori che ci interessano ignorano del tutto questa frattura dell'azione tra l'attivo e il passivo e fanno dunque a meno con altrettanta facilità sia degli oggetti che dei soggetti. Per beneficiare dei legami dispiegati dalle scienze sociali senza soffrire delle loro «teorie dell'inazione», bisognerebbe poter disporre di *reti di attaccamenti*. Ma per questo dobbiamo sbarazzarci ancora di alcune difficoltà.

Riprendiamo il nostro piccolo esempio. Malgrado il suo gesto iconoclasta, il padre di Mafalda, "decostruendo" il suo pacchetto di sigarette, non raggiungerà l'autonomia. È soltanto passato da un estremo di innocenza a un estremo di panico attraverso quattro tappe: si credeva libero; diventa agli occhi di sua figlia schiavo; si spaventa; si libera spezzando le sue catene. Ora, non ha fatto che passare dal credersi libero – con sigaretta – al credersi altrimenti libero – senza sigaretta. Come avrebbe dovuto reagire alla critica di quella peste di Mafalda se fosse vissuto all'ombra dei fatticci? Comprendendo la forma passiva: «Sei fumato dalla tua sigaretta» come un'approssimazione giusta, nella lingua francese, della voce media: «Sì, Mafalda, figlia mia - avrebbe dovuto rispondere – sono in effetti tenuto dalla mia sigaretta che mi fa fumarla, e in questo non c'è niente che assomigli, né per lei né per me, a un'azione determinante, io non la controllo più di quanto non sia lei a controllarmi, le sono attaccato e, se non posso sognare nessuna emancipazione, altri legami, forse, si sostituiranno a questi, a condizione che io non vada in panico e che tu non mi imponga, da brava sociologa critica di sinistra, un ideale di distacco di cui morirei a colpo sicuro<sup>18</sup>...». Si può sostituire un attaccamento a un altro, ma non si può passare dal legato allo slegato. È questo che un padre deve dire a sua figlia. Per comprendere la messa in movimento dei soggetti, le loro emozioni, le loro passioni, bisogna dunque rivolgersi verso ciò a cui sono attaccati e che li mette in movimento – propositi ovvi, e tuttavia sempre dimenticati.

Una delle ragioni di questo oblio è che si è creduto di "superare" questo problema grazie alla dialettica del soggetto e dell'oggetto. Credendo-

<sup>18</sup> La grande forza della nozione di «affordance» è di permettere, in psicologia, il dispiegamento della voce media; si veda James G. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Londra, Lawrence Erlbaum Associates, 1986. Si veda ugualmente il lavoro di Laurent Thévenot sulle forme di azione ordinarie, «Le régime de familiarité. Des choses en personne», *Genèse*, 17, 1994: 72-101.

la obsoleta, non si ha dunque nessun bisogno di darsi la pena di ispezionarne i fondamenti. Prendiamo un esempio, un po' più difficile di quello della sigaretta: scrivo da circa trentacinque anni dei taccuini e posso testimoniare, senza mentire, che mi hanno fabbricato. Chi scrive? Chi è fabbricato? Si dirà che la questione non si pone e che sono dunque fatto da ciò stesso che faccio, scritto da ciò che scrivo – il cerchio della dialettica si incarica di mettere in evidenza un anello di retroazione che ci eviterà di prendere in considerazione il punto di partenza come quello di arrivo. E tuttavia la questione che si vuole evitare si pone, perché raggiungere attraverso un anello due posizioni tradizionali è continuare a non modificare le posizioni: è annegare il pesce, girare, letteralmente, attorno al vaso. Cosa c'è dunque in questo vaso? Solleviamo il coperchio. L'espressione far fare non assomiglia all'espressione: essere fatto da ciò che faccio. La prima ignora ogni dominio, la seconda lo raddoppia: quello del creatore ai comandi, quello della determinazione, anche lei ai comandi. Quando scrivo il mio taccuino, sono ben io che scrivo; quando sono scritto da lui, è proprio lui che mi scrive. La dialettica eleva alla seconda potenza il peso del dominio. Accelera il movimento, ma gira sempre nello stesso cerchio. Ora: si tratta di un cerchio? I fatticci sottraggono dall'azione ogni dominio poiché fanno altrettanto bene a meno della pienezza attiva del fare che della passività causata del fatto. Se dico che i taccuini che io faccio scrivere mi fanno fare ciò che sono, la fattura della mia descrizione cambia dal giorno alla notte poiché allora lascio il diametro del cerchio. La pagina immacolata del taccuino su cui pongo la punta acuta della stilografica e dove scopro, con mia grande sorpresa, ciò che sto scrivendo, che mi obbliga a riflettere e a modificare lo stato in cui credevo di trovarmi il minuto prima... Nulla di tutto ciò forma una retta ben allineata che permetterebbe di attribuire un percorso di dominio, ma questi spostamenti di azioni non si chiudono neppure in un cerchio che tornerebbe verso un repertorio di azioni già visitato. Una volta entrato nella "differenza", spinto dai tradimenti traduzioni successivi del foglio bianco, dell'inchiostro nero, dei paragrafi scarabocchiati, "tutti noi", taccuini, passioni, scritture, argomenti, precipitiamo sempre più in fretta in una cascata di avvenimenti irreversibili che ci sospingono davanti a essi. Possiamo moltiplicare gli attaccamenti, sostituire un legame a un altro, ma l'attribuzione di una sorgente all'azione è divenuta, per sempre, impossibile, se non attraverso un'altra azione di attribuzione e di designazione,



nuova traduzione tradimento che si aggiunge a tutte le altre e ci fa precipitare per il pendio un po' più lontano. Il mondo non è un barile di cui la dialettica potrebbe cerchiare le aperture.

Se non è troppo difficile superare il superamento della dialettica, poiché torna, è chiaro, a incistare ancora più solidamente le causalità opposte del soggetto e dell'oggetto, il secondo ostacolo sembra più difficile da superare, tanto pare di buon senso. La tentazione è forte, in effetti, anche raddoppiando il far-fare, di pensare ciascuno di questi «fare» secondo il modo della creazione, o delle sue versioni attenuate: la costruzione, la fabbricazione, o l'efficacia<sup>19</sup>. Dietro l'umile linguaggio della costruzione<sup>20</sup>, si nasconde sempre il demiurgo della mitologia, che nasconde davvero a fatica il Creatore della teologia. Tutta la questione riposa su un immenso malinteso che riguarda l'espressione consacrata della creazione *ex nihilo*.

Malgrado la vulgata, il termine di niente non designa la materia prima lavorata dal demiurgo, ma la piccola soglia, il «gap», inevitabile in ogni azione mediata, che rende appunto *impossibile* la demiurgia poiché ogni avvenimento eccede le sue condizioni e dunque oltrepassa il suo artigiano. Che lo si dica con San Giovanni: «All'inizio c'era il far parlare, e cioè il Verbo», o con Goethe: «All'inizio c'era il far fare, e cioè l'Azione», nei due casi non c'è un creatore in grado di dominare la sua creazione tirata fuori *ex nihilo*. Per quanto potente si possa immaginare un creatore, non sarà mai capace di dominare le sue creature più di quanto i burattinai dominano la loro marionetta, uno scrittore i suoi taccuini, una sigaretta il suo fumatore, un parlante la sua lingua. Può far loro fare qualcosa ma mai *farli*. Coinvolto in una cascata di avvenimenti irreversibili, sí: padrone dei suoi strumenti, no. Credendo di rendere un culto rispettoso al creatore – Dio, umanità, soggetto o società –, si è scelto, a causa di un crudele sviamento della teologia, di incensare il dominio e il suo ideale di distacco da

<sup>19</sup> Il lavoro di François Jullien, *La Propension des choses*, Parigi, Le Seuil, collana Tra-vaux, 1992; *Traité de l'efficacité*, Parigi, Grasset, 1997, consente di mettere in atto una vigilanza attenta, al prezzo di una deviazione attraverso la Cina, contro questa tentazione.

<sup>20</sup> Si può dire che non mi è andata bene col sottotitolo del mio primo libro: la costruzione sociale dei fatti scientifici! Dopo aver sottoposto a critica l'aggettivo «sociale», ho dovuto poi abbandonare la parola «costruzione»; quanto alla parola «fatto», per comprendere a quale prezzo fabbricazione e verità potevano diventare sinonimi senza banalizzare i due termini, mi ci sono voluti venti anni! Si capisce perché la parola costruzione non serve più a niente, quando la si vede usata addirittura da John Searle, *La Construction de la réalité sociale*, 1995, Gallimard, Parigi.

tutto ciò che fa essere. L'espressione *ex nihilo* non significa che il costruttore estrae qualcosa dal nulla, ma che l'insieme delle condizioni precedenti non basta appunto mai a *determinare* l'azione. Ciò che l'espressione *ex nihilo* annichilisce, è la pretesa allucinante del padrone di dominare – e ciò che vale per Dio vale ancor più per l'Uomo. C'è un solo profumo il cui odore risulti gradevole al creatore, quello della sorpresa davanti a degli avvenimenti che in nessun modo padroneggia ma che fa essere. Il passaggio dal niente all'essere o dall'essere al niente non c'entra niente nella storia, non più dell'improvviso ribaltamento del padre di Mafalda dalla libertà spensierata alla paura panica contro ogni forma di attaccamento. Si capirebbe dunque assai male il raddoppiamento del far-fare se ci si accontentasse di ammucciare un secondo mito di creazione sopra un primo mito di creazione. Utilizzare la parola far-fare significa, al contrario, che ci si propone di abbandonare del tutto l'ideale del fare e i suoi «misfatti»<sup>21</sup> per passare piuttosto, come lo dice così magnificamente Souriaux, «in questi frattempoi»...

Abbandonare quel terreno ci permette di riproporre la questione della libertà, riprendendo ai progressisti un tema di cui hanno fatto un cattivo uso e di cui non c'è alcuna ragione di lasciar loro l'esclusivo godimento. Lo stesso slogan «vivere senza padrone» significa in effetti due progetti del tutto diversi a seconda che si viva all'ombra dei fatticci o tirati in qua e in là, tra oggetti e soggetti. La libertà consiste nel vivere senza proprietari o senza dominio? I due progetti non si assomigliano più di quanto si assomigli il fare al far-fare. Il primo, l'abbiamo visto nella prima sezione, si riduce a confondere il passaggio da un proprietario all'altro col passaggio dall'attaccamento al distacco. Dietro il desiderio di emancipazione – «né Dio né padrone!» – si esprime il desiderio di sostituire un buon padrone al cattivo; e il più spesso si tratta, secondo l'espressione di Pierre Legendre, di sostituire l'istituzione con l'«Io-re». Anche quando si accetta di comprenderla come una sostituzione e non come una liberazione definitiva, la libertà consiste ancora nel sostituire un dominio con un altro. Ma *quando potremo disfarci dell'ideale stesso di dominio?* Quando cominceremo finalmente a gustare i frutti della libertà, e cioè a vivere senza padro-

<sup>21</sup> Evidentemente, il pensiero della tecnica influenza ogni vaga nozione di costruzione e fabbricazione. Per una trasformazione dei rapporti tra lo strumento e il suo fabbricante, si veda in particolare Bruno Latour, «On Technical Mediation», *Common Knowledge*, 3 (2), 1994: 9-64.

ni, e in particolare senza «Io-re»? È questo secondo progetto che dà allo stesso slogan un senso del tutto diverso. Si era confusa la libertà intesa come esercizio del comando *al posto* di un altro comandante<sup>22</sup>, con la libertà come vita *senza* alcun comando. Con i fatticci, l'espressione della libertà riprende il cammino che l'ideale di emancipazione e di distacco aveva trasformato in impasse: la libertà diventa il diritto di non essere privato dei legami che fanno esistere, legami svuotati da ogni ideale di determinazione, da ogni teologia della creazione *ex nihilo*. Se è esatto che occorre sostituire la vecchia opposizione tra attaccati e slegati con la sostituzione dei cattivi attaccamenti con i buoni, l'impressione di soffocamento che poteva dare questa prima idea cambia dal giorno alla notte e la completiamo con questa seconda idea, la liberazione da ogni dominio: in *ogni punto* della rete di attaccamento il nodo è quello di un far-fare, non di un fare e di un fatto. Questo è almeno il nuovo progetto di emancipazione altrettanto potente del vecchio e molto più credibile dato che ci obbliga a non confondere più vivere senza dominio e vivere senza attaccamenti.

Esaminiamo un ultimo ostacolo al pensiero dei fatticci, che non è più logico come quello della dialettica o teologico come quello della costruzione, ma più direttamente politico. Agli occhi di coloro che hanno spezzato il far-fare, e cioè i fatticci, le culture del passato o quelle lontane divengono profondamente incomprensibili. Con le nozioni opposte di determinazione e libertà, di eteronomia e autonomia, come si potrebbero comprendere delle forme di esistenza che confessano con tutta semplicità di non poter vivere senza essere collegate continuamente a queste o quelle divinità o a questi o quei beni<sup>23</sup>? I concetti di feticcio e feticismo vengono appunto dallo scontro tra coloro che utilizzano i termini di necessità e libertà e quelli che sanno di essere tenuti dai numerosi esseri che li fanno

<sup>22</sup> La formula stoica o spinoziana della libertà come accettazione o conoscenza dei determinismi si riduce, anche lei, a cambiare di padrone e a considerare la determinazione causale l'unica forma dell'attaccamento. Dal punto di vista dei fatticci, non ci si è spostati in un centimetro.

<sup>23</sup> La questione dell'attaccamento ai beni non è più semplice da risolvere di quella dell'attaccamento alle divinità, e la nozione chiave di esternalità non basta a chiudere la discussione, malgrado, appunto, le sue pretese di concludere. Si veda Michel Callon (a cura di) *The Laws of the Market*, Londra, Routledge, 1998 e Michel Callon e Bruno Latour, «Tu ne calculeras pas ou comment symétriser le don et le capital», *Nouvelle Revue du MAUSS*, 9, 1997: 45-70. Gli argomenti sulla libertà di scelta o l'organizzazione del mercato riprendono esattamente le stesse teorie dell'inazione delle scienze sociali.

esistere<sup>24</sup>. Davanti all'accusa, lanciata dalla figlia, di essere totalmente dominato dal suo feticcio, il padre di Mafalda trova come sola soluzione fare fanaticamente a pezzi il suo idolo per essere sicuro di non ricadere in un attaccamento fatale. La sua reazione frenetica prova che è moderno, ma non fa presagire niente di buono circa la sua attitudine a comprendere i legami che devono far vivere lui e sua figlia.

Si discute sempre su cosa vogliono dire i termini vaghi di Occidente e Modernità. Possiamo definirli molto semplicemente: colui che ha fatto a pezzi i suoi fatticci *vede negli altri degli esseri attaccati in modo bizzarro*, dei mostri altrettanto invischiati nelle loro credenze e nella loro passività di quanto Mafalda veda suo padre<sup>25</sup>. Ma è la figlia che non comprende il padre, è l'Occidentale che non comprende l'Altro, reso esotico per contrasto con un ideale di distacco e liberazione che lo ucciderebbe certamente – se soltanto fosse abbastanza folle da applicarlo davvero. Incapace di vedere in lui gli attaccamenti che lo fanno agire, colui che si crede, per questo solo fatto, Occidentale, immagina che gli Altri non lo siano, e che siano, di conseguenza, del tutto «Altri», mentre differiscono solo *per ciò* che, appunto, li lega. Invece di una grande separazione tra Loro e Noi, tra liberati e invischiati, conviene introdurre, ancora una volta, numerose piccole distinzioni tra coloro che sono legati a *quegli* esseri e coloro che lo sono a *quegli* altri esseri. Tutta la differenza sta nella natura particolare dei transfert di azione, e non nella pretesa stupefacente di sfuggire grazie ai fatti e ai feticci, attraverso la razionalità e l'irrazionalità, a ogni formadi dominio. Ciascuno riceve le proprie caratteristiche di alterità dagli attaccamenti e non dalla differenza radicale tra liberati e alienati, tra delocalizzati e radicati, mobili e fissi<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Oltre alla summa di Pietz (op. cit.), si veda la sbalorditiva analisi di Simon Schaffer, «Forgers and Authors in the Baroque Economy», articolo presentato al Convegno *What is an Author?*, Harvard University, marzo 1997: 30 sul legame tra storia della misura scientifica dell'oro e l'accusa di feticismo.

<sup>25</sup> Lo stesso vale per quell'esotismo «interno», inventato dal pensiero critico, e in particolare dalla Scuola di Francoforte, che ha trasformato tutte le culture europee e americane in una massa manipolata e, anche lei, bizzarramente attaccata... Il pensiero critico gioca all'interno lo stesso ruolo di esotizzazione dell'alterità che gioca il pensiero dei feticci all'esterno. Saïd ha descritto molto bene l'orientalismo – chi ha descritto l'occidentalismo dei Bianchi visti dai pensatori critici?

<sup>26</sup> Su tutta questa questione della grande distinzione, si veda Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Parigi, La Découverte, 1991. Si

Se si chiama politica la costituzione progressiva in un mondo comune, è assai difficile, lo si capisce facilmente, immaginare una via comune cominciando con l'esigere da tutti coloro che aspirano a farne parte di lasciare fuori, nel vestiario, le appartenenze e gli attaccamenti che li fanno esistere. Gli Occidentali, maestri di cerimonia, si guardano d'altra parte bene dall'applicare a loro stessi le regole di astensione e distacco che applicano agli «Altri». I loro attaccamenti si trovano semplicemente sommati nei due grandi collettori o accumulatori delle loro proprie tradizioni: la Natura e la Società, il regno della necessità e quello della libertà. L'uso della parola "globalizzazione" spinge a far credere che il mondo comune sarà necessariamente l'estensione, sotto una forma o l'altra, di uno o l'altro di questi due regni. Non c'è da discutere, secondo le potenze invitanti, della cornice globale della discussione. Ecco una ulteriore "globalizzazione". Niente prova tuttavia che il mondo comune, oggetto della politica, di ciò che Isabelle Stengers chiama «cosmopolitica»<sup>27</sup>, assomigli alla globalizzazione. Tutto prova, al contrario, che i due accumulatori, la determinazione causale della Natura e l'arbitraggio arbitrario del Sovrano, non bastano più a fermare le controversie che riguardano la costituzione progressiva del mondo comune. In un mondo che non va più dall'alienazione all'emancipazione ma dall'intricato all'ancora più intricato, che non va più dal pre-moderno al moderno ma dal moderno al non-moderno, la ripartizione tradizionale delle determinazioni e delle liberazioni non serve più a niente per definire una «globalizzazione» la cui difficoltà sfida, per il momento, l'intendimento politico<sup>28</sup>. Malgrado la reazione automatica del padre di Mafalda, non si tratta più di passare precipitosamente dalla schiavitù alla libertà riducendo in pezzi gli idoli, ma di scegliere tra gli attaccamenti stessi quelli che salvano e quelli che uccidono.

veda ugualmente l'importante lavoro compiuto dagli antropologi, sulla revisione delle categorie di cultura una volta levata l'ipoteca della natura, in Philippe Descola e Gisli Palsson (a cura di) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londra, Routledge, 1996.

<sup>27</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, dal volume 1: *La Guerre des sciences*, al volume 7: *Pour en finir avec la tolérance*, Parigi, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, 1996-97.

<sup>28</sup> È l'oggetto dello sforzo intrapreso in *Politiques de la nature*, Parigi, La Découverte 1999: definire un collettivo capace di raccogliere il mondo comune senza ricorrere ai due sommatori tradizionali di Natura e Società, bicameralismo divenuto inadatto alla situazione attuale. Per un primo assaggio dell'argomento e delle polemiche suscitate, si veda «From the World of Science to the World of Research», *Science*, 280, 10 aprile 1998.

Ho cercato, in questo scritto, di esplorare alcune delle difficoltà della nozione di attaccamento al fine di servirmene per arricchire quella sociologia delle reti che fino ad ora ci è stata tanto utile, ma la cui fecondità comincia seriamente a esaurirsi. Le reti – o i rizomi – permettono non soltanto di distribuire l'azione, ma anche di operare dei distacchi e degli strappi dalla prossimità e, inversamente, dei ricongiungimenti da lontano. Se sono molto efficaci nel ridistribuire le forze, le reti, come abbiamo visto, non sono affatto in grado di rinnovare la teoria dell'azione propria a ciascun nodo. L'aggiunta della parola "attore" per formare l'ibrido attore-rete non ha avuto l'effetto scontato perché si incollavano l'una sull'altra due teorie dell'azione, l'una che viene dalla determinazione e dalla struttura, l'altra dalla libertà e dalla soggettività. Passare alle reti di attaccamenti dovrebbe permettere di conservare l'effetto di distribuzione della rete ma di rimaneggiare completamente la natura e la sorgente dell'azione. L'attaccamento designa insieme ciò che sommuove, ciò che mette in movimento, e l'impossibilità di definire questo far-fare attraverso il vecchio accoppiamento di determinazione e libertà. In una tappa seguente, si potrebbe allora giungere a *qualificare* i tipi di attaccamenti.