

## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

### **Предисловие к работе**

Брюно Латур больше известен русскоязычному читателю как социолог науки и исследователь-конструктивист. Начиная с 1979 г., когда увидела свет его книга «Жизнь лаборатории: социальное конструирование научных фактов»<sup>1</sup> (написанная в соавторстве со Стивом Вулгаром), он активно работал над проблемой «конструктивной природы» научного знания, развивая идею «науки как системы убеждения». Книга «Мы никогда не были современными. Эссе по симметричной антропологии»<sup>2</sup> – своеобразный итог, обобщение теоретических исследований в области социологии науки и истории идей. По мере роста его популярности, имя Латура перестает ассоциироваться исключительно с этими специализированными областями знания.

Латур-философ и Латур-теоретик гораздо менее известны в России, чем Латур-исследователь и Латур-эпистемолог. Публикуемая в рубрике «Социологическое образование» (специально предназначенной для «рабочих текстов» социолога) статья «Об интеробъективности» – это фундаментальное исследование природы социального взаимодействия. Ее ключевые вопросы весьма далеки от традиционных вопросов социологии знания. Скорее, речь в ней идет о ревизии базовых социологических концептов, неспособных адекватно выразить интуицию изменчивого мира. И здесь сам текст – его строение и стиль – оказывается ценной иллюстрацией разрабатываемой Латуром стратегии взгляда.

Работы Латура не нуждаются в долгом прологе – они «говорят за себя»: подобно тому, как материальные объекты в его социальной теории эмансипированы и уравниены в правах с субъектами, латуровские тексты сами вступают в диалог с читателем. Они столь «прозрачны», что фигура интерпретатора и толкователя кажется при них неуместной. Впрочем, прозрачность эта, как часто бывает с обманчиво простыми текстами, мнимая. Что, однако, не отменяет нашего тезиса: текст рядоположен (или в терминологии самого Латура – «симметричен») читателю. Текст и читатель связаны прочной сетью отношений интеробъективности.

Что означает такое «рядоположение» текста и читателя? Прежде всего, и текст, и читатель теперь должны рассматриваться симметрично, в качестве самостоятельных действующих лиц – *актантов*. Текст говорит с читателем так же, как читатель говорит с текстом. Говорить значит действовать. Неодушевленный текст, в логике анализа, предложенной нам Латуром, наделен способностью к действию, поскольку действовать, по Латуру, значит *опосредовать* действия других.

Автор, текст, переводчик, редактор, читатель – все эти актанты опосредуют действия друг друга, все они участвуют в распределении и перераспределении «агентностей». Является ли текст послушным инструментом в руках автора? Или инертным объектом в руках переводчика? Или «чистой доской», «открытым произведением» в руках читателя, который видит в нем лишь то, что хочет/готов в нем увидеть? А может быть, напротив, автор, переводчик, редактор и читатель оказываются «заложниками» текста, диктующего им свою волю, определяющего их отношения, делающего одного – автором, другого – переводчиком, третьего – читателем? Все включенные в сеть актанты находятся «в руках» друг у друга, все служат посредниками-«медиаторами», и все в той или иной степени автономны. Таково требование «генерализованной симметрии»: объекты рядоположны субъектам.

<sup>1</sup> Latour B., Woolgar S. Laboratory life: The social construction of scientific facts. London: Sage, 1979.

<sup>2</sup> Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина. Под ред. О.В. Хархордина. СПб.: Изд. ЕУ СПб, 2006.

Говоря о текстах, мы затрагиваем лишь один – весьма специфический – вид объектов. Латур наделяет «правом голоса» любую материальную вещь, включенную в сеть интеробъективных отношений, а потому – для чистоты эксперимента – нам следовало бы включить в сеть «Автор–Текст–Переводчик–Редактор–Читатель» все материальные составляющие производства и воспроизводства текста: от компьютера Латура до сервера «Социологического обозрения». Такое расширение предмета позволило бы рассмотреть интересующие нас отношения как отношения *взаимного делегирования*.

Делегирование – основа автономии. «Дислоцируя взаимодействие посредством ассоциации с не-человеками, – пишет Латур, – мы выходим за пределы настоящего, за пределы нашего тела, мы можем осуществлять взаимодействие на расстоянии... Подобно пастуху, все, что я должен сделать, – это делегировать деревянному забору задачу сдерживания моего стада – только тогда я могу пойти поспать рядом со своей собакой. Кто действует, пока я сплю? Я, плотники и забор. Выражен ли я в этом заборе так, словно я актуализировал вне себя способность, которой я обладал в потенциальном виде? Ничуть. Забор совсем не похож на меня. Забор – это не продолжение моих рук или моей собаки. Он существует вне меня. Это самостоятельный актант.»

Текст Б. Латура «Об интеробъективности» – самостоятельный актант. Латур не «выражен» в нем, так же как не «выражены» в нем переводчик, редактор и читатель. Он «...не обладает той же длительностью, протяженностью, пластичностью, темпоральностью – короче, той же онтологией», что и автор. И, тем не менее, он онтологичен, т.е. наделен самостоятельным «бытийственным» статусом, он способен к действию, поскольку включен в запутанную, но прочную сеть отношений...

Все, что нам остается – расширить эту сеть, включив в нее читателей, которым далее и делегируется функция оценки текста.

*Виктор Вахштайн*

Брюно Латур

### Об интеробъективности\*

*Эта статья появилась благодаря моему долгому сотрудничеству с Ширли Страм и Мишелем Каллоном. Ш. Страм я обязан социобиологическими сюжетами, М. Каллону – акторами и сетями, упомянутыми здесь чуть ли не на каждой странице. Я также признателен Джеффу Боукеру за его усилия, направленные на то, чтобы сделать мою социальную теорию более понятной.*

Открытие социальной комплексности обществ приматов, отличных от *homo sapiens*, хотя и было сделано почти двадцать лет тому назад, по-видимому, еще не до конца принято во внимание социальной теорией [16; 30; 49]. Главное место заняли страстные доводы за или против социобиологии, словно была необходимость в защите социального от опасности его чрезмерной редукции к биологическому. На самом деле развитие социобиологии, как и этологии, идет в совершенно ином направлении, предполагающем распространение на животных – даже на гены – классических вопросов политической философии. Это вопросы определения социального актора, возможности рационального расчета, существования или несуществования социальной структуры, превосходящей простые взаимодействия, самого определения взаимодействия, роли власти и отношений господства, а также уровня развития интеллекта, необходимого для возникновения социальной жизни. Вовсе не будучи отстраненной от всех этих вопросов якобы торжествующей биологией, социологическая теория должна сказать свое слово и по-новому подойти к проблеме определения общества, охватив в сравнительной перспективе отличную от человеческой социальную жизнь<sup>1</sup>.

Говорить, что приматы (отличные от людей) обладают богатой социальной жизнью, значит просто утверждать, что ни один примат не может достичь какой-либо цели, не пройдя через серию взаимодействий с другими партнерами. Вместо описаний досоциальных существ, движимых исключительно инстинктами, реакциями, аппетитами и поиском непосредственного удовлетворения своих потребностей – голода, воспроизводства, власти, – новая социология обезьян приводит описания акторов, которые не могут достичь ничего из этого без обстоятельных переговоров с другими<sup>2</sup>. Простейший пример – шимпанзе, который обнаруживает богатый источник пищи, но не осмеливается продолжить ее поглощение, как только оказывается в одиночестве, позади ушедшей вперед стаи. Или возьмем самца бабуина, который не может спариться с распаленной самкой, не будучи уверенным в том, что она «пойдет ему навстречу» – речь идет о договоренности, которая должна быть достигнута в самом начале их дружбы, когда у нее еще нет течки. Поскольку в каждое действие актора вмешиваются другие и поскольку достижение собственных целей опосредовано постоянными переговорами, можно говорить об этом с точки зрения комплексности, то есть с точки зрения необходимости одновременного принятия в расчет

---

\* Впервые статья Брюно Латура «On interobjectivity» была опубликована в журнале «Mind, Culture, and Activity» в 1996. (Vol. 3. № 4). Более краткая версия этой статьи ранее вышла по-французски: Latour B. (1994) Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité» в Sociologie du travail (Vol. 36. №. 4. P. 587-607). Публикуется с разрешения автора.

Данный перевод ранее был опубликован в книге «Социология вещей». Сб. статей / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. Мы выражаем признательность членам интернет-сообщества [http://community.livejournal.com/bug\\_translation/](http://community.livejournal.com/bug_translation/) за тот энтузиазм, который был проявлен ими при сверке перевода и оригинала. Прделанная ими тяжелая волонтерская работа позволила улучшить качество итогового текста – Прим. ред.

<sup>1</sup> Первую попытку см.: [36].

<sup>2</sup> См. множество описаний «фрагментированных» взаимодействий в: [49; 14].

множества переменных. В описаниях приматологов, состояние социального возбуждения, постоянное внимание к действиям других, старательное поддержание общения, макиавеллизм и стресс свидетельствуют о присутствии комплексной социальности в «естественном состоянии»<sup>3</sup>. Или, по крайней мере, такова упрощенная и отчасти мифическая версия, которая может быть использована в качестве основы для обновления социальной теории.

Социальные насекомые всегда служили средством для «калибровки» моделей в социологии людей. Эти модели описывали – по крайней мере, до появления социобиологии – типичные случаи «сверхорганизмов», исключая саму возможность постановки вопросов об индивиде, взаимодействии, расчете и переговорах<sup>4</sup>. Влияние социологии приматов полностью противоположно. Она отказывается считать социальную структуру сверхорганизмом и мыслит только в терминах цепочки взаимодействий. Мы находим в естественном состоянии степень социальной комплексности, которая более или менее соответствует формам социальной жизни, описанным интеракционизмом. Но у приматов нет языка и почти нет технических приспособлений<sup>5</sup> – кажется, что у них нет даже представлений о самости и о моделях другого<sup>6</sup>, так что для понимания этой комплексности развитые когнитивные способности не требуются. Обнаружив в «естественном состоянии» такой высокий уровень социальности, человеческая социология чувствует себя свободной от обязательства искать социальное – вопреки давней традиции в политической философии и теориям общественного договора. Комплексное социальное взаимодействие существовало до появления человека, причем задолго.

В социологической литературе описание социального взаимодействия предполагает наличие нескольких основополагающих составляющих. Должны существовать по крайней мере два актора; эти два актора должны физически присутствовать в одном пространстве и времени; они должны быть связаны действиями, которые влекут за собой акт коммуникации; и, наконец, поведение каждого должно вытекать из изменений, внесенных поведением другого, в результате чего появляются неожиданные свойства, которые превосходят сумму исходных данных, имевшихся в распоряжении у этих акторов до взаимодействия<sup>7</sup>. В этом смысле, социология обезьян становится предельным случаем интеракционизма, так как все акторы присутствуют в одном пространстве и времени и участвуют во взаимодействиях лицом-к-лицу – взаимодействиях, динамика которых неразрывно связана с реакциями взаимодействующих. Это рай для интеракционизма; это рай и в другом отношении, поскольку вопрос о социальном порядке, по-видимому, не может быть применен к обезьянам в ином виде, нежели в терминах композиции диадических взаимодействий без каких-либо эффектов тотализации или упорядочивания. Несмотря на существование комплексных взаимодействий, по-видимому, вряд ли можно говорить о том, что обезьяны живут «в» обществе или что их действия вписаны в социальную структуру<sup>8</sup>. Вопрос о точной роли взаимодействий и их способности составлять в своей совокупности общество поставлен уже на уровне приматов – и, возможно, только на этом уровне.

Сомнения приматологов насчет существования или несуществования социальной структуры за пределами этих взаимодействий, видимо, разделили бы и сами обезьяны, будь они наделены минимальной рефлексивностью, необходимой для того, чтобы стать

<sup>3</sup> Проявления макиавеллистской проницательности см.: [12].

<sup>4</sup> Например, сравнение работы Уилсона [52], в которой он использует понятие сверхорганизма, и его же работы [53], где он отказывается от употребления этого термина, хорошо иллюстрирует произошедший поворот в социобиологии; налицо обращение к понятию индивидуального действия для объяснения композиции групп муравьев или биологических телец. Уподобление тела рынку может шокировать, но оно полезно уже тем, что позволяет обойтись без метафор социального тела, которые широко использовались со времен римской басни о частях тела, взбунтовавшихся против живота.

<sup>5</sup> По крайней мере у бабуинов; в случае с шимпанзе ситуация сложнее – см.: [41].

<sup>6</sup> См. об этом: [14; 17].

<sup>7</sup> Таковы описания взаимодействий по крайней мере со времен Ирвинга Гофмана [3].

<sup>8</sup> Об этом спорном вопросе см.: [50].

компетентным членом сообщества, а не «культурным идиотом», по выражению Гарфинкеля. Приматы должны провести серию проб, чтобы удостовериться в устойчивости эффектов коллективных действий, и это справедливо в отношении всех поведенческих паттернов, предполагающих определенную тотализацию. Решение о том, в каком направлении должна следовать стая, например, предполагает оценку действий всех всеми, независимо от исходного положения – порядок, который не дан ни одному члену сообщества и на который ни один член сообщества не может притязать как на свой собственный. То же касается и отношений господства, которые должны проверяться с течением времени, и отношений членства, которые подлежат «ремонту» после каждого, даже краткого, отделения. Поскольку результаты образования социального зависят от работы, проделываемой индивидуальными акторами, – работы, которая каждый раз повторяется заново, – можно сделать вывод о том, что социальная жизнь обезьян представляет собой рай для этнометодологии<sup>9</sup>. Социальное конструирование в буквальном смысле зависит только от усилий самих акторов, направленных на соединение различных вещей, и во многом обусловлено их собственными категориями. Каждое действие опосредовано действием партнеров, но для такого опосредования необходимо, чтобы каждый актер участвовал в конструировании «связующей общности» – изменчивой тотальности, которая каждый раз должна заново проверяться на прочность и каждый раз при помощи новых испытаний\*.

До появления серьезной социологии обезьян социология человека исходила из того, что социальная жизнь «начинается» с людей или использовала социальных насекомых – и даже полипов – для демонстрации универсальности форм объединения и вездесущности сверхорганизмов<sup>10</sup>. Но теперь можно опереться на цепь комплексных индивидуальных взаимодействий, предшествующих социологии людей. В этих взаимодействиях акторы должны постоянно конструировать и обслуживать коллективные структуры, которые возникают из их взаимодействий. Общество не начинается, как у Гоббса, с уже готовых человеческих тел, с расчетливых, способных к калькуляциям, умов, с других индивидов, приходящих к соглашению благодаря мифологии общественного договора. Насколько можно понять при помощи такой «проверки на приматах» историй о нашем происхождении, очеловечивание наших тел и душ, напротив, определялось тонкой тканью комплексных социальных взаимодействий, матрица которых существовала за несколько миллионов лет до нас. Слово-гибрид «социо-биология» меняет свое привычное значение на полностью противоположное, если принять во внимание, что человеческая жизнь была погружена в социальный мир на протяжении столь долгого времени. Мы становились все более человеческими – физически и интеллектуально – по мере приспособления к нашей изначальной окружающей среде, образуемой комплексной социальностью<sup>11</sup>.

Позволяя находить комплексную социальность, взаимодействия индивидов и социальные конструкции в самой природе, социология обезьян избавляет нас от необходимости заниматься рассмотрением этих вопросов исключительно в области социологии людей. Комплексная социальная жизнь становится общим свойством всех приматов. Точно так же, как бабуины и шимпанзе, мы участвуем в ней – сами того не осознавая – каждым своим действием. И все же мы не бабуины и не шимпанзе. И если комплексность нашей социальной жизни больше не может служить удовлетворительным объяснением данного отличия, нам необходимо найти другое основание. Для этого нужно

<sup>9</sup> Например, в теперь уже классическом изложении: (Heritage, 1984).

\* Здесь автор активно пользуется языком этнометодологии: «пробы», осуществляемые «компетентными членами» сообщества, создающими и «ремонтующими» социальный порядок *in situ*, посредством рутинных «рабочих операций» и собственных «категорий» – такова картина социальной жизни в теории Гарольда Гарфинкеля. См.: Garfinkel H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. – Прим. ред.

<sup>10</sup> Паразитические органицистские или, скорее, социобиологические метафоры см.: [5].

<sup>11</sup> В этом и состоит значение «макиавеллистской проничательности», то есть проничательности, возникшей в результате вторичной адаптации к сложным условиям социальной жизни; см.: [12].

понять, что представление об индивидуальных человеческих акторах, участвующих во взаимодействиях (интеракционистское описание), или описание конструирования социального при помощи неких категорий, которые должны постоянно проверяться на прочность (этнометодологическая версия), не позволяют объяснить большинство человеческих ситуаций, хотя и составляют общее основание наших знаний.

Если у обезьян социальная жизнь конструируется пошаговым взаимодействием, то у людей оно всегда было остаточной категорией. Не потому что (как утверждают сторонники существования социальной структуры) взаимодействие «происходит» в обществе, намного превосходящем его, а просто потому, что для совершения взаимодействия сначала нужно произвести определенную редукцию, фрагментировать социальные отношения так, чтобы они не «тянули за собой» шаг за шагом всю социальную жизнь (в конечном итоге совпадая с ней). Только благодаря существованию «фреймов», агенты могут вступать во взаимодействие лицом-к-лицу, оставляя «снаружи» историю своих жизней, а заодно и всех остальных взаимодействующих<sup>12</sup>. Само существование взаимодействия предполагает редукцию, декомпозицию (partitioning). Как теперь объяснить существование этих фреймов, перегородок, укрытий и ширм, свободных от инфекции социального? Интеракционисты ничего не говорят об этом, используя слово «фрейм» в метафорическом смысле. Сторонники социальной структуры – обычные противники интеракционистов – не в состоянии предложить лучшее объяснение, так как они повсюду видят тотальное и абсолютное присутствие социальной структуры. Нам же необходимо понять эту «приостановку непрерывности», эту декомпозицию, этот закуток, в котором может разворачиваться взаимодействие, не сталкиваясь ни с чем другим. Противники интеракционизма часто упрекают его в неспособности объяснить композицию социального целого, однако сила взаимодействия состоит именно в возможности локальной и моментальной приостановки «внешнего» вмешательства.

### Небольшое ‘je ne sais quoi’\*, которое дислоцирует взаимодействие

Что-то препятствует одновременно распространению человеческого взаимодействия «вовне» и вмешательству в него «извне». Является ли эта двусторонняя мембрана нематериальной, наподобие фрейма (понимаемого метафорически), или материальной, вроде перегородки, стены или строения (взятых здесь в своем буквальном смысле)? Для начала рассмотрим стаю из примерно ста бабуинов, живущих посреди саванны, постоянно следящих друг за другом, чтобы знать, куда идет стая, кто за кем ухаживает, кто на кого нападает и кто от кого защищается. Затем нужно перенестись в воображении к излюбленной сцене интеракционистов, где несколько человек – чаще всего двое – взаимодействуют в уединенных местах, скрытых от взглядов других. Если «ад – это другие», по выражению Сартра, то бабуинский ад отличается от человеческого: постоянное присутствие других оказывает воздействие, совершенно отличное от того, которое описывает «интеракционизм за закрытыми дверьми». Здесь необходимо провести различие между двумя принципиально различными значениями слова «взаимодействие». Первое, как уже было показано выше, относится ко всем приматам, включая людей, тогда как второе относится только к людям. Чтобы сохранить привычный термин, следует говорить о *фреймированных взаимодействиях*. Единственное различие между ними связано с существованием стены, перегородки, оператора редукции, ‘je ne sais quoi’, чье происхождение пока остается неясным.

Существует еще одно отличие между взаимодействием обезьян и тем, что наблюдается в человеческих интеракциях. В последних очень сложно достичь одновременности в пространстве и времени, характерных для первого. Мы говорим, не придавая этому большого значения, что вовлечены во взаимодействие «лицом-к-лицу». Действительно,

<sup>12</sup> О понятии фрейма, используемом в качестве метафоры социального фокусирования, хотя оно берется здесь также и в своем буквальном значении (т.е., в значении «каркас», «рамка», «материальное сооружение» – *Прим. ред.*), см.: [4].

\* «je ne sais quoi» (фр.) – не знаю, что еще... – *Прим. ред.*

вовлечены. Но одежда, которую мы носим, привезена из другого места и произведена довольно давно; произносимые нами слова не придуманы специально для этого случая, стены, в которых мы находимся, были спроектированы архитектором для клиента и сооружены рабочими – людьми, которые здесь сейчас отсутствуют, хотя их действия вполне ощутимы. Сам человек, к которому мы обращаемся – продукт истории, выходящей далеко за пределы «фреймов» наших с ним отношений. Если вы попытаетесь нарисовать пространственно-временную карту всего, что присутствует во взаимодействии, и набросать список всех, кто так или иначе в нем участвует, вряд ли вы получите хорошо различимый фрейм; скорее – спиралевидную сеть с множеством самых различных дат, мест и людей<sup>13</sup>. Апологеты социальных структур часто предлагают сходную критику интеракционистов, но извлекают из нее совершенно иной урок. Во взаимодействиях, утверждают они, не происходит ничего такого, что не было бы активацией или материализацией некоей структуры, присутствующей где-то в другом месте. Однако взаимодействие не ограничивается простой «настройкой», а предполагает конструирование – нам известно об этом от обезьян, равно как от Гофмана и этнометодологов. Взаимодействие выражается в противоречивых формах: оно представляет собой систему фреймов (которая ограничивает интеракцию) и сеть (которая распределяет одновременность, близость и «персональность» взаимодействий)\*. Откуда берутся такие противоречивые свойства человеческого взаимодействия и почему они так отличаются от взаимодействия в понимании приматологов, которое относится к нагим и сопричастующим обезьянам?

Невозможно ответить на этот вопрос до тех пор, пока взаимодействие противопоставляется чему-то еще – например, социальной структуре, понимаемой глобально, в противовес, якобы, локальному взаимодействию. К бабуинам такое противопоставление неприменимо, поскольку за пределами немногочисленных диадических интеракций обезьяны, как и приматологи, теряют следы взаимодействия и начинают описывать оставшееся при помощи размытых терминов вроде «стаи», «клана» или «группы». Можно вполне обоснованно утверждать, что для бабуинов социальная жизнь целиком состоит из индивидуальных взаимодействий, образующих непрерывную цепочку, наподобие последовательных сегментов механической солидарности<sup>14</sup>. Довольно любопытно, что когда приматологи делают следующий шаг и обращаются к структуре, статусу, слою, семье и касте, они всегда делают это после проведения своих инструментализированных наблюдений. Что позволяет им избегать крайнего интеракционизма при помощи множества наблюдений и построения – на компьютерах – большого числа статистических корреляций<sup>15</sup>. Делая это, они приближаются к человеческому состоянию, но, несомненно, отдаляются от изучаемого образа взаимодействия обезьян, которые ухитряются координировать свои действия, не пользуясь подобными инструментами, результатами наблюдений, маркерами и калькуляторами.

Случай научной работы самих приматологов весьма показателен. Чтобы перейти от взаимодействий к их сумме, необходим некий инструмент, механизм, позволяющий суммировать и подводить итоги. Те, кто верит в социальные структуры, всегда предполагают наличие этого существа *sui generis* – общества – которое «проявляется» через

<sup>13</sup> О дислокации взаимодействия в попытке описать его точную сеть см.: [38; 39].

\* В данной части своего анализа Латур еще раз обращается к концептуальному аппарату теории фреймов Ирвинга Гофмана. У Гофмана «framework» – это «фрейм фреймов» или «система фреймов», т.е. некоторый класс форматов интеракции, определяющих ее протекание «здесь и сейчас». Латур дополняет гофмановское понятие «framework» концептом «network», указывающим на сетевую распределенность взаимодействия. – Прим. ред.

<sup>14</sup> В классическом определении, предложенном Дюркгеймом.

<sup>15</sup> Немногие приматологи согласятся с таким описанием своей работы, поскольку большинство из них не применяют к самим себе ту же социологическую теорию, что и к своим излюбленным предметам. В их описании отсутствует работа научного конструирования. Она становится зримой только после принятия определенных выводов социологии науки. Для общего ознакомления см.: [31]. О преимуществах рефлексивной социологии при рассмотрении отношений господства см.: [49].

взаимодействия. Теперь единственным имеющимся доказательством его существования служит невозможность никакого взаимодействия лицом-к-лицу без немедленной актуализации отношений с другими акторами, из других мест и другого времени. Только слабость взаимодействия лицом-к-лицу вынуждает изобретать эту конструкцию – всегда уже-присутствующую структуру. Из того факта, что взаимодействие представляет собой неконсистентный гибрид локальной системы фреймов и сети гетерогенных отношений, не вытекает требование оставить твердую почву взаимодействий и перейти к «более высокому уровню» общества. Даже если бы эти два уровня действительно существовали, между ними отсутствовало бы слишком много ступеней. Возьмем пример с отношениями господства среди самцов бабуинов, который довольно ясно обнаруживает здесь изъяны в аргументации. Имеется множество примеров проявления агрессии между самцами для установления того, кто из них самый сильный. Но при всем желании построить шкалу от самого сильного к самому слабому сделать это невозможно, если только не ограничить наблюдения несколькими днями<sup>16</sup>! Но что значит иметь иерархию, которая меняется каждый день? Как можно утверждать, что бабуин «вступил на» или «поднялся по» шкале господства, если сама шкала требует пересмотра каждые три дня? Вероятно, это значит, что социология слишком быстро переходит от взаимодействия к структуре – как в случае с бабуинами, так и в случае с людьми. Каждая обезьяна сама ставит вопрос о том, кто сильнее или слабее ее, и проводит проверку, которая позволяет ответить на этот вопрос. Но, подобно прилежным этнометодологам, ни одна из них не использует для этого представления о статусе или иерархии. Конечно, приматологи справляются с этим, но лишь при помощи многочисленных вычислений, инструментов и графиков. Следует ли нам забывать о наличии такого оснащения у приматологов и его отсутствии у бабуинов?

Во всех социологических теориях существует разрыв между (фреймированным) взаимодействием индивидуальных нагих тел и структурными эффектами, которые оказывают на них влияние в духе никем не избранной трансцендентной судьбы. Вопрос, на который должен ответить каждый теоретик, заключается в том, какой социальный оператор лучше всего преодолевает этот разрыв. Идет ли речь о событиях, вызванных самим взаимодействием, но выходящих за рамки предвидения акторов<sup>17</sup>? Может ли разрыв быть преодолен непреднамеренными изменениями, вызванными искаженными последствиями, которые проистекают из всегда ограниченной рациональности<sup>18</sup>? Или необходим феномен самотрансценденции, ведущий к появлению коллективных феноменов точно так же, как порядок возникает из хаоса<sup>19</sup>? Или нам нужно заключить договор, сводящий множество рассеянных действий к одному тоталитарному действию суверена, который не воплощен ни в ком конкретном<sup>20</sup>? Или, напротив, если разрыв невозможно преодолеть, нам следует принять идею существа *sui generis*, которое всегда присутствует и которое объемлет взаимодействия, подобно множеству специализированных клеток в организме<sup>21</sup>? Следует ли нам настаивать на существовании между этими двумя крайностями ряда посредников, вроде социального «поля» или «габитуса» и включения в структуру посредством индивидуального действия того, что было изъято из нее<sup>22</sup>? Существует не так уж много ответов на эти вопросы – даже если они вносят что-то новое, перестраивая несколько имеющихся моделей в новые

<sup>16</sup> См.: [48]. Невозможно просчитать устойчивые отношения господства среди бабуинов, за исключением самок, чьи отношения могут длиться десятилетиями. Общее обсуждение см.: [22]. Об идеологической обстановке, в которой велись такие дебаты, см.: [26].

<sup>17</sup> Такова претензия интеракционизма Гофмана [4] и символического интеракционизма вообще.

<sup>18</sup> Об этом говорит методологический индивидуализм, наиболее крайнее проявление которого см.: [10].

<sup>19</sup> См.: [21]. В этой работе, как в большинстве социобиологических работ, самоорганизация используется в качестве основной биологической метафоры.

<sup>20</sup> Как во влиятельной метафоре общественного у Гоббса: [2].

<sup>21</sup> См.: [5].

<sup>22</sup> Это, конечно, решение Бурдье [1; 11], которое позволяет ему критиковать оба типа социальной теории, используя габитус в качестве среднего диалектического оператора.

сочетания<sup>23</sup>. Во всяком случае, эти теории заранее предполагают существование проблемы, которую они пытаются решить: наличие зияющей пропасти, разделяющей агента и структуру, индивида и общество. Если же мы утверждаем, что такой пропасти не существует, социологическая теория оказывается в довольно странном положении, пытаясь найти все более и более уточненное решение несуществующей проблемы.

Предлагая нашему вниманию рай для интеракционистов и этнометодологов, социология обезьян демонстрирует нам социальную жизнь, в которой взаимодействие и структура со-положены. Здесь нет никакого фреймированного взаимодействия, поскольку отношения не защищены от весьма частого вмешательства со стороны всех остальных. Но здесь нет и никакой структуры, поскольку каждое взаимодействие должно – локально, лишь за счет себя самого – вновь и вновь служить проверкой на прочность совокупности отношений. При этом взаимодействия не могут быть суммированы, обобщены, генерализованы, им не может быть атрибутирована роль или функция, существующая независимо от физических тел. Обезьяны показывают нам, каким могло бы быть социальное общество – то есть, общество, отвечающее требованиям социальной теории относительно перехода от индивидуального «уровня» к социальному посредством ряда операторов; при том, что сами эти операторы полагаются социальными. Однако из такой коллективной жизни невозможно извлечь ни (фреймированного) взаимодействия, ни общества, ни действующего лица, ни структуры. Единственное, что можно из этого вынести, – образ чрезвычайно плотно переплетенной, но все же пластичной и мягкой ткани, всегда остающейся гладкой. Как следствие, разрыв, который, согласно социологам, отделяет индивида от общества, не является некой первичной данностью. Если взять социальную жизнь обезьян за (частично мифическую) основу, эта пропасть останется невидимой. Чтобы обнаружить ее, нужно кое-что еще. Социальная жизнь, по крайней мере, в ее человеческой форме, должна зависеть от чего-то иного, нежели социальный мир.

Приматологам, суммирующим структурные эффекты, приходится инструментализировать свои наблюдения при помощи оборудования, которое играет необычайно важную роль в решении этой задачи. Для того чтобы фреймировать взаимодействие, нам необходимы перегородки и укромные места. Но чтобы проследить взаимодействие, нужно сделать набросок крайне гетерогенной сети, соединяющей различные времена, места и акторов, заставляющей нас постоянно выходить за рамки фиксированной системы фреймов. Таким образом, всякий раз, когда мы переходим от комплексной социальной жизни обезьян к нашей собственной социальной жизни, нас поражает множество действующих одновременно сил, лишаящих социальное отношение характеристик сопричастия. Переходя от одного к другому, мы движемся не от простой социальности к комплексной, а от комплексной социальности – к сложной. Эти два прилагательных, хотя и имеют одинаковую этимологию\*, позволяют провести различие между двумя сравнительно разными формами социального существования. «Комплексное» означает одновременное наличие во всех взаимодействиях большого числа переменных, которые не могут рассматриваться дискретно. «Сложное» будет означать последовательное присутствие дискретных переменных, которые могут быть исследованы одна за одной, и *сложены* друг в друга на манер черного ящика. «Сложное» точно так же отличается от комплексного, как и простое<sup>24</sup>. Коннотации этих двух слов позволяют нам бороться с предрассудками эволюционистов, которые всегда рисуют медленное движение вперед от обезьяны к человеку по шкале возрастающей комплексности. Мы же, напротив, спускаемся от обезьяны к человеку, от высокой комплексности к высокой сложности. Во всех отношениях наша

<sup>23</sup> Широкое многообразие этих позиций опускается здесь с тем, чтобы выявить общий подход аргументации, который требует сначала постановки «проблемы» социального порядка и индивидов. Классификацию этих моделей см.: [36].

\* Во французском, как и в английском, языке два этих прилагательных действительно имеют общее происхождение: «complexe» и «compliqué» (фр.), «complex» и «complicated» (англ.). – *Прим. ред.*

<sup>24</sup> Я вкратце излагаю здесь основную идею следующей работы: [50].

социальная жизнь кажется менее комплексной, чем у бабуина, но почти всегда более сложной.

Фреймированное взаимодействие само по себе не является локальным, как будто индивидуальный актор – этот необходимый ингредиент социальной жизни, без которого невозможно сконструировать тотальность, – существовал всегда. Мы не находим такого актора среди обезьян (живущих, кстати, в раю или, скорее, в аду интеракционизма). У людей, с другой стороны, взаимодействие четко ограничено множеством перегородок, фреймов, ширм, противопожарных разрывов, которые позволяют перейти от комплексной ситуации к ситуации сложной. Когда я покупаю на почте марки и обращаюсь к кассиру через окошко, рядом со мной нет моей семьи, коллег или начальников, дышащих мне в затылок. И, слава богу, официант в этот момент не рассказывает мне историй о теще или зубах своей благоверной! Такое счастье недоступно бабуину. Любой другой бабуин может вмешаться в любое взаимодействие.

И наоборот, структура сама по себе не является глобальной – как если бы она существовала всегда в виде сущности *sui generis*, из тела которой постепенно высвобождался бы индивидуальный актор. Мы никогда не найдем среди обезьян (не располагающих преимуществами фреймированной интеракции) никакой социальной структуры: того, что, согласно социальной теории, должно упорядочивать взаимодействия. С другой стороны, у людей последовательные взаимодействия решительно глобализованы благодаря использованию совокупности инструментов, орудий, расчетов и программ-компиляторов. Это позволяет нам переходить от одних сложных и, в конечном итоге, изолированных отношений к другим сложным отношениям, связанным с ними<sup>25</sup>. Вечером сотрудница почты может составить отчет и подвести итоги, рассмотрев вкратце представляющие интерес элементы всех фреймированных взаимодействий, имевших место в каждом случае общения через кассовое окошко. Бабуины не способны составить подобные обзоры: им не хватает именно этих сводок, обобщений, следов. У них есть только свои тела для образования социального, только своя бдительность и активная работа памяти для «поддержания» отношений.

Поскольку в случае с обезьянами нет разницы между взаимодействием и обществом, не существует и (фреймированного) взаимодействия и структуры. В случае с людьми, кажется, будто пропасть отделяет индивидуальное действие от влияния трансцендентного общества. Но это не изначальное разделение, которое некая социальная теория может преодолеть и которое может служить радикальному отделению нас от других приматов. Это артефакт, результат забвения всех практических действий по локализации и глобализации. Ни индивидуальное действие, ни структуру невозможно помыслить без создания локального – посредством разделения, сосредоточения, редукции, направления в определенное русло – и без создания глобального – посредством инструментализации, компиляции, приращения и прерывания. В социологической теории невозможно ни к чему прийти, если изначально исходить из существования индивидуального действия или структуры. Но, что еще интереснее, попытка рассуждать здраво и действовать одновременно с двух противоположных полюсов актора и системы (чтобы затем разработать промежуточную формулу, примиряющую их обоих) тоже ни к чему не приводит<sup>26</sup>. Сочетание двух этих артефактов может создать только третий, еще более неприятный. Чтобы воспользоваться основанием для сравнений, которое дают нам общества обезьян, следует исходить не из взаимодействия или структуры, и не из некоего промежуточного положения. Исходить

<sup>25</sup> По этой теме, которая предполагает рассмотрение структурных эффектов как перформативных следствий практик письма и использования инструментов, взятых в широком смысле, см., конечно же: [25]; о науке см.: [34]; об учете см.: [44]; о государственной статистике см.: [18; 43].

<sup>26</sup> В этом заключается недостаток всех диалектических решений, вроде «габитуса» у Бурдьё или недавней работы: [23]. Диалектика всегда бессильна, поскольку она скрывает проблему, которая нуждается в разрешении, претендуя на ее «снятие» – и это выглядит еще более нелепо, когда она пытается «снимать» искусственные противоречия.

следует из работы по локализации и глобализации, до настоящего времени не включавшейся в область социальной теории, которая пренебрежительно относилась к обезьянам. Исследование этой работы заставляет нас обратиться за помощью к элементам, на первый взгляд, не принадлежащим к социальному репертуару.

### **Должна ли социология оставаться без объекта?**

В отличие от социального взаимодействия обезьян, взаимодействие людей всегда кажется более дислоцированным. Нет ни одновременности, ни непрерывности, ни гомогенности. Взаимодействие людей не ограничивается их телами, которые соприкасаются в одном времени и пространстве, связанные взаимным вниманием и общей деятельностью; для понимания человеческого взаимодействия приходится обращаться к другим элементам, другому времени, другим местам и другим акторам. Конечно, у бабуинов некоторые отношения могут длиться десятилетиями и, следовательно, нуждаются в отсылке к прошлым событиям<sup>27</sup>. Но последние предполагают прошлое соприкосновение тел, которые переносятся в нынешнюю ситуацию живой памятью или генетическим воплощением тех же самых тел. У бабуинов социальное всегда связано с социальным: отсюда нехватка продолжительности и серьезная работа, которая, несмотря ни на что, должна быть проделана, чтобы социальное не «рассыпалось». Человеческая социальная жизнь, напротив, кажется неравномерной, смещенной. Чтобы описать это качество, эту дислокацию, это постоянное обращение к другим элементам, которые отсутствуют в данных обстоятельствах, мы зачастую обращаемся к символам и коварному понятию символизма. Действительно, символы используются нами для ссылки на что-то, что в настоящий момент отсутствует. Предполагается, что через символы проявляет себя отсутствующая структура. Посредством этого люди отличают себя от обезьян – или, по крайней мере, таков общий ход мысли. Нередко говорят о необходимости различать социальные связи приматов и символические связи людей. Но у этой гипотезы нет прочной опоры в буквальном смысле слова: на что опираются символы? Если социальное не является достаточно прочным, чтобы сделать взаимодействия длительными, как свидетельствует пример обезьяньих обществ, – как это могут сделать знаки? Как один только разум может стабилизировать то, чего не могут стабилизировать тела<sup>28</sup>?

Чтобы перейти от комплексной социальной жизни к сложной, нам необходимо принять во внимание делегирование, смещение, передислокацию, перенос во времени текущего взаимодействия, позволив ему найти временную опору в чем-то еще. В чем именно? В самом социальном? Да, отчасти, именно так поступают обезьяны. Переплетение взаимодействий, безусловно, предлагает им ту относительно прочную опору, от которой они могут отталкиваться. Могут ли они опираться на символы? Вероятность этого не слишком высока, так как они, в свою очередь, должны покоиться на чем-то ином, кроме памяти, сознания или просто мозга приматов. Символы не фундаментальны. Когда у них есть прочное основание, когда когнитивные способности достаточно инструментализированы и сильны, тогда, возможно, есть смысл придавать им такое значение, но не раньше<sup>29</sup>. Почему бы не обратиться к чему-то еще – к тем бесчисленным объектам, которые отсутствуют у обезьян и повсеместно присутствуют у людей, локализуя или глобализуя взаимодействие? Как можно воспринимать кассу без окошка, стекла, двери, стенок, стула? Разве они, в буквальном смысле, не образуют фрейм взаимодействия? Как можно подводить ежедневный

<sup>27</sup> См.: [35].

<sup>28</sup> Этот аргумент подкрепляется недавним пересмотром оснований когнитивной антропологии Эдом Хатчинсом: его теория диссеминации репрезентационных состояний при помощи различных средств не требует символического определения символизма.

<sup>29</sup> Человеческие общества не позволяют изучать когнитивные способности в «чистом» виде, как не позволяют они изучать и первичную комплексную социальную жизнь. Невозможно заниматься исследованием интеллекта, не прибегая при этом за помощью к «интеллектуальным технологиям». Этому посвящены работы Дона Норманна [42; 29; 37] и социологов этой науки (см. прекрасный недавний пример: [24]).

баланс офиса без формул, квитанций, счетов, бухгалтерских книг – и как можно упускать из виду прочность бумаги, долговечность чернил, нанесенные на клавиши буквы, практичность степлеров и громкие удары штемпеля? Разве не эти вещи делают возможной тотализацию? Не заблуждаются ли социологи, пытаясь сделать социальное из социального, подлатав его символическим, не замечая присутствия объектов в тех ситуациях, в которых они ищут лишь смысл? Почему социология у них остается безобъектной?

Всегда сложно обращаться к вещам, для того чтобы объяснить с одной стороны длительность, протяженность, основательность и структурность, а, с другой стороны – локализацию, редукцию и фреймирование взаимодействий. По сути, для гуманитарных наук вещи стали неосознаваемыми тогда же, когда они стали «объективными» для точных. После произошедшего в эпоху модерна раскола между объективным миром и миром политического, вещи больше не служат товарищами, коллегами, партнерами, соучастниками или союзниками в поддержании социальной жизни<sup>30</sup>. Объекты могут выступать теперь только в трех качествах: как невидимые и надежные инструменты, как детерминирующая инфраструктура и как проекционный экран. Как инструменты, они точно передают социальную интенцию, которая пронизывает их, ничего не прибавляя и не отнимая. В роли элементов инфраструктуры они образуют материальный фундамент, на котором затем надстраивается социальный мир знаков и репрезентаций. Как проекционные экраны, они могут лишь отражать социальный статус и служить основой для тонких игр различия. Например, в качестве инструмента, окошко кассира призвано предотвращать нападения клиентов на сотрудников и не имеет никакого дополнительного назначения; оно не оказывает определяющего влияния на взаимодействие, а только облегчает или затрудняет его. Как инфраструктура, окошко кассира неразрывно связано со стенами, перегородками и компьютерами, образуя материальный мир, полностью формирующий остальные отношения точно так же, как вафельница формирует вафлю. Как проекционный экран, то же окошко кассира лишается стекла, древесины, отверстия и всего остального – оно становится знаком, отличным от этих прозрачных панелей, барьеров, остекленного выступа, перегородок, тем самым, сигнализируя о различиях в статусе или свидетельствуя о модернизации общественной службы. Раб, господин или субстрат знака – в каждом случае сами объекты остаются невидимыми, в каждом случае они асоциальны, маргинальны и неспособны участвовать в созидании общества<sup>31</sup>.

Нужно ли нам создавать социальный мир из индивидуальных акторов или, напротив, следует начать с общества, которое всегда им предшествует? Нужно ли нам рассматривать объекты как детерминанты социального мира или, напротив, следует исходить из одних взаимодействий? Эти два вопроса сводятся к одному, который образует своеобразный крест: Структура – Взаимодействие (сверху вниз) и Объективное – Социальное (слева направо). Откуда тогда берется проблема актора и системы? Из необходимости выбора отправной точки либо в структуре, либо в индивидуальном действии, либо одновременно в обоих этих полюсах сразу. Но эти отправные точки вовсе не просты – мы знаем об этом от обезьян, – так как взаимодействие должно быть помещено во фрейм, а структура должна быть упорядочена, глобализирована. Отправная точка, если она вообще существует, должна лежать «посередине», в действии, которое локализирует и глобализует, дислоцирует и рассеивает, – действию, без которого обезьяньи общества, по-видимому, могут обходиться. Однако чтобы определить этот локус, нам необходимо разделить социальное с вещами, что кажется совершенно невыполнимым – не из-за пропасти, отделяющей актора от системы, а из-за не менее глубокой пропасти, которая отделяет объективный мир от политического

<sup>30</sup> Я использую здесь аргументацию симметричной антропологии, изложенную в работе: [6]. Ситуация быстро меняется с окончанием современности благодаря решительному наступлению социологии техники, с одной стороны, – см., напр.: [8] – и реобъективации экономики – с другой (см.: [7; 51]). Стремительно развивается и сравнительная антропология техники; о состоянии искусства см.: [40].

<sup>31</sup> Споры в археологии о форме и назначении обычно отражают данное положение вещей. Краткое изложение аргументов и их недавнее развитие см.: [35].

мира, точные науки от гуманитарных, природу от культуры. В результате этого разрыва объекты не могут вернуться в социальный мир, не изменив его «естественных» свойств<sup>32</sup>. И, наоборот, общество не может вторгнуться в естественные науки, не «коррупцировав» их<sup>33</sup>. Не трудно понять дилеммы социологии, если принять во внимание ту «двойную западню», в которой она оказалась. Именно из-за этой горизонтальной черты между объективным и политическим в социологии не остается места для вещей. И поэтому она оказывается вертикально разорванной между актором и системой. Забвение артефактов (в смысле вещей) означало создание другого артефакта (в смысле иллюзии): общество, которое должно поддерживаться только социальным. Тем не менее, оператор, обменник, агитатор и аниматор, способный одновременно к локализации и глобализации, находится прямо в центре этого креста. Он может связывать свойства объектов со свойствами социального. Однако что это?

Слишком часто социология остается «без объекта». Подобно многим гуманитарным наукам, она конструировалась через противодействие привязанности к объектам, которые она называет фетишами. Она всерьез отнеслась к давнему предостережению пророков насчет идолов, товаров и *objets d'art*: «есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат». В соответствии с ним, неодушевленные тела мертвых статуй оживляет наша вера, социальная жизнь, которую мы проецируем на них. Эти фетиши сами по себе ничего не значат. Они служат просто проекционными экранами. Но на самом деле они привносят в общество нечто важное – объективацию. Подобно многим проекционным аппаратам, эти идолы полностью меняли смысл действия – оставляя у бедняков, которые отдавали им все, впечатление, что их сила проистекает из них одних и что именно эта сила делает людей бессильными, вызывая отчуждение. Гуманитарные науки на протяжении долгого времени пытались изменить такое положение. Посредством ретропроектора, симметричного первому, они показывают труд людей и их многократные усилия по вдыханию жизни в безжизненное тело фетиша<sup>34</sup>. Этика социологов требует от них антифетишизации. И понятно, почему возвращение объектов, рассуждения о значении вещей, рассмотрение неодушевленных предметов в качестве реальных социальных сил кажется им ошибкой: ошибкой возврата к объективизму, натурализму или вере. Однако мы не можем вновь ввести объекты, не изменив этики социальных наук и не приняв определенной дозы фетишизма<sup>35</sup>. Объекты выполняют определенную работу, а не просто являются экранами или ретропроекторами нашей социальной жизни. Их задача состоит не только в «стирании» социального происхождения сил, которые на них проецируются.

Если мы хотим вернуть объектам их роль в этом производстве социальной связи, нам необходимо также отказаться от антифетишистских рассуждений, а также от другой функции, которой гуманитарные науки наделяли объекты, – объективности естественных сил. Все, по-видимому, ведет к положению, когда социология начинает колебаться между двумя определениями объекта: «плохим объектом» или фетишем и «хорошим объектом» или силой. С первым необходимо бороться, показывая, что он – всего лишь субстрат, инвертор, экран для проекции верований. Последний необходимо открывать, применяя соответствующие методы, не связанные с верованиями, мнениями, страстями и поступками

<sup>32</sup> Чтобы получить представление об ужасе, который такая позиция вызывает даже у проницательных социологов, см.: [15].

<sup>33</sup> Такова классическая эпистемологическая позиция, которая была опровергнута исследованиями науки, но она заставляет людей верить, что исследования науки «антинаучны», так как они, на самом деле, избавляют науки от обязательства обосновывать моральный порядок.

<sup>34</sup> В этом узнаются механизмы исследования, применявшиеся Марксом к экономике и Дюркгеймом к религии, позднее популяризированные Бурдьё применительно ко всем объектам, с которыми обыденное сознание могло ошибочно посчитать себя связанным. Об этике «профессии социолога», в частности, см.: [11]. Ответ на нее см.: [27].

<sup>35</sup> Задача фетишей как раз и состоит в том, чтобы сделать два значения слова «факт» совместимыми: то, что является сфабрикованным, и то, что является истинным. Без понятия фетиша нам приходится ставить вопросы в виде противопоставления: это сфабриковано или истинно?

людей. Навязывая объектам две эти роли, гуманитарные науки критикуют повседневные верования и стремятся подражать естественным наукам, какими они их себе представляют<sup>36</sup>. Социология долгое время колебалась между этими двумя ролями для объекта, ни одна из которых не позволяла ему стать полноценным социальным актором. Либо объекты не создают ничего, кроме обмана, либо они создают слишком многое. Либо ими полностью манипулируют люди, либо они сами манипулируют ни о чем не подозревающими людьми. Либо они обусловлены, либо сами служат условием. «Обычные» акторы всегда оказываются носителями либо веры в фетиши, либо представлений о своей свободе. В обоих случаях наука социология развеивает заблуждения акторов, заманивая их в ловушку между «плохими объектами», в которые они ошибочно верят, и «хорошими объектами», которые принуждают их к действию, не взирая на их собственные желания. Критическая социология веками кормилась сциентизмом с одной стороны, и осуждением фетишизма – с другой<sup>37</sup>.

Создавать инструменты, конструировать социальное, действовать, взаимодействовать, локализовать, глобализировать, детерминировать, ограничивать – все эти глаголы предполагают не только определенную модель индивидуального или коллективного, человеческого или нечеловеческого актора, но также и определение действия. Возвращение объектам их места в обществе кажется проблематичным, если объекты полагаются просто «объективными», но еще более трудной оказывается эта задача, если представить их в качестве фабрикации всесильного актора. Чтобы они могли использоваться социологической теорией, необходимо, с одной стороны, изменить взгляд на объективную природу объектов, а с другой – концепцию действия. Сейчас в обычном антропологическом употреблении под действием подразумевается «осуществление» (*making-be*), для которого требуются субъект, обладающий соответствующими способностями, и объект, который благодаря актору теперь переходит от потенциальности к действительности. Кажется, ничто в этой схеме не может быть вновь использовано социальной теорией, заинтересованной в разделении социальности с вещами. Действие не может служить отправной точкой, если только не прекратить ряд циркуляций, трансформаций, постоянно отражающихся на социальном теле. Тогда способности актора можно вывести из самого процесса атрибуции, остановки, ограничения и фокусировки. Не следует путать эту мысль с идеей о том, что актер своими действиями актуализирует некую потенциальную возможность. Но ни понятие трансформации, ни понятие циркуляции не способны, оставаясь неизменными, заменить идею действия в качестве отправной точки. Чтобы исправить положение, нам следует взять за отправную точку опосредование, то есть событие, которое невозможно определить в терминах входа и выхода или причины и следствия. Идея опосредования или события позволяет сохранить только две черты действия, которые являются полезными (появление нового и невозможность создания *ex nihilo*), без сохранения всей западной антропологической схемы, которая всегда требует признания субъекта и объекта, способности и действия, потенциальности и действительности.

Обычная теория актора пригодна для дальнейшего использования не больше, чем теория действия. Как только утверждается, что актер – индивидуальный или коллективный – не может быть отправной точкой действия, складывается впечатление, что акторы должны быть немедленно растворены в силовых полях. Однако действовать – значит быть постоянно охваченным тем, что делаешь. «*Faire c'est faire faire*». Делать – значит делать свершившимся. Когда один действует, другие переходят к действию. Отсюда невозможность

<sup>36</sup> Развитие социологии науки полностью изменило потребность в подражании точным наукам, поскольку последние перестали походить на мифы, развитые эпистемологией. Напротив, создавая новые объекты для коллективного конструирования, точные науки вновь становятся образцом для подражания – но они оказываются слишком сильно смешанными с социальными науками, чтобы можно было построить соответствующую иерархию. Им начинают подражать в темах, а не в форме и, конечно, не в их эпистемологии.

<sup>37</sup> О недавнем изменении отношений между критической социологией и социологией критики см.: [9].

редуцирования актора к силовым полям или к структуре<sup>38</sup>. Можно только участвовать в действии, разделять его с другими актантами<sup>39</sup>. Это относится как к «производству» действия, так и к «манипуляции» им. О социологах давно шутливо говорят, что их акторы подобны марионеткам в руках «социальных сил». Это очень хороший пример, но он показывает ровно противоположное тому, что стремится показать. В беседе с кукловодом выяснится, что марионетки не перестают его удивлять. Он заставляет марионетку делать вещи, которые невозможно свести к его собственным действиям и которые сам он делать не умеет – даже потенциально. Фетишизм ли это? Нет, это просто признание того, что наши творения превосходят нас. Действовать – значит опосредовать действия другого. Но то, что относится к совершению, относится также к манипуляции. Предположим, что кто-то или что-то еще – метафорически – дергает за нити самого нашего кукловода – социальный актор, «художественное поле», «дух времени», «эпоха», «общество»... Этот новый актант, стоящий за ним, может справляться с кукловодом не лучше, чем он, в свою очередь, с марионеткой. Можно только ассоциировать посредников, ни один из которых не является причиной или порождением тех, с кем он ассоциируется. Поэтому нет ни акторов, с одной стороны, ни силовых полей – с другой. Есть только акторы – актанты, – каждый из них может только «включаться в действие» посредством ассоциации с другими, удивляющими или превосходящими его/ее/это.

Как трудна социальная теория! Социальную комплексность, некогда связывавшуюся только с человеком, теперь необходимо разделить с другими приматами – а, значит, проследить ее эволюцию за миллионы лет. Взаимодействие не может служить отправной точкой, поскольку для людей оно всегда помещено в некоторую систему фреймов, которая размывается системой сетей, идущих через нее во всех направлениях. Что касается противоположного полюса, пресловутого общества *sui generis* – оно объединяется исключительно гетерогенезисом и кажется, скорее, условным «пунктом прибытия» в работе по компиляции и суммированию, требующей большого количества оборудования и сложных инструментов. Новые когнитивные способности обязаны своим расширением не столько власти символов, сколько власти инструментов. Исходить из коллективного или индивидуального актора невозможно, поскольку некая способность может быть приписана актанту лишь в результате осуществления им чего-то... узнать же это можно лишь тогда, когда другие актанты вступают в действие. Даже повседневное употребление слова «действие» оказывается здесь бесполезным, так как оно предполагает отправную точку и носителя силы. Ни действие, ни актор, ни взаимодействие, ни индивид, ни символ, ни система, ни общество, ни их многочисленные сочетания не могут быть вновь использованы. В этом нет ничего удивительного, так как социологической теории – подобно физике или геологии – больше не следует рассчитывать на обнаружение необходимых терминов в повседневном узусе, если она, переставая быть модернистской, полностью отказывается от наследия Великого Раскола (Great Devide) и берет на себя ответственность за «социальную жизнь вещей». «Следуйте за актерами» – гласит лозунг нашей социологии, но в нем не говорится, как именно нужно за ними следовать.

### От изучения души общества к изучению его тела

---

<sup>38</sup> Слабость структурализма заключается именно в необходимости поиска правил за видимостью, в представлении о том, что некая сущность может просто «занимать положение», тогда как она постоянно воссоздает окружающее и служит посредником воссоздания. Отсюда оппозиция, которая оказалась фатальной для этой системы мысли, – оппозиция между субъектом и «смертью субъекта», растворяющегося в силовых полях: [19; 20]. Но не существует никаких субъектов, которые могли бы распадаться, и никаких силовых полей, в которых они могли бы растворяться, поскольку не существует никакого носителя силы. Существуют только трансляции, операции перевода.

<sup>39</sup> Термин «актант», который происходит из семиологии, позволяет распространить область социального исследования на всех взаимодействующих, вступающих в ассоциации и обменивающихся своими свойствами существ. Он также имеет и свои недостатки. Критику см.: [32].

Обезьяны почти никогда не используют объекты в своих взаимодействиях. Для людей почти невозможно найти взаимодействие, которое не требовало бы обращения к технике<sup>40</sup>. Взаимодействия распространяются среди обезьян, охватывая постепенно всю стаю. Человеческое взаимодействие чаще всего локализуется, заключается во фрейм, сдерживается. Чем? Самим фреймом, который состоит из нечеловеческих акторов. Нужно ли нам обращаться к детерминации материальными силами или к власти структуры, чтобы перейти от взаимодействия к оформляющей его системе фреймов? Нет, мы просто переносимся в места и отрезки времени, предусмотренные и предустановленные фреймом. Пример с кассой на почте еще раз послужит для разъяснения этой идеи. Если перенести внимание с взаимодействия, которое временно объединяет нас – сотрудницу почты и меня – на стены, кассовое окошко, правила и формулы, то нам придется выйти за рамки ситуации «здесь и сейчас». Мы не остановимся на «обществе» или «администрации». Мы постепенно перейдем в кабинет архитектора почтовой службы, где был подготовлен проект кассы и смоделирован поток пользователей. Мое взаимодействие с сотрудницей было предвидено в нем статистически несколькими годами ранее – и способ, которым я наклонялся к окошку, брызгал слюной, заполнял формы, был предвиден специалистами по эргономике и вписан в деятельность почтовой службы. Конечно, они не видели меня стоящим там во плоти, как не видели они и сотрудницу. Но было бы серьезной ошибкой утверждать, что меня там не было. Я был вписан туда в виде категории пользователя, и сегодня я просто исполнил эту роль и актуализировал данную переменную своим собственным телом. И я действительно связан с почтовым отделением и архитектором тонкой, но прочной нитью, которая заставляет меня перейти от своего собственного тела, взаимодействующего с сотрудницей почты, к типу пользователя, представленному в проекте. И наоборот, здание, спланированное многими годами ранее, остается – благодаря подключению португальских рабочих, бетона, плотников и стекловолокна – зданием, которое сдерживает, ограничивает, канализирует и делает возможным мое общение с сотрудницей почты. По мере добавления объектов, нам придется привыкнуть к перемещению во времени и пространстве между различными уровнями материализации; в этих перемещениях мы не найдем ни знакомых картин взаимодействия лицом-к-лицу, ни некой социальной структуры, которая, как утверждается, заставляет нас действовать<sup>41</sup>. И, конечно, мы не столкнемся с еще более знакомой и печальной картиной бесплодных компромиссов между двумя этими моделями действия.

Интеракционисты правы, говоря, что мы никогда не должны забывать о взаимодействии, но если следовать за человеческими взаимодействиями, невозможно оставаться в одном и том же месте, невозможно присутствие одних и тех же акторов, причем в одной и той же временной последовательности. И в этом вся загадка, которая заставляла их противников утверждать, что они не учитывали «структурные» или «макро-» эффекты. Дислоцируя взаимодействие посредством ассоциации с не-человеками, мы выходим за пределы настоящего, за пределы нашего тела, мы можем осуществлять взаимодействие на расстоянии, что весьма затруднительно для бабуинов или шимпанзе. Подобно пастуху, все, что я должен сделать, – это делегировать деревянному забору задачу сдерживания моего стада – только тогда я могу пойти поспать рядом со своей собакой. Кто действует, пока я сплю? Я, плотники и забор. Выражен ли я в этом заборе так, словно я актуализировал вне себя способность, которой я обладал в потенциальном виде? Ничуть. Забор совсем не похож на меня. Забор – это не продолжение моих рук или моей собаки. Он существует вне меня. Это самостоятельный актант. Не появился ли он внезапно из объективной материи, готовый втиснуть мое бедное хрупкое сонное тело в его материальные ограничения? Нет, я загоняю скот в него именно потому, что он не обладает той же длительностью, протяженностью,

<sup>40</sup> Я использую это слово здесь для того, чтобы указать на *modus operandi*, где «артефакт» или «объект» означают результат действия.

<sup>41</sup> Это положение было принято многими символическими интеракционистами – см.: [46; 47], в особенности ее замечание о пограничных объектах. Все, что остается сделать в этом теоретическом наброске – отбросить понятия взаимодействия и символизма!

пластичностью, темпоральностью – короче, той же онтологией, – что и я. Но, загоняя в него скот, я могу перейти от комплексных отношений, требовавших моего постоянного внимания, к сложным отношениям, которые не требуют от меня ничего, кроме запираания ворот. Взаимодействуют ли со мной овцы, тыкаясь мордами в грубые сосновые доски? Да, но они взаимодействуют со мной благодаря забору, обособленному, делегированному, транслированному и мультиплицированному. И существует действительно полноценный актер, который отныне прибавляется к социальному миру овцы, хотя он обладает чертами, полностью отличными от их тел. Взаимодействие всегда обладает временной и пространственной протяженностью, и потому оно разделяется с не-человеками<sup>42</sup>.

Если мы хотим проанализировать не только обезьяны, но и человеческие общества, нам необходимо иначе взглянуть на само слово «взаимо»-действие. Это выражение означает, что во всех точках общества действие остается локальным и что оно всегда поражает тех, кто участвует в нем. Но оно также означает, что действие должно разделяться с другими видами актантов, рассеянными в других пространственно-временных структурах и обнаруживающими иные онтологии. Во время  $t$  я контактирую с лицами, которые действовали в  $t-1$ , и я соединяю ситуации вместе так, чтобы я сам действовал иначе в  $t+1$ . В ситуации  $s$  я оказываюсь связанным с ситуациями  $s-1$ , и я действую так, что последующая ситуация  $s+1$  оказывается связанной с моей. На вершине всего этого распределения, всей этой дислокации во времени и пространстве, находится взаимодействие, предполагающее актантные смещения<sup>43</sup>. Всякое «я», избранное в качестве точки отсчета, оказывается заранее конституированной совокупностью других «я», доступных ему в разнообразных формах долговечных вещей. Ни одна из этих дистанций не доказывает существования другого «уровня» или социальной структуры. Мы всегда движемся от одной точки к другой. Мы не избавляемся от взаимодействия. Но это последнее побуждает нас следовать множеству смещений. Как может актер сохраниться посреди этого многообразия? Посредством работы нарративного творения, которое позволяет «я» сохраняться во времени<sup>44</sup>. Как поддерживается сама нарративная конструкция? Телом – этой давней основой социальности приматов, помогающей и нашим телам поддерживать взаимодействия.

Поскольку взаимодействия фреймированы другими актантами, рассеянными во времени и пространстве, особое значение приобретают агрегирующие действия. К примеру, жизнь парижан может состоять из одних последовательных взаимодействий, но не следует упускать из виду множество служб наблюдения, которые пытаются каждый день подводить итог парижской жизни. Диспетчерские, управляющие светофорами; распределительные щиты во всех точках системы водоснабжения; огромное синоптическое табло, позволяющее французским энергетикам сделать необходимые расчеты до завершения второго фильма, транслируемого по первому каналу; компьютеры, просчитывающие маршруты и грузы, перевозимые мусороборочными машинами; датчики, определяющие количество посетителей музея Орсе и т.д. В один день и от одного человека накапливается множество маленьких «я» – статистических «я», потому что он использовал свой автомобиль, спустил воду в унитазе, выключил телевизор, вынес свое мусорное ведро или посетил музей Орсе. И все-таки образуют ли те, кто собирают, компилируют и подсчитывают, некую социальную структуру, стоящую над людьми? Ни в коей мере. Они действуют в диспетчерских, которые точно также локализованы, точно так же слепы, точно так же помещены во фрейм, как и этот человек в каждое мгновение своего дня. Как же тогда они могут подводить итоги? Точно так же, как и этот человек в любой момент может подготовить себя для взаимодействия. Благодаря добавлению сенсоров, счетчиков, радиосигналов, компьютеров, перечней, формул, шкал, прерывателей, следящих механизмов – именно они делают возможной связь

<sup>42</sup> Этот пример и соответствующую теорию социального см.: [33].

<sup>43</sup> Семиотика выделяет три вида смещения: во времени, в пространстве и в новом актанте – например, в начале сказки: «Как-то раз, в сказочной земле, гном спокойно прогуливался...». Понятие смещения помогает нам избавиться от идеи, согласно которой, техника – это «эффективное воздействие на материю».

<sup>44</sup> Работа, необходимая для создания непрерывности «я», особенно хорошо заметна в теориях нарратива: [45].

между разными, весьма удаленными друг от друга местами (ценой установки дорогостоящего оборудования). Невозможно создать социальную структуру без такой компиляционной работы. Но можно объяснить эффекты упорядочивания в ней. Тысячи людей в Париже стремятся локально структурировать парижан, используя свое оборудование и свои категории. В этом состоит глубинная истина этнометодологии. Остается только вернуть забытое: средства конструирования социального мира.

Обратившись к этим практикам, объектам и инструментам, вы не станете спотыкаться о крутой порог, который, согласно прежней теории, разделяет уровень взаимодействия «лицом-к-лицу» и уровень социальной структуры, «микро» и «макро». Работа локализации, как и глобализации, всегда выполняется телами в отрезках времени и участках пространства, далеко отстоящих друг от друга. Иногда это дорогостоящий вопрос создания непрерывности во времени для индивидуального актора; иногда дорогостоящее суммирование взаимодействий большего или меньшего числа многих акторов. Нет необходимости выбирать свой уровень анализа в каждый данный момент: достаточно определить направление усилий и сумму, которую вы готовы потратить. Можно либо интенсивно знать многое о немногом, либо экстенсивно немногое о многом. Социальные миры остаются плоскими, без всяких складок, которые сделали бы возможным переход от «микро» к «макро»<sup>45</sup>. Например, диспетчерская, организующая движение парижских автобусов, действительно возвышается над множеством автобусов, но ей неизвестно, как создать структуру «над» взаимодействиями водителей автобусов. Она прибавляется к этим взаимодействиям. Старое различие уровней обусловлено простым невниманием к материальным связям, позволяющим связывать одно место с другими, и верой в чистые взаимодействия лицом-к-лицу.

В фундаментальной социологии сторонники социальной структуры с порога отвергали практические средства понимания локализации и глобализации, смещения индивидуального актора и переплетения взаимодействий. Или, скорее, они считали принятие во внимание материальных средств – вещей – необходимым для проведения различия между нами и обезьянами. Но они полагали эти средства простыми посредниками, чистыми носителями силы, проистекающей из другого источника – из общества *sui generis* или из совокупности индивидуальных рациональных человеческих существ. Такое сравнительное пренебрежение средствами осуществлялось трижды: сначала в машинах, затем в технологиях контроля и, наконец, в интеллектуальных технологиях. Структуралисты считали, что мы, по сути своей, были обезьянами, к которым прибавлялись простые протезы, здания, компьютеры, формулы или паровые машины. Но объекты – это не средства, а скорее посредники – так же, как и все остальные актанты. Они не передают покорно нашу силу – во всяком случае, не больше, чем мы покорно выполняем их указания. Изображая социальное общество, которое случайно обрело свое материальное тело, сторонники идеи социальной структуры в очередной раз воссоздали (вопреки своему желанию быть материалистами) новую форму спиритуализма. Говоря о социальном теле, они на деле говорили только о его душе. Они считали людей обезьянами, окруженными вещами. Чтобы иметь дело с социальным телом как телом, нам необходимо: а) относиться к вещам как к социальным фактам; б) заменить две симметричные иллюзии взаимодействия и общества обменом свойствами между человеческими и нечеловеческими актантами; в) эмпирически проследить работу локализации и глобализации.

*Перевод с английского Артема Смирнова  
Под научной редакцией Виктора Вахштайна*

---

<sup>45</sup> О необходимости отказа от выбора шкалы перехода от микро к макро для понимания относительных различий в величине см.: [13].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
2. Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001.
3. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
4. Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, Институт Фонда «Общественное мнение», 2004.
5. Дюркгейм Э. Общественное разделение труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.
6. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.
7. Appadurai A. (Ed.). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
8. Bijker W., Law J. (Eds.). *Shaping Technology-Building Society. Studies in Sociotechnical Change.* Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.
9. Boltanski L., Thévenot L. *De la justification. Les économies de la grandeur.* P.: Gallimard, 1991.
10. Boudon R. (Ed.). *Traité de sociologie.* P.: PUF, 1992.
11. Bourdieu P., Wacquant L. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive.* P.: Le Seuil, 1992.
12. Byrne R., Whiten A. (Eds.). *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellects in Monkeys, Apes and Humans.* Oxford: Clarendon Press, 1988.
13. Callon M., Latour B. *Unscrewing the Big Leviathans How Do Actors Macrostructure Reality // Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies / Ed. by K. Knorr and A. Cicourel.* L.: Routledge, 1981. P. 277-303
14. Cheney D. L., Seyfarth R. M. *How Monkeys See the World. Inside the Mind of Another Species.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.
15. Collins H., Yearley S. *Epistemological Chicken // Science as Practice and Culture / Ed. by A. Pickering.* Chicago: Chicago University Press, 1992. P. 301-326.
16. De Waal F. *Chimpanzee Politics. Power and Sex Among Apes.* N.Y.: Harper and Row, 1982.
17. Denett D. C. *The Intentional Stance.* Cambridge Mass: The MIT Press, 1987.
18. Desrosières A. *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique.* P.: La Découverte, 1993.
19. Dosse F. *Histoire du structuralisme. Tome I. Le champ du signe, 1945-1966.* P.: La Découverte, 1991.
20. Dosse F. *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines.* P.: La Découverte, 1995.
21. Dupuy J. P. *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs.* P.: Editions Marketing, 1992.
22. Fedigan L. M. *Primate Paradigms. Sex Roles and Social Bonds.* Montréal : Eden press, 1982.
23. Friedberg E. *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée.* P.: Le Seuil, 1993.
24. Goodwin C. *Seeing in Depth // Social Studies of Science.* 1995. № 25(2). P. 237-284.
25. Goody J. *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
26. Haraway D. *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World.* L.: Routledge and Kegan Paul, 1989.
27. Hennion A., Latour B. *Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme // Sociologie de l'art.* 1993. №6. P. 7-24.
28. Heritage J. *Garfinkel and Ethnomethodology .* L.: Polity Press, 1984.
29. Hutchins E. *Cognition in the Wild.* Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.

30. *Kummer H.* Vies de singes. Moeurs et structures sociales des babouins hamadryas. P.: Odile Jacob, 1993.
31. *Latour B.* Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1987.
32. *Latour B.* Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique // L'effet Whitehead / Ed. by. I. Stengers. P.: Vrin, 1994. P. 197-217
33. *Latour B.* On Technical Mediation // Common Knowledge. 1994. Vol. 3(2). P. 29-64.
34. *Latour B., De Noblet J.* (Eds.). Les "vues" de "l'esprit". Visualisation et Connaissance Scientifique. P.: Culture Technique, 1985.
35. *Latour B., Lemonnier P.* (Eds.). De la préhistoire aux missiles balistiques – l'intelligence sociale des techniques. P.: La Découverte, 1994.
36. *Latour B., Strum S.* Human Social Origins. Please Tell Us Another Origin story! // Journal of Biological and Social Structures. 1986. № 9. P. 169-187.
37. *Lave J.* Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
38. *Law J.* (Ed.). A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination. (Vol. 38). L.: Routledge Sociological Review Monograph, 1992.
39. *Law J.* Organizing Modernities. Cambridge: Blackwell, 1993.
40. *Lemonnier P.* Technological Choices. Transformation in Material Cultures since the Neolithic. L.: Routledge, 1993.
41. *McGrew W. C.* Chimpanzee Material Culture. Implications for Human Evolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
42. *Norman D.* Things that Make Us Smart. N.Y.: Addison Wesley Publishing Company, 1993.
43. *Porter T. M.* Trust in Number. The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life. Princeton: Princeton University Press, 1995.
44. *Power M.* (Ed.). Accounting and Science: National Inquiry and Commercial Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
45. *Ricoeur P.* Soi-même comme un autre. P.: Le Seuil, 1990.
46. *Star S. L.* Layered Space, formal representations and long-distance Control: the politics of information // Fundamenta Scientiae. 1989. № 10(2). P. 125-155.
47. *Star S. L.* (Ed.). Ecologies of Knowledge. Work and Politics in Science and Technology. Albany: State University of New York Press, 1995.
48. *Strum S.* Agonistic Dominance among Baboons an Alternative View // International Journal of Primatology. 1982. № 3(2). P. 175-202.
49. *Strum S.* Almost Human. A Journey Into the World of Baboons. N.Y.: Random House, 1987.
50. *Strum S., Latour B.* The Meanings of Social: from Baboons to Humans // Information sur les Sciences Sociales/Social Science Information. 1987. № 26. P. 783-802.
51. *Thomas N.* Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.
52. *Wilson E. O.* The Insect Societies. Harvard U.P. Cambridge Mass: The Belknap Press, 1971.
53. *Wilson E. O.* Sociobiology, the New Synthesis. Cambridge Mass: Harvard University Press, The Belknap Press, 1975.