

Pier Carlo Bontempelli

«Tôrdre le bâton dans l'autre sens».

Pierre Bourdieu e la sua lettura di Pascal

da: *Il conforto della ragione. Studi in onore di Bernardo Razzotti*, a cura di Elisabetta Fazzini, Andrea Mariani, Giuliana Di Biase, Editrice Itinerari, Lanciano 2010, pp. 159-169.

Chi ancor oggi si interroga sulla funzione che Pierre Bourdieu ha avuto nella storia intellettuale del nostro tempo, si trova di fronte alla difficoltà di classificare la sua opera all'interno di coordinate istituzionali che corrispondono alla tradizionale ripartizione delle discipline universitarie. D'altra parte l'impegno teorico di Bourdieu è talmente vasto e transdisciplinare che nei vari ambiti nazionali è stato di volta in volta presentato e rappresentato in forme varie. Proprio per questa sua inclinazione a superare gli ambiti del sapere tradizionalmente consolidati e perpetuati, si è spesso trovato in conflitto con quanti, nei vari campi di forze in cui si articolano, in particolare, le discipline universitarie, di volta in volta intendevano ergersi a difensori dell'ortodossia¹.

Se dovessi riassumere il suo lavoro con una breve formulazione, utilizzerei quanto scritto da Anna Baldini, che ha così riassunto la sua principale aspirazione: «costruire una teoria dell'agire sociale che spieghi i meccanismi del comportamento umano in ogni settore della società»². Il progetto ambizioso del sociologo è stato quello di spiegare l'agire umano in campo sociale e, in via subordinata, anche nel campo dell'arte, della letteratura, della filosofia e in tutti gli ambiti relazionali in cui si esplica l'attività dell'uomo. Operazione non facile, come si può intuire, perché Bourdieu intende rimettere in discussione tutto quanto viene dato

¹ Insuperata rimane la sua analisi sociologica del mondo universitario in P. Bourdieu, *Homo academicus*, Les Éditions de Minuit, Paris 1984.

² A. Baldini, «Introduzione» a *Pierre Bourdieu e la sociologia della letteratura*, «Allegoria», XIX, 55 (2007), pp. 9-25, qui 9.

per consolidato e naturale dalle varie discipline e dal loro uso accademico e scolastico. Il suo metodo interroga criticamente il significato vero delle parole e dei concetti, riprendendo spesso termini (e autori) caduti in disuso e riutilizzandoli con un significato diverso da quello «abituale» con un effetto che definirei di *straniamento*. In altri termini, egli vuole costringere i suoi lettori a riflettere sul significato vero di parole e formazioni linguistiche, “denaturalizzandole” e riportandole rigorosamente all’interno dei singoli campi relazionali (politico, religioso, scientifico, filosofico, artistico, letterario, giuridico ecc.) in cui gli scambi linguistici sono prodotti e si realizzano.

Nel suo procedere Bourdieu ha operato spesso con lo scopo esplicito di affermare la propria identità di sociologo in contrasto esplicito e polemico con la tradizione filosofica di cui pur era figlio. E nella quarta di copertina della sua opera dedicata a Pascal, *Méditations pascaliennes*, si definisce, certo non casualmente, «anthropologue, sociologue, professeur au Collège de France»³, negando così (o omettendo) la propria appartenenza alla corporazione dei filosofi e al campo disciplinare della filosofia. Solo in quanto sociologo e antropologo si occupa dei suoi antenati filosofi (Pascal, Hume, Kant, Marx, Husserl, Bachelard, Wittgenstein, Austin, Dewey) e dei loro eredi, per trasformarli in oggetti di studio sociologico ed etnologico, come se fossero i cabili, i contadini algerini o i contadini celibi del Béarn, tutti soggetti a cui Bourdieu aveva già dedicato o avrebbe dedicato il suo lavoro di sociologo e antropologo. In realtà egli vuole sottoporre a una critica esplicita il campo degli studi filosofici, così come si presenta alla sua riflessione. Bisogna ricordare che nella Francia del secondo dopoguerra la filosofia rappresentava una forma elevata di consacrazione da cui discendeva il diritto a uno statuto prestigioso nelle facoltà universitarie. La scelta di studiare filosofia era, in quel contesto, la manifestazione di una volontà di egemonia, di distinzione arrogante, di coronamento di un percorso nobile e consacrato come tale, che portava al riconoscimento piuttosto che alla conoscenza. Il desiderio di conoscenza, che aveva convinto

³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Édition de Seuil, Paris 1997, quarta di copertina.

Bourdieu a studiare filosofia, si trasforma, una volta fatta l'esperienza di quel campo e delle disposizioni che in esso si inculcavano agli attori (ai soggetti che in esso operavano), in una critica implacabile della filosofia, dei suoi contenuti e della inaccettabile retorica che impregnava i grandi racconti mitici e i dibattiti. Così il filosofo Bourdieu vuole superare la propria appartenenza a quel campo e inizia un percorso di redenzione che lo porta a ripudiare i sublimi inganni della sua formazione filosofica per abbracciare il più umile mestiere di sociologo.

L'allontanamento dalla sua matrice filosofica non è mai definitivo: la filosofia non è stata da lui abbandonata per dedicarsi allo studio della sociologia *stricto sensu* ma con l'ambizioso scopo di rendere conto sul piano scientifico della genesi e del funzionamento delle relazioni umani nello spazio sociale. Il suo piano, dunque, non esclude la filosofia. La sua resta un'esigenza filosofica ad ampio spettro che però richiede un interprete che abbia il carattere del filosofo di Pascal: «Le vrai philosophe se moque de la philosophie»⁴. Non curarsi della filosofia significa avere il coraggio di superare le secche della ragione scolastica in cui la filosofia tradizionale è venuta a trovarsi:

Mais j'ai aussi la conviction qu'il n'est pas d'activité plus philosophique, même si elle est vouée à paraître scandaleuse à tout «esprit philosophique» normalement constitué, que l'analyse de la logique spécifique du champ philosophique et des dispositions et croyances socialement reconnues à un moment donné du temps comme «philosophiques» qui s'y engendrent et s'y accomplissent, à la faveur de l'aveuglement des philosophes à leur propre aveuglement scolastique⁵.

Se i filosofi sono «ciechi» e incapaci di comprendere la logica delle azioni e delle relazioni del mondo sociale, bisognerà allora che intervenga la sociologia, così come la intende Bourdieu, a risvegliare l'interesse per la conoscenza. L'analisi sociologica si impegna a rivelare le determinazioni del pensiero mettendo in luce, con un'operazione di vero e proprio rischiaramento illuministico, i presupposti ignorati delle nostre azioni e dei nostri pensieri. La

⁴ *Ivi*, p. 10.

⁵ *Ivi*, p. 40.

sociologia è, come la intende Bourdieu, una forma di vigilanza applicata a se stesso, una analisi dei condizionamenti a cui lo stesso studioso, in quanto agente in un campo di forze date, è sottoposto⁶. Uno degli strumenti analitici più efficaci è la riflessività non vista come pure e semplice introspezione ma come una forma di «exploration systématique des catégories de pensées impensées qui délimitent le pensable et prédéterminent le pensé»⁷.

Ma perché Bourdieu, a questo punto della sua auto- o socioanalisi, si rivolge proprio a un *alter ego* che ha le caratteristiche di un pensatore, all'apparenza, così lontano da lui, come Pascal? Perché Pascal e non, per esempio, Cartesio? Penso che la scelta dipenda dal fatto che Pascal, certamente un filosofo di rango, viene incontro a determinate esigenze di Bourdieu. Intanto perché Bourdieu non vuole nascondere completamente la propria fisionomia intellettuale dietro il rifiuto puro e semplice della filosofia. Anzi, egli intende, confrontandosi con Pascal, partecipare al discorso filosofico sottoponendo ad analisi critica, con l'aiuto dell'autore dei *Pensieri*, la pratica filosofica scolastica a lui coeva. Ma piuttosto che affrontare direttamente un dibattito critico aperto, che sarebbe certo stato un dialogo tra sordi, il sociologo preferisce esprimere le proprie posizioni in un lungo saggio, che già nel titolo mette in evidenza una profonda ambiguità: *Méditations pascaliennes*. Le *Méditations* costituiscono un genere particolare, a partire da Cartesio, di riflessione soggettiva della filosofia. In esse il soggetto, sia esso l'*ego* del *cogito* cartesiano o un altro soggetto trascendentale, riflette su se stesso. Scegliendo invece di meditare con Pascal, Bourdieu sposta il piano della riflessione dal pensiero egocentrico e soggettivo verso il mondo sociale, il suo ordine e la sua relazionalità. Nel dialogo che intreccia con Pascal vuole mettere in evidenza una serie di proprietà che viene universalmente riconosciuta ai *Pensieri*. Il discorso

⁶ Cfr. la «non autobiografia» di Bourdieu, che vuole accantonare l'illusione biografica per affidare alla socioanalisi la ricostruzione della propria traiettoria nei vari campi attraversati, intitolata *Esquisse pour une auto-analyse*, Éditions Raison d'agir, Paris 2004 (*Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, trad. it. di A. Serra, a cura di A. Boschetti, Feltrinelli, Milano 2005).

⁷ BOURDIEU, *Leçon sur la leçon*, Les Éditions de Minuit, Paris 1982. Si tratta della sua lezione inaugurale al Collège de France in cui Bourdieu analizza il rito d'investitura e di sottomissione a cui con angoscia e riflessività si sottomette.

filosofico si sposta con Pascal verso l'esperienza comune di soggetti socialmente determinati, verso le ragioni d'essere e d'agire della vita quotidiana:

Mais surtout j'avais toujours su gré à Pascal, tel que je l'entendais, de sa sollicitude, dénuée de toute naïveté populiste, pour le «commun des hommes» et «des opinions du peuples saines»; et aussi de sa volonté, qui en est indissociable, de chercher toujours la «raison des effets», la raison d'être des conduites humaines en apparence les plus inconséquentes ou les plus dérisoires – comme «courir tout le jour après une lièvre» –, au lieu de s'en indigner ou de s'en moquer, à la manière des «demi-habiles», toujours prêts à «faire les philosophes» et à tenter d'étonner par leur étonnement hors du commun à propos de la vanité des opinions de sens commun⁸.

Bourdieu utilizza Pascal perché condivide il suo modo di concepire la filosofia come una pratica impegnata nella lettura della vita e dell'ordine del mondo sociale. E una delle priorità strategiche che Bourdieu assegna alla sociologia è, tra molte altre, l'analisi della funzionamento del (potere) simbolico e delle sue manifestazioni nella condotta dell'uomo quotidiana dell'uomo comune. E il pensiero di Pascal gli offre molti spunti di riflessione in relazione alla sua elaborazione del concetto di *habitus* certamente una delle categorie più feconde e utili della sociologia di Bourdieu. Scrive Pascal:

Perché non dobbiamo dimenticare la nostra condizione: noi siamo automa e intelletto («automate autant qu'esprit»), e da questo dipende che lo strumento per ottenere la convinzione non è la sola dimostrazione: Quanto sono poche le cose dimostrate! Le prove non convincono che l'intelletto: L'abitudine («coutume») rende le nostre prove più forti e più credute; essa spiega l'automa, e questo trascina l'intelletto senza che se ne accorga. Chi mai ha dimostrato che domani vivremo oppure moriremo? E che cosa c'è di più creduto? Dunque è l'abitudine che ce en convince [...]. Infine bisogna ricorrere all'abitudine appena l'intelletto ha scorto dov'è la verità, se vogliamo abbeverarci ed impregnarci di questa credenza che ci sfugge ogni momento, perché averne le prove sempre presenti è troppo arduo. Bisogna acquistare una credenza più facile, che è quella dell'abitudine, la quale, senza violenza,

⁸ Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 10.

senza artificio, senza argomentazione, ci fa credere le cose e inclina tutte le nostre facoltà a questa credenza in modo che la nostra anima vi cada naturalmente. Non basta credere soltanto in base alla convinzione razionale, mentre l'automa è inclinato a credere il contrario. Bisogna far credere tutte e due le nostre parti: l'intelletto mediante le ragioni, che è sufficiente aver viste una volta nella vita, e l'automa coll'abitudine e col non permettergli d'inclinarsi nel senso contrario. *Inclina cor meum, Deus*⁹.

Nel discorso filosofico di Pascal l'abitudine ha per lo meno tanto valore quanto la forza della ragione. E proprio a partire dalla nozione di abitudine Bourdieu può sviluppare una serie ulteriori di considerazioni. Intanto l'abitudine, come disposizione inculcata nel corpo, consente di superare la separazione netta esistente nella filosofia tradizionale tra anima (intelletto) e corpo. Le logiche che portano all'azione (le ragioni dell'agire, nel linguaggio di Bourdieu) risultano, nel discorso di Pascal, iscritte nel corpo come risultato e prodotto di disposizioni conoscitive acquisite mediante il corpo e il cervello). La novità consiste nel fatto che è il corpo a reagire alle sollecitazioni del *milieu* dato, in base a uno schema cognitivo appreso nel campo relazionale in cui è stato addestrato. Di conseguenza anche l'attività teoretica e filosofica dell'uomo è orientata e circoscritta all'interno di un campo in parte predeterminato in cui esistono però varie opzioni possibili (è quello che Bourdieu definisce spesso «il campo dei possibili»). Questo implica che il sé (sia come uomo dell'azione comune che come soggetto della conoscenza), rielabora ed è continuamente rielaborato dal mondo sociale in cui si trova ad agire. I principi del *modus operandi* sono le abitudini contratte e iscritte nel corpo e nelle sue parti. Così quest'ultimo diventa il luogo in cui la storia individuale e collettiva viene iscritta come attività automatica e inconscia.

La sociologia conferisce così alla storia una forma di concretezza (che Bourdieu chiama «historicisation sociologique») che riporta la dinamica del mondo sociale e dei suoi meccanismi, le strutture sociali e le strutture mentali all'attenzione dello studioso.

⁹ B. Pascal, *Pensieri e altri scritti*, a cura di G. Auletta, Milano, Mondadori 2009, n. 252, p. 211. Bourdieu utilizza l'edizione Brunschvicg degli scritti di Pascal, *Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette 1912, più recentemente pubblicata presso l'editore Garnier Frères, Paris 1964 (a cui ho fatto riferimento).

Le abitudini non sono altro che costruzioni storiche reificate. Tocca alla riflessività del sociologo rompere con la visione naturale del mondo sociale sostituendo alla relazione ingenua tra l'individuo e la società una relazione costruita sulla capacità di restituire il processo di costruzione sociale dei differenti modi di agire. L'inconscio che ci porta ad agire automaticamente può essere svelato come costruito dalla storia e dalle categorie di pensiero e di percezione del mondo da essa prodotte. Questa procedura di svelamento riguarda anche l'inconscio epistemico, vale a dire riguarda tutte le istituzioni (in senso ampio) che nei vari campi del sapere ci sono state inculcate e regolano le nostre azioni.

È noto l'interesse sempre nutrito da Bourdieu per la storia delle istituzioni d'insegnamento, per la storia delle idee filosofiche e dei sistemi di pensiero. Questo perché egli li reputa incapaci di denaturalizzare, defatalizzare e desacralizzare la propria doxa, vale a dire l'insieme di credenze e di pratiche costitutive dell'appartenenza ad un campo del sapere. Bourdieu è convinto che siamo tutti figli e eredi di sistemi di pensiero che orientano le nostre scelte: nessuno, nemmeno lui, è perfettamente padrone delle proprie decisioni. Siamo per $\frac{3}{4}$ automi e le nostre traiettorie si iscrivono in campi di forze in cui esistono varianti possibili. Se si vuole intervenire sul campo (in qualsiasi campo) e modificarne la doxa (le abitudini e le disposizioni) bisogna fare un lavoro sul soggetto che agisce nei vari campi. Bisogna dunque fare una profonda riflessione sugli attori in campo che non sia però introspettiva ma sia invece estroversa. Applicare con rigore l'analisi sociologica implica trasformare il proprio rapporto con la filosofia (e il suo campo) e svelare come e perché le sue strutture cognitive e di percezione del mondo sono diventate come le «abitudini» di cui scrive Pascal.

Sono le «abitudini» così ben individuate da Pascal, e poi rielaborate da Bourdieu, a costituire i veri atti di conoscenza. Pascal parla anche, con espressione assai efficace, di «molle nella testa»¹⁰ che ci portano ad agire in natura, individuando così un principio di attività irriflessa, un automatismo che ha la sua sede reale nella testa e consiste nella disposizione a acquisire abitudini e disposizioni.

¹⁰ *Ivi*, n. 70, p. 138.

L'abitudine diventa, ancora in Pascal, «una nostra natura»¹¹ che ci permette di concludere che gli accadimenti che avvengono sempre «allo stesso modo»¹² sono fenomeni naturali. Anzi la forza dell'abitudine «è tanto grande che, mentre la natura ha fatto soltanto degli uomini, da questi invece si ottengono tutte le condizioni degli uomini. [...] Indubbiamente la natura non è così uniforme. Dunque è l'abitudine che produce tutto questo, perché coarta la natura [...]»¹³.

Queste disposizioni, iscritte nei cervelli e nei corpi, consentono di conoscere il mondo sociale ma hanno anche un'altra funzione non meno rilevante: quella di permettere il riconoscimento del «potere simbolico»¹⁴. Nella vita quotidiana il potere non è esercitato mediante il ricorso alla violenza fisica ma si è trasformato in una forza invisibile e misconosciuta. È come trasmutato in una forma simbolica che si trova investita di una specie di legittimità. Il potere siffatto può essere esercitato solo se i dominati lo riconoscono ammettendone *ipso facto* la legittimità. Allo stesso modo vengono riconosciuti e accettati i rapporti di dominazione esistenti nel mondo sociale e nei vari campi dell'agire umano. Per capire bene il funzionamento del potere simbolico, bisogna accettare il fatto che esiste una forma di complicità attiva e di adesione al potere da parte dei sottomessi. La dominazione è una costruzione sociale, e dunque arbitraria, che viene percepita come giusta da parte dei soggetti assoggettati. Una volta incorporata e accettata la violenza simbolica è alla base di ogni forma di dominazione esistente e di esercizio del potere. La sottomissione all'ordine non si esercita mediante violenza e la costrizione fisica ma attraverso l'acquisizione e il riconoscimento automatico degli schemi di percezione e di relazione che i dominanti hanno elaborato per pensare il mondo sociale. La sottomissione all'ordine dato (all'ordine della doxa) funziona come

¹¹ *Ivi*, n. 89, p. 153.

¹² *Ivi*, n. 91, p. 154.

¹³ *Ivi*, n. 97, p. 155.

¹⁴ Con questo termine Bourdieu designa non tanto una forma specifica di potere quanto le numerose e varie manifestazioni del potere che sono all'opera nella vita quotidiana. Cfr. *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris 1982 (trad. it. *La parola e il potere*, Guida, Napoli 1988).

una relazione incantata finché il mondo sociale produce strutture cognitive (classificazioni, gerarchie, problematiche, dispositivi di controllo ecc.) incorporate, che funzionano come strutture naturali e obiettive (e come tali vengono riconosciute dai dominati).

Bourdieu si è a lungo soffermato sul processo di naturalizzazione e incorporazione che subiscono le modalità di percezione e di essere del potere. All'origine di ogni forma di potere c'è la costituzione di schemi cognitivi (l'abitudine) che funziona alla base di ogni sistema e di ogni campo del sapere (e dunque anche del campo filosofico). Di nuovo egli rintraccia in Pascal la capacità di comprendere i segni quotidiani della violenza simbolica. Gli assoggettati infatti imparano a conoscere e soprattutto a riconoscere con grande evidenza le esibizioni del potere e gli atti simbolici che lo esprimono. Osserva Pascal: «È curioso: vorreste che io non onori un uomo vestito di broccati e seguito da sette o otto valletti? E che? Mi farà dare delle bastonate se non lo saluto. Quella veste è una forza»¹⁵. E più avanti aggiunge: «Essere elegante non è troppo inutile. [...] Essere elegante significa mostrare la propria forza»¹⁶. Pascal ci spiega che il costume, l'abitudine, l'*habitus* incorporato, le insegne del potere (lacchè, valletti, guardie, tamburi e così via) hanno una funzione di conservazione, stabilizzazione e riproduzione del sistema sociale e del potere a esso associato. La forza esibita si trasforma in potere legale. La violenza simbolica esercita il proprio potere se riconosciuta come legittima e accettata. Pascal aggiunge poi osservazioni sui conflitti tra gli esseri umani, e infine precisa:

Immaginiamo dunque di vederli quando cominciano a raggrupparsi. Senza dubbio si combatteranno fra loro finché la parte più forte opprime la più debole e si costituisca infine come una classe dominante. Però, una volta raggiunto questo risultato, i padroni, non volendo che la guerra continui comandano che la forza che è nelle loro mani si trasmetta come piace loro; gli uni la rimettono alla elezione popolare, gli altri alla successione ereditaria ecc.

Ed è là che l'immaginazione comincia a funzionare. Fino a quel momento il potere suscita l'avvenimento con la forza; adesso invece la

¹⁵ Pascal, *Pensieri*, n. 315, p. 231.

¹⁶ *Ivi*, n. 317, p. 231.

forza, per mezzo dell'immaginazione, conserva una determinata classe, come quella dei nobili in Francia, dei popolani nella Svizzera ecc.¹⁷.

Questa trasformazione automatica della forza in ordine legale mediante l'immaginazione prefigura quello che in Bourdieu è «la transfiguration d'un rapport de force en rapport de sense»¹⁸. Questa trasfigurazione è possibile se i sottomessi riconoscono il carattere giusto e legittimo della dominazione. E dunque da un lato si sottomettono alla forza, di cui riconoscono gli atti simbolici, dall'altro accettano l'ordine legale stabilito. E più il tempo passa, più l'abitudine come naturalizzazione del dominio rafforza l'ordine sociale e la disposizione alla sottomissione.

In un mondo sociale così concepito sembrerebbero esserci poche vie di salvezza. Il popolo non potrebbe che perseverare nell'esistente seguendo l'abitudine e la legge. Qui entra in gioco, nel discorso complessivo di Bourdieu, il valore salvifico della sociologia come pratica di riflessione sull'agire umano. Essa non si limita a descrivere (come ha fatto il pensatore Pascal) i meccanismi e i dispositivi delle strutture di dominio e le forme del loro apprendimento, ma cerca di analizzarli come strumenti di una forma di violenza strutturale al potere (la violenza simbolica) facendoli percepire esplicitamente come tali ai dominati. L'analisi sociologica di Bourdieu si sposta allora sui singoli campi e su tutte le istituzioni in cui la violenza simbolica mantiene le strutture del dominio. In particolare nelle società occidentali Bourdieu scorge nell'età moderna un tipo di sviluppo che tende alla differenziazione di più sfere o campi di pratiche distinti. Ne sono emersi, alla fine di un lungo percorso, campi di produzione e pratiche intellettuali dotati di una certa autonomia. Tutti questi campi, che si sono costituiti e affermati, sono dei campi di forze strutturati e leggibili in base alle categorie che abbiamo visto (abitudine, potere della violenza simbolica nell'agire quotidiano). Il compito che Bourdieu ritiene proprietario per la sua analisi sociologica è quello svelare le strutture

¹⁷ *Ivi*, n. 304, p. 228.

¹⁸ P. Delhom, *Sous l'égide de Pascal*, in *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, a cura di M.-A. Lescourret, Presses Universitaires de France, Paris 2009, pp. 165-190, qui 182.

sociali del dominio simbolico che anche all'interno dei singoli campi si riproducono in autonomia e con forma diverse. Questo tipo di indagine del mondo sociale vuole offrire un quadro teorico e interpretativo coerente ed empirico che permetta di rivelare implacabilmente le forme del potere e del suo riconoscimento ogni volta che esse si manifestano come legittime e naturali. Bourdieu vuole raggiungere obiettivi del tutto diversi da quelli di Pascal, pur manifestando la sua simpatia per quest'ultimo: dove il filosofo aveva salutato il riconoscimento della legittimità dell'ordine sociale come garanzia di pace tra gli uomini, Bourdieu vede invece la sottomissione alla doxa dominante e all'ordine stabilito a cui non riconosce legittimità. Per meglio dire: egli vuole svelare i meccanismi occulti che ne garantiscono il riconoscimento come legittimi onde renderli, alla fine di un processo di svelamento, inutilizzabili.

Come Pascal, e questo elemento senza dubbio è comune ai due, Bourdieu è un grande e sottile osservatore, guidato da una profonda cultura filosofica che continuamente rimette in discussione e riutilizza utilizzando nuovi e inconsueti punti di vista. Ma ciò che distingue il sociologo è la continua capacità di auto-riflessione o di socio-analisi applicate alla propria traiettoria nel campo dei possibili che ha praticato incessantemente. Al di là dei suoi importanti contributi alla teoria sociologica del nostro tempo, quello che mi sembra più stimolante del suo lavoro e che potrebbe aprire numerose e interessanti piste di ricerca nei più vari settori delle scienze (storiche, filosofiche, umane e sociali) è la sua idea di socio-analisi a cui lo studioso, nella fattispecie il filosofo, dovrebbe sottoporsi incessantemente. Scoprire come i meccanismi della violenza simbolica funzionano sugli studiosi, potrebbe contribuire a neutralizzarli. La conoscenza, dice Bourdieu, può rivelare il carattere storico delle abitudini e l'arbitrarietà della violenza con cui il potere si istituisce e ci governa sia materialmente che simbolicamente. Sul piano più strettamente filosofico il suo contributo consiste soprattutto nella sua critica a quella che definisce «*philosophia perennis*»¹⁹. Egli intende con quest'espressione la filosofia che oppone resistenza e si sottrae al «*refus de la pensée de la genèse de*

¹⁹ Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 55.

la pensée»²⁰. I filosofi rifiutano le scienze sociali soprattutto quando si interessano della filosofia e ne studiano la genealogia e le condizioni che ne hanno determinato l'esistenza istituzionale. E soprattutto i filosofi resistono all'idea che la figura del filosofo e la filosofia come istituzione siano sottoposti al processo di socioanalisi sottraendoli così all'aura di extraterritorialità che si sono accordati. Una storia sociale della filosofia, che voglia mettere in relazione i concetti e i sistemi filosofici con la storia sociale del campo della filosofia non potrebbe non mettere in discussione la figura auratica e unica del soggetto filosofico.

Anche nel caso della filosofia Bourdieu prosegue il suo discorso, brillantemente approfondito in *Homo academicus* (1984), contro l'idea di un sistema universitario scolastico. Qui le sue critiche si appuntano contro la filosofia capace di perpetuarsi all'infinito, sempre identica a se stessa e convinta di essere autosufficiente nella sua capacità di contrapporre sistemi formalmente coerenti (Kant contro Hegel, Hegel contro Heidegger ecc.) che sono l'inizio e la fine di ogni discorso filosofico. La resistenza alla storicizzazione appare radicata profondamente nelle abitudini di un corpo che ha acquisito un habitus accademico impregnato della tradizione filosofica che gli è stata inculcata e che inculca autori e testi canonici istituzionalizzati, perenni e perpetuati dalla tradizione scolastica dell'accademia.

Le scienze sociali, o comunque l'analisi storico-sociale delle istituzioni, delle categorie di pensiero e dei dispositivi relativi al campo filosofico, possono avere un effetto liberatorio nei confronti della filosofia:

Mais j'ai aussi la conviction qu'il n'est pas d'activité plus philosophique, même si elle est vouée à paraître scandaleuse à tout «esprit philosophique» normalement constitué, que l'analyse de la logique spécifique du champ philosophique et des dispositions et croyances socialement reconnues à un moment donné du temps comme «philosophique» qui s'y engendrent et s'y accomplissent, à la faveur de l'aveuglement des philosophes à leur propre aveuglement scolastique. L'accord immédiat entre la logique d'un champ et les dispositions qu'il suscite et suppose fait que tout ce qu'il peut receler d'arbitraire tend à se

²⁰ *Ivi*, p. 54.

masquer sous le dehors de l'évidence intemporelle et universelle. Le champ philosophique n'échappe pas à cette règle. La critique sociologique n'est donc pas un simple préalable qui ne ferait qu'introduire à une critique philosophique plus radicale et plus spécifique: elle conduit au principe de la «philosophie» de la philosophie, qui est engagée tacitement dans la pratique sociale que l'on désigne en un lieu et un temps déterminés come philosophique²¹.

Bourdieu dunque, più che dare un contributo particolare a questioni filosofiche come tali, ha ritenuto opportuno mettere in evidenza qual è (o potrebbe essere) l'apporto filosofico delle scienze sociali a una filosofia della filosofia. Esse possono rendere leggibili o visibili, attraverso la propria capacità auto- e socio-riflessiva, relazioni ed effetti che gli interessi della tradizione filosofica e scolastica nascondono, camuffano e rimuovono. Bourdieu ha pagato lo scotto di essere stato un nemico implacabile delle forme esistenti di trasmissione della cultura. In particolare ha criticato aspramente il sistema scolastico e universitario e i suoi rappresentanti. Inoltre, negli ultimi anni della sua esistenza, si è scontrato con il neoliberalismo a cui imputava, tra l'altro, il mancato funzionamento del sistema sociale nel suo complesso e la strategia politico-culturale che finiva per sottomettere il campo della cultura allo spazio mediatico, sottraendolo così alla autoriflessività della scienza. Il messaggio più evidente che ci ha lasciato, secondo il mio parere, è che il soggetto della conoscenza deve continuamente mettersi in discussione. Deve mettere in discussione il proprio habitus, il capitale culturale che avuto in trasmissione e i modi della trasmissione, il proprio inconscio accademico (gli schemi cognitivi acquisiti nella propria realtà disciplinare), la propria volontà di perseverare nell'esistente, la propria collocazione nel campo di forze della propria disciplina e così via. Chi pretende di essere scientifico non può rinunciare alla riflessività e all'analisi della propria posizione in campo accademico e scientifico. Su questi punti Bourdieu insisterà con particolare insistenza nei suoi ultimi lavori. In un testo introduttivo a un seminario del 1997, pubblicato postumo con il titolo *L'objectivation du sujet de l'objectivation*, dirà:

²¹ *Ivi*, p. 40-1.

L'histoire sociale des sciences sociales n'est pas une science comme une autre, qui aurait pour seule fin de faire progresser la science en faisant progresser le sujet de la science. En étendant la connaissance historique et sociologique du passé et du présent de la sociologie et de l'histoire dans leur dimension institutionnelle, elle fournit à l'histoire et au sociologue le moyen d'explorer et de connaître leur inconsciente le plus spécifique, qui s'est inscrit dans leur cerveau à travers leur expérience passée et présent de leur discipline; un moyen de se réapproprier, en mobilisant toutes les ressources scientifiques disponibles, tout ce que l'histoire et la société ont déposé dans les choses et dans les esprits, et de les maîtriser, par l'objectivation²².

Bourdieu propone, a conclusione del suo percorso o della sua traiettoria di studioso, una forma di riflessività scientifica del soggetto. Questo deve certamente essere dotato degli strumenti di conoscenza, specifici del campo disciplinare di pertinenza (del filosofo, del critico letterario, dell'italianista ecc.) allo scopo di conoscere meglio chi la pratica e il modo di praticarla. Questo processo di oggettivazione vuole esplicitare proprio quanto nel lavoro dello studioso è considerato implicito (la sua traiettoria, la sua appartenenza a una istituzione e una scuola, la sua posizione nel campo dato, il suo habitus (e le modalità storicamente determinate di acquisizione dello stesso) e così via. Come si vede Bourdieu propone un modello di storia sociale delle scienze umane e sociali (che nella sua concezione comprendono anche la filosofia) molto complesso e difficile da applicare. Anche perché la concezione che aveva del lavoro intellettuale non era quella di stabilire in modo individuale e ispirato l'ordine nella successione dei grandi sistemi filosofici e dei grandi filosofi, ma piuttosto riportare quei sistemi nel quadro di una severa critica razionale della pratica filosofica nel campo di forze autonome della filosofia e nel suo rapporto con il mondo sociale.

²² Bourdieu, *L'objectivation du sujet de l'objectivation*, in *Pour une histoire des sciences sociales*, a cura di J. Heilbron, R. Lenoir, G. Sapiro, Fayard, Paris, 2004. pp. 19-23, qui p. 19.