

LA REALTÀ DELLA RIDUZIONE:
LA SINTESI FALLITA DI PIERRE BOURDIEU*

Pierre Bourdieu è diventato il “teorico critico” più influente del mondo. In un’epoca segnata dalla fine del Comunismo, è guardato da molti come la più importante incarnazione della tradizione marxista, l’ultimo della lunga linea di brillanti revisori di un sistema di pensiero che egli stesso ha raramente difeso, ma che, ciononostante, penetra fin nella più intima essenza del suo lavoro¹.

A dire il vero, se dovessimo ricorrere al tipo di meta-sociologia della conoscenza che lo stesso Bourdieu impiega spesso con una certa spericolatezza, potremmo dire che essere un seguace di Bourdieu è diventato un segno di distinzione proprio grazie alla crisi che investe la tradizione marxista. In un periodo che ha sottoposto la teoria sociale materialista ad un’incessante critica epistemologica, il suo stesso approccio critico sembra accettare l’importanza, se non l’autenticità, dell’azione simbolica e del sistema culturale. Al tempo stesso, Bourdieu fa ampio utilizzo del corrosivo cinismo della nostra epoca. In un periodo in cui le speranze utopiste sono diventate ripetitive come una *routine*; in cui i movimenti di liberazione hanno ceduto il passo a *revival* fondamentalisti ed i regimi socialisti alle economie di mercato, Bourdieu ci assicura che proprio questo doveva accadere. Non importa quali siano gli ideali di un attore, di un gruppo e di un momento storico, suggerisce la sua teoria della pratica: essi sono destinati ad esser degradati dalla strategica volontà di potere che fonda, e mina, ogni dimensione della vita sociale.

* L’articolo, inedito in italiano, è apparso per la prima volta in J. C. Alexander 1995, *Fin de siècle Social Theory*, Verso, London, pp. 128-217.

¹ Lo spunto e molte delle idee specifiche di questo saggio derivano dalle mie conversazioni con Roger Friedland e Nicholas Entrikin, colleghi del Breakfast Club on Cultural Theory dell’UCLA. In senso più generale, sono anche stato stimolato dagli attuali dibattiti del Culture Club per laureati dell’UCLA. Sono molto grato a questi colleghi e studenti per la loro collaborazione intellettuale. La prima stesura del saggio risale al periodo in cui sono stato ospite del Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences, a Uppsala, in Svezia, ed è stata presentata all’Istituto di Sociologia dell’Università di Stoccolma. Vorrei ringraziare i colleghi di entrambe le istituzioni per il loro apporto critico. Vorrei anche ricordare l’assistenza per la stesura finale di Philip Smith, che è stato anche prodigo di commenti critici.

Eppure la sociologia della conoscenza non può mai sostituire l'analisi della conoscenza. Bourdieu, va detto, non riflette solamente le contraddizioni del nostro tempo, ma cerca di risolverle. È, infatti, il suo sforzo autocosciente di risolvere e perfino dissolvere una serie di antinomie teoriche classiche che fonda l'importanza del suo lavoro e, per i suoi devoti seguaci, segna il suo brillante successo².

Molto prima che il legame micro-macro divenisse una frase alla moda [cfr. Alexander et al. 1987] ed una decade prima che il "nuovo movimento teorico" [cfr. Alexander 1988a] emergesse dalla seconda fase della teoria sociale postbellica, Bourdieu aveva già dato il via al progetto assai ambizioso di abolire tre delle più pervicaci dicotomie del mondo teoretico: struttura/azione, simbolico/materiale e interpretativo/strategico. Nel suo stile di lavoro, inoltre, come anche nei suoi contenuti, Bourdieu cerca di

Lo scopo del mio riconnettere Bourdieu al "revisionismo" marxista [cfr. Alexander 1982] non è sfruttare l'attuale clima intellettuale, decisamente antimarxista, per inquinare il suo lavoro etichettandolo o proponendo un'associazione colpevole; bensì segnalare la mia intenzione di richiamare l'attenzione su alcune fondamentali connessioni teoriche che gli interpreti di Bourdieu [cfr. Di Maggio 1979, 1469; Brubaker 1985; Ringer 1992] e Bourdieu stesso [cfr. Bourdieu 1990, 22 e 123-139] troppo spesso negano o tralasciano. Bloom, nel suo importante studio sull'influenza poetica [cfr. Bloom 1975], riconosce che i grandi poeti "citano" solo figure il cui influsso sul loro lavoro è stato relativamente lieve, laddove ignorano invece i poeti verso i quali hanno contratto i debiti più rilevanti. In un recente studio critico su Bourdieu, alcuni filosofi politici francesi hanno sostenuto, invero, che "non si può negare l'importanza del ruolo giocato dalla strategia del negare costantemente il modello, che è una tra le condizioni che hanno reso possibile la sopravvivenza (...) di queste correnti (marxiste)" [Ferry, Renaut 1990, 75]. Gli autori affermano con vivacità l'esistenza di una forte relazione epistemologica tra Bourdieu e lo strutturalismo di Althusser: "Il marxismo francese continua a giocare un ruolo importante nella vita culturale (francese), nonostante l'attuale stato di crisi in cui il marxismo in genere versa. Mantiene la sua vitalità primariamente attraverso il lavoro di Bourdieu. Althusser, e perfino il lavoro dei suoi discepoli, appare molto datato e richiama irresistibilmente alla mente un passato recente ma sorpassato, come la musica dei Beatles o i primi film di Godard (...). Sono gli sviluppi di Bourdieu a rappresentare innegabilmente l'unica manifestazione veramente vitale della contemporanea 'sensibilità' marxista" *Ubid.*. È l'incapacità di comprendere la complessità della teoria marxista, e particolarmente l'incapacità di riconoscere l'impronta culturale di ogni forma importante di marxismo del XX secolo, che ha reso gli stessi lineamenti marxisti di Bourdieu invisibili ai più. I marxisti culturali non hanno avuto simili difficoltà, riconoscendo e a volte criticando il suo lavoro come parte dello sforzo secolare per elaborare una teoria marxista delle forme sovrastrutturali. Stuart Hall [1978, 29], una figura chiave della scuola inglese di studi culturali, ha salutato in Bourdieu la promessa di svolgere "un'adeguata teoria marxista dell'ideologia". Nicholas Garnham e Raymond Williams hanno riconosciuto che, "mentre Bourdieu ha concentrato la sua attenzione sul modo del dominio, su quel che lui chiama l'esercizio del Potere Simbolico, la sua teoria è formulata in termini risolutamente materialisti" [Garnham, Williams 1980, 211].

² "La quasi enciclopedica opera di Bourdieu rappresenta una sfida a più livelli per le attuali divisioni e per i modi di pensare condivisi della scienza sociale (a causa del suo persistente tentativo di scavalcare alcune delle antinomie più profonde che lacerano il suo tessuto (...), mettendo a punto un insieme di strumenti concettuali e metodologici capace di dissolvere queste stesse distinzioni" [Waquant in Bourdieu-Waquant 1992, 3 e ss]. Waquant è il discepolo più recente e certamente più energico nell'assumersi il compito di interpretare e pubblicizzare il pensiero di Bourdieu per il pubblico sociologico di lingua inglese.

superare un'altra disputa di lungo periodo della scienza sociale, poiché egli riunisce, con più efficacia di ogni altro scrittore vivente, teoria generale astratta e studi empirici di medio raggio. Infine, egli ha anche qualcosa di importante da dire sul conflitto tra teoria positiva e critica. Mentre studi empirici attentamente costruiti si susseguivano dalla sua penna, è divenuto sempre più chiaro che la sua comprensione della teoria critica, come quella di Habermas, condivide un tratto fondamentale della stessa teoria di Marx: egli cerca non tanto di spiazzare la scienza sociale positiva, quanto di incorporarla e di ricrearla³.

Nonostante la natura fondamentalmente critica della discussione che segue – anzi, proprio a sua cagione – non posso che iniziare affermando l'esemplare ed inebriante ambizione di Pierre Bourdieu ed esprimendo ammirazione per la sensibilità austera eppure febbrile che ha ispirato la sua fatica erculea. Questo maestro francese ha prodotto studi che non

³ L'accettazione della scienza sociale "positiva", va sottolineato, porta nel lavoro di Bourdieu le stesse ambiguità che hanno caratterizzato la teoria di Marx. Da una parte, Bourdieu fa frequentemente riferimento alle implicazioni critiche e liberatorie della sua sociologia ["Lo smascheramento del privilegio culturale distrugge l'ideologia giustificatoria che permette alle classi privilegiate (...) di vedere il loro successo come una conferma di doti personali naturali", Bourdieu-Passeron 1979b, 71]. Mentre la scuola di Francoforte sosteneva che la sua spinta critica derivava dal rigetto hegeliano dell'oggettività nel senso empiricista, Bourdieu non può adottare questa spiegazione. In tutto il suo lavoro, egli magnifica la natura puramente induttiva dei suoi studi empirici ed anche della sua stessa teoria generale. Così egli sostiene che è stata la sua scoperta del fatto anomalo che solo una piccolissima percentuale dei matrimoni reali seguivano le regole del matrimonio a portare alla sua rottura con lo strutturalismo [Bourdieu 1990a, 15-17; 1990b, 20] ed etichetta peggiorativamente come "teoreticismo" e "scolasticismo" la possibilità che concettualizzazione e costruzione teorica possano aversi indipendentemente dal lavoro empirico [Bourdieu-Waquant 1992, 161, 224]. L'accettazione di questa versione piuttosto mondana dell'empiricismo significa che egli non può offrire alcuna specifica giustificazione epistemologica che spieghi all'origine perché queste qualità debbano essere più vere per il suo lavoro che non per quello di qualsiasi altro sociologo.

Invece di una simile spiegazione, ci si trova di fronte ad un alternarsi di riduzione sociale e presunzione disciplinare [cfr. Frow 1987, 72]. Come vedremo più avanti, nei suoi scritti di scienza naturale e sociale, Bourdieu enfatizza il tradizionale tema marxista per cui le idee riflettono, naturalmente attraverso un complesso processo di mediazione, le condizioni materiali del gruppo sociale del loro autore. Per essere un teoreta tanto sofisticato, Bourdieu sembra singolarmente non accorgersi di come una simile tesi incorra nella circolarità viziosa che Geertz [cfr. Geertz 1973] ha chiamato "paradosso di Mannheim". Se Bourdieu può liquidare lo strutturalismo come "l'ideologia professionale" [Bourdieu 1990b, 31] degli antropologi, come può attribuire alla sua alternativa un qualche grado superiore di verità indipendente dall'interesse? Può darsi che il senso di questo enigma giustifichi il fatto che, allo stesso tempo, si ritrova in ogni scritto di Bourdieu l'insistenza accademica assolutamente convenzionale che la scientificità della sociologia permette all'analista di raggiungere l'oggettività e la distanza dalle pressioni ideologiche dell'ambiente sociale. Bourdieu non può accettare né i presupposti cognitivi aprioristici che informano il suo lavoro, né le tensioni imminenti e spesso utopiche che caratterizzano la scienza sociale moderna, fattori di complementarità ed al tempo stesso di distorsione della distanza che la disciplinarietà assicura. Per queste incapacità, Bourdieu non riesce assolutamente a raggiungere la riflessività autocritica che dev'essere parte di ogni teoria sociale che cerchi di emanciparsi senza inganno o dominio.

sono solamente illuminanti, ma *amusants*. La sua sociologia, tuttavia, è a mio giudizio irrimediabilmente sbagliata, in termini teorici ed empirici come anche ideologici e morali. Distorce la natura dell'azione e dell'ordine e fraintende le fondamentali strutture istituzionali e culturali della vita contemporanea, per non parlare delle sue possibilità.

1. Fin dai primi anni Sessanta, Bourdieu ha preso di mira due avversari intellettuali, la semiotica strutturalista ed il comportamentismo razionalistico. Contro queste prospettive, ha annunciato l'intenzione di recuperare l'attore e la significatività del suo mondo. Il fatto che abbia fallito entrambi gli obiettivi è, credo, conseguenza dell'ininterrotta dedizione al marxismo come forma culturale. Questa dedizione, mai riconosciuta eppure appena celata, lo ha portato a rendere strategica l'azione (reincorporando il comportamentismo), a sottometterla ad inevitabili codici simbolici (reincorporando lo strutturalismo) ed a soggiogare sia codice che azione ad una sottostante base materiale (reincorporando il marxismo nella sua forma ortodossa).

In una sorta di ritornello che costituisce il principale tema polemico del suo lavoro, Bourdieu accusa lo strutturalismo simbolico di essere una forma di "oggettivismo" [Bourdieu 1997a, 11] che elimina l'azione perché il "combinarsi meccanico di azioni predefinite" [Bourdieu 1990a, 107] fonde "il modello (dell'azione) e la sua esecuzione" [Ivi, 33]. Eppure, al tempo stesso, Bourdieu formula una critica di segno radicalmente opposto. Egli attacca lo strutturalismo non in quanto oggettivista, ma perché idealista: è "un'ermeneutica agiografica" che "riduce tutte le relazioni sociali a relazioni comunicative" [cfr. Bourdieu 1997, 1]⁴.

Questa critica paradossale – che mette sullo stesso piano meccanismo e comunicazione – è intellettualmente problematica, sebbene giochi un

⁴ Questo riferimento alla comunicazione richiama alla mente gli ovvi, ma non per questo meno interessanti, contrasti tra il neo-marxismo di Bourdieu e quello di Habermas. Lungo tutta la sua carriera, Habermas ha lottato contro la costrizione cinica e strumentalizzante che caratterizza la teoria dell'azione marxista allo scopo di ricavare uno spazio per la sincerità e l'autenticità nelle relazioni umane, qualità che egli ritiene – a ragione – fondamentali per ogni concezione o istituzionalizzazione di una buona società. Gli intenti di Bourdieu sono di segno esattamente opposto. Come vedremo, la sua determinazione di rivelare la pervasività dell'egoismo rende l'autenticità impossibile da concepire. Come risultato, la sua teoria non è soltanto incapace di osservare gli elementi non strategici delle società moderne – gli elementi che Habermas ha chiamato prima interazione e poi comunicazione; è anche incapace di fornire le risorse che permettano la concettualizzazione di una buona società o che spieghino come questa possa venire in essere. Il contrasto tra la teoria habermasiana della comunicazione e quella di Bourdieu del dominio simbolico, comunque, lavora a svantaggio del primo. La sua ossessione per la comunicazione lo porta, infatti, a concettualizzare il linguaggio simbolico, e più in generale la cultura, sia come comunicazione sincera volta a stabilire il reciproco rispetto, sia come semplice azione strumentale. Il risultato, ovviamente, è che mentre Habermas ha certamente una struttura normativa di riferimento per valutare il significato, egli non ha alcuna teoria sociologica della cultura [cfr. Alexander 1982]. Questa, invece, non manca a Bourdieu, nonostante i gravosi problemi che discuterò in seguito.

ruolo logico centrale nella teoria di Bourdieu, come vedremo presto. In termini sociali, comunque, l'associazione di oggettivismo ed idealismo non è affatto anomala. Dalla fine degli anni Sessanta, il periodo in cui inizia a prendere forma lo stesso progetto di Bourdieu, si cominciano a muovere esattamente le stesse accuse contro una prospettiva sempre più screditata dal punto di vista politico e teorico, cioè lo struttural-funzionalismo. L'attacco di Bourdieu alla teoria dei ruoli [cfr. Bardieu 1997a, 2], che collega i fallimenti di questa all'oggettivismo dello strutturalismo simbolico, mostra la stretta connessione tra queste critiche storicamente contemporanee.

Come Dahrendorf [1968], Garfinkel [1967] e Turner [1972] prima di lui, Bourdieu sostiene che lo strutturalismo disegna l'azione come dogmaticamente costretta da regole formali esplicite: "Passare dalla *regolarità*, cioè da quel che ricorre con una certa frequenza statisticamente misurabile e dalla formula che lo descrive, ad una *regolazione* coscientemente approntata e rispettata, oppure ad una regolazione inconscia dovuta ad un misterioso meccanismo cerebrale o sociale; sono i due modi più comuni di scivolare dal modello della realtà alla realtà del modello" [cfr. Bourdieu 1990a, 39].

Il risultato, egli sostiene, è che le azioni vengono descritte dagli strutturalisti come se "avessero come principio l'obbedienza cosciente a norme coscientemente elaborate e sanzionate" [*Ibid.*].

Si tratta della stessa lettura distorta dello strutturalismo formulata precedentemente da Garfinkel [1967], quando aveva accusato l'attore struttural-funzionalista di essere un "drogato culturale"⁵. È una falsa prete-

⁵ Dico "precedentemente" perché vorrei proporre alla discussione la possibilità che le formulazioni di Bourdieu delle obiezioni alla soppressione strutturalista della riflessività siano state ispirate, o abbiano addirittura fatto seguito, a quelle di Garfinkel, nonostante l'impressione trasmessa da Bourdieu che sia vero il contrario [cfr. Bardieu 1997a, 21]. Il libro di Garfinkel con il manifesto dell'etnometodologia è apparso nel 1967 e numerosi altri noti saggi sull'argomento sono stati pubblicati in precedenza. Il libro di Bourdieu è uscito in Francia nel 1972. È chiaro che solo ricerche d'archivio potranno risolvere questa questione storica.

Al tempo stesso, mi sembra evidente che la lettura dell'ultimo Wittgenstein – un incontro definito fondamentale sia da Garfinkel (comunicazione personale) che da Bourdieu [1990b, 9] – avrebbe potuto, nel contesto degli anni Sessanta, ispirare simili critiche allo strutturalismo e simili prese di posizione a favore della "azione pratica", senza che i due autori avessero notizia l'uno dell'altro. A dire il vero, per quel che riguarda temi da "storia delle idee", è importante riconoscere che le nozioni relative alla "praticità" dell'azione – un'enfasi centrale sia in Garfinkel che in Bourdieu – non sono state elaborate originalmente da nessuno dei due autori, ma fanno piuttosto parte di una particolare tradizione teoretica. Nella filosofia europea, la critica fondamentale alle teorizzazioni "strutturaliste" ed "astratte" dell'azione e dell'ordine è stata la dimostrazione fenomenologica di Husserl della natura e della funzione dell'intenzionalità. Nella filosofia americana, dimostrazioni parallele vengono dal pragmatismo. Husserl ed Heidegger hanno influenzato formativamente e criticamente Schutz e Garfinkel, come anche pensatori quali Sartre e Merleau-Ponty.

Nonostante questo inciso, tengo a sottolineare che questo è un saggio sulla sistematica, e non sulla storiografia, della teoria sociale. Parto dall'assunto che presupposti altamente generali portano a formulazioni sociologiche distintive, a prescindere dallo stile e dal temperamento dei loro autori. Per questo motivo, non faccio alcuno sforzo per situare

sa, come ho già estensivamente dimostrato altrove [cfr. Alexander 1988b]. Il fatto che Bourdieu la faccia propria, tuttavia, è di grande interesse. Gli permette, come aveva già permesso a Garfinkel, di formulare la stessa replica contro il formalismo logico, già presentata da Wittgenstein nel suo celebre scritto *Cosa significa seguire una regola*. Wittgenstein argomentava che l'azione linguisticamente guidata si fonda esclusivamente sulla conoscenza tacita (cioè reale, pratica) e non su quella logica o esplicita. Anche se per il momento dimentichiamo che logica formale e strutturalismo hanno poco in comune, è comunque corretto chiedersi: cosa c'è di nuovo? Abbiamo letto Wittgenstein molto prima di Bourdieu.

Nella teoria di Bourdieu esiste invero una direttrice persistente secondo la quale le pretese contro lo strutturalismo si riducono a poco più dell'avvertenza che le regole devono essere distinte dagli atti da esse informati, cosa che conduce all'insistenza perfettamente legittima sul fatto che l'azione *in quanto* azione – l'azione nella sua contingenza – ha un significato teorico indipendente che non può essere ignorato. Ancora, queste critiche hanno trovato spazio nei primi, ormai classici, lavori del pragmatismo di Peirce. In risposta, Eco [1976], Benveniste [1974] ed altri neo-strutturalisti vicini all'approccio di Peirce hanno argomentato che le critiche alla semiotica nella sua forma saussuriana non dovrebbero scambiare un'enfasi sul codice simbolico per un'ignoranza degli atti. Ciononostante, il primo strutturalismo dice poco sull'azione, anche se non la ignora del tutto, e l'insistenza di Bourdieu sul ruolo del tempo, dello spazio, della strategia e dell'improvvisazione [cfr. Bourdieu 1997a, 8-10] – come quella di Giddens – è un'utile, sebbene non particolarmente originale, riaffermazione delle tesi fenomenologiche ed etnometodologiche per cui l'azione concreta dev'essere presa in considerazione.

Non voglio dilungarmi, in questa sede [cfr. Alexander 1988], sulla discussione del fatto che strutturalismo e funzionalismo non implicano un tipo di azione formalmente governato da regole, né escludono la considerazione indipendente dell'azione in quanto tale. Non voglio altresì accentuare il fatto che, se lo strutturalismo ignora la *parole*, lo fa solamente per sottolineare la maggiore priorità, non l'esclusività, della *langue*⁶. Come potremmo altrimenti spiegare il famoso *bricoleur* di Levi-Strauss [1967], il disordinato narratore che siede a suo agio nella vita quotidiana, prendendo dal mito quel che gli abbisogna per costruire le storie del suo mondo? Vi sono persino negli scritti di Bourdieu [cfr. Bourdieu 1997a, 110-112; 1990a, 85-88] dei passaggi illuminanti che dimostrano come i codici sim-

socialmente o psicologicamente il pensiero di Bourdieu, sebbene una simile impresa sia certamente valida in se stessa.

⁶ *Parole*, generalmente tradotta con "discorso", si riferisce, nella linguistica strutturale, all'equivalente di "contingenza" nella teoria dell'azione. *Langue*, tradotta con "lingua", funziona nella teoria del linguaggio come equivalente di "struttura" nella teoria sociale.

bolici permettano l'elasticità anche nel mantenimento della loro struttura. Possono farlo, suggerisce Bourdieu, proprio perché l'astrazione delle loro categorie consente ad un ampio spettro di azioni concretamente differenziate di essere significate dallo stesso significante. La stessa cosa, chiaramente, è stata affermata tra gli studiosi contemporanei di semiotica da Eco, da Benveniste e da Sahlins [1981], che hanno in effetti fornito resoconti dettagliati del modo in cui le strutture di segni vengono coinvolte in un processo – che Eco chiama “semiosi” – che media determinazione culturale ed evento contingente.

Quel che è importante per il discorso attuale, comunque, non è dimostrare che Bourdieu ha ignorato questo o quello sviluppo importante del pensiero neo-strutturalista contemporaneo. È, al contrario, importante capire perché la sua comprensione di questa tradizione di pensiero, che costituisce una polemica su cui si fonda la sua intera struttura teorica, *deve* essere distorta, che lui sia cosciente o meno di queste distorsioni. Se possiamo parlare, contro Bourdieu, di disposizioni teoriche che esistono solamente a livello di idee, vorremmo chiederci qual è il suo interesse teorico nel dipingere lo strutturalismo come ideale e determinato, come implicante un'obbedienza, formale e cosciente, a regole.

Io credo che Bourdieu costruisca questa *vulgata* della tradizione avversaria *proprio per* poter presentare la sua teoria dell'azione pratica come l'unica versione possibile di teoria collettivista⁷. Ritraendo la teoria culturale

⁷ La costruzione di questa frase, e la direzione di molte altre argomentazioni di questo saggio, potrebbero dare l'erronea impressione che io stia suggerendo un'intenzionalità nel senso di una strategia cosciente. La mia costruzione, invece, è più strutturale. Voglio suggerire [vedi nota 5, *supra*] che Bourdieu risponde ad esigenze di logica teorica [cfr. Alexander 1982], che conseguono dall'impegno e dai presupposti prescelti. Pur nei limiti di particolari obblighi cognitivi, un argomento teorico mantiene naturalmente una significativa libertà di elaborazione. Confrontato con le limitazioni di una particolare serie di presupposti, ad esempio, uno studioso può lottare per mantenere la coerenza o presentare delle contraddizioni suggerendo posizioni che sfuggano ad una posizione generale. Infine, uno studioso può perfino sbarazzarsi dei suoi presupposti, eventualità affatto rara nella storia del pensiero sociale. Si può pensare, in proposito, alla famosa insistenza di Althusser sulla *coupure* tra il primo Marx e le teorizzazioni successive. Invero, Bourdieu si presenta proprio come il protagonista di una simile evoluzione, essendo passato, a suo dire [cfr. Bourdieu 1990a, 1-22], da uno strutturalismo più culturale ad uno più materialistico nella prima fase della sua carriera.

Bourdieu afferma di esser stato, almeno fino al 1963, uno “strutturalista felice” [Bourdieu 1990a, 9] e, da onesto scienziato oggettivo, ricostruisce il suo passato intellettuale sostenendo di essere stato allontanato dallo strutturalismo dalla pressione dei fatti sociali osservati. Ciò, comunque, non è affatto vero. Come il suo *Algeria 1960* [Bourdieu 1979] dimostra, da un qualche punto proprio agli inizi della sua produzione intellettuale, Bourdieu ha utilizzato una prospettiva teorica di lavoro che combina la teoria della prassi del primo Marx, referenze strutturaliste ai codici ed il concetto di *habitus* inteso come l'incarnazione delle condizioni oggettive. Se possibile, questa prima prospettiva – a proposito della quale vedi gli scritti sulla fotografia [cfr. Bourdieu et al. 1965] e sull'arte [cfr. Bourdieu-Darbel 1991] – è ancor più apertamente marxista del modo di procedere teorico messo in opera nei primi anni Settanta. Questo passo tratto dal libro sull'Algeria dà un'idea del tono generale: “La pratica economica (...) può sempre essere ricondotta ad una condizione di classe: il soggetto di atti economici non è l'*homo oeconomicus*, ma l'uomo reale, fatto dall'econo-

come oggettivista e determinista; attaccando lo strutturalismo come la sorgente principale di teorie antivolontariste, Bourdieu vuole suggerire, a quanto pare, che la teoria collettiva è coercitiva solamente nella sua forma culturalista. Così facendo, egli prepara il suo lettore ad una versione alternativa di collettivismo, che a suo parere può mantenere il volontarismo dell'azione senza attribuire alla cultura un ruolo preminente.

Perché, quando si toglie lo strato superficiale della teoria di Bourdieu, si scopre che non è un rinnovato interesse per la creatività o volontarietà dell'azione che egli ha in mente. Quando definisce il suo approccio teoria della "pratica" o della "azione pratica", ci si potrebbe aspettare, data la sua critica dello strutturalismo, che esso abbia un carattere al tempo stesso anticulturale e anticollettivo. Non è così. Protetta dal fraintendimento della teoria culturale, la nozione di "pratica" aggiunge un secondo velo di mascheramento fuorviante al vettore reale del suo lavoro teorico⁸. Ci si accorge che l'intenzione di Bourdieu non è semplicemente di ridurre l'autonomia delle norme culturali nei confronti dell'azione e degli altri suoi contesti non-culturali, dando così alla cultura un carattere meno determinato. È piuttosto di sommergere le norme culturali, di mostrare che sono esse stesse determinate da forze materiali. Di fatto, Bourdieu non desidera liberare l'azione, ma vuole semplicemente orientarla verso le strutture in modo differente, non interpretativo. La sua teoria della pratica è fin troppo pratica: i suoi attori, sopraffatti dalle richieste della praticità, sono in uno stato di continuo adattamento – non comunicazione – all'ambiente esterno. Sono motivati da stati d'animo che sono a loro volta semplici traduzioni di strutture materiali.

mia. Di conseguenza (...) le pratiche (sia economiche che non-economiche) di ogni agente hanno come radice comune la relazione da lui mantenuta oggettivamente, attraverso l'*habitus* che è esso stesso il prodotto di un tipo definito di condizione economica, con il futuro oggettivo e collettivo che definisce la sua condizione di classe" [Bourdieu 1979, 2].

Se proprio si deve parlare di una transizione nel lavoro di Bourdieu, allora, sembrerebbe trattarsi di uno spostamento graduale nel tempo verso un'impostazione della sua posizione teorica meno apertamente marxista. Piuttosto che interpretare questo passaggio come indotto dal cumularsi dell'evidenza empirica, sembrerebbe più plausibile collegarlo alle pressioni incrociate sociali, teoriche ed ideologiche della scena francese degli anni Sessanta e primi Settanta, dove l'iniziale intensificarsi ed in seguito il diminuire delle attività ed aspirazioni rivoluzionarie hanno effetti significativi sulla popolarità della teoria marxista. La discussione di Aron delle tesi di Bourdieu [cfr. Aron 1990, 239], o meglio la sua non-discussione, è per questo aspetto istruttiva.

⁸ Interpretare in modo distorto il pensiero dei propri avversari per creare uno spazio protetto per un'alternativa riduzionista è un procedimento molto comune nella storia del pensiero sociale. I teorici della scelta razionale, ad esempio (Homans e Coleman tra gli altri), hanno sostanziosamente travisato la teoria culturale, proprio come Bourdieu. Raffigurarla come una forma di determinismo oggettivista permette loro di argomentare che soltanto una comprensione anticulturale dell'azione può produrre la libertà. Da parte sua, Marx distorse la tradizione culturale idealista in tutt'altro modo, ritraendola come interamente volontarista ed individualista, una posizione che gli permise di introdurre il materialismo collettivista come l'unica alternativa praticabile. La "truffa" interpretativa di Bourdieu è originale solamente perché combina le distorsioni comportamentiste e marxiste del comune nemico, l'idealismo culturale.

2. Il carattere auto-sopprimentesi della titolarità dell'azione per Bourdieu è ben illustrato dal modo in cui egli sviluppa il concetto centrale di *habitus*. Un "sistema di disposizioni strutturate e strutturanti" [cfr. Bourdieu 1990a, 52], l'*habitus* identifica il carattere interno e motivato dell'azione, che dovrebbe portare l'impronta della struttura sociale, ma rimanere al tempo stesso attivamente creativo. In quanto "principio generativo di improvvisazioni regolate", l'*habitus* "riattiva il senso obiettivo nelle istituzioni (...) traendolo continuamente dallo stato di lettera morta (...) ed imponendo le revisioni e le trasformazioni che la riattivazione implica" [Ivi, 57]. Di nuovo, Bourdieu sembra suggerire che allo sforzo umano, nella forma di motivazione strutturata affettivamente e cognitivamente, debba essere attribuito un ruolo teorico nuovo e più potente⁹.

Di nuovo non è così. Come altri concetti-chiave di Bourdieu, l'*habitus* si rivela non solo poco accuratamente definito – la critica tanto cara allo scientismo – ma addirittura ambiguo in un modo che non può che esser definito sistematico. L'*habitus* si scopre essere un cavallo di Troia per il determinismo e viene definito più e più volte non come il luogo del volontarismo e dell'improvvisazione, ma come il riflesso e la replica di strutture esterne. Bourdieu acconsente a che le persone agiscano dall'interno dell'*habitus*, ma questa azione, egli insiste, prefigura in effetti la struttura. L'*habitus* permette alla struttura di passare dalla posizione visibile e (teoricamente ed ideologicamente) vulnerabile di un fenomeno che possiede una forma esterna alla fisionomia invisibile e protetta dello spazio soggettivo, noumenale. Lungi dall'essere un'alternativa alla spiegazione sociale strutturale, l'*habitus* si limita ad operazionalizzarla.

Il problema con questo concetto può esser ricondotto all'insistenza di Bourdieu che "le disposizioni (...) sono il prodotto di processi sociali ed economici che sono più o meno interamente riducibili a queste costrizioni" [Ivi, 50]. Certo, con l'*habitus* Bourdieu sottolinea che la socializzazione interviene tra l'ambiente economico e l'azione sociale, perché esso, come struttura motivazionale inconscia, si forma all'inizio, nella vita familiare. Non si forma, tuttavia, intorno a valori o ideali che sono in tensione con la vita-come-è-vissuta. Si forma con l'introiezione diretta delle strutture gerarchiche della vita materiale: "Attraverso le necessità economiche e sociali che fanno pesare sul mondo relativamente autonomo dell'economia domestica e delle relazioni famigliari, o più precisamente attraverso le *manifestazioni specificamente familiari di questa necessità esterna* (...), le strutture che caratterizzano una determinata clas-

⁹ "La nozione di *habitus* mi ha consentito di rompere con il paradigma strutturalista senza ricadere nella vecchia filosofia del soggetto o della coscienza (...). Volevo mettere in evidenza le capacità *creative*, attive ed inventive dell'*habitus* e dell'agente (che il termine normalmente non trasmette), ma riuscirci tenendo a mente che questo potere generativo non è di una mente universale (...), ma di un agente attivo" [Bourdieu 1985, 13].

se di condizioni d'esistenza producono le strutture dell'*habitus*, che sono a loro volta la base della percezione e della stima di tutte le esperienze successive" [Ivi, 54, corsivo mio].

Ci troviamo qui di fronte ad una concezione della socializzazione e della vita familiare che è materialmente riflessiva, piuttosto che culturalmente mediata. Ne risulta, senza stupirci, la descrizione della sottomissione dell'attore alle condizioni materiali esterne ed agli ideali egemonici della classe economica dominante. Quando Bourdieu parla della "introiezione dell'esternalità" che permette alle "forze esterne di esercitarsi, in accordo tuttavia con la logica specifica degli organismi in cui si incorporano, cioè in modo durevole, sistematico e non-meccanico" [Ivi, 55], egli descrive francamente la sua teoria. L'*habitus* non ha un potere indipendente sull'azione diretta, come non lo ha il *Self* per Mead o la *personalità* per Parsons. Esso non ci porta ad una psicologia sociale o alle tematiche dell'identità, del carattere, della conformità e dell'indipendenza. Inizia piuttosto un resoconto incessante e circolare di strutture oggettive che strutturano strutture soggettive che a loro volta strutturano strutture oggettive: "Il soggetto nato nel mondo degli oggetti non sorge come una soggettività opposta ad una oggettività: l'universo oggettivo è fatto di oggetti che sono il prodotto di operazioni oggettivanti strutturate in accordo con le stesse strutture che l'*habitus* applica loro. Questo è una metafora del mondo degli oggetti" [Ivi, 76-77]¹⁰.

Bourdieu non sta semplicemente affermando, quindi, che "gli agenti sono posseduti dal loro *habitus* più di quanto non lo posseggano" [1997a,

¹⁰ Poiché questo senso di ineluttabile determinismo contraddice la dichiarata, e senza dubbio sincera, mira di Bourdieu di riportare l'attore nella teoria sociale, non deve sorprendere che egli si lamenti continuamente che "l'accusa di riduzionismo di cui sono oggetto" sia ingiusta [Bourdieu 1990b, 13]. Egli così protesta: "Vengo rimproverato per non dedicare attenzione alla specifica logica ed autonomia dell'ordine simbolico, che viene così a ridursi ad un semplice riflesso dell'ordine sociale". Infatti, insiste, egli ha scritto che "lo spazio delle attitudini simboliche (cioè l'*habitus*) e lo spazio delle posizioni sociali sono due spazi indipendenti, ma omologhi". Questi notevoli sforzi di autodifesa, tuttavia, non fanno che rammentarci come alla teoria dell'*habitus* di Bourdieu sfugga il punto centrale teorico. Certo, egli è molto attento a specificare come le disposizioni soggettive non siano semplicemente riflessi diretti della vita esterna: esse sono mediate nel senso che vengono trasformate, grazie alla prima esperienza familiare, in un *habitus* socializzato. Eppure, come il tono incessantemente necessitante delle discussioni di cui sopra dimostra, è proprio il carattere "omologo" dell'*habitus* che ne garantisce la subordinazione, cioè la determinazione sia in senso causale (empirico) che analitico (teorico) dell'ordine interiore simbolizzato alla forza strutturale esterna.

Come accade sovente in Europa, con l'accrescersi della fama di Bourdieu sono aumentate le occasioni in cui egli è stato intervistato [Bourdieu, Waquant 1992, per un totale di più di 150 pagine] ed in cui gli è stata offerta la possibilità di ricostruire, attraverso conferenze autoreferenziali, retrospettive della sua vita e della sua teoria intellettuale. Sebbene si tratti normalmente di opportunità di chiarire ed illustrare il proprio pensiero, tali occasioni si sono spesso trasformate in rappresentazioni difensive della sua teoria contro attacchi critici. Per Bourdieu, tale autodifesa spesso implica precisamente il tipo di *mea culpa* che ho appena descritto. Lo troviamo, in un modo o nell'altro, ad affermare che il suo riferirsi ad ordini simbolici "omologhi" presta il fianco ad accuse di determinismo.

18], una posizione sostenuta da ogni teorico che comprenda la costruzione sociale dell'azione. Il suo punto è che il sociale introiettato non è composto da norme, ma dalle strutture politico-economiche e dai poteri appena dissimulati dalle norme. Il riduzionismo dell'*habitus*, in altri termini, si connette alla perfezione con l'attacco riduzionista di Bourdieu

È estremamente illuminante che, perfino nel corso di esercizi intellettuali tanto strettamente controllati e coscienti, Bourdieu sembri incapace di trattenersi dall'affermare in ultima istanza il determinismo. Inizia ad esempio una conferenza con una chiara affermazione di volontarismo: "Queste lotte simboliche, sia le lotte individuali della vita quotidiana, sia le lotte collettive, organizzate della vita politica, hanno una logica specifica, che garantisce loro una reale autonomia dalle strutture in cui sono radicate" [Bourdieu 1990b, 135]. Questa affermazione è tuttavia immediatamente smentita dal prosieguo dell'argomentazione: "In virtù del fatto che il capitale simbolico non è altro che capitale economico o culturale riconosciuto ed accettato; quando viene accettato in accordo con le categorie di percezione che impone, le relazioni di potere simbolico tendono a riprodurre ed a rinforzare le relazioni di potere che costituiscono la struttura dello spazio sociale. Più concretamente, la legittimazione dell'ordine sociale (...) deriva dal fatto che gli agenti applicano alle strutture oggettive del mondo sociale strutture di percezione e di stima che sono emerse da queste strutture oggettive e tendono perciò a vedere il mondo come auto-evidente" [*Ibid.*].

Bourdieu crede erroneamente che quest'insistenza sul determinismo materialista della cultura "in ultima istanza", per ricordare la famosa frase di Engels dalla lettera apologetica a Bloch del 1892, sia coerente con un riconoscimento genuino dell'autonomia relativa della cultura [cfr. Alexander 1990] e con la fuga dal determinismo che una tale autonomia permetterebbe. Data la sua stessa confusione in proposito, non sorprende che i suoi seguaci, nei loro tentativi di difendere il suo lavoro, commettano lo stesso errore. Nel più recente di questi tentativi, ad esempio, Waquant [cfr. Bourdieu, Waquant 1992, 10-13] afferma che Bourdieu trascende "le dualità (...) convertendo paradigmi apparentemente antagonistici in momenti di una forma d'analisi che intende riprodurre l'intrinsecamente doppia realtà del mondo sociale". Nel primo momento dell'analisi del maestro, Waquant osserva: "Ci liberiamo dalle rappresentazioni mondane per costruire le strutture oggettive, la distribuzione di risorse socialmente efficienti che definiscono le costrizioni esterne delle interazioni e rappresentazioni". Nel secondo momento, "reintroduciamo l'esperienza immediata, vissuta degli agenti". Nel caso al lettore sia sfuggito il determinismo implicito in questa ricostruzione dell'argomentare di Bourdieu, Waquant prosegue: "Dev'essere sottolineato che, sebbene i due momenti dell'analisi siano ugualmente necessari, essi non hanno la stessa importanza: si attribuisce priorità epistemologica alla rottura oggettivista sulla comprensione soggettivista".

Waquant presenta questo modello riduzionista come "una riformulazione e generalizzazione" della tesi di Mauss e Durkheim in *Primitive Classification*, ed, in effetti [cfr. Alexander 1982b], in quel primo tentativo di comprendere la rappresentazione è ancora presente un significativo elemento del meccanismo del primo e del medio Durkheim. Persino in questo scritto di transizione, tuttavia, Mauss e Durkheim suggeriscono l'esistenza di relazioni più complesse ed indipendenti tra rappresentazione e morfologia, e con l'evolversi dell'ultima fase di Durkheim, egli rafforza l'argomento dell'autonomia relativa ed elabora una forte teoria delle dinamiche interne delle rappresentazioni, dei rituali e dei gruppi solidali. L'insoddisfazione di Waquant per quest'opera di transizione, tuttavia, è di tutt'altro genere. In difesa di Bourdieu, egli critica l'analisi dei due francesi perché, mentre abbraccia generalmente "la determinazione sociale delle classificazioni (...), manca tuttavia di un solido meccanismo causativo" per spiegarle. Waquant sostiene che Bourdieu è andato ben oltre, mostrando che "le divisioni sociali e gli schemi mentali sono strutturalmente omogenei poiché sono geneticamente connessi: i secondi *non sono altro* che l'incarnazione delle prime" (corsivo mio). Almeno su un punto importante, comunque, Waquant ha ragione. Nel lavoro di Bourdieu, il concetto di omologia non indica autonomia relativa, ma connessione genetica, una sorta di sovrapposizione mimetica, o fusione, di disposizioni e campi sovrastrutturali sulla base economica.

allo strutturalismo simbolico per quel che riguarda il trattamento del linguaggio. "Il potere costitutivo che compete al linguaggio ordinario", egli insiste, "non sta nel linguaggio stesso, ma nel gruppo che lo autorizza e lo investe di autorità" [*Ibid.*]¹¹. Deriva da questa asserzione che l'analista deve concentrarsi sulle reali cause politico-economiche piuttosto che sulle loro rappresentazioni effimere e soggettive. Sebbene nella prossima citazione Bourdieu attacchi l'attenzione etnometodologica alla negoziazione interpersonale della legittimità, essa ha implicazioni più generali: "Si ha titolo ad intraprendere la stesura di "un resoconto di resoconti" fintantoché non si proponga il proprio contributo alla scienza della rappresentazione pre-scientifica del mondo sociale come se fosse una scienza del mondo sociale. Ciò è tuttavia ancora troppo generoso, poiché il prerequisito di una scienza delle rappresentazioni di senso comune che tenti di esser qualcosa più di una descrizione complice è una scienza delle strutture che governi sia le pratiche che le concomitanti rappresentazioni, queste essendo l'ostacolo principale alla costruzione di una simile scienza" [1977a, 21]¹².

Bourdieu insiste, di nuovo, sul fatto che le strutture che stanno dietro un resoconto possono essere solo di tipo materiale. Così facendo, egli chiarisce che il suo obiettivo teorico è eliminare il significato del motivo e

¹¹ Dal momento che Bourdieu [1991b] ha recentemente pubblicato in inglese una raccolta di saggi presentati come una nuova teoria sociale del linguaggio, è forse il caso di ricordare che questa teoria del linguaggio non è che una specifica dei modelli più generali dell'*habitus* e della strategia simbolica sui quali verte la mia discussione. Siccome lo strutturalismo linguistico assicura il supporto concettuale di gran parte degli scritti di Bourdieu sulla cultura, i suoi saggi sul conflitto di classe nella cultura alta e bassa [vedi *infra*, sez.7] sono permeati da quel che equivale ad una teoria riduzionista del linguaggio. Pur riconoscendosi formalmente debitrice a Saussure e a Chomsky, questa teoria del linguaggio non riconosce che il significato del linguaggio deriva, in primo luogo, dalle relazioni di differenza all'interno del gioco linguistico (struttura del linguaggio o mente linguistica) stesso. Bourdieu non riesce quindi a riconoscere la possibilità che i sistemi simbolici modellati sul linguaggio possano esercitare una forza indipendente contro la vita istituzionale ed economica, invece che a favore di quest'ultima.

¹² Il fatto che lo stesso Bourdieu non offra mai "un resoconto di resoconti" evidenzia come il suo interesse in un'alternativa allo strutturalismo antropologico sia primariamente un interesse non per la natura dell'azione contingente, ma per uno strutturalismo di tipo più materialista. I suoi frequenti riferimenti alla creatività dell'agente sono affermazioni sommamente astratte, altamente generalizzate che costituiscono solo una chiosa alla teorizzazione sistematica e dettagliata elaborata dall'etnometodologia e dalla sua variante più positivista, l'analisi della conversazione. Riconoscere e tentare di incorporare teoricamente le procedure *ad hoc* identificate per primo da Garfinkel [1967] e le procedure di attribuzione di turni dimostrerebbe che esiste invero uno spazio di indeterminazione, uno spazio per la pratica o l'uso nel senso di Wittgenstein, tra le aspettative istituzionalizzate di ogni genere ed ogni effettivo atto individuale. Che Bourdieu abbia ragione nel criticare questi microteoreti per aver ignorato l'ambiente più strutturato dell'azione nulla toglie alla natura autonoma e specifica dei loro contributi. Mentre Garfinkel è passato da una critica fenomenologica dello struttural-funzionalismo ed un incontro con Wittgenstein ad una (fin troppo) volontaristica teoria dell'azione, Bourdieu ha sviluppato, da incontri simili, una teoria che utilizza un'altra forza strutturale per eliminare nello stesso identico modo la sfera indipendente dell'azione contingente.

della soggettività, non di sottolineare la loro importanza: “Si può porre la questione dei meccanismi attraverso i quali si stabilisce la relazione tra le strutture e le pratiche o le rappresentazioni che le accompagnano solo costruendo le strutture oggettive (curve dei prezzi, possibilità di accesso all’educazione superiore, leggi del mercato matrimoniale ecc.); piuttosto che trattare questi “oggetti del pensiero” come “ragioni” o “motivi” e rendendoli la causa determinante delle pratiche” [*Ibid.*]. L’*habitus* non ha proprietà emergenti sue proprie, una sua logica, una sua complessità interna. Siccome non è realmente indipendente, non può costituire il mezzo per stabilire una vera connessione micro-macro [cfr. Alexander et al. 1987]. La teoria della pratica, quindi, non è altro che una teoria della determinazione della pratica e la funzione teorica dell’*habitus* è proprio di mostrare come e perché questo debba accadere: “Le tassonomie pratiche (...) sono una forma modificata, irricognoscibile delle reali divisioni dell’ordine sociale” [Bourdieu 1977a, 163].

Tra gli anni Sessanta e Settanta, quando Bourdieu riteorizza la sua precedente etnografia dei contadini cabili, ne parla come di “agenti dotati di schemi di percezione di un tipo determinato, che sono essi stessi determinati, almeno negativamente, dalle condizioni materiali di esistenza” [Ivi, 116]. Per i cabili esiste un’intrinseca “relazione tra un modo di produzione ed un modo di percezione” [*Ibid.*]: Da un lato, ciò significa che “il contadino cabila non reagisce alle “condizioni oggettive”, ma all’interpretazione pratica di queste condizioni da lui prodotta, il principio della quale sono gli schemi socialmente costituiti del suo *habitus*” [*Ibid.*]. Dall’altro lato, Bourdieu intende focalizzare l’attenzione sulle “condizioni economiche e sociali della produzione degli atteggiamenti (che) generano sia queste pratiche che la definizione collettiva delle funzioni pratiche al servizio delle quali operano” [Ivi, 115]. La concretezza della vita contadina è l’ambiente ideale per dimostrare come l’idealità dell’*habitus* e la prassi della necessità quotidiana coincidano senza sbavature: “La donna cabila che prepara il suo telaio non compie un atto di cosmogonia; prepara semplicemente il suo telaio per tessere una stoffa che deve servire ad una funzione tecnica. Accade però che, dato l’apparato simbolico a sua disposizione per pensare alla sua attività – e in particolare il suo linguaggio, che la riferisce costantemente alla logica dell’aratura – essa può pensare a ciò che sta facendo solamente nella forma incantata, cioè mistificata, che lo spiritualismo, la sete per gli eterni misteri, trovano tanto affascinante” [*Ibid.*].

Nei più tardi studi etnografici sull’arte, la cultura popolare, la vita intellettuale ed i conflitti di status nelle società moderne – che esamineremo più dettagliatamente in seguito – Bourdieu mostra la stessa incapacità di concettualizzare una distanza, o spazio critico, tra le strutture mentali e le condizioni sociali da cui esse emergono. “Differenti condizioni di esi-

stenza”, afferma, “producono *habitus* differenti” [Bourdieu 1984, 170]. Il pensiero non è altro che il riflesso inverso della vita: “L’*habitus* non è solo una struttura strutturante, che organizza pratiche e percezione di pratiche, ma anche una struttura strutturata: il principio di divisione in classi logiche che organizza la percezione del mondo sociale è esso stesso il prodotto dell’introiezione della divisione in classi sociali” [*Ibid.*].

Atti di solidarietà, simpatia, persino d’amore, vengono analizzati non come azioni motivate o volontarie, ma come risultati predeterminati di pressioni esterne: “La concordanza tra una persona socialmente classificata e le cose o persone socialmente classificate che le si “addicono” è rappresentata da tutti gli atti di cooptazione in sentimenti di comunanza, amicizia o amore che portano a relazioni durature” [Ivi, 241].

Le difficoltà incontrate da Bourdieu sono familiari. Nel loro sforzo di spiegare la supposta stabilità delle società capitaliste, i marxisti culturali – da Lukács a Marcuse ad Althusser – hanno sempre avuto difficoltà nel concettualizzare movimenti contro-culturali, poiché essi non sono mai riusciti a teorizzare un sistema culturale che abbia effettivamente una relativa autonomia dalla base¹³. Il concetto di *habitus* di Bourdieu si limita a riaffermare questa difficoltà in una forma più precisa, microsociologica. Nella teoria dell’*habitus*, il dominio non è soltanto un fatto empirico. Risulta dalla non-attenzione sistematica alle condizioni di autonomia. Gli attori sono “agenti dominati” [Ivi, 471] *in principio*, cioè su ottimi fondamenti teorici: “Gli agenti dominati, che stimano il valore della loro posizione e delle loro caratteristiche applicando un sistema di schemi di percezione e valutazione che è l’incarnazione delle leggi oggettive in base alle quali il loro valore è oggettivamente costituito, tendono ad attribuire a sé quel che la distribuzione attribuisce loro, rifiutando quel che viene loro rifiutato (“questo non è adatto per quelli come noi”); adattando le loro aspettative alle loro possibilità; definendosi come l’ordine stabilito li definisce; riproducendo, nel loro verdetto su loro stessi, il verdetto che l’economia pronuncia per loro; in una parola, condannandosi a quello che è comunque il loro fato” [Ivi, 471].

Oppure, come Bourdieu si è espresso più semplicemente in una recente pubblicazione: “Se è il caso di ricordare che i dominati contribuiscono sempre al dominio che li opprime, è anche necessario tenere a

¹³ L’unica importante eccezione è costituita dalla teoria gramsciana dell’egemonia culturale. Nel suo punto più alto, la teoria di Gramsci concettualizzava il socialismo come un potere “religioso” contro-egemonico, che assomigliava nella forma all’ideologia capitalista pur sfidandone il potere di controllo. Gramsci comprendeva l’autonomia relativa perché era nutrito di idealismo crociano ed utilizzava la religione cattolica come modello per il potere culturale. Gli sforzi neomarxisti volti all’applicazione della teoria gramsciana, tuttavia, hanno raramente seguito l’intuizione del maestro italiano, riducendo a tutti gli effetti l’egemonia ad una teoria del riflesso. Sono stati piuttosto i marxisti più empirici, come E. P. Thompson, a riuscire a liberarsi da queste costrizioni teoriche.

mente che gli atteggiamenti che li portano a questa complicità sono anche l'effetto, sostanziato, del dominio" [Bourdieu 1989, 12].

Con la significativa e rilevante eccezione del behaviorismo, praticamente ogni scuola di moderna psicologia dello sviluppo ha dimostrato che la crescita della personalità comporta la "generalizzazione" delle strutture motivazionali, cioè il loro allontanarsi da ogni precisa correlazione con condizioni esterne. Lo sviluppo individuale dipende da un graduale spostamento negli schemi morali e cognitivi dell'attore – nelle sue capacità di pensare, sentire e stimare – dalla concretezza ad una sempre maggiore astrazione. Questo implica uno spostamento del riferimento morale e cognitivo dalle cose e persone alle regole, ed infine alla possibilità di una qualche forma di individualità ed indipendenza reali, che comporta l'abilità dell'attore a ripensare le stesse regole che, stando alla tradizione ed alle costrizioni di gruppo, vanno applicate alla situazione sociale che egli si trova di volta in volta ad affrontare.

Come sia possibile mettere in relazione questa universalizzazione dello sviluppo interno morale e cognitivo con l'irregolarità e specificità di formazioni sociali e culturali particolari si è dimostrato in effetti un problema enormemente difficile, che Piaget non ha affrontato e né Parsons né Habermas sono stati in grado di risolvere. Grazie al modo in cui Bourdieu ha formulato il concetto di *habitus*, tuttavia, questo problema per la sua teoria neanche si pone; meglio, non esiste. L'*habitus* lega strettamente gli attori al mondo sociale; per quel che lo riguarda, non permette loro alcuna generalizzazione. Bourdieu si bea della concretezza dell'*habitus*, che dovrebbe spingere l'attore a riprodurre quel che eredita e che disdegna al massimo grado il tipo di pensiero critico che implica la generalizzazione cognitiva e morale. Nella teoria di Bourdieu non c'è alcun *Self* in senso reale: c'è solamente l'intersezione di spazio e tempo, un luogo per un impianto sociale nella sua forma più primitiva.

È a questo punto che nell'architettura concettuale di Bourdieu fa il suo ingresso il corpo. È possibile leggere queste discussioni in una chiave semplicemente empirica e lodare Bourdieu per aver portato l'attenzione sociologica su questo settore poco studiato della vita sociale¹⁴. Questa enfasi corporea nella sociologia di Bourdieu, comunque, può anche esse-

¹⁴ Le stesse critiche ed avvertenze possono formularsi a proposito della teoria del corpo di Foucault, nella quale si riscontrano la stessa benvenuta enfasi empirica e gli stessi problemi teorici. Le profonde somiglianze tra le teorie sociali di Bourdieu e Foucault non sono state accentuate dalla letteratura critica, nonostante sia ben nota la stretta amicizia personale e politica che li lega [cfr. Eribon 1991, 298-308]. Se Foucault è il modello principale per il post-strutturalismo nella filosofia sociale e nella storia, Bourdieu è il modello per la connessione potere-sapere nelle scienze sociali più propriamente dette. Egli rimane, naturalmente, molto più tradizionalmente marxista di Foucault e sembra mancare del tutto della sensibilità dell'ultimo Foucault per la pervasività oppressiva del potere totalitario non capitalista o del suo interesse per i contro-discorsi antiautoritari.

re considerata da un punto di vista più teorico. Riducendo l'*habitus* al corpo socializzato, Bourdieu trova un luogo materiale per atteggiamenti introiettati che gli permette di ignorare le complessità e le soggettività implicate dalla categoria del *Self*. Con il corpo, in altre parole, Bourdieu può essere ancor più pratico del solito. Invece di parlare dei processi simbolici e psicologici presenti in processi auto-formanti come l'identità, la fantasia, la proiezione ed il giocare con i ruoli, egli può affermare che tutto quel che entra nella socializzazione "è il trasferimento pratico di schemi quasi-posturali incorporati" [Bourdieu 1977a, 116]¹⁵.

Affermando che "il credo pratico non è "uno stato d'animo" (...), ma piuttosto uno stato del corpo", Bourdieu [1990a, 68] utilizza il suo tipo

Lo stesso Bourdieu, tipicamente, non fa quasi mai riferimento a Foucault (cfr. Bourdieu 1988a, 63). È chiaro, ciononostante, che i discepoli di Bourdieu vedono nell'enfasi di Foucault sulla natura distruttiva delle strutture mentali introiettate uno spirito teoretico affine, com'è ben dimostrato dagli adulatori riferimenti presenti in un recente tentativo di un seguace di Bourdieu di applicare la sua teoria a Sartre: "(Foucault) non ha mai smesso di lottare per il progresso della verità e della giustizia, organizzando e mettendo in pratica un nuovo genere di resistenza al potere che è concepita soprattutto come una lotta contro il potere introiettato nella forma di strutture mentali" [Boschetti 1992, 89].

¹⁵ Siccome Bourdieu afferma di incorporare così potentemente nella sua teoria sociale l'elemento psicodinamico, autoreferenziale, è importante sottolineare quanto il suo approccio all'*habitus* ed all'incorporazione differisca dalla teoria psicoanalitica, anche del genere più sociologico. La teoria psicoanalitica delle relazioni con gli oggetti vede il *self*, o *ego*, creato da Altri introiettati e socialmente situati, ma lo considera al tempo stesso sempre più differenziato da questi residui ed impegnato nella formazione di un'identità distintiva, in parte almeno coinvolto in una lotta contro il residuo di queste introiezioni di oggetti. La psicologia dell'*ego* documenta questa stessa lotta per mantenere un'autonomia differenziata. Così, mentre Erik Erikson enfatizza l'importanza della fiducia e delle relazioni, introduce anche la nozione di specifiche crisi d'identità e, con essa, una comprensione sociale della referenza individuale delle attuali pressioni sociali. La posizione di Erikson è stata elaborata da psicologi ancor più marcatamente sociologici, come avviene ad esempio nelle indagini di Keniston sui giovani senza valori (cfr. Remiston 1965). Bisogna anche osservare, in questo contesto, che, enfatizzando esclusivamente la fiducia a scapito della differenziazione nel processo di socializzazione dell'*ego*, Giddens [1984] distorce fundamentalmente la teoria del *self* di Erickson, su cui poggia la sua stessa psicologia sociale; è una distorsione che è segno ulteriore della pesante influenza di Bourdieu sulla sua teoria della "strutturazione", che da molti punti di vista sembra semplicemente una versione più razionalizzata e meno culturale della teoria di Bourdieu. Nella teoria psicoanalitica più recente, autori come Kohut [1971] hanno sempre più enfatizzato il *Self* come un'identità distintiva che ha indipendenza analitica dai suoi oggetti introiettati, sottolineando allo stesso tempo l'importanza della correlazione tra *Self* ed ambiente. Anche nel pensiero di Melanie Klein, capostipite di una tradizione psicoanalitica che ha dato grande rilevanza al corpo, il seno e l'*ego* corporeo sono considerati punti di riferimento da cui il *Self* deve differenziarsi, non immagini riflesse identiche al *Self*, come nella nozione di "incorporazione" di Bourdieu.

Si confrontino a questo proposito le osservazioni del teorico habermasiano Axel Honneth, in quella che rimane una delle stime critiche più penetranti delle dimensioni soggettive del lavoro di Bourdieu: "Il concetto di *habitus* (...) dipende da un modello riduzionista di rappresentazione. Poiché Bourdieu lo applica esclusivamente agli schemi collettivi di percezione ed ai modelli di orientamento che assicurano il trasferimento delle costrizioni economiche e delle opportunità di una situazione vitale collettiva nella libertà apparente di una *way of life* individuale, egli non può sviluppare alcuna sensibilità teorica per significati culturali quotidiani altrimenti incorporati, né per i loro elementi di espressione o di conferma d'identità" [Honneth 1986, 61, corsivo mio].

speciale di biologismo sociologizzato – proprio come utilizza più generalmente l'*habitus* – per potenziare la determinazione, non certo per ridurla: “Il corpo (è) un automa che “porta la mente inconsciamente con sé”” [*Ibid.*]. La socializzazione non dipende dall’interazione simbolica e da un’abilità appresa di interpretare la sensibilità e le intenzioni altrui; implica, piuttosto, semplicemente il contatto del figlio con “i corpi paterno e materno” [Ivi, 78]. Ne risulta un “senso pratico” addestrato che è “necessità sociale trasformata in natura (e) convertita in schemi motori ed automatismi corporei” [Ivi, 69].

Non deve quindi stupire che Bourdieu accusi Piaget di non aver compreso che l’abilità a generalizzare da una situazione all’altra è data semplicemente da “ginnastiche corporee” e non da una “comprensione esplicita” [Ivi, 89]. La fisicità dell'*habitus*, insiste, può produrre “l’equivalente di un atto di generalizzazione” attraverso la nozione del corpo socializzato, “senza dover ricorrere a concetti” [*Ibid.*]. Secondo Bourdieu, l’aver mostrato che la generalità dell’attore è “non rappresentata”, cioè una disposizione fisica più che una capacità morale e cognitiva di rappresentare le esperienze discrete della vita di tutti i giorni, è un trionfo teorico. Rapportandosi a Piaget, egli proclama che la sua spiegazione della generalità “fa a meno di tutte le operazioni richieste da nozioni relative alla costruzione di un concetto da parte dell’attore”. Senza concetti, ovviamente, non può esserci pensiero critico, ma questo non disturba Bourdieu: la funzione teorica dell'*habitus* è proprio quella di spiegare come sia impossibile guadagnare una distanza critica dalla struttura sociale¹⁶.

¹⁶ L’osservazione di Schatzki [Schatzki 1987, 133-134], sebbene semplicistica nel porre l’equazione fra razionalità critica e coscienza, mette in evidenza questo punto in modo particolarmente interessante: “A sentire Bourdieu, il pensiero cosciente non può produrre azione. Vi riescono solamente dei processi inconsci, uniti a disposizioni corporee (...). Il pensiero, in altre parole, è un semplice accessorio del comportamento. Che fenomenologicamente si possa aver l’impressione che i soggetti organizzino il loro comportamento in accordo con quel che pensano è solo un’illusione (...). Gli esseri umani, perciò, sono alla mercé dell'*habitus* in loro (...) e la riflessione cosciente non offre vie per sfuggire al suo abbraccio”.

Quanto da me sostenuto *supra*, che per Bourdieu l'*habitus* rappresenti mimesi e riflesso della struttura sociale, non si basa sulla discussione dell’essere quella di Bourdieu una “teoria dell’equilibrio” se confrontata con un approccio conflittuale o di mutamento sociale. Quest’ultimo argomento si riferisce a livelli di spiegazione più empirici di quanto siano le mie osservazioni su presupposti e modelli generali del *Self*, della società e dell’ordine culturale. È stato spesso a causa della commistione di questi due livelli, il generale e lo specifico, che si è confusa e deviata la critica dell'*habitus*, accusandola di essere eccessivamente integrazionista [Jenkins 1986; Frow 1987]. Questa confusione ha portato alla difesa dell'*habitus* [Brubaker 1985, 759-760], basata sul fatto che esso può spiegare il conflitto empirico ed il mutamento sociale. Può, ma questa sua abilità non indica l’apertura della teoria generale al volontarismo ed alla contingenza.

In contrasto con queste commistioni confuse, la mia conclusione che la teoria di Bourdieu non può spiegare la distanza critica dalla struttura sociale è un’affermazione sul suo orientamento generale, non un commento sul suo successo o meno nello “spiegare” movimenti critici di cambiamento in uno o l’altro dei suoi studi empirici particolari. Vi sono,

3. Questo deterministico ridire la struttura come pratica è poi camuffato e trasmutato da un'ulteriore mossa teoretica che finge di resuscitare l'azione combattendo una giusta guerra contro "l'idealismo oggettivo".

È vero, concrete situazioni empiriche studiate da Bourdieu, in cui un *habitus* di gruppo si riconosce essere separato dal, ed a volte perfino opposto al, suo ambiente strutturale immediato. Questa separazione critica risulta, tuttavia, non da quelle che chiamerei ragioni specificamente teoriche – ad esempio da un'autonomizzazione del *Self* che potrebbe essere connessa alla relativa indipendenza della cultura e quindi ad una comprensione differenziante e non unificante dell'introiezione – ma piuttosto, secondo Bourdieu, da discontinuità sistemicamente ed oggettivamente generate nella struttura sociale tra il tempo A ed il tempo B della vita sociale degli attori, dei gruppi e delle classi. È questa nozione di discontinuità empiriche e temporali che permette a Bourdieu di spiegare la ribellione contro un particolare tipo di struttura sociale in un particolare momento e di identificare particolari gruppi di attori come gli agenti apparenti in essa implicati, senza rinunciare per un attimo al taglio oggettivista e determinista della sua teoria della struttura e dell'azione. Quest'intenzione si rivela chiaramente quando egli cerca di rispondere a quella che definisce critica "della 'durata' dell'*habitus* e dell'accusa di 'determinismo' che porta con sé" [Bourdieu 1988b, 8]. Bourdieu replica a quest'accusa riconoscendo che l'*habitus* "diviene attivo solamente in relazione ad un campo", il che vale a dire che "lo stesso *habitus* può portare a pratiche e ad assunzioni di ruoli molto diverse a seconda dello stato del campo" [discuterò la teoria del campo di Bourdieu *infra*, sez. 5]. Insistendo sull'oggettività del campo, egli sostiene che quest'indipendenza di *habitus* e campo non implica alcuna nuova soggettività. Così, quando un attore o gruppo il cui *habitus* si era formato al punto A cambia il suo comportamento al punto B, questo non ha nulla a che vedere con un cambiamento d'identità: "Si deve fare attenzione a non descrivere come effetto di un cambiamento nell'*habitus* quel che non è niente più dell'effetto di un cambiamento nella relazione tra *habitus* e campo". In altre parole, il mutato comportamento di un carattere pre-formato dipende da cambiamenti nell'ambiente esterno dell'attore.

Applicazioni empiriche di questa spiegazione riduzionistica e deterministica della rottura e del cambiamento si possono trovare nei primi scritti di Bourdieu [ad es. Bourdieu 1979a, 4-5], ma il suo *case study* favorito è la rivolta studentesca e universitaria del Maggio '68, da lui spiegata come una crisi di successione tra generazioni accademiche stimolata da cambiamenti demografici nella società francese: "Le crisi (specialmente quella del Maggio '68) dividono il campo lungo linee di frattura preesistenti (...). L'armonia automatica tra le aspettative e le probabili traiettorie, che aveva portato i soggetti a stimare autoevidente l'ordine di successione, si rompe e l'ordine universitario, fondato sulla concordanza tra strutture temporali introiettate e strutture oggettive, venne messo in discussione (...). La specifica contraddizione nel modo di riproduzione nei suoi aspetti educativi assunse una forma sempre più critica con l'aumentare del numero di coloro che vedevano le loro possibilità di riproduzione minacciate e che, rifiutando di accettare l'esclusione, si trovarono a dover ricorrere alla protesta contro la legittimità del suo strumento, che minacciava l'intera loro classe" [Bourdieu 1988a, 128; 156, 163]. "Questo è quel che risulta dalla mia analisi del movimento del Maggio '68 (...). Non è affatto una coincidenza se un gran numero dei leader del '68 sono stati grandi innovatori nella vita intellettuale o altrove. Le strutture sociali non funzionano come orologi. Ad esempio, la gente che non ottiene il lavoro che avrebbe dovuto esserle assegnato (...) farà in modo di modificare il lavoro ottenuto cosicché la differenza tra il lavoro atteso e quello ottenuto scompaia. Tutti i fenomeni associati alla 'sovrapproduzione di laureati' ed alla 'svalutazione delle lauree' (...) sono fattori rilevanti di rinnovamento perché le contraddizioni che da essi originano portano al cambiamento" [Bourdieu 1990b, 45].

Bourdieu chiama la convergenza di tali discontinuità oggettive nelle aspettative dell'*habitus* verso la struttura sociale "crisi", e la etichetta con il termine althusseriano "congiuntura". Mentre argomenta con cura a favore della loro separazione empirica e temporale, insiste che perché emerga una crisi societaria generale vi dev'essere una sovrapposizione di discontinuità, una situazione possibile solo perché ognuna di queste si

Nella sua teoria dell'*habitus*, Bourdieu è stato in grado di riconquistare *terra objectiva* nonostante il riconoscimento della reale influenza costrittiva delle norme introiettate, rendendole sovrastrutture omologhe alla base esterna. Nella mossa teoretica che prendiamo ora in considerazione, egli ottiene uno scopo simile, ma in modo molto più semplice: scarta la nozione stessa di controllo normativo introiettato. Riflettendo sull'azione, Bourdieu argomenta ora che è tempo di "sostituire la strategia alla regola" [Bourdieu 1977a, 9].

Con questo secondo approccio alla pratica, Bourdieu trasforma Wittgenstein in Bentham e si lancia in un'impresa ancor più ingegnosa e rivelatrice di quello che sostengo essere il suo reale intento teorico: in questa parte del suo lavoro, l'alternativa alla regola non è né l'improvvisazione, né l'*habitus*, ma il calcolo razionale – la strategizzazione – esercitato su un piano straordinariamente ampio¹⁷.

Persino quando Bourdieu ha insistito sulla praticità dell'azione-come-*habitus*, egli l'ha descritta come simbolica nelle motivazioni e negli intenti. Quando si concentra sulla praticità dell'azione-come-strategia, tuttavia,

riferisce, in ultima analisi, alla stessa contraddizione economica di fondo: "Pur senza esser mai totalmente coordinati, dato che sono il prodotto di "serie causali" caratterizzate da diverse durate strutturali, gli atteggiamenti e le situazioni che si combinano sincronicamente a costituire una data congiuntura non sono mai totalmente indipendenti, dato che vengono generati dalle strutture oggettive, cioè, in ultima analisi, dalle basi economiche della formazione sociale in questione" [Bourdieu 1977a, 83]. "Gli studenti e gli assistenti in sociologia rappresentano così uno dei casi di coincidenza tra atteggiamenti ed interessi di agenti che occupano posizioni omologhe in campi differenti che, attraverso la sincronizzazione di crisi latenti in campi diversi, ha reso possibile la generalizzazione della crisi (...). La crisi come congiuntura, cioè come congiunzione di serie causali indipendenti, presuppone l'esistenza di mondi che sono separati, ma che partecipano dello stesso universo (...). L'incontro di queste serie presuppone la loro dipendenza relativa per quel che riguarda le strutture fondamentali – in special modo quelle economiche – che determinano le logiche dei differenti campi" [Bourdieu 1988a, 173-174].

Nonostante la propensione di Bourdieu per le spiegazioni macrosociologiche, è bene notare che questo approccio oggettivista alle rotture nell'*habitus* può essere applicato non solo al livello sociale, ma anche a quello individuale. A un certo punto, ad esempio, Bourdieu [1988b, 8] scrive che, siccome l'*habitus* è concepito come il prodotto di "condizionamenti sociali" piuttosto che del "carattere", è soggetto a mutare perché incontra continuamente "strutture di cambiamenti oggettivi" che possono rinforzarlo o metterlo in crisi. Giunge a dire che l'*habitus* può "costruirsi (...) sulla contraddizione, sulla tensione, perfino sull'instabilità". La fonte di queste tensioni può (naturalmente) esser nient'altro che la situazione economica oggettiva. Così, se i figli del 'sottoproletariato' sono psicologicamente 'instabili', ciò accade poiché essi portano inscritta nel loro *habitus* l'instabilità delle condizioni di vita di una famiglia condannata all'incertezza della propria condizione di lavoro, di alloggio e quindi di esistenza" [Ibid.].

¹⁷ Nella discussione che segue, farò impiego di alcuni termini elaborati nel mio saggio *L'azione e i suoi ambienti* [cfr. Alexander 1988]. Vi argomentavo che l'azione dev'essere vista come simultaneamente implicante strategia, tipizzazione ed invenzione, e che questi processi contingenti si riferiscono, nel corso di un'azione, agli ambienti interni della personalità e della cultura ed all'ambiente esterno del sistema sociale. Per il mio tentativo più recente di utilizzare questa impostazione per la critica di alcune correnti della teoria sociale contemporanea, cfr. Alexander 1992.

questa passa da comunicazione a scambio: ci troviamo di fronte ad un'interpolazione comportamentista di piacere e dolore presentata come la lotta per l'esistenza sociale: "Ogni scambio contiene una sfida più o meno dissimulata e la logica della sfida e della reazione non è che il limite verso cui tende ogni atto di comunicazione" [Ivi, 14]. Il volontarismo – l'autonomia relativa dell'attore dalla costrizione collettiva¹⁸ – non emerge, come nella teoria dell'*habitus*, dalla soggettività e dall'esperienza vissuta, ma dalla realistica impossibilità di sapere con certezza quale sarà la risposta ad un atto interamente strategico. Bourdieu suggerisce che "nella relativa prevedibilità o imprevedibilità delle possibili reazioni gli agenti trovano l'opportunità di mettere in atto le loro strategie" [Ivi, 15]. Il volontarismo viene così ridotto all'imprevedibilità. L'azione efficace, come ogni guerra vincente, deve contenere l'elemento della sorpresa¹⁹.

Il comportamento altruistico – la riproduzione nell'azione delle comuni norme morali – diviene così impossibile in ogni senso sostantivo del termine. Dato che per Bourdieu lo scambio non è che una sfida dissimulata, non è una gran sorpresa sentirlo definire l'altruismo come la dissimulazione più astuta che un egoismo calcolatore può adottare. In verità, egli afferma che l'altruismo è una di quelle "strategie di secondo ordine" la cui funzione è di trasformare "il profitto primario della pratica" in azioni "il cui scopo è di soddisfare apparentemente le richieste della norma ufficiale" [Ivi, 22]. In questo modo, egli spiega, è possibile "unire la soddisfazione dell'interesse egoistico illuminato con il vantaggio dell'impeccabilità etica" [*Ibid.*]. Le esibizioni di altruismo, quindi, non sono che "strategie ufficializzanti", calcoli che hanno la funzione puramente ideologica di "tramutare interessi "egoistici", privati, particolari (...) in interessi legittimi, collettivi, pubblicamente ammissibili" [Ivi, 40].

Siamo in *Alice nel paese delle Meraviglie*, un mondo al contrario dove l'altruismo è egoismo e l'egoismo deve apparire a sua volta come altruismo. In questo, mondo l'azione è strumentale per definizione: "La pratica non smette mai di conformarsi al calcolo economico anche quan-

¹⁸ Questo modo di concepire il volontarismo come il grado di controllo esercitato dall'attore socializzato nei confronti delle limitazioni esterne ed interne alla sua pura libertà può esser forse interpretato come una variante della tradizione neo-kantiana. Viene discusso più ampiamente in Alexander 1982a ed Alexander 1978.

¹⁹ È interessante ricordare la simile dimostrazione di Keynes del fatto che ogni calcolo relativo al futuro implica informazioni che semplicemente non sono disponibili ad un attore nel presente. Eppure, mentre Bourdieu deduce da ciò che la risposta dell'attore a questo *deficit* informativo consisterà in calcoli ancor più frenetici e nell'inganno, Keynes concludeva, a mio parere più ragionevolmente, che l'impossibilità oggettiva di conoscere il futuro in modo più che probabilistico apre la porta teorica alle motivazioni irrazionali ("passioni animali") ed al concetto di fiducia.

Per Bourdieu, anche il contadino più tradizionale gioca il gioco della vita come si gioca in Borsa. Per Keynes, anche il capitalista più incallito gioca in Borsa come si gioca nella vita.

do riveste ogni apparenza di disinteresse, allontanandosi dalla logica del calcolo interessato (in senso stretto) e rivolgendosi ad obiettivi che sono immateriali e non facilmente quantificabili" [Ivi, 177].

Mauss, nel suo famoso saggio sul dono, aveva costruito un argomento esattamente opposto, dimostrando che ogni scambio veniva regolato da forme culturali ed impegni reali all'obbligazione reciproca. Bourdieu è perseguitato dal fantasma di Mauss. La sua opera [cfr. Bourdieu 1990a, 98-111] è segnata da ripetuti attacchi alla concezione stessa di obbligazione collettiva e da sforzi continui per dimostrare che lo scambiarsi doni dev'essere invece considerato come lo stadio più alto ed astuto dello sforzo egoista al dominio²⁰. A quanto pare, la riduzione *ad absurdum* di questo argomento è la concezione di Bourdieu della violenza simbolica, in accordo alla quale il donare è solamente una sublimazione appena velata di un violento attacco fisico. È solamente quando "l'applicazione diretta di una palese violenza fisica o economica è sanzionata negativamente", egli scrive, che compaiono doni e generosità. Essi sostituiscono la "palese violenza fisica o economica" con una "violenza simbolica" [Ivi, 191-192].

A causa di questa indifferenza teoretica alle possibilità di un movimento storico che si allontani dal dominio fisico, a Bourdieu sfugge il significato stesso della civiltà, che da Freud a Elias è stato compreso come un processo empirico il cui successo o fallimento ha effetti sociali straordinariamente significativi. Come si vedrà nella sezione 8, l'incapacità di comprendere l'istituzionalizzazione di un'obbligazione astratta e la sublimazione della forza attraverso la legge rende anche impossibile a Bourdieu comprendere la democrazia.

4. L'incessante ricerca di Bourdieu delle dure fondamenta, lo sforzo alla Veblen di evitare a tutti i costi i sentimenti, portano infine il suo concetto di azione pratica ad una vera e propria *impasse* teorica. Nel lavoro dell'*habitus*, egli rimpiazza "l'idealismo oggettivo" dello strutturalismo simbolico con un'enfasi sull'affetto strutturato che, sebbene sia un cavallo di Troia per il materialismo, ha perlomeno il pregio di riconoscere la reale esistenza di motivazioni non razionali, emozionali, soggettive. Nella sua teoria della strategizzazione, tuttavia, Bourdieu sembra aver sostituito l'emozione fondata sull'*habitus* con il calcolo onnipresente che dà alle condizioni esterne dell'azione un peso ed un'importanza molto maggiori. Se si descrive l'ordine in modo collettivo sebbene esterno, l'azione, a quanto pare, dev'essere razionalizzata.

²⁰ In questa battaglia con lo spettro di Mauss, la situazione di Bourdieu ricorda quella di molti altri materialisti culturali in antropologia. Anche per loro, la teoria del dono di Mauss ha rappresentato l'uomo nero. Nella sua iniziale incarnazione marxista, ad esempio, Sahlins [1976] ha dedicato un abbozzo di saggio alla definizione di un'interpretazione marxiana dell'*bau* del dono.

Perché quel che Bourdieu rende perfettamente chiaro con la sua enfasi sulla strategia è che né la disposizione affettiva, né gli schemi simbolici sono, in effetti, le sorgenti motivazionali dell'azione. Al concetto di azione-come-tipizzazione – la nozione fenomenologica che descrive come l'intento inconscio tessa affetti e schemi nell'ordinata continuità dell'interazione contingente – non è mai concesso di intromettersi in questo settore della sua teorizzazione. Affetti e schemi, cristallizzati nell'*habitus*, sono trattati come ambienti oggettivi in relazione ai quali i calcoli degli attori hanno luogo meccanicamente. Nonostante la loro collocazione interna, essi sono esterni nel senso che non mitigano, qualificano o condizionano la natura del calcolo stesso. La motivazione è concettualizzata come razionale, primariamente strategica, come un risultato²¹.

Il punto è che l'azione dev'essere pratica. Dobbiamo guardare, insiste Bourdieu, alle sue funzioni nel mondo reale, non alle strutture interne del mondo ideale al quale tributa soltanto un'obbedienza informale: "Non appena si passa dalle strutture del linguaggio alle funzioni che esso adempie, cioè agli usi che gli agenti ne fanno effettivamente", avverte Bourdieu, "si vede che la semplice conoscenza del codice dà una capacità molto imperfetta di dominare le interazioni linguistiche che avvengono concretamente". Eppure, con tutta probabilità, i codici possono anche non essere onnipresenti ed onniscienti senza per questo perdere un grado di controllo simbolico. In altre parole, la libertà che Bourdieu vuol dare alle considerazioni oggettive va molto al di là del semplice riconoscimento che esse giocano un ruolo. Egli insiste che "tutto accade come se, dalla classe di 'significati' astrattamente corrispondenti ad un suono vocale, il ricettore 'selezionasse' quello che gli sembra compatibile con le *circostanze* così come egli le percepisce" [Ivi, 25, corsivo mio]. Bourdieu interpreta la percezione oggettivamente, piuttosto che soggettivamente. Seguendo il suo percorso dalla percezione alle strutture oggettive, egli lascia le strutture intese in senso soggettivo, semiotico, del tutto dietro di sé: "La ricezione dipende in larga parte dalla struttura oggettiva delle relazioni tra le posizioni oggettive degli attori interagenti nella struttura sociale [ad es. relazioni di competizione o antagonismo oggettivo, o relazioni di potere ed autorità ecc." [Ibid.].

C'è allora una contraddizione teorica tra due differenti versioni della teoria dell'azione pratica di Bourdieu. Una accentua il ruolo di un *habitus* oggettivamente costruito, ma agente irrazionalmente; l'altra il ruolo di una motivazione razionale che ha un risultato oggettivo. Invero, Bourdieu non può risolvere questa contraddizione: per farlo dovrebbe svelare il

²¹ Si può riconoscere la dimensione tipizzante dell'azione come uguale alla dimensione strategica solamente se gli ambienti psicologici e culturali interni vengono concettualizzati come capaci di influenzare l'azione indipendentemente dall'ambiente esterno del sistema sociale.

camuffamento mistificante che la forma falsamente sintetica dà alla sua teoria. Quel che fa, invece, è concettualizzare una forma d'azione che è teoricamente un ossimoro. Potremmo chiamarla nozione dell'azione come strategia incosciente, un composto la cui funzione teorica è di rendere più digeribile la volgare riduzione dell'azione a strategizzazione. Mentre la teoria della scelta razionale tipicamente richiede un solo ambiente per il suo attore, quello delle condizioni materiali, il riconoscimento di Bourdieu dell'*habitus* affettivo-simbolico richiede che l'ambiente per l'azione strategica sia più complesso. L'attore fa calcoli in relazione sia alle condizioni materiali che a quelle simboliche e queste ultime sono situate all'interno di se stesso, non esternamente. Il problema è che, se l'oggetto di un'azione si considera inconscio e non materiale, quell'azione non può anche esser definita "razionale" in senso tradizionale, nei termini cioè dei convenzionali criteri della teoria sociale. Il problema di Bourdieu origina dal fatto che, nonostante questa proibizione, egli non acconsente nemmeno a che una simile azione sia chiamata non-razionale.

Bourdieu è invischiato in un dilemma che non vuole affrontare e non può risolvere. A causa di ciò, è costretto ad avanzare l'incongrua ipotesi che la strategizzazione, che è onnipresente, proceda in larga parte in modo inconscio [cfr. Ivi, 36; 1988a, 94]. Quel che egli obietta alla teoria dell'attore razionale, quindi, non è l'insistenza di questa sulla razionalità, ma il suo associare alla razionalità "un'intenzione di coscienza" [Bourdieu 1990a, 50]; un'associazione che a suo modo di vedere la rende non solo ingenua, ma anche restrittivamente economica. La teoria della scelta razionale economica afferma o che i fini sono "posti coscientemente" [*Ibid.*], o che il ragionamento economico è cosciente e precedente all'azione. Il risultato è che l'economia "non si rende conto che le pratiche possono aver altri principi che non cause meccaniche o fini coscienti". L'alternativa è, secondo Bourdieu, di riconoscere che le pratiche "possono obbedire ad una logica economica senza perciò obbedire ad interessi strettamente economici". Invero, la ragione può esser considerata "immanente nelle pratiche", ma non posta nelle "decisioni", cioè nella pretesa che le scelte vengano effettuate in modo coscientemente calcolato.

Eppure la razionalità dell'azione non emerge neanche dalle "determinazioni di meccanismi esterni e superiori agli agenti". L'azione è ragionevole e razionale perché, senza calcolo cosciente, resta strutturata dal bisogno di "raggiungere gli obiettivi iscritti nella logica del campo particolare col minor costo possibile" [*Ibid.*]. Può esser descritta come coerente con "strategie genuinamente intenzionali" anche "quando non è in alcun modo ispirata da alcuna preoccupazione cosciente" [Bourdieu 1979, 246]. L'azione, quindi, è "ragionevole senza essere il prodotto di un disegno ragionato", informata da una "finalità oggettiva" senza essere effettivamente determinata meccanicamente, "intelligibile e coerente" senza implicare decisioni in-

telligenti, coerenti e deliberate ed “adeguata al futuro” senza essere orientata ad un progetto o piano [cfr. Bourdieu 1990a, 50-51].

Questo concetto di azione pratica di Bourdieu è veramente di una straordinaria flessibilità! Una volta postulata l'incoscienza del calcolo, può far suoi tutti i vantaggi delle teorie dell'attore razionale senza tener conto delle critiche che sono state loro mosse nel corso dei secoli.

“Strategia incosciente” è un ossimoro perché la stessa azione non può essere al tempo stesso completamente razionale e non razionale. In termini di presupposti, l'*habitus* fa riferimento a parametri normativi di valutazione, o almeno a parametri di valutazione che possono e devono essere normativizzati. Le norme, se di norme si tratta, possono regolare l'azione solo su basi non razionali, soggettive e non individuali. Non possono farlo – l'*habitus* non può funzionare – se gli attori hanno l'abilità di soppesare l'aderenza alle norme con esclusivo riferimento alle conseguenze esterne ed oggettive dei loro atti. Presupporre questa possibilità equivarrebbe a combinare una concezione di un ordine collettivo ed interno con una concezione razionale dell'azione.

Suggerire una simile combinazione viola la logica teoretica ed anche il semplice senso comune. Le concezioni di ordine ed azione devono essere complementari. L'ordine normativo (interno) e l'azione razionale sono come l'olio e l'acqua: possono essere accostati, ma mai mescolati. Se gli attori sono semplicemente creature calcolanti, gli oggetti del loro calcolo possono certo essere norme; se è così, queste stesse norme non possono però formare anche il carattere (*habitus*) degli agenti calcolanti. Delle norme che siano meri oggetti di calcolo non possono che essere norme di altri, non dell'attore stesso. Come tali, non possono, in quanto norme (oggetti collettivi interni), ordinare il mondo stesso dell'attore calcolante. Delle norme che siano interamente oggetti di calcolo non possono, infatti, avere uno *status* soggettivo; avranno, piuttosto, lo stesso ruolo teoretico di altri tipi di cose esterne, oggettive²². Le norme creano ordine solo quando legano inconsciamente l'azione, da una posizione introiettata in relazione alla quale un calcolo esclusivamente razionale è impossibile [cfr. Alexander 1982a].

Per amor di discussione, possiamo ammettere che quel che Bourdieu intende quando definisce anche le azioni inconsciamente motivate come razionali è semplicemente che tutte le azioni hanno un effetto razionale, non che sono razionalmente causate. In altre parole, possiamo sciogliere il suo ossimoro richiamandoci alla sua precedente discussione della necessità di muovere dalle strutture alle funzioni e agli usi che gli attori

²² In questo *status*, si potrebbe dire, il referente empirico del concetto, “norma”, mantiene lo *status* ontologico della norma, cioè la sua identità anti-materiale, soggettiva, mentale. Ma non conserva lo status epistemologico della norma: non si riferisce più ad un modo di orientamento, ma ad un oggetto di orientamento.

fanno degli elementi che li muovono. Questo è però indubbiamente il peggiore tipo di ragionamento funzionalista: risale dagli effetti alle cause, senza considerare l'intervento di alcun tipo di *feedback*. Bourdieu ha introdotto in primo luogo la nozione di *habitus* come alternativa al pensiero utilitarista proprio per evitare simili teleologie. Ora l'*habitus* viene usato in modo da dimostrare l'onnipresenza dell'utilitarismo²³. Continua a segnare la presenza di referenti culturali ed emozionali all'interno dell'attore, ma questi hanno ora l'esclusivo scopo di permettere ad una concezione pervasivamente calcolante dell'azione di assumere un ruolo teorico inconscio e non criticato²⁴.

La logica teoretica esercita una forza ineluttabile, ma questa è tipicamente fraintesa dai teorici su cui agisce. Certamente Bourdieu non si rende conto del fatto che, in virtù della sua logica teoretica riduzionista, è

²³ Elster [1990, 90] attacca proprio questo volgare funzionalismo quando critica in Bourdieu "l'uso incessante della frase *tout se passe comme si*" – tutto accade come se – nei suoi sforzi tesi a sostenere che l'azione consciamente guidata da una strategia sembra praticamente sempre portare ad un altro risultato, funzionale ai poteri in essere. Quel che Elster ignora è che questa lettura di Bourdieu come "funzionalista" è una sua (e mia) chiosa satirica alla teoria di Bourdieu, non il suo modo di autoperscriverla. Lo stesso Bourdieu insiste che le ragioni di questa coincidenza tra azione e risultato sistemico possono ritrovarsi nel fatto che le azioni sono inconsciamente strategiche, cioè quasi permeate da una razionalità onnisciente. Lo stesso problema – identificare la razionalità individuale con risultati di sistema già noti in anticipo – viene condiviso da ogni ambiziosa teoria della scelta razionale. È troppo facile – ed un atto di eccessivo egoismo teoretico da parte di Elster – liquidare il problema identificandolo con un volgare funzionalismo piuttosto che con la teoria stessa della scelta razionale.

²⁴ La collocazione nell'inconscio dell'impeto a massimizzare l'utilità nel lavoro di Bourdieu è stata notata da molti commentatori. Di nuovo, le osservazioni di Honneth sono le più centrate: "Per evitare, in conseguenza di una soggiacente teoria utilitarista dell'azione, di dover assumere che i soggetti agenti posseggano l'effettiva intenzione della massimizzazione dell'utilità, Bourdieu muove dall'idea che il calcolo di utilità posizionalmente basata dei gruppi sociali sia manifesto nei loro schemi collettivi percettivi e valutativi ad un livello incosciente (...). Bourdieu può quindi sostenere che, anche se orientano soggettivamente le loro azioni in altri modi, i soggetti sociali agiscono dal punto di vista economico dell'utilità" [Honneth 1986, 57].

Tali interpretazioni [cfr. Jenkins 1982, 275; Ferry-Renaut 1990, 78] errano, tuttavia, nell'identificare l'*habitus* come portatore di utilità inconscia, invece di discutere quest'enfasi come un tentativo da parte di Bourdieu di evitare le semplicità di una teoria dello scambio, mantenendo al tempo stesso un'interpretazione calcolante dell'attore in discorso. Seguire quest'argomentazione, in altre parole, porta ad ignorare quel che vi è di più problematico nel concetto stesso di "pratica". Come ho cercato di mostrare, introdotta come mezzo per evitare gli errori dell'"idealismo oggettivo", la "pratica" assume, nella teoria di Bourdieu, almeno tre diversi significati. L'azione intesa come espressione dell'*habitus* del mondo vitale gli permette di enfatizzare, *in primis*, la tipizzazione dovuta all'*habitus* invece delle regole dell'idealismo e, *in secundis*, le strutture economiche che formano l'*habitus* stesso. Un terzo significato della "pratica" emerge quando Bourdieu passa "dalla strategia alla regola", uno spostamento verso una concezione strategizzante dell'azione che è essenziale per la comprensione del motivo teorico che ha fondato tutto il suo programma di ricerca sull'"economia delle pratiche". Quest'enfasi sulla strategia è portata nell'inconscio non perché Bourdieu voglia tornare alla concezione non-razionale dell'azione regolata dall'*habitus*, ma perché desidera evitare il ristretto economicismo e l'evidente superficialità della teoria dello scambio.

stato condotto ad adottare la posizione contraddittoria che ho chiamato strategizzazione incosciente. Poiché non lo sa, non ha alcun motivo di cercare un modo migliore di formulare la sintesi che vorrebbe raggiungere. Al contrario, Bourdieu vede questa nozione di strategizzazione incosciente come un trionfo teorico, sfruttando al massimo quello che è, invece, un terribile errore teorico. Proclama che, invece di una teoria dello scambio ingenua – “le ingenuità etnocentriche dell’economia” [Bourdieu 1977a, 177] – egli è riuscito a proporre una sofisticata e post-freudiana.

L’ossimoro teorico, calcolo inconscio, fornisce il fulcro teorico della macro-sociologia di Bourdieu. Questa ingegnosa, ma impoverita, versione del legame micro-macro gli permette infatti di espandere la riduzione strumentale dell’azione – pratica come ricerca di profitto – in ogni settore della vita sociale. La *reductio ad absurdum* di questa posizione preliminare è l’affermazione del sociologo francese che ogni società è definita da una sovrastante “economia delle pratiche”, cioè un’economia di “pratiche razionali” che “possono esser definite in relazione ad ogni genere di funzione” [cfr. Bourdieu 1990a, 50]. Il problema con la teoria economica, in ultima analisi, non è che questa sia concettualmente imperialistica, ma, stranamente, non abbastanza ambiziosa. “La teoria della pratica strettamente economica è semplicemente un caso particolare di una teoria generale dell’economia della pratica”, egli scrive nel suo primo trattato teorico di una qualche importanza [Ivi, 177], e da allora ha sempre ribadito questo punto centrale.

Attraverso il concetto di economia delle pratiche ci portiamo al cuore del programma di ricerca di Bourdieu. Egli intende “portare la logica economica alle sue estreme conseguenze, ed estendere il calcolo economico a tutte le merci, materiali e simboliche, senza distinzione, che si presentano come rare e tali che valga la pena cercarle” [Ivi, 51]. Bourdieu promette, in breve, niente meno che di studiare l’economia delle pratiche in ogni arena della vita sociale. Esiste, egli scrive fiducioso, “un intero universo di economie, cioè di campi di lotta” [*Ibid.*]²⁵. Ci dedicheremo ora alla sociologia sul campo di Bourdieu ed alle lotte che questi descrive.

5. Alcuni commentatori [cfr. Brubaker 1985], e lo stesso Bourdieu [cfr. Bourdieu 1985, 17-19], hanno osservato come, con l’introduzione della “teoria del campo”, Bourdieu abbia aumentato la complessità del suo modello di società contemporanea, nel senso di renderlo meno marxista. Con questa teoria, dicono, Bourdieu intende enfatizzare il carat-

²⁵ Val la pena di riportare qui il sarcastico riassunto di Di Maggio dell’“universo di economie” di Bourdieu: “I capitali proliferano: oltre a quelli economico, culturale e simbolico abbiamo ora il capitale linguistico, quello sociale, accademico, scolastico, culturale con credenziali, i capitali di autorità e di consacrazione, quelli universitari, scientifici ed artistici. Senza dubbio devono esservene altri” [Di Maggio 1979, 1468-1469].

tere indipendente, non-economico delle sfere sociali differenziate e la necessità di una teoria più pluralista, non-sincrona ed anti-riduzionista, per comprenderle. In un'intervista del 1985 con degli studiosi tedeschi, ad esempio, Bourdieu ha sostenuto di esser stato influenzato dalla nozione weberiana di *Vielseitigkeit*, che egli traduce come "la molteplicità di aspetti della realtà sociale". Questa concezione della frammentazione sociale, egli scrive, "è stata senz'altro la base del lavoro che sto preparando sulla teoria dei campi – e che potrebbe esser chiamata "la pluralità dei mondi" – (che) finirà con la considerazione della pluralità di logiche che corrispondono ai differenti mondi, cioè ai differenti campi come luoghi in cui si costruiscono differenti tipi di senso comune, differenti luoghi comuni e differenti sistemi di argomenti, tutti irriducibili l'uno all'altro" [cfr. Bourdieu 1990b, 21].

Per interpretare questa affermazione dobbiamo mutare il nostro livello di generalità. Finora abbiamo esaminato questioni preliminari di azione ed ordine ed il loro effetto sui modelli più generali di vita sociale. Dobbiamo ora spostarci su questioni empiriche più specifiche, che riguardano il modo in cui questi impegni generali si traducono in proposizioni circa la struttura della società contemporanea. Una volta intrapreso questo spostamento di riferimento teorico, diviene chiaro che il concetto di campo non è un allontanamento, ma una elaborazione di impegni più generali che non sono stati alterati in alcun modo. Man mano che la teoria dei campi diventa un centro d'attenzione più importante nella sociologia di Bourdieu, osserviamo – più che un nuovo sviluppo teorico – il "revisionismo" implicito che segna spesso il lavoro di teorici importanti, ed importanti tradizioni, quando raggiungono un grado d'influenza sufficiente a meritare un esame critico. Il marchio del revisionismo, naturalmente, è che non altera la struttura del nocciolo teorico, ma si limita ad effettuare alcune modifiche alla periferia²⁶.

In primo luogo, Bourdieu non riesce ad introdurre nella sua teoria dei campi nozioni di azione ed ordine che siano meno riduzioniste e più multi-dimensionali delle altre parti del suo lavoro da noi esaminate finora. Il gioco di Bourdieu continua a chiamarsi "interessi", non motivi culturalmente indotti dall'*habitus* che sono capaci di critica perché prodotti dalla socializzazione nell'ambito di una cultura relativamente autonoma: "L'interesse è ad un tempo una condizione del funzionamento di un campo e ciò che "fa muovere la gente", ciò che li spinge ad unirsi, a compe-

²⁶ Per una discussione delle varie forme di innovazione nei confronti di una teoria d'origine – dall'elaborazione e revisione alla ricostruzione o costruzione di una teoria alternativa – cfr. Alexander, Colomy [1990b]. Per il fine generale di rivedere senza ricostruire, lo sforzo di Bourdieu ricorda quelli di altri importanti marxisti culturali [cfr. Alexander 1982b, ultimo capitolo]. Nella strategia di campo che persegue, egli segue da presso la nozione di Althusser della relativa autonomia dei campi ideologico e politico dalle forze economiche, i quali, tuttavia – come Althusser sottolineava – dovevano comunque esser concepiti come determinati in ultima istanza da considerazioni economiche.

tere e a lottare fra loro" [Ivi, 88]. Perfino "quando ci si allontana dall'economicismo per descrivere l'universo delle economie possibili", assicura Bourdieu, "si può soddisfare il principio di ragione sufficiente in accordo al quale non c'è azione senza una *raison d'être*, cioè senza interesse, o, per metterla diversamente, senza investimento in un gioco" [cfr. Bourdieu 1980a, 290]²⁷.

In secondo luogo, quando Bourdieu parla dell'autonomia e della pluralità dei campi, non intende rendere pluralista il suo modello di società, in senso né sociologicamente né filosoficamente liberale²⁸. Egli intende invece affermare la possibilità che domini istituzionali possano essere studiati come arene di lotta senza per questo considerarli semplicemente come epifenomeni delle relazioni di produzione e consumo delle economie capitaliste, cosa che li lascerebbe senza interesse empirico e senza effetti sociali indipendenti.

È in effetti possibile trovare un argomento, nella teorizzazione di Bourdieu – un argomento sommerso, bisogna dire – che descrive i campi come "prodotti di un lungo, lento processo di autonomizzazione" [Ivi, 67]. Si può persino apprezzare una tendenza – in aumento man mano che il periodo *marxisant* degli anni Sessanta e Settanta si avviava al termine – a concettualizzare i campi come sfere istituzionali indipendenti dominate da *élites* il cui potere è basato sulla loro autonomia in quanto tale. Scrivendo ad esempio di scienziati, nel 1985, Bourdieu descrive "la loro posta in gioco [come] l'esistenza di una scienza del sociale capace di affermare la sua autonomia contro ogni forma di potere" [Bourdieu 1990b, 169].

Si tratta di un importante scostamento dall'ortodossia marxista in termini propositivi, o specificamente empirici. Se fosse consistentemente sviluppato, porterebbe Bourdieu verso la vena strumentalizzante del *corpus* weberiano in cui è centrale il concetto di "*closure*". Sociologi neoweberiani come Parkin, Collins, Rex e Dahrendorf hanno scritto estensivamente sulle lotte per il controllo istituzionale ed il monopolio delle risorse che la ricerca di *closure* comporta²⁹. Mentre questo aspetto della tradizione

²⁷ "La nozione di interesse (...) è stata concepita come uno strumento di rottura teso a portare il modo di interrogazione materialista ad incidere su regni dai quali era assente ed in particolare sulla sfera della produzione culturale. È il mezzo di un deliberato (e provvisorio) riduzionismo" [Bourdieu 1988b, 1].

²⁸ Il lavoro di Walzer [1983] rappresenta l'articolazione più importante della teoria della differenziazione sociale con la tradizione politica liberale, articolazione che era anche al centro, come ho già affermato [cfr. Alexander 1978], della teoria della differenziazione di Parsons [cfr. Alexander, Colomy 1990].

²⁹ Credo che, se veramente la teoria dei campi di Bourdieu non fosse che una ripetizione della teoria della *closure*, questo rappresenterebbe di fatto qualcosa di nuovo nel suo lavoro. Più in generale, l'affermazione che il lavoro di Bourdieu debba esser visto come weberiano sia nella portata che negli scopi, espressa sia da Bourdieu che da suoi interpreti [cfr. Brubaker 1985; Ringer 1992], non riesce a distinguere tra i diversi e sovente incompatibili aspetti del lavoro dello stesso Weber, uno più materialista, l'altro più multi-

weberiana manifesta una comprensione strumentalizzante e riduzionista dell'azione e dell'ordine il cui zelo è pari a quello di Bourdieu, esso ha almeno la virtù di riconoscere la realtà empirica della differenziazione sociale ed i confini reali del potere economico nel mondo attuale.

La teoria dei campi di Bourdieu è diversa proprio perché non spinge "l'autonomizzazione" fino alla "closure". Al contrario, appena possibile Bourdieu insiste sul fatto che ogni campo dev'essere visto come un microcosmo – il suo termine preferito è "omologia" – del macro-universo capitalista³⁰. Anche quando segue questo sentiero postmarxiano, quindi,

dimensionale. Per esempio, nell'articolo chiave in cui Bourdieu [1985] proclama le origini weberiane della teoria dei campi, egli segnala come evento cruciale nel suo concepimento la lettura della sociologia della religione di Weber. L'immagine di questa da cui Bourdieu afferma di esser stato stimolato è tuttavia estremamente riduzionista e materialista. È in questo molto simile alla lunga teoria di scritti marxisti che si sono trovati "in accordo" con Weber. Lo stesso Bourdieu sembra conscio della politica della sua interpretazione quando indica, in una nota, che si è forse lasciato andare ad "una reinterpretazione *strutturalista*" [Bourdieu 1985, 18], che "attribuisce di *routine* a Weber concetti come quello di campo religioso o di capitale simbolico ed un modo di pensare che sono tutti chiaramente alieni alla logica del suo pensiero" [*Ibid.*]. Quando Brubaker [1985, 748] loda Bourdieu perché segue "il materialismo "generalizzato" o "radicale" esemplificato dal lavoro di Weber", egli riproduce l'interpretazione di Weber di Bourdieu, che è una lettura polemica relativamente idiosincratica del *corpus* dell'opera weberiana, sebbene sempre più spesso proposta anche dai marxisti neo-weberiani.

³⁰ Il concetto di "omologia" nel lavoro di Bourdieu è oggetto di seri fraintendimenti. Da una parte, nel rispondere alle critiche alla sua teoria dei campi che la vogliono materialista e riduzionista, Bourdieu sostiene di star ponendo l'omologia e *non* l'identità come tramite tra il campo ed il suo ambiente economico e di classe. D'altra parte, polemizzando contro approcci "idealisti" al significato, che enfatizzano l'indipendenza dei campi dal loro ambiente, egli insiste sul fatto che esiste un'omologia tra significati, campi e relazioni economiche oggettive che assicura il loro intimo intersecarsi. Ho cercato di offrire una definizione analitica del significato di "omologia" per Bourdieu nella mia precedente descrizione di quel che "relativa autonomia del campo" significa nel suo lavoro. Vedi inoltre, *infra*, l'equazione che egli pone tra "corrispondenza" e "omologia".

Questa sottile, e ciononostante riduzionista, comprensione del termine corrisponde, in effetti, alle tradizionali interpretazioni dell'"omologia" nella teoria sociale. Nella discussione teorica postbellica, "omologia" suggerisce una relazione tra micro- e macrocosmo, un riecheggiamento che riproduce la struttura essenziale in un'entità collegata senza che quell'entità sia una replica esatta della cosa che la influenza. L'"omologia", tuttavia, non suggerisce alcuna reale autonomia in senso causale, cioè nel senso per cui la struttura B si pensa capace di retroagire e ridirezionare l'attività ed il corso della struttura A.

È istruttivo notare che è stato proprio a causa di quest'implicazione di semplice iterazione e ripetizione che Talcott Parsons [cfr. Parsons, Shils 1951] ha rigettato il concetto di "omologia", quando, tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, cercava di definire la relazione tra cultura, società e personalità come interpenetrazione di sistemi relativamente autonomi. L'obiettivo polemico di Parsons in queste discussioni era la scuola di "cultura e personalità" nell'antropologia intra- e postbellica, esemplificata da Ruth Benedict.

L'ambiguità nello stesso lavoro di Bourdieu crea dei problemi anche ai suoi interpreti più comprensivi che sorvolano sulla differenza, da un lato, tra autonomia relativa ed interdipendenza e, dall'altro, tra quella e l'"omologia". Perfino un teorico sofisticato come Brubaker [1985, 748], ad esempio, descrive solamente due alternative nella concettualizzazione della relazione tra domini sociali: la teoria di Bourdieu dei "campi strutturalmente omologhi" che "si basa sull'unione sistematica della vita sociale pratica" e la nozione di Daniel Bell di "disgiunzione dei domini" che sostiene che i sistemi culturali,

Bourdieu resta guidato dalla sua teoria della “azione pratica” e da tutte le contraddizioni sistematiche che essa comporta. La pratica è fondata sull'*habitus*; gli *habitus* sono economicizzati; infine, sia la pratica che l'*habitus* cedono il passo a concezioni di strategizzazione incosciente orientate alla struttura di classe del tardo modo di produzione capitalista.

Secondo Bourdieu, ad ogni settore sociale può essere riconosciuta una propria autonomia ed ognuno può essere considerato dipendente da un *habitus* specifico. Ogni arena, tuttavia, dev'essere al tempo stesso compresa come luogo per occasioni di profitto e di calcolo; poiché è la struttura materiale oggettiva di ogni campo che forma l'*habitus* ed il *tèlos* di ogni atto sociale specifico di quel campo. Queste strutture, inoltre, sono intimamente correlate – adombrandole, articolandole e ricapitolandole – alle strutture oggettive della società capitalista come un tutto. L'elisione nel prossimo passaggio è istruttiva. Prima Bourdieu accentua l'indipendenza dei campi: “Non c'è l'interesse, ma ci sono *gli interessi*, variabili nel tempo e nello spazio, quasi infinitamente: esistono tanti interessi quanti sono i campi, come aree di attività storicamente costituite con le loro specifiche istituzioni e le loro proprie leggi di funzionamento” [cfr. Bourdieu 1990b, 87-88]. Dopo quest'insistenza, tuttavia, Bourdieu passa subito a descrivere l'organizzazione interna dei campi in un linguaggio strumentalizzante che sottolinea quanto sia importante capire che la struttura interna deriva da quella esterna: “L'esistenza di un campo specializzato e relativamente autonomo è correlativa all'esistenza di poste ed interessi specifici: attraverso gli investimenti inseparabilmente economici e psicologici che essi provocano da parte di agenti dotati di un certo *habitus*, il campo ed i suoi obiettivi (essi stessi prodotti come tali da relazioni di potere e lotte volte a trasformare queste relazioni costitutive del campo) producono investimenti di tempo, denaro e lavoro” [*Ibid.*]³¹.

sociali e psicologici possono muoversi in direzioni direttamente contraddittorie nell'ambito della stessa formazione sociale. Esiste probabilmente una terza alternativa tra questi estremi, che riconosce le tensioni disgiuntive e le simultanee interdipendenze tra livelli di organizzazione e sottosistemi in sistemi sociali in qualche misura differenziati.

Il concetto di Anne Kane [1992] di autonomia analitica e concreta è la miglior discussione recente delle problematiche pertinenti a questo dibattito. Sostiene che è necessario riconoscere due tipi di autonomia per una comprensione esaustiva delle relazioni tra cultura e società. L'autonomia analitica della cultura significa che questa ha una sua propria strutturazione interna che è diversa e non può essere indotta o dedotta dalle strutture sociali o psicologiche. Tuttavia, riconoscere l'autonomia della cultura non vuol dire specificare quale sarà la sua relazione con le istituzioni del sistema sociale ed il suo processo. Questa dev'essere determinata empiricamente per ogni specifica relazione storica, sebbene, data l'autonomia analitica della cultura, il nesso causale non possa mai essere semplicemente a senso unico.

³¹ A dir la verità, in una discussione retrospettiva della genesi del concetto di campo, Bourdieu riconosce effettivamente che questa seconda mossa teorica – l'accentuazione del ruolo strutturante il campo delle forze oggettive esterne – è frutto della revisione di una precedente posizione che attribuiva al campo maggiore autonomia: “Allo scopo di fondare

La connessione determinante tra lotte interne ed esterne è resa ancor più chiaramente nel passaggio seguente: “La struttura del campo è uno stato del rapporto di forza tra gli agenti o gli istituti impegnati nella lotta, o, se si preferisce, della distribuzione del capitale specifico che, accumulato nel corso delle lotte precedenti, orienta le strategie ulteriori” [Bourdieu 1980, 114].

In altre parole, sarebbe un errore prendere i sempre più numerosi riferimenti di Bourdieu all'autonomia istituzionale come indicativi di una mappa empirica del mondo sociale dalla forma weberiana. In ogni studio sistematico di un campo condotto da Bourdieu, e praticamente in ogni discussione casuale, egli insiste con puntiglio sul fatto che ogni campo si trova incastonato in una lotta più ampia tra le classi sociali della società tardo-capitalista. Egli, ad esempio, nei primi anni Ottanta, inizia un *paper* sulla sociologia dello sport enfatizzando la “closure” e la natura interna, intrasistemica, delle lotte di potere che, secondo la sua teoria dei campi, definiscono gli sport come domini sociologici: “Si deve considerare lo spazio delle pratiche sportive come un sistema dal quale ogni elemento deriva il suo valore distintivo” [Ivi, 156]. Egli poi passa immediatamente alle categorie sociali che, ne è convinto, devono essere associate ad ogni definita pratica sportiva: “Il lavoro del sociologo”, scrive, “consiste nello stabilire le proprietà socialmente pertinenti che significano che uno sport ha un'affinità con gli interessi, i gusti e le preferenze di una determinata categoria sociale” [Ivi, 157]. Bourdieu insiste che ogni sport “è associato con una posizione sociale e con un'esperienza innata del mondo fisico e sociale” [*Ibid.*], cioè con l'appartenenza ad una frazione di classe e con la

veramente la nozione di campo, era necessario andare oltre il (mio) primo tentativo di analizzare il “campo intellettuale” come un universo relativamente autonomo di relazioni specifiche: infatti le relazioni immediatamente visibili tra gli agenti coinvolti nella vita intellettuale, specialmente le interazioni tra autori o tra autori ed editori, avevano cancellato le relazioni oggettive tra le posizioni occupate da questi agenti, posizioni che determinano la forma di queste interazioni” [Bourdieu 1985, 17].

Bourdieu afferma che questa nuova posizione, più deterministica, è scaturita dal suo incontro con la sociologia della religione di Weber, a seguito del quale egli rifiutò “l'approccio interazionale alle relazioni tra gli agenti religiosi” e “proposò un modello del campo religioso come una *struttura di relazioni oggettive* che permetteva di dar conto della forma concreta delle *interazioni* che Weber aveva descritto come *tipologia realista*” [Bourdieu 1985, 17-18].

Nonostante questi chiari segnali da parte di Bourdieu e la teoria schiettamente riduzionista presentata nei suoi testi, ci sono scienziati sociali che continuano a ritenere semplicemente che la teoria dei campi utilizzi nel suo modello l'“interdipendenza” tra le sfere sociali invece dell'“indipendenza” totale, ignorando la specificità della teoria di Bourdieu che dà all'interdipendenza una connotazione tanto riduzionista. Il recente lavoro di Ringer [1992] sulla storia degli intellettuali francesi fornisce un buon esempio di questa mancanza di coscienza teoretica. Eppure, mentre Ringer presenta il suo lavoro definendolo informato al modello del campo intellettuale di Bourdieu, non vi è virtualmente nulla nel suo attento resoconto empirico della formazione intellettuale dell'Accademia francese che tradisca l'influenza della teoria dei campi nella sua forma forte. Anzi, vi è molto che lo contraddice.

posizione in un'organizzazione economica. Infatti, in uno dei passaggi più anomali e rivelatori del suo lavoro, Bourdieu avverte che “dobbiamo renderci conto di star stabilendo una relazione diretta, come ho appena fatto [sic], tra uno sport ed una posizione sociale, tra la lotta o il calcio ed i lavoratori, o tra lo judo e la bassa classe media”. Egli comunque insiste che sul piano teoretico tali associazioni sono necessarie. C'è “una corrispondenza, che è reale omologia (...) tra lo spazio delle pratiche sportive o, più precisamente, lo spazio delle diverse modalità finemente analizzate della pratica dei diversi sport, e lo spazio delle posizioni sociali” [Ivi, 158].

Negli studi empirici più ambiziosi e sistematici, Bourdieu pone molta attenzione a costruire più solidamente la sua argomentazione. Egli sottolinea l'intima connessione tra posizione interna al campo ed il ruolo esterno che il campo svolge nella riproduzione della vita economica capitalista. Vedremo, infatti, che nella sua teoria delle particolari richieste riproduttive del tardo capitalismo, Bourdieu scopre un meccanismo empirico per risolvere la tensione tra la comparsa indipendente di lotte di gruppi specifiche del campo e la loro simultanea sottomissione alle leggi della vita capitalista.

6. La teoria macro che fornisce l'infrastruttura – uso il termine con cognizione di causa – per il lavoro empirico di Bourdieu sui campi è un amalgama familiare di marxismo del dopo-scarità e nuova teoria di classe, intersecata com'è da residui del labirinto concettuale del marxismo strutturale³². La sua meta-storia sbrigativa e volgare pone tre fasi storiche principali. Nel periodo tradizionale-feudale, il sottosviluppo economico consentiva, addirittura richiedeva, che i rapporti di dominio fossero camuffati dalla religione, con forme simbolicamente mistificate di solidarietà tra classi. Con l'emergere del capitalismo industriale, questo travestimento divenne sia inutile che impossibile, poiché la dominazione di classe assunse per la prima volta una forma effettiva ed impersonale: “Se è vero che la violenza simbolica è la forma mascherata e gentile che la violenza assume quando la violenza palese è impossibile, è comprensibile come le forme simboliche di dominio debbano essersi progressivamente consunte man mano che si sviluppavano meccanismi oggettivi che, rendendo superfluo il lavoro di eufemizzazione, tendevano a riprodurre gli atteggiamenti ‘disincantati’ che il loro sviluppo richiedeva” [Bourdieu 1990a, 133].

³² Nel suo discorso generale, Bourdieu ricorre pesantemente alla teoria della prassi del giovane Marx (fatto ammesso in Bourdieu 1990b, 13; smentito in Ivi, 20). Per contrasto, nei suoi studi empirici, egli ricorre invece al genere di determinismo indiretto in ultima istanza di Althusser e discepoli. Non si deve dimenticare, nel cercare di comprendere la genealogia di Bourdieu, che egli divenne adulto negli anni Sessanta, caratterizzati dalla rivolta strutturalista contro Sartre.

Nel tardo capitalismo, questo disincanto ha ceduto il passo, a fronte di esigenze sia economiche che politiche, al reincanto del mondo, nei termini di Bourdieu ad una rinnovata enfasi sulla mistificazione simbolica: “È ugualmente chiaro il motivo per cui lo sviluppo della capacità di sovversione e critica che le forme più brutali di sfruttamento ‘economico’ hanno fatto nascere, ed il disvelamento degli effetti ideologici e pratici dei meccanismi che assicurano la riproduzione delle relazioni di dominio debbano comportare un ritorno a modi di accumulazione basati sulla conversione del capitale economico in capitale simbolico, con tutte le forme di redistribuzione legittimante, pubbliche (politiche ‘sociali’) e private (finanziamento di fondazioni *no-profit*, donazioni ad ospedali, istituzioni accademiche e culturali, ecc.), attraverso le quali i gruppi dominanti si assicurano un capitale di ‘credito’ che sembra non dover nulla alla logica dello sfruttamento (...). La negazione dell’economico e del suo interesse che, nelle società precapitaliste, si esercitava per prima nell’area stessa delle transazioni economiche (...) trova così il suo rifugio d’elezione nel dominio dell’arte e della ‘cultura’, il luogo del puro consumo” [Ivi, 133-134].

La teoria istituzionale e di classe di Bourdieu deriva direttamente da queste affermazioni sui cambiamenti nel modo produttivo e su quelli relativi alla legittimazione. Dal lato del consumo, c’è un passaggio dalla produzione di beni materiali alla produzione di gusto e simboli. Dal lato produttivo, la forza bruta viene soppiantata dai processi di informazione e da una richiesta di capacità tecniche che implica la manipolazione dei simboli. La lotta fondamentale di questo tardo periodo capitalista è tra la “vecchia classe” e la “nuova”. La prima, il cui *status* è ascritto, include gli industriali ed i manager, i banchieri, i giudici e le vecchie famiglie aristocratiche. La nuova classe comprende gli scienziati, i pubblicitari, i tecnici, gli artisti, i professori, i giornalisti e gli scrittori, il cui status è relativamente aperto e la cui distinzione dev’essere affermata più che supposta, realizzata più che ereditata. Emergendo da “un nuovo campo di lotta riguardante la manipolazione simbolica della condotta della vita privata”, questi agenti si scontrano sui “principi della costruzione della realtà sociale” [Bourdieu 1987a, 119]. Bourdieu definisce il primo gruppo la “frazione dominante della classe dominante”, insistendo sul fatto che essa tiene ancora saldamente le redini del comando. Il secondo gruppo va “dalla frazione subordinata della classe dominante” a tutti coloro che aspirano ad esservi inclusi, comprendendo tutte le altre frazioni degli strati urbani medi e superiori, fatta eccezione per i piccolo-borghesi. Dietro queste due classi dominanti in lotta ci sono i contadini e la classe dei lavoratori manuali, alle quali viene negato l’accesso sia alle risorse materiali sia a quelle simboliche.

7. In questa penultima sezione, dimostrerò come gli studi empirici di Bourdieu difficilmente affrontano i fatti del mondo sociale in modo "oggettivo" e non premeditato, come egli spesso sostiene. Suggestivo, al contrario, di considerare questi studi come elaborazioni ed ulteriori specifiche della comprensione neo-marxista della società contemporanea che ho appena descritto, una comprensione che specifica a sua volta le priorità che ho discusso precedentemente in questo saggio. Quando Bourdieu esplora la struttura di questo o quel campo, egli la analizza come il luogo di un'intensa lotta avente per oggetto le merci specifiche di quel campo; allo stesso tempo, comunque, egli compie ogni sforzo per dimostrare che questa lotta configura il più generale conflitto tra le frazioni della nuova e vecchia classe della società capitalista. Il risultato è una serie di studi empirici che, paradossalmente, presentano una densa relazione "empirica" sulla società contemporanea, che è molto semplicistica ed in buona parte frutto d'invenzione³³. Poiché nella teoria della nuova classe la conoscenza è il prodotto centrale per il quale gli uomini combattono, non è sorprendente che nella società di Bourdieu, come in quella di Althusser, la scuola divenga il luogo centrale della contesa. Bourdieu, che non ha mai scritto una parola sulle fabbriche o sulla produzione di beni materiali, ha dedicato più tempo al sistema di istruzione che a qualsiasi altro campo istituzionale. Si potrebbe dire, naturalmente, che una tale enfasi sull'istruzione sembra suggerire una lettura più "volontaristica" dell'*habitus* di quella che io ho tracciato. Dopo tutto, anche Parsons, Mead e Piaget si sono distinti per l'importanza attribuita alla scuola come arena per la formazione del sé socializzato. Ma il trattamento che Bourdieu riserva alle scuole sottolinea esattamente un approccio opposto, un approccio che rafforza a sua volta una lettura antivolontaristica dell'*habitus*. Come dimostrano ampiamente i suoi ben conosciuti studi giovanili con Passeron [cfr. Bourdieu 1977b; 1979b], Bourdieu considera l'istruzione essenzialmente come un'istituzione riprodotte le relazioni esistenti tra le classi, fornendo "l'ideologia legittimante che consente alle classi privilegiate, i principali utenti del sistema scolastico, di considerare i propri successi come la conferma della propria 'dote personale'" [Bourdieu 1979b, 71]. Poiché la scuola "mette in atto un'implicita azione pedagogica" che richiede una già presente "familiarità iniziale con la cultura dominante" [Bourdieu 1973, 80], le informazioni e la formazione che essa offre possono essere completamente acquisite solo da soggetti già dotati di quel sistema di predisposizione che è

³³ Questi studi sono anche molto coincidenti e ridondanti, problema questo che è stato parzialmente neutralizzato dal numero relativamente piccolo di traduzioni rispetto all'intero *corpus* francese. Quando questo è esaminato nel suo complesso, è evidente che Bourdieu e i suoi coautori analizzano lo stesso campo con diversi libri, dove riutilizzano intere parti dei testi precedenti e manipolano gli stessi dati, o dati molto simili, ottenendo gli stessi risultati. Perciò, non c'è un solo libro sull'educazione di massa, sull'educazione superiore, sul consumo, sull'estetica, ma molti libri su ognuno di questi temi.

la condizione per il successivo successo accademico: “La predisposizione ad utilizzare la scuola e quella ad aver successo in essa dipende, come abbiamo visto, dalle effettive possibilità di farne uso e di aver successo che sono legate alle differenti classi sociali; queste disposizioni e predisposizioni, a loro volta, costituiscono uno dei più importanti fattori per la perpetuazione di una struttura delle opportunità di istruzione che è oggettivamente una manifestazione stringente della relazione tra il sistema di istruzione e la struttura delle relazioni tra classi” [Bourdieu 1977b, 204].

Ciò che l'*habitus* aggiunge alla teoria marxista ortodossa dell'istruzione come riproduzione è semplicemente l'indicazione che tale riproduzione deve essere concepita in un modo più sottile e con più attenzione per gli aspetti psicologici e culturali³⁴. Viste le condizioni di vita del tardo capitalismo, suggerisce Bourdieu, la ricchezza ereditata e, più in generale, la posizione di classe possono essere mantenute attraverso le generazioni solo se vengono tradotte in strutture mentali che le manifestino in termini di qualità personali ed individualizzate, come espressioni di talento e risultato³⁵: “La funzione più specifica e nascosta del sistema di istruzione consiste nel celare la sua funzione obiettiva, che è quella di mascherare l'oggettiva realtà del suo rapporto con la struttura delle relazioni tra classi” [Bourdieu 1977b, 208]; “Facendo apparire le gerarchie sociali e la loro riproduzione come fondate sulla gerarchia di 'doti', meriti o talenti determinata e ratificata dalle sue sanzioni (...), il sistema educativo realizza una funzione di legittimazione che diviene sempre più necessaria alla perpetuazione dell'“ordine sociale’ man mano che l'evoluzione dei rapporti di potere tra classi tende ad escludere definitivamente l'imposizione di una gerarchia fondata sulla cruda e spietata affermazione del rapporto di potere” [Bourdieu 1973, 84].

³⁴ Come sottolineano Ferry e Renaut [1991, 77], l'obiezione di Bourdieu all'approccio marxista alle idee è che “nella tradizione marxista l'interesse di classe è stato troppo spesso definito senza mediazione, direttamente e brutalmente”. Essi sostengono a loro volta che la “sociologia di Bourdieu non è una rottura con la pratica marxista di ridurre i comportamenti agli interessi di classe che essi suppongono di spiegare ma, meramente, una più sottile variante della stessa pratica”.

³⁵ Che questa “scoperta” sulla natura riproduttiva dell'istruzione cozzi contro alcuni tra i più sistematici e controllati studi empirici nella storia della scienza sociale [cfr. Blau e Duncan 1967 e più in generale con gli studi sul raggiungimento dello *status*] è qualcosa che non sembra preoccupare Bourdieu. Infatti, in momenti diversi del suo lavoro egli bolla tali conclusioni come il mero prodotto del teorizzare “atomistico”, “funzionalista” e “americano”, senza mai confrontarsi con tali conclusioni e argomenti. Queste forniscono prove conclusive del fatto che il raggiungimento di un certo livello educativo non può essere ridotto ad una mera funzione dell'occupazione paterna, ma costituisce un risultato indipendente che ha ampie ripercussioni sulla mobilità sociale. Mentre ci sono state acute critiche ai primi lavori di Bourdieu da parte di specialisti nell'educazione [cfr. Harley, Heath, Ridge 1980], non si è ancora realizzato un incontro critico sistematico tra il lavoro statistico di Bourdieu sull'educazione e la stratificazione più in generale, ed uno rappresentativo della “scuola americana” della stratificazione.

Più le qualità di classe vengono mistificate come “carisma” individuale [cfr. Bourdieu 1968], più la reale struttura di dominazione ereditaria viene camuffata: “Le differenze ufficiali prodotte dalla classificazione accademica tendono a produrre (o a rafforzare) le reali differenze inducendo negli individui classificati una credenza collettivamente riconosciuta e sostenuta nelle differenze, ponendo in essere in questo modo comportamenti il cui scopo è allineare la vera realtà alla realtà ufficiale” [Bourdieu 1984, 25]; “Tra tutte le soluzioni proposte nel corso della storia al problema della trasmissione dei privilegi di potere, sicuramente non ne esiste una che è meglio dissimulata, e, di conseguenza, più adatta a società che tendono a rifiutare le forme più evidenti della trasmissione ereditaria dei privilegi di potere” [Bourdieu 1973, 72].

Ciò che è straordinariamente efficace in questa visione dell'educazione, comunque, è che essa è funzionale al capitalismo anche nel modo opposto. Poiché il mezzo che essa fornisce per la distinzione individuale è astratto, i risultati di ogni individuo possono essere facilmente comparati, classificati e standardizzati. In questo modo, il sistema sociale diviene progressivamente razionalizzato, non individualizzato, e si afferma una più forte cultura di mercato: “Il sistema di istruzione minimizza gli ostacoli alla libera circolazione del capitale culturale (...) (senza peraltro abbattere i profitti legati all'ideologia carismatica dell'individuo insostituibile) (...), con ciò fondando un mercato unificato per tutte le capacità culturali” [Ivi, 132].

Questa attenzione legata al campo ed ai suoi attori da un lato, ed alla struttura del sistema capitalistico che tutto determina e delimita dall'altro, caratterizza anche il lavoro di Bourdieu sull'educazione superiore. Egli espone la struttura della sfera accademica, le Facoltà, l'ambiente di formazione, i sistemi di controllo del *budget*, insistendo sul fatto che queste strutture si manifestano solo attraverso le azioni individuali e di gruppo. Le dinamiche di campo sono battaglie all'interno e tra le facoltà, combattute per il potere sulle risorse e gli altri mezzi di dominio accademici. Legge e medicina sono da una parte arti liberali e dall'altra scienze. Le azioni individuali e di gruppo nel campo accademico sono descritte come interamente strategiche e calcolate; non c'è attenzione – anzi, c'è una sistematica disattenzione – verso l'effettivo contenuto delle discipline o verso l'influenza delle idee, ed ancor meno verso la razionalità o la verità della scienza come tale: “Il potere accademico presuppone l'attitudine e la propensione, anch'esse socialmente acquisite, a sfruttare le opportunità offerte dal campo: la capacità di “avere allievi, di impiegarli, di mantenerli in una relazione di dipendenza” ed in questo modo di assicurare le basi di un potere durevole, il fatto di “avere studenti ben impiegati” significa forse, prima di tutto, l'arte di manipolare le (carriere) delle altre persone” [Bourdieu 1988, 88].

Dato che il calcolo strategico dipende dalla quantità e qualità delle risorse disponibili, non deve meravigliare che Bourdieu neghi non solo la possibilità che ci siano valori accademici sinceramente intesi come fattori di motivazione, ma la nozione di indipendenza intellettuale come tale. È la costrizione strutturale che determina le attività delle persone accademiche. “Tutte le dichiarazioni dei professori sulle istituzioni accademiche e sul mondo sociale” – egli insiste – “sono motivate in ultima analisi dalla loro posizione all’interno del campo” [Ivi, 128].

Questa microcostruzione del campo deterministico è incapsulata in una macro-costruzione. Nella più originale, ma anche più stiracchiata pretesa del suo lavoro sull’accademia, Bourdieu lega le dinamiche del campo specifico direttamente alle lotte di classe nella società in generale. Pretendendo un’omologia tra le lotte interne ed esterne, Bourdieu evidenzia “le istituzioni dell’educazione superiore (cioè tutto l’insieme delle facoltà e delle *grandes ecoles*) la cui struttura riproduce, nella logica specificamente accademica, la struttura del campo del potere (o, in altre parole, l’opposizione tra le frazioni della classe dominante) alla quale essa dà accesso” [Ivi, 38].

Le “vecchie Facoltà”, in primo luogo Leggé è Medicina, sono collegate al vecchio segmento del capitalismo, o classe dominante, e producono conoscenza e personale che servono direttamente il loro interesse. Bourdieu scrive, per esempio, che “le Facoltà dominanti nell’ordine politico hanno la funzione di addestrare agenti esecutivi in grado di mettere in pratica senza domande o dubbi, all’interno dei limiti di un dato ordine sociale, le tecniche e le ricette di un corpo di conoscenza che essi affermano di non produrre, né di trasformare” [Ivi, 63]. Le Facoltà più orientate verso la ricerca, quelle scientifiche e specialmente umanistiche, al contrario, forniscono simboli più liberi al cambiamento che la nuova classe utilizza nella sua lotta per un posto al sole. Ancora, nello scrivere sulle creazioni delle scienze umane, Bourdieu sottolinea che “lo specifico effetto delle loro costruzioni (...) risiede precisamente nell’*illusione* della loro genesi razionale, libera da qualsiasi determinazione” [Ivi, 65, corsivo mio]. Infatti, queste costruzioni riflettono uno specifico e derivato *habitus* di classe, e vengono generalizzate da tale *habitus*. Esse sono “radicate non solo in un bisogno razionale di coerenza e compatibilità con i fatti, ma nella necessità sociale di un sistema di disposizioni oggettivamente orchestrate e nei valori culturali “arbitrari” più o meno oggettivati e codificati che la esprimono” [Ivi, 64]. Il risultato di questo doppio determinismo, sia all’interno che all’esterno del campo, è che le lotte nell’accademia non sono realmente ritratte come messe in atto da agenti³⁶. L’*habitus* è un

³⁶ L’impoverita comprensione della relazione tra le idee e gli interessi di fondo diviene straordinariamente chiara quando Bourdieu (e i suoi discepoli) applicano sistematicamente questa teoria del campo dell’accademia alle idee dei singoli pensatori. Lo studio di Heidegger, per esempio [cfr. Bourdieu 1991c], non è caratterizzato né da nuove percezioni

mero mediatore, non l'attivatore di un Io con relativa autonomia o autocontrollo: "Le differenze nel successo accademico (...) sono così strettamente collegate alle differenze sociali che esse sembrano essere la

sul contesto sociale della Germania dei primi anni del XX secolo, né da nuove considerazioni sull'attuale struttura del pensiero del filosofo, ma piuttosto da uno sforzo, speculativo e tendenzioso, anche se poderosamente costruito, di collegare le due cose in modo riduttivo. Da una parte, Bourdieu accentua il significato indipendente del campo del pensiero filosofico, insistendo che le origini sociali di Heidegger non possono essere comprese senza prima afferrare la struttura indipendente di questo mondo intellettuale: "Sarebbe (...) perfettamente inutile provare a capire separatamente dalle sue relazioni con il campo filosofico in cui esso è radicato", riconosce Bourdieu [Bourdieu 1991c, 41], "un pensiero filosofico manifestamente professorale come quello di Heidegger". Eppure questa specie di inchino alla relativa autonomia della cultura è svenduta dall'equazione di Bourdieu tra la struttura interna del campo e la struttura del suo ambiente esterno. Egli parla di "trasposizione filosofica di posizioni politico-morali" [Bourdieu 1991c, 42]. La proposizione parentetica nel passaggio seguente (che inizia con cioè) è degna di nota per la sua assunzione di *routine* dell'equivalenza con la proposizione che la precede: "Tutte le opzioni fondamentali di Heidegger (...) sono precisate con riferimento ad uno spazio filosofico già costituito, cioè in relazione al campo delle posizioni filosofiche che riproducono nei loro propri termini logici la rete delle posizioni sociali esistenti nel campo filosofico" [Bourdieu 1991c, 41-42].

Bourdieu considera la filosofia di Heidegger come uno specifico fenomeno di campo che non fa che riprodurre in un altro linguaggio la struttura sociale ed i conflitti ideologici che infuriano fuori di esso. Ancora una volta, il concetto di omologia è centrale nel suo resoconto riduzionista: "Imporre la forma filosofica comporta l'osservazione delle formalità politiche, e la trasformazione, implicata dal trasferimento da uno spazio sociale (che è inseparabile dallo spazio mentale) ad un altro, tende a mascherare la relazione tra il prodotto finale e le determinanti sociali che si nascondono dietro di esso, dal momento che una posizione filosofica non è nient'altro che l'*omologia*, in un sistema diverso, di una 'ingenua' posizione politico-morale" [Ivi, corsivo mio]; "L'*habitus* di questo 'professore ordinario' le cui origini sono nella più piccola borghesia rurale, e che non era in grado di pensare senza utilizzare modelli mentali e verbali prestati dall'ontologia (...) è infatti il fattore che consente di stabilire un'*omologia* tra il campo filosofico e quello politico (...) (nello spazio sociale è quella tra *Mittelstand* e la frazione accademica di quella classe; nella struttura del campo accademico è quella con la filosofia ecc.)" [Bourdieu 1991c, 47, corsivo mio].

Naturalmente, eliminando la relativa autonomia della cultura, Bourdieu riesce anche ad eliminare la qualità volontaria dell'atto intellettuale. Heidegger diviene meramente una vittima spaesata del tempo e dello spazio in cui egli vive: "Non appena si provi a capire, invece di accusare o giustificare, si vede che il pensatore (Heidegger) è più l'oggetto che il soggetto delle sue più fondamentali strategie retoriche, quelle che sono attivate quando, guidato dalle disposizioni pratiche del suo *habitus*, egli si trova attraversato, come un mezzo per così dire, dalle esigenze degli spazi sociali (che sono allo stesso tempo spazi mentali) che entrano in relazione per suo tramite" [Bourdieu 1991c, 105]. -

In un certo senso, bisogna dare merito ai discepoli di Bourdieu, che hanno applicato questo approccio riduzionistico alla sociologia degli intellettuali a soggetti che non sono così facilmente demonizzabili come Heidegger. Allo stesso tempo, se applicati a pensatori con grande integrità morale, gli effetti screditanti e peggiorativi dell'ambizione di Bourdieu sono molto più difficili da accettare. Boschetti, ad esempio, analizza la carriera di Sartre e, più in generale, l'esistenzialismo francese, come una *incomprensione* disperata ed in definitiva poco originale. Nel costituire una fantasia della libertà, Sartre riproduce una tipica strategia della classe media di Bourdieu, e "rinuncia ai privilegi (ed alle limitazioni) di questa classe" [Boschetti 1992, 85]. Comunque, anche Boschetti insiste sul fatto che questo sforzo condizionato di classe è stato mediato dalle specifiche condizioni del campo intellettuale francese: "L'illusione di sfuggire alla determinazione sociale e di essere capaci di accedere ad una visione assoluta dell'universo è un tipico prodotto della situazione (che) il lavoro intellettuale presuppone. La teoria e la contemplazione implicano una sospensione della vita intellettuale e permettono la rimozione del suo condizionamento" [Ivi, 86].

ritraduzione, in una logica specificamente accademica, delle iniziali differenze del capitale incorporato (*l'habitus*) o del capitale oggettivato che sono collegate alla differenza sociale od alle origini geografiche. Sembrano essere il risultato di una graduale trasformazione dei vantaggi ereditati in vantaggi 'guadagnati'" [Ivi, 52].

Per esprimere la riduzione senza mezzi termini: "La struttura del campo universitario riflette la struttura del campo del potere, mentre la sua attività di selezione e di indottrinamento contribuisce alla riproduzione di quella struttura" [Ivi, 40-41].

In un modo di riproduzione post-accumulativa, dove i bisogni sono per lo più ideali, ha senso che il "gusto" debba costituire la seconda arena principale del lavoro empirico di Bourdieu. Formato dalla famiglia ed educato dalla scuola, *l'habitus* viene trasformato in un consumatore dal gusto. Negli studi di Bourdieu sull'arte e la fotografia di qualità [cfr. Bourdieu et. al. 1965; Bourdieu 1991a], troviamo ancora una volta al lavoro un doppio determinismo. Dal momento che gli oggetti non sono belli in sé stessi, le interpretazioni della bellezza dipendono da codici stabiliti [cfr. Bourdieu 1968]. Questi codici sono trasferiti dalla cultura egemonica all'*habitus* attraverso le scuole, le più selezionate ed esclusive delle quali forniscono accesso agli esoterici e preziosi codici riservati alla classe dominante: "Le statistiche mostrano che l'accesso ai 'prodotti culturali' è un privilegio della classe colta" [Bourdieu 1991a, 37].

Nei primi scritti di Bourdieu, questo primo livello di riduzione è posto senza troppi complimenti, espresso nella terminologia della teoria del feticismo delle merci di Marx: "La santificazione della cultura e dell'arte, questa 'valuta dell'assoluto' che è adorata da una società che è schiava

Se *l'habitus* di classe ed il campo di Sartre spiegano il suo condizionamento, è invece la sua maestria strategica del capitale simbolico in due campi differenti, filosofia e letteratura, a spiegare il suo potere unico: "Certamente era un vantaggio per Sartre l'essere capace di sfruttare il capitale, tecnico e simbolico, accumulato in ogni settore. Letteratura e filosofia sono stati campi a lungo separati e relativamente autonomi (...). Sartre ha prodotto uno straordinario effetto di legittimazione in quanto i suoi lavori sono assolutamente conformi alle aspettative dei campi di produzione ai quali appartengono. Perfettamente a suo agio tra l'*élite* intellettuale parigina, egli dominò intuitivamente le regole del gioco, dando vita ad una strategia ben riuscita" [Ivi, 82-83].

Né Boschetti ignora la posizione sociale del pubblico per questa innovazione strategica. Individuando il pubblico di Sartre "tra le file del pubblico intellettuale nuovo, meno solido, creato dall'espansione dell'istruzione secondaria", conclude che "è facile comprendere il fascino di Sartre per questi membri alquanto marginali del campo intellettuale". Perché? Perché "l'immagine affascinante della grandezza intellettuale che egli propose, offriva loro una sorta di compensazione attraverso una delega per la loro irrilevanza sociale" [Ivi 1992, 86].

Di fronte ad un tale "sociologismo" del pensiero creativo, si è tentati di richiamare l'ambizione enunciata da Bourdieu di reintrodurre l'azione nella teoria sociale: "Ho voluto reintrodurre, per così dire, gli agenti che Levi-Strauss e gli strutturalisti, tra cui Althusser, hanno cercato di abolire, rendendoli dei semplici epifenomeni della struttura. E intendo agenti, non soggetti" [Bourdieu 1990b, 9].

dell'assoluto della valuta, soddisfa una funzione vitale contribuendo alla conservazione dell'ordine sociale" [Bourdieu 1991a, III]. Posto tanto latamente, comunque, tale determinismo non riesce a dar conto di ciò che Bourdieu sempre più insiste nel chiamare l'autonomia del campo artistico e delle sottigliezze da questa generate. Dal momento che la bellezza è un prodotto specifico, particolare, che è diventato sempre più indipendente dal tempo storico, essa definisce un campo con "leggi" proprie e giocatori soggetti ai suoi effetti. Il gioco dell'arte, naturalmente, può non essere diverso dai giochi generati per ogni altro campo: il problema è la scarsità e le lotte che essa genera. All'interno del campo artistico, gli artisti ed i critici combattono gli uni con gli altri nello sforzo di monopolizzare il controllo estetico. Piuttosto che la bellezza, i compratori d'arte cercano la distinzione, la superiorità che il possesso di simboli scarsi, ma altamente valutati, fornisce: "Le chiare scelte estetiche sono infatti spesso costituite in opposizione alle scelte dei gruppi più vicini nello spazio sociale, con i quali la competizione è più diretta e più immediata, e (...) dall'intenzione (...) di evidenziare la distinzione in confronto ai gruppi inferiori" [Bourdieu 1984, 60].

I giocatori nel campo artistico, non sorprendentemente, corrispondono alle più generali divisioni tra la classe nuova e quella vecchia; l'astrazione è legata alla nuova classe e all'avanguardia, l'impressionismo ed il realismo dei "Grandi Maestri" alla vecchia classe e al tradizionalismo.

La sociologia del gusto di massa di Bourdieu, che mischia cultura elevata e popolare, segue la stessa linea, sia analiticamente che empiricamente. Ancora una volta, le sue analisi specifiche al campo echeggiano le contraddizioni dei suoi modelli e presupposti generali. Mentre egli inizia con il suggerimento che "il consumo è (...) una fase in un processo di comunicazione, cioè un atto di decifrazione, di decodifica, che presuppone una pratica o esplicita padronanza di un codice" [Ivi, 2], rende poi immediatamente evidente di considerare la comunicazione strumentalmente, cioè come un mezzo di dominio. Il consumo è strategicamente diretto verso l'acquisizione di oggetti il cui valore è definito dai codici che riflettono la divisione reale della vita sociale.

Per vedere ciò a cui realmente Bourdieu tende con la sua teoria del consumo, è necessario analizzare questa teoria della riflessione molto seriamente. Bourdieu non sta meramente fornendo una nota esplicativa sulla vecchia considerazione sociologica che il "gusto è sociale". Piuttosto, seguendo l'esplicita e precisa riduzione del suo modello di *habitus*, Bourdieu svolge una teoria riflessiva del consumo su una scala veramente ambiziosa³⁷. È facile, infatti, mal interpretare la teoria del consumo di

³⁷ Ancora una volta, per comprendere completamente le questioni teoriche qui coinvolte, è necessario analizzare la teoria della cultura di Bourdieu in relazione ai classici.

Bourdieu, dal momento che attinge molto alla semiotica, una tradizione che è puramente simbolica nel suo orientamento. Bourdieu usa un tale approccio strutturalista, ad esempio, quando descrive gli standard del gusto popolare in termini di opposizioni binarie, come alto e basso, caldo e freddo, lucido e opaco, tagliente e liscio, rumoroso e silenzioso, armonioso e stonato, realistico e astratto. Quello che è importante vedere, comunque, è che Bourdieu capovolge lo strutturalismo semiotico, insistendo sul fatto che queste opposizioni sono meri riflessi delle opposizioni "reali" della vita, delle differenze nell'esperienza lavorativa, delle pratiche del consumo, e più in generale della vita economica delle differenti classi e delle frazioni di classe: "Il gusto è l'operatore pratico della trasmutazione di cose in segni distinti e distintivi, di distribuzioni continue in opposizioni discontinue; esso fa elevare le differenze scritte nell'ordine fisico dei corpi all'ordine simbolico delle distinzioni significative. Esso trasforma pratiche oggettivamente classificate, nelle quali una condizione di classe esprime se stessa (attraverso il gusto), in pratiche classificanti, cioè in un'espressione simbolica della posizione di classe" [Ivi, 175].

Per esempio, le qualità altamente fisiche ed intellettualmente restrittive della vita della classe lavoratrice, secondo Bourdieu, richiedono un'estetica semplice e realistica che non può comprendere l'astrazione, un criterio il cui valore è alto solo per quelle classi per le quali un lavoro più basato sul sistema d'informazione permette un distacco, e quindi una maggiore astrazione, dalla natura³⁸.

Nella sua costruzione di questo modello del consumo, Bourdieu riprende piuttosto precisamente la teoria della riflessione stabilita da Marx. Ho discusso (cfr. Alexander 1982b) la teoria di Marx praticamente allo stesso modo in cui sto discutendo quella di Bourdieu: piuttosto che vedere la discussione del prodotto nel *Capitale* come un vago e diffuso argomento in favore dell'importanza dei simboli nella creazione di una falsa conoscenza, l'ambizione della teoria sovra-strutturalista di Marx deve essere considerata più seriamente. La mercificazione spiega, secondo Marx, la mistificazione del salario ad ore, che camuffa la grande differenza tra ciò che il capitalista paga per riprodurre la forza lavoro ed il lavoro non pagato che i lavoratori sono costretti a donare al capitalista per la creazione del surplus. Il seguente commento di Bourdieu potrebbe essere una parafrasi del famoso primo capitolo del *Capitale*, "La forma del prodotto": "Sostengo che un potere o capitale diventa simbolico, ed esercita uno specifico effetto di dominio, che chiamo potere simbolico o violenza simbolica (...), solo quando *non è riconosciuto* nella sua arbitraria verità come capitale ed è invece *riconosciuto* come legittimo (...). Questo atto di (falsa) conoscenza e riconoscimento è un atto di conoscenza pratica" [Bourdieu 1988b, 5, corsivo nel testo].

³⁸ Sebbene il mio approccio qui tenda a mostrare come gli studi empirici di Bourdieu sono strutturati sulla sua teoria generale, con i problemi empirici che ne conseguono, mi astengo da valutazioni puramente empiriche, che richiederebbero un confronto pieno con le teorie empiriche concorrenti e con i fatti sociali rintracciabili. Comunque, è difficile ignorare le descrizioni quasi caricaturali della classe lavoratrice che permeano gli studi di Bourdieu sul consumo culturale. Egli, in maniera insistente, porta avanti l'argomento che per le loro condizioni lavorative oppressive e per la loro vicinanza alla natura, i lavoratori manuali non sviluppano il gusto nel senso di una sensibilità ideologica imposta verso merci fisiche (come negli scritti politici, di cui parlerò poi, egli esprime la convinzione che essi non possano esercitare alcuna razionalità). Questa distorsione compare sin dai suoi primi

Bourdieu prova a dimostrare che i criteri simbolici che definiscono ogni dominio della moda sono i riflessi o le induzioni dalla realtà, che sono legati, a loro volta, ad una particolare esperienza lavorativa ed allo *status* che essa consente: “Mentre le classi lavoratrici, ridotte a beni ‘essenziali’ e virtù, domandano pulizia e senso pratico, le classi medie, relativamente più libere dalla necessità, cercano degli interni caldi, accoglienti, confortevoli o ordinati, o un indumento originale e alla moda. Questi sono valori che le classi privilegiate considerano di second’ordine, dal momento che sono loro appartenuti a lungo e sembrano essere dati per scontati” [Ivi, 247].

Perciò Bourdieu scopre “la predilezione borghese per gli ‘impressionisti’, la cui aderenza allo stesso tempo lirica e naturalistica alla natura umana o al naturale contrasta con la rappresentazione realistica o critica del mondo sociale (...) e con tutte le forme di astrazione” [Ivi, 20]. L’arte post-impressionista, invece, “è il prodotto di un’intenzione artistica che afferma l’assoluto primato della forma sulla funzione” [Ivi, 30]. È per questa ragione, afferma fiduciosamente Bourdieu, che il post-impressionismo è adatto ai gruppi meno sicuri, più acculturati, con più mobilità sociale ascendente, cioè le cosiddette frazioni dominate della classe dominante. Anche le più sottili distinzioni di moda hanno il proprio obiettivo correlato. Ogni qualità ha il suo posto. Non solo il gusto per certi compositori e composizioni può essere ridotto ad un *habitus* di classe, ma può anche esserlo il contrasto tra strumenti musicali, “l’affilato, ruvido timbro delle corde pizzicate / il timbro caldo, borghese delle corde martellate” [Ivi, 19].

studi empirici sul consumo, il quale apparve per la prima volta nel testo a più mani sulla fotografia [cfr. Bourdieu et al., 1965]. In questo lavoro, Bourdieu e gli altri autori legano il gusto e le attitudini verso la fotografia alla posizione di classe e, mentre sembrano consentire più sincerità e più autenticità ai sentimenti estetici rispetto a ciò che avviene negli studi successivi, manifestano gli stessi atteggiamenti condiscendenti verso la classe lavoratrice, che si ritiene interessata alla fotografia solo perché realistica.

Questo approccio allo stato della classe lavoratrice rappresenta un’altra manifestazione della riduzione della cultura a circostanze materiali. Bourdieu non riconosce mai l’esistenza di contro-culture, ancor meno di culture popolari, la cui autonomia dai centri del potere sociale dipende, in parte, dal concetto di “tradizione” come una struttura indipendente all’interno della quale gruppi, una volta strutturalmente indipendenti, possono mantenere le loro culture distinte anche dopo essere diventati dipendenti in senso strutturale. Questo fallimento è stato significativamente sottolineato da un’intervista a Bourdieu [Bourdieu 1980, 15], in cui gli si chiede: “Lei dice che le classi dominate hanno solo un ruolo passivo nelle strategie della distinzione, che sono solo una forma di resistenza. Esiste, secondo lei, una cultura popolare?”.

Dato che il marxismo culturale inglese, in modo particolare nella forma storica esemplificata da E. P. Thompson, rappresenta un approccio culturale alternativo molto più popolare, mi sembra appropriato che il critico più persistente di Bourdieu a questo riguardo sia un sociologo inglese, Craig Jenkins. Benché le critiche di Jenkins siano piuttosto rudi, sono tuttavia molto centrate: “La superficialità della discussione di Bourdieu della classe lavoratrice è paragonabile solo alla sua arroganza e condiscendenza (...). Forse è ora che Bourdieu indossi di nuovo i panni dell’antropologo ed esca per strada e passi del tempo tra

Il campo dei consumi, allora, è definito attraverso categorie del gusto popolare che esprimono le qualità oggettive e riflettono le differenze reali nell'esperienza sociale. Le lotte generate da tale campo, in altre parole, sono simboliche solo in apparenza. Le relazioni non riguardano il significato, ma l'acquisizione del capitale in una forma simbolica. In breve, i simboli sono prodotti in relazione ai quali l'azione è strumentale. I consumatori tendono a definirsi in termini di categorie di valori attraverso l'acquisto dei prodotti. La moda nell'arte, nella televisione, nella musica, nelle automobili, e nello sport è semplicemente lotta di classe sotto un altro nome: "I continui cambiamenti nella moda derivano dall'oggettiva orchestrazione tra, da una parte, la logica delle lotte (organizzate in termini di vecchio/nuovo) interne al campo della produzione, esso stesso legato – attraverso l'opposizione costoso/(relativamente) economico e classico/pratico – all'opposizione vecchio/nuovo (...) e, dall'altra parte, la logica delle lotte tra frazioni dominanti e dominate, o, più precisamente, tra ciò che è istituzionalizzato e gli sfidanti, interne al campo" [Ivi, 233].

Quando le frazioni di classe adottano un nuovo stile, o optano per mantenere il vecchio, esse prendono delle decisioni strategiche basate su oggettive considerazioni di costo. Se questi calcoli sono consapevoli o no non è, come abbiamo visto, questione di interesse teoretico: "L'acquisizione di competenza culturale è inseparabile dall'incoscienza acquisizione di un 'senso' necessario per un investimento culturale solido. Questo senso di investimento, essendo il prodotto dell'adattamento delle possibilità oggettive di trarre profitto dalla competenza, facilita un ulteriore adattamento di queste possibilità, ed è esso stesso una dimensione di un rapporto di cultura – vicina o lontana, laica o reverenziale, edonistica o accademica – che è la forma interiorizzata di un'oggettiva relazione tra il luogo di acquisizione ed il 'centro dei valori culturali'" [Ivi, 85].

Bourdieu definisce decisioni di moda "le strategie di riproduzione", l'insieme delle "pratiche per cui gli individui o le famiglie tendono, con-

gli uomini e le donne di cui scrive. (Bourdieu) tradisce l'influenza della sua appartenenza ai circoli culturali della borghesia francese (che) guasta la sua intera analisi con la percezione della distinzione propria dell'autore, e di quella del pubblico cui si rivolge" [Jenkins 1986, 104].

Questa affermazione tocca un altro elemento della valutazione empirica degli studi di Bourdieu che non ho qui considerato, cioè la misura in cui le loro proposizioni universalistiche sono basate su quello che è, dopo tutto, un dato specificamente nazionale. Per quanto io non creda che l'aggiungere una dimensione comparativa potrebbe "invalidare" la teoria generale di Bourdieu, la prima gli avrebbe imposto di elaborare la seconda in modo diverso. Vale la pena di notare, a questo riguardo, come siano emersi dei dati americani molto convincenti del fatto che, quale che sia la classe sociale, i quadri realistici di nature morte sono preferiti come arte da soggiorno, sfidando così la tesi di Bourdieu secondo cui il gusto per l'astrazione aumenta con la posizione di classe. Anche Lamont [1992] ha affermato che per i manager d'affari americani i problemi di rettitudine morale sono più importanti, impiegando dati comparativi e contraddicendo l'accento posto da Bourdieu sui criteri estetici come le principali determinanti della distinzione di classe.

sciamente o inconsciamente, a mantenere o incrementare i propri beni e di conseguenza a mantenere o migliorare la propria posizione nella struttura di classe" [Ivi, 125]. Adottare un nuovo stile è una "strategia di riconversione", per cui il capitale passa da "una forma ad un'altra" ed è reso "più accessibile, più profittevole o più legittimo" [Ivi, 31].

Quando si analizza il programma di ricerca di Bourdieu, non si può non essere colpiti dall'ampia prova che esso fornisce di "brillantezza" empirica, specificatamente interpretativa. Bourdieu ha un raffinato senso per la tessitura del significato, della vita simbolica e dell'esperienza psicologica, di angoli obliqui, di colori, di sfumature del linguaggio e della mente. Egli potrebbe essere un interprete formidabile dell'essenza del contemporaneo – o strutturalista o ermeneutico – se solo permettesse a se stesso di essere uno dei due. Egli non se lo permette, naturalmente, e questo è il punto. Bourdieu insiste sul fatto che l'interpretazione non è il suo scopo. Non lo può essere, perché Bourdieu erroneamente identifica la vocazione critica del sociologo con la "socio-analisi" demistificatoria che egli eredita dalla teoria neo-marxista. Non sono la narrazione, la codifica, il processo di costruzione dei significati, la solidarietà, la spiritualità dell'interazione comunicativa – o i loro contrari – che lo interessano. Piuttosto, è lo *status* dell'interazione comunicativa come derivazione o residuo. Questi sono presentati come riflessi dell'*habitus* strutturato, piuttosto che come parziali rifrazioni di modelli culturali che sono in contrasto con la struttura sociale stessa, sulla quale spesso forniscono punti di vista alternativi. Essi sono microcosmi del macrocosmo, non creazioni di attori con distinta personalità ed identità. Alla fine, le interazioni comunicative non sono neanche azioni interpretative, ma interventi strategici per guadagnare un profitto dalla vita simbolica.

C'è semplicemente questo da dire, naturalmente, che gli obiettivi, i metodi, e le conclusioni del programma di ricerca di Bourdieu sono diminuiti ed impoveriti dalle premesse più generali precedentemente analizzate.

8. Bourdieu ha scritto riguardo a moltissimi argomenti, ma nel tentativo di raggiungere una qualche prospettiva sulla sua visione generale della società contemporanea, possono forse essere più importanti le cose sulle quali non si è espresso. Quello che non troviamo in Bourdieu è il riconoscimento dell'importanza della democrazia formale, un'idea del significato o dell'importanza della società civile, una concezione della sfera pubblica. Ricaviamo invece l'immagine di una società verticale, di una società stratificata, con lotte dettate dalla scarsità e regolate dall'egoismo della domanda e dell'offerta. Non c'è alcuna orizzontalità, né solidarietà di classe, né identità nazionale: nulla di ciò che potrebbe fornire qualche opportunità per l'integrazione, ancor meno un ideale istituzionalizzato di civiltà o universalismo. Non c'è nessuna concezione religiosa dietro il

mondo metafisico che serva da veicolo per lo status nel mondo terrestre, e non c'è nessuna descrizione di strutture di etnicità, genere o religione che potrebbe stabilire comunità ed identità da opporre ai nascosti torti di classe. Poiché non c'è alcun riferimento ad un regno specificamente politico, non c'è modo di distinguere, in quel che Bourdieu ha scritto, un ordine autoritario da uno democratico, una democrazia non egitaria da una più sociale, o una società fascista che si sforza di distinguersi da un totalitarismo di sinistra. Non voglio con questo affermare che di fondo Bourdieu non desideri egli stesso operare queste distinzioni, ma che la sua teoria non ne è in grado³⁹. Nei suoi primi lavori teoretici [Bourdieu

³⁹ Il modo in cui l'eccessiva enfasi di Bourdieu sul "sociale" riduttivo gli ha reso impossibile distinguere lo specificamente politico, per non parlare del democratico, è senza dubbio all'origine dell'inimicizia intellettuale che Raymond Aron ha espresso, nelle sue memorie, nei confronti del suo ex allievo. Anche se nel seguente passaggio Aron non menziona esplicitamente Bourdieu, è impossibile non riconoscere a chi di fatto alluda: "In un'epoca dominata dalle idee di libertà ed uguaglianza, i sociologi appartengono più che mai alla scuola del sospetto. Essi non si lasciano ingannare dal linguaggio che gli attori sociali usano per descrivere se stessi. I più arditi o i più pessimisti, non avendo più l'immagine o la speranza di una buona società, considerano la loro con severità spietata (...). Il marxismo non gioca più il ruolo di ideologia che schiaccia i regimi democratico-liberali sotto l'utopia della società senza classi o sotto l'esempio della realtà sovietica, (ma) potrebbe aiutare lo sviluppo di una sorta di nichilismo. Insistendo sulla natura arbitraria dei valori e sull'ineguaglianza dei rapporti interpersonali nelle comunità che sono, in termini relativi, le meno tiranniche, si finisce per non riconoscere i fatti più ovvi: sebbene la moderna società riproduca se stessa – non potrebbe essere una società se non riproducesse se stessa – essa sta cambiando più rapidamente rispetto alle società passate. E l'ordine liberale rimane diverso dall'ordine tirannico esemplificato dall'Unione Sovietica. Chiunque, accecato dal "sociologismo", vedesse solo una differenza di grado tra l'ideologia dello stato a Mosca e la "violenza simbolica" a Parigi, oscurerebbe definitivamente le questioni fondamentali del secolo" [Aron 1990, 482-482].

L'opera di Bourdieu attraverso un periodo durante il quale gli intellettuali progressisti sono passati dall'ignorare o sottostimare gli aspetti repressivi della vita sovietica al partecipare pubblicamente in sostegno del dissenso che ha giocato un ruolo sempre più importante nella sua fine [cfr. per esempio, i diversi atteggiamenti ed azioni di Foucault nei confronti delle società di stile sovietico che sono documentati in Eribon 1991]. Quindi, non è un problema meramente ideologico, ma una questione di interesse empirico e teoretico di base chiedersi perché, nella teoria di Bourdieu o nei suoi studi empirici, ci siano a mala pena riferimenti alla straordinaria, e straordinariamente ipocrita, repressione nella versione comunista di ciò che Weber chiama "il dominio razionale legittimo". Nelle poche occasioni in cui Bourdieu fa riferimento alle società comuniste, lo fa per relativizzarle, sottorappresentando le differenze nel grado di autorità tra quelli che chiama regimi "formalmente democratici" e quelli comunisti: "Quando un *apparatchik* (comunista) vuole fare un colpo di forza simbolico, egli passa dall'Io al Noi (...). L'Io dei mandarini – cioè i circoli dominanti del capitalismo – il suo particolare interesse, deve essere nascosto dietro l'interesse attribuito al gruppo. La classe dei mandarini deve 'universalizzare il suo interesse particolare', come aveva detto Marx, per trasformarlo nell'interesse del gruppo" [Bourdieu 1987b, 195].

Questo saggio venne eliminato nella raccolta tradotta pubblicata come *In Other Words*. Questo perché i nascenti movimenti mondiali di resistenza storica contro il comunismo di stile sovietico fecero risaltare troppo chiaramente la disattenzione di Bourdieu verso queste distinzioni?

È rivelatore, a questo proposito, mettere a confronto l'opera di Bourdieu con quella di Touraine. Dato che l'attenzione di Touraine all'azione è più umanistica e sostantiva, è

1977a, 167-168], Bourdieu distingue tra la *doxa* di Heidegger e la nozione liberale di "opinione". Avere una relazione fondata sulla *doxa* con il mondo significa esservi correlati al modo dell'*habitus*, rispondere automaticamente, senza pensare, senza riflettere. L'opinione, al contrario, implica consapevolezza, riflessione deliberata, ideologia. La *doxa* suggerisce "un mondo perfettamente chiuso (...) che non ha posto per le *opinioni* come le intende l'ideologia liberale" [Ivi, 167, corsivo nel testo].

In tutto questo saggio, abbiamo visto come il concetto di *habitus* sia centrale in ogni parte del lavoro di Bourdieu, come egli insista sul fatto che ogni strategizzazione deve assumere una forma inconscia, non riflessiva. Ora possiamo vedere che questa posizione ha anche un significato politico. Il progetto di Bourdieu è stato quello di negare la nozione di riflessività che sta al centro del progetto democratico liberale. Infatti, pur riconoscendo occasionalmente l'eroico scienziato o il ribelle "pensatore libero", Bourdieu si prende cura prima di tutto di dimostrare l'assoluta impossibilità del pensiero critico⁴⁰. Si tratta in effetti di un'azione ed attitudine che sembra mettere in dubbio la nozione stessa di azione pratica: "Non appena egli riflette sulla sua esperienza, adottando una posizione

naturale che egli rivolga maggiore attenzione alla resistenza nei confronti del comunismo, come mostra molto dettagliatamente il suo studio del movimento rivoluzionario polacco, *Solidarnosc* [cfr. Touraine et al., 1982]. Questo, è importante notarlo, racconta la storia della rottura dal punto di vista popolare, o dei lavoratori.

Dato che questa rozza insistenza sugli elementi repressivi nelle società democratiche capitaliste è materia comune della critica sociale umanistica, la sistematica e corrosiva qualità del quadro che Bourdieu dipinge sembra riflettere molto di più il tipo di "anti-umanesimo" che fu così consapevolmente difeso da Althusser nei suoi attacchi filosofici al "marxismo umanista" di Fromm, ai primi Lukács, Kolakowski ed altri. Bourdieu ha tentato di rendere Panofsky uno dei suoi progenitori intellettuali, e sicuramente per quel che riguarda il concetto di *habitus* egli lo era. Ma nel suo lavoro sulle forme estetiche, questo grande storico medievale tedesco-americano ha compreso con esattezza l'elemento dell'esperienza umana che Bourdieu nega: "Il concetto di *umanità* come valore", egli [cfr. Panofsky 1955, 1-2] scrive a proposito dell'antichità, "voleva significare la qualità che distingue l'uomo, non solo dagli animali, ma anche, e anche di più, da colui che appartiene alla specie *homo* senza meritare il nome di *homo humanus*; dal barbaro o dal volgare a cui manca (...) il rispetto per i valori morali (e) la cultura". Con la sua enfasi sulla strategizzazione, sull'inganno ed il potere, Bourdieu deve essere visto come strenuo oppositore di questa distinzione umanistica.

⁴⁰ Come ho suggerito nella nota 3, anche quando Bourdieu riconosce la possibilità del pensiero d'opposizione – una possibilità che in primo luogo attribuisce a se stesso – egli non può offrire alcuna spiegazione sulla sua indipendenza dalle pressioni distorsive verso la distinzione irrazionale e la strategizzazione dipendente dalla realtà, a cui egli ha rivolto così tanta parte del suo lavoro. Come al solito, Bourdieu attribuisce questa libertà critica all'oggettività scientifica fornita dalle discipline accademiche come la sociologia [cfr. Bourdieu 1988a, 31], argomento affatto contrario alla tesi di fondo del suo lavoro sull'istruzione di massa e sull'accademia. Presumibilmente, è questa insularità disciplinare che fornisce le basi della "socioanalisi" – nome che Bourdieu ha dato all'approccio metodologico della sua teoria pratica – che è la fonte del "risveglio della coscienza" [Bourdieu 1988b, 8] che consente agli intellettuali come Bourdieu di liberare l'*habitus* dai suoi iniziali ormeggi sociali e dall'immediato campo sociale. Come ci si muove dalla sociologia come disciplina generale alla specificità della socioanalisi è qualcosa che Bourdieu non riesce a spiegare.

quasi teoretica, l'attore perde ogni possibilità di esprimerne la verità (...). Per il semplice fatto di essere interrogato, e di interrogare se stesso, sulle ragioni e la *raison d'être* della propria esperienza, egli non può comunicare l'aspetto essenziale, cioè il fatto che è la natura stessa dell'esperienza ad escludere questa domanda" [Bardicu 1990a, 91].

Senza supporre la capacità di esercitare qualche forma indipendente di universalismo o di razionalità, non può esserci alcuna concezione della sfera pubblica, presupposto necessario per qualsiasi teoria sulla democrazia. Un'arena di confronto, reazione, narrazione, e interazione, il pubblico è composto di istituzioni che si focalizzano sull'opinione e che sono più o meno indipendenti nei confronti delle richieste di altre sfere. Bourdieu insiste, al contrario, sul fatto che è "la nozione stessa di 'opinione personale' che necessita di essere interrogata" [Bourdieu 1984, 398]. Perché? Precisamente perché essa "accetta una filosofia politica che rende le scelte politiche giudizio specificamente politico ed accredita ad ognuno non solo il diritto, ma anche il potere di produrre tale giudizio". Il problema, in breve, è che la stessa idea di opinione pubblica "è radicata nel convincimento razionalista che la facoltà di 'ben giudicare' (...), di discernere il bene dal male (...), è un'attitudine universale di applicazione universale" [*Ibid.*].

Bourdieu si oppone strenuamente all'idea stessa di opinione pubblica ed alle possibilità liberali che essa presenta. Egli insiste: "*L'opinione pubblica non esiste*", almeno "sotto la forma che le è data da coloro che hanno interesse ad affermare la sua esistenza" [Bourdieu 1980, 200]. Perciò, i salotti del XIX secolo non erano, come molti storici della società civile hanno suggerito, ambienti per la discussione pubblica ed il dibattito politico, ma circoli di snobismo che funzionavano per permettere la circolazione e la monopolizzazione della distinzione di mercato [Bourdieu 1990a, 137]. I sondaggi di opinione del XX secolo non ricercano le coordinate del pubblico, esercitando, con ciò, una vincolante forza politica, ma sono veicoli di profitto sui quali "le costrizioni del mercato" hanno avuto "effetti devastanti" [Bourdieu 1990b, 171]. I giornali non narrano il sociale, né cristallizzano opinioni; sono dei semplici mezzi "che esprimono la lotta tra la fazione dominante e quella dominata dell'*élite* di governo" [Bourdieu 1984, 451-2]. Le dichiarazioni orientate al pubblico sono semplicemente delle strategie ufficializzanti, secondo le quali "gli interessi particolari (sono mutati) in interessi disinteressati, collettivi, pubblicamente dichiarabili, legittimi" [Bourdieu 1990a, 109]⁴¹. La stessa politica non è altro che il

⁴¹ D. "Nel suo lavoro non c'è posto per le norme universali, a differenza di Habermas, ad esempio?".

R. "Invece di meravigliarsi dell'esistenza di interessi universali, io chiederei: chi ha un *interesse* nell'universale? O piuttosto: quali sono le condizioni sociali che devono essere sicuramente soddisfatte perché certi agenti nutrano un interesse per l'universale?" [Bourdieu 1990b, 31, corsivo mio].

“discorso autorizzato della competenza generata dallo status” [Ivi, 413], un discorso che produce risposte “compatibili con le premesse pratiche di un rapporto pratico con il mondo” [Ivi, 418]. Desta qualche meraviglia il fatto che Bourdieu risolva le lotte pubbliche fatte per conto della “gente” in strategie meramente simboliche progettate solo per avvantaggiare gli stessi *leader* del movimento sociale [Bourdieu 1990b, 150-155]⁴².

Quello che Bourdieu scrive circa il settore pubblico è così povero da renderci nostalgici della semplicistica, utopica sincerità di Habermas, la cui opera sottolinea la fondamentale importanza della sfera pubblica, malgrado il suo fallimento nel concettualizzarne la reale composizione e formazione. I lavori politici di Bourdieu ci fanno meravigliare, com'è nelle loro intenzioni, del fatto che teorici quali Parsons e Durkheim, Tocqueville e Dewey, Weber e Simmel e perfino, ai giorni nostri, Rawls e Walzer, scrivano riguardo allo stesso mondo di cui essi trattano.

Quando emerse il marxismo nel XIX secolo, esso era teoreticamente errato, ma la sua perspicacia verso le esclusioni e le ineguaglianze del capitalismo nella sua prima forma industriale lo rese molto più giusto empiricamente di quanto non sia oggi. Molto è accaduto in cent'anni, visto che le classi medie e lavoratrici hanno ottenuto non solo diritti civili, ma anche politici prima e poi sociali. All'inizio, le versioni marxiste anticapitaliste scomparvero a livello di ideologie di massa solo nell'Ovest, quando gli elementi centrali della riforma socialista vennero istituzionalizzati nei paesi capitalistici. Alla fine, comunque, esse cominciarono a scomparire anche nell'Est, quando le implicazioni sociali ed etiche di una teoria che negava l'idea stessa di una vita pubblica indipendente divennero evidenti a tutti.

Attualmente, quindi, la storia si sta muovendo in una direzione differente rispetto a quella percorsa durante gli anni della formazione intellettuale e politica di Pierre Bourdieu. La filosofia e la scienza sociale di una Nuova Sinistra che ha cercato di far rivivere e trasformare la teoria sociale marxista, negando la società borghese nella sua forma democratica, han-

⁴² Mentre la posizione di Bourdieu sulla “gente” riflette senza dubbio il disgusto o la disillusione che così tanti intellettuali francesi di sinistra provano nei confronti dell'ortodossia e del conservatorismo del Partito Comunista Francese, deve essere anche vista come una posizione sistematica coerente con la mira generale dei suoi scritti sulla riproduzione, strategizzazione e sul cambiamento sociale. Ridurre i *leader* del movimento sociale a simbolici strateghi egoisti è pericoloso, portando anche ad implicazioni ideologiche nihiliste. Potrebbe Bourdieu licenziare sbrigativamente Ghandi o Martin Luther King? E Gesù o, e forse proprio questo è il punto, lo stesso Karl Marx? [Per una prospettiva alternativa, più orientata culturalmente, sui movimenti sociali ed i loro *leader*, cfr. Eyerman, Jamison 1991].

Bourdieu svaluta e degrada le conquiste di coloro che riescono ad ascendere nel corpo sociale, congeda la classe lavoratrice come mancante di un gusto sviluppato ed un senso di razionalità, ridicolizza gli sforzi dei riformisti sociali ed è estremamente pessimista circa la possibilità che i movimenti rivoluzionari e riformisti abbiano alcuna speranza di creare una società migliore e più giusta. Che tipo di teoria critica è questa?

no cristallizzato sin dagli anni Sessanta la sua teoria. Quei giorni sono passati, ma la teoria sociale prodotta da questo sconvolgimento sociale generazionale è ancora con noi. Nei paesi di lingua inglese, infatti, essa è diventata egemonica nella sfera intellettuale, anche se le condizioni sociali che l'hanno prodotta sono scomparse.

Questo potere simbolico non può essere spiegato da forze economiche, né può essere inteso come strategia della differenza, e non importa se esso così spesso e così efficacemente svolga questo stesso compito. L'influenza della teoria di Bourdieu, piuttosto, deve essere attribuita a ragioni specificatamente teoretiche. Né Bourdieu, né molti dei suoi lettori comprendono cosa una teoria multidimensionale richieda veramente; in che modo l'azione ed i suoi contesti possano essere interrelati senza riduzione; in che modo l'ideale e le dimensioni materiali possano essere messe in gioco senza sacrificare l'autonomia di ognuna; o in che modo il macro possa essere legato al micro senza commettere l'errore di supporre che il loro collegamento sia completamente definito. Solamente una teoria che è più differenziata analiticamente di quella di Pierre Bourdieu può affrontare la differenziazione empirica delle società in cui viviamo oggi e le brusche tensioni e conflitti sociali che così spesso ne sono il risultato.

(trad. dall'inglese di Fabio D'Andrea)

Riferimenti bibliografici

ALEXANDER, J. C.

1978 *Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons : A Theoretical and Ideological Re-Interpretation*, in "American Sociological Review" 2, pp. 177-198.

1982a *Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, vol. 1, Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

1982b *The Antinomies of Classical Thought : Marx and Durkheim*, vol. 2, Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, op. cit.

1988a *The New Theoretical Movement*, in N. J. Smelser (a cura di), *Handbook of Sociology*, Sage, Los Angeles.

1988b *Action and Its Environments*, Columbia University Press, New York.

1990 *On the Relative Autonomy of Culture*, in J. C. Alexander, N. Seidman (a cura di), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, New York.

1992 *Some Notes on the Concept of Agency in Recent Sociological Theory*, in "Perspectives"

ALEXANDER, J. C., GIESEN, B., SMELSER, N. J., MUNCH, R. (a cura di)

1987 *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

ALEXANDER, J. C., COLOMY, P. (a cura di)

1990 *Differentiation Theory and Social Change*, Columbia University Press, New York.

1990b *Neofunctionalism Today: Reconstructing a Theoretical Tradition*, in G. Ritzer (a cura di), *Frontiers of Social Theory*, Columbia University Press, New York.

ARON, R.

1990 *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*, Holmes and Meier, New York.

BENVENISTE, E.

1974 *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

BLAU, P., DUNCAN, O. D.

1967 *The American Occupational Structure*, Wiley, New York.

BLOOM, H.

1975 *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, Oxford.

BOSCHETTI, A.

1992 *Jean-Paul Sartre: A Paradigm Case of the Modern Intellectual*, in N. Kauppi, P. Sulkunen (a cura di), *Vanguards of Modernity: Society, Intellectuals, and the University*, University of Jyväskylä Press, Jyväskylä, Finland, pp. 81-89.

BOURDIEU, P.

1965 *Un art moyen. Essay sur les usages sociaux de la photographie* (con L. Boltanski, R. Castel, J. C. Chamboredon), Editions de minuit, Paris.

1968 *Outline of a Sociological Theory of Art Perception*, in "International Social Science Journal", 10, pp. 589-612.

1973 *Cultural Reproduction and Social Reproduction*, in R. Brown (a cura di), *Knowledge, Education, and Cultural Change*, Tavistock, London, pp. 71-112.

1977a *Outline of a Theory of Practice* (1972), Cambridge University Press, Cambridge.

1977b *Reproduction in Education, Society and Culture* (1970) (con J. C. Passeron), Sage, London.

1979a *Algeria 1960* (1963) (con A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel), Cambridge University Press, Cambridge.

1979b *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture* (1964) (con J. C. Passeron), The University of Chicago Press, Chicago.

1980 *L'Opinion Publique n'existe pas*, in P. Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Editions de minuit, Paris

1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (1979), Harvard University Press, Cambridge, Mass.

1985 *The Genesis of the Concepts of 'Habitus' and 'Field'*, in "Sociocriticism", 2 (2), pp. 11-24.

1987a *La Dissolution du religieux* in P. Bourdieu, *Choses Dites*, Editions du minuit, Paris.

1987b *La Delegation du fetichisme politique*, in P. Bourdieu, *Choses Dites*, Editions du minuit, Paris.

1988a *Homo Academicus* (1984), Polity Press, Cambridge.

1988b *On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power*, Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies, 20, Center for Psychosocial Studies, Chicago.

1990a *The Logic of Practice* (1980), Polity Press, Cambridge.

1990b *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, Polity Press, Cambridge.

1991a *Love of Art: European Art Museums and their Publics* (1966) (con A. Darbel, D. Schnapper), Polity Press, Cambridge.

1991b *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.

1991c *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Polity Press, Cambridge.

1992 *An Invitation to Reflexive Sociology* (con L. J. D. Wacquant), University of Chicago Press, Chicago.

BRUBAKER, R.

1985 *Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu*, in "Theory and Society", 14, pp. 745-775.

DAHRENDORF, R.

1968 *Homo Sociologicus*, Routledge, London.

DI MAGGIO, P.

1979 *Rewiev Essay: On Pierre Bourdieu*, in "American Journal of Sociology", 84 (6), pp. 1460-1474.

ECO, U.

1976 *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington.

ELSTER, J.

1990 *Marxism, Functionalism, and Game Theory*, in S. Zukin, P. Di Maggio (a cura di), *Structure of Capital: The Social Organization of the Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 87-118.

ERIBON,

1991 *Michel Foucault*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

EYERMAN, R., JAMISON, A.

1991 *Social Movements: A Cognitive Approach*, Polity Press, Cambridge.

FERRY, L., RENAUT A.

1990 *French Marxism*, in "Society", 27 (5), pp. 75-82.

FROW, J.

1987 *Accounting for Tastes: Some Problems in Bourdieu's Sociology of Culture*, in "Cultural Studies", 1, pp. 59-73.

GARFINKEL, H.

1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.

GARNHAM, N., WILLIAMS, R.

1980 *Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction*, in "Media, Culture and Society", 2, pp. 209-223.

GEERTZ, C.

1973 *Ideology as a Cultural System*, in C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic, New York.

GIDDENS, A.

1984 *The Constitution of Society*, McMillan, London.

HALL, S.

1978 *The Hinterland of Science: Ideology and the Sociology of Science*, in S. Hall, *On Ideology*, Hutchinson, London, pp. 9-32.

HARLEY, A. H., HEATH, A. F., RIDGE, J. M.

1980 *Origins and Destinations: Family, Class and Education in Modern Britain*, Clarendon Press, Oxford.

HONNETH, A.

1986 *The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture*, in "Theory, Culture and Society", 3 (3), pp. 55-66.

JENKINS, R.

1982 *Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism*, in "Sociology", 16 (2), pp. 271-281.

JENKINS, R.

1986 *Review of Pierre Bourdieu, Distinctions*, in "Sociology", 20 (1), pp. 103-104.

KANE, A.

1992 *Cultural Analysis in Historical Sociology*, in "Sociological Theory", 9, pp. 53-69.

KENISTON, K.

1965 *The Uncommitted*, Harcourt, Brace & World, New York.

KOHUT, H.

1971 *The Analysis of the Self*, International University Press, New York.

LAMONT, M.

1992 *Money, Manners, and Morals*, University of Chicago Press, Chicago.

PANOFSKY, E.

1955 *Meaning in the Visual Arts*, Doubleday, New York.

PARSONS, T., SHILS, E.

1951 *Values, Motives, and Systems of Action*, in *Towards a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

RINGER, F.

1992 *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

SAHLINS, M.

1976 *Stone Age Economics*, Aldine Publishers Company, Chicago.

SAHLINS, M.

1981 *Historical metaphors and mythical realities*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

SCHATZKI, T. R.

1987 *Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice*, in "Inquiry", 30 (1-2), pp. 113-26.

TOURAINÉ, A. et al.

1982 *Solidarité*, Fayard, Paris.

TURNER, R., KILIAN, L. M.

1972 *Collective Behaviour*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.

WALZER, M.

1983 *Spheres of Justice*, Basic Books, New York.